Астериос Геростергиос

Юстиниан Великий — император и святой

Издательство
Сретенского монастыря
Москва, 2010

УДК 94(495)01+929Юстиниан I
ББК 63.3(0)4-91
Г39

Оригинальное издание:
Asterios Gerostergios
Justinian The Great
The Emperor and Saint
Belmont, Massachusetts, 1982

Перевод с английского
протоиерея Максима Козлова

ISBN 978-5-7533-0398-1

© Сретенский монастырь, 2010

Предисловие

В этой книге впервые предпринимается попытка внимательного, систематического исследования религиозной политики великого византийского императора Юстиниана I в ее взаимосвязи с его религиозными убеждениями. Основываясь прежде всего на богословских сочинениях, письмах и религиозно-законодательных произведениях Юстиниана и на сочинениях его современников, а также на исследованиях греческих, латинских, английских, немецких, французских и итальянских ученых прошлого и настоящего, доктор Астериос Геростергиос в значительной степени преуспел в своем начинании. Убедительно и ясно он вскрывает природу религиозной политики и религиозных убеждений Юстиниана и их тесные взаимоотношения по многим аспектам.

Император Юстиниан предстает как верный и преданный член Православной Церкви, опытный богослов, лучший среди богословов своего времени, игравший значительную роль в формулировании и проведении в жизнь священных канонов, как защитник, покровитель и хранитель догматических истин Православия и Священного Предания, покровитель монашества, великий филантроп, основатель многих церквей, монастырей и благотворительных институтов (сиротских домов, богаделен, приютов, больниц) и как святой.

Как и предыдущая книга отца Геростергиоса «Святой Фотий Великий», книга «Юстиниан Великий, император и святой» обращена к широкой аудитории. Она заслуживает внимания не только историков Византии, но также и всех тех, кто желает узнать о жизни, убеждениях, стремлениях и трудах одного из наиболее значительных исторических деятелей всех времен и ближе познакомиться с восточным православным христианством.

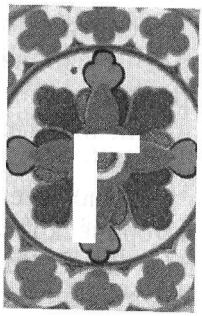
Константин Каварнос

Храм Софии, Премудрости Божией

532—537 гг. Константинополь. Построен Юстинианом на месте сгоревшей одноименной базилики времен Феодосия II. На переднем плане — здание бывшего баптистерия

1 глава

Введение



осударственной деятельности императора Юстиниана I в целом и ее отдельным аспектам посвящено много специальных исследований известных ученых-историков. Особый интерес ученых привлекала прежде всего законодательная и военная деятельность императора, его архитектурные программы, экономическая и религиозная политика. Мнения исследователей о личности Юстиниана и его делах значительно расходятся, хотя по некоторым вопросам и совпадают. В настоящем

трактате, посвященном религиозной политике Юстиниана, делается попытка раскрыть его религиозные убеждения и дать им оценку, а также установить зависимость между религиозными взглядами и официальной религиозной политикой императора.

Исследователи древней политической истории и ранней церковной истории характеризуют эпоху Юстиниана как конец длительного периода, именуемого «древней историей», и как начало нового периода, который принято называть «средневековой византийской историей». Действительно, государственная деятельность Юстиниана и его религиозные труды явились значительной вехой в истории человечества и жизни христианской Церкви.

Религиозная деятельность императора всегда привлекала внимание историков. Причина этого внимания коренится в том, что в религиозной политике Юстиниана были закреплены окончательные формы церковных и государственных отношений, ставшие нормой для Византийской империи во все последующие века.

Вмешательство Юстиниана в религиозные проблемы его времени получало в исторической науке разнообразные и подчас противоречивые объяснения. Некоторые исследователи оценивали его церковную политику как «цезарепапизм», то есть как систему правления, в которой Церковь подчинена государству, другие же — как «папоцезаризм», основанный на подчинении государства Церкви. Чтобы обосновать свои точки зрения, ученые исследовали личность Юстиниана и его религиозные труды, а также его ближайших соратников, их вклад в политическую и религиозную деятельность императора.

Значительный интерес также вызывала и вызывает приписываемая Юстиниану крайняя нетерпимость к нехристианам, к тем, кто отрицал традиционную веру Церкви, а также характеристика его как узурпатора религиозной свободы.

Юстиниан — поборник халкидонской веры, поскольку на созванном им Пятом Вселенском Соборе восторжествовала победа традиционного православного учения над учением монофизитов и их сторонников. Считается, что этот Собор представил и выразил неохалкидонскую формулу Православия императора, дав новое истолкование религиозной концепции Четвертого (Халкидонского) Вселенского Собора, не принизив при этом значения его догматических определений.

Значение законодательной религиозной деятельности Юстиниана для изучения и понимания отношений между Церковью и государством в период его правления кажется столь важным, что она обычно принимается за основу в изучении его религиозной политики в целом. Из законов Юстиниана, относящихся к религии, могут быть выведены общие принципы, теоретически регулировавшие отношения между basileia и sacerdotium в Византийской империи.

Особый интерес представляет также позиция Юстиниана по отношению к всецерковным Соборам и папскому престолу в Риме. Считается, что Юстиниан подавлял власть папы, так что во время его правления епископ Рима рассматривался только как один из пяти патриархов Древней Церкви.

Значительной была роль Юстиниана в решении различных богословских проблем его времени, таких, как оригенизм, монофизитство и др. Чрезвычайно интересен его вклад в улаживание

Карта Восточной Римской империи времен правления императора Юстиниана I (527—565)

акакиевского раскола и участие в деле восстановления мира среди христиан.

Тесно связана с религиозной политикой Юстиниана его благотворительная деятельность — помощь бедным, рабам, пленным, жертвам стихийных бедствий и варварских нашествий. Создание больниц, исправительных учреждений, сиротских домов, великолепных церквей, монастырей и т.д. — все это послужило поводом и для оклеветания Юстиниана, и для его прославления историками.

В настоящей работе я постараюсь еще раз рассмотреть религиозную политику Юстиниана, с тем чтобы определить, в какой степени она согласовывалась с его религиозными убеждениями.

Ни в одном исследовании, посвященном религиозной политике Юстиниана, она не соотносится с религиозными убеждениями императора. С другой стороны, сама по себе религиозная политика Юстиниана исследовалась неоднократно. Основные выводы, содержащиеся в работах Х.Баура, Ф.Дельгера, А.В.Циглера, П.Штокмайера, Е.Шварца, Ч.Диля, Б.Бери, Е.Каспара, В.Певесина, Е.Штайна, Г.Острогорского, К.Амантоса, В.Энсслина и др.[1], сводятся к следующему: 1) Юстиниан силой сделался абсолютным монархом в империи и Церкви; 2) он стал верховным авторитетом во всех церковных вопросах, предписывая веру своим подданным; 3) он подвергал критике авторитет Вселенских Соборов и папства; 4) он использовал Церковь в политических и личных целях; 5) Восточная Церковь, подчиненная силой, была вынуждена одобрять догматические решения императора; 6) Западная Церковь сначала оказывала ему сопротивление, но позднее была подчинена.

Однако в последние десятилетия в оценке религиозной политики Юстиниана наметилась новая

тенденция вследствие расцвета науки византологии. Еще в 1913 г. в небольшой работе покойного греческого исследователя А.Аливизатоса, посвященной церковно-законодательной деятельности Юстиниана, император-богослов был представлен в свете традиционного Православия[2]. А. фон Гарнак пришел к заключению, что Юстиниан был лучшим богословом своего времени[3].

Другая важная переоценка религиозной деятельности Юстиниана сделана в книге Б.Бионди «Giustiniano primo principe e legislatore cattolico»[4]. Он по-новому осветил всю проблему в целом, считая так называемый цезарепапизм Юстиниана «чистой фальсификацией истории»[5].

Современники названных ученых не восприняли всерьез их выводов. Они настаивали на прежних заключениях относительно религиозной политики Юстиниана, это Е.Шварц, Е.Штайн, Г.Острогорский, Б.Стефанидес, Д.Закитинос, К.Амантос, В.Энсслин и С.Ставридес[6].

В 1952 г. другой исследователь, Е.Х.Каден, в статье «L'Eglise et l'état sous Justinien»[7] пересмотрел идеи Аливизатоса и Бионди. Согласно его точке зрения, не цезарепапизм, но тесное и близкое сотрудничество Церкви и государства характеризовало политику Юстиниана. Профессор Ф.Дворник в своем двухтомном исследовании «Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Backgrounds»[8], рассматривая религиозную политику Юстиниана, по-новому толкует отношения между Церковью и государством в период его правления.

В прошлом богословские сочинения Юстиниана не пользовались высоким авторитетом. Его богословие рассматривалось как неоригинальное и неаутентичное, как повторение уже сказанного

другими. Поэтому богословские воззрения Юстиниана не изучались как самостоятельный предмет. Возникало также подозрение, что Юстиниан представлял не собственное богословие, но богословские взгляды своего окружения. Так, Е.Шварц не считал Юстиниана настоящим богословом с собственным развитым и изощренным богословским мышлением, но называл его довольно саркастически «дилетантом в богословии»[9].

Позднее, однако, богословское наследие Юстиниана получило более высокую оценку. Так, называемое неохалкидонское богословие стало рассматриваться как созданное Юстинианом. М. Анастос в работе «Justinian's despotic control over the Church as illustrated by his of the Theopaschite Formula and his Letter to Pope John II in 533»[10] пишет: «...истолкование халкидонского догмата часто описывалось как неохалкидонизм. Может быть, лучше было бы говорить о юстинианизме, поскольку именно Юстиниану оно обязано своим конечным торжеством и вселенским распространением»[11].

Несмотря на то что учеными прошлого была осуществлена обширная работа по изучению правления Юстиниана и его религиозной политики, мы не нашли ни одного критического исследования, в котором бы рассматривались отношения между религиозной политикой императора и его религиозными убеждениями, что мы и собираемся осуществить в настоящей работе.

Источниками, на которых основано данное исследование, являются, с одной стороны, богословские произведения, письма, религиозные и церковные декреты Юстиниана, а с другой — произведения современников Юстиниана, а также историков, писавших после его смерти. Сочинения Юстиниана

будут подробно рассмотрены ниже. Из других источников отметим следующие:

Современник Юстиниана, историк Прокопий (ум. 562), написал «Историю войн» Юстиниана против персов, вандалов и готов в восьми томах. Очевидно, по поручению Юстиниана Прокопий написал сочинение «О постройках», в котором описывается строительная программа Юстиниана. В обоих источниках содержится ценная информация о религиозной политике императора. Прокопий, однако, написал также «Тайную историю», в которой он, как считает Б.Бери, хотел развенчать Юстиниана: «Во всех своих действиях, — пишет Прокопий, — Юстиниан руководствовался двумя мотивами — жадностью и бесчеловечным наслаждением злодеяниями и разрушениями»[12]. С.Рансимен характеризует эту книгу как «отравленный сгусток сплетен»[13]. В своем исследовании мы будем использовать это сочинение Прокопия выборочно, по мере того, насколько его свидетельства подкрепляются другими современными источниками[14].

Другой современный правлению Юстиниана источник — это сочинение Агафия «О правлении Юстиниана», представляющее собой неполное продолжение Прокопиевой «Истории войн», охватывающее события с 552 по 582 г.[15]

Несколько сохранившихся глав «Истории» Менандра Протектора представляют собой продолжение сочинения Агафия и охватывают события 558–582 гг.[16]

Петр Патриций, высокопоставленный чиновник, составил на основе официальных документов книгу «Катастасис», дошедшую до нас в составе трактата Константина Порфирородного (X в.) «О церемониях» и представляющую для нас весьма ценный источник[17].

Книга «О магистратах» Иоанна Лида, современника Юстиниана, дает нам ценные исторические и официальные сведения[18].

Ценную информацию находим также и в сочинении другого современника Юстиниана, Иоанна Малалы. В своей «Хронике» он передает события от сотворения мира до 550 г. Труд Малалы носит популярный характер. В нем реальные исторические факты перемешиваются с описаниями различных природных феноменов, таких, как землетрясения, наводнения и т.п., а также со всевозможными легендами[19].

«Церковная история» Евагрия, состоящая из шести книг и повествующая о событиях с 431 по 593 г., представляет особый интерес. Основной акцент Евагрий делает на событиях религиозной жизни, она отличается также своим критическим подходом[20].

Труд епископа-монофизита Иоанна Эфесского «Церковная история» важен для нас как отражение религиозной жизни с точки зрения монофизитов. Первоначально охватывавший события от правления Юлия Цезаря до Маврикия, он дошел до нас лишь в своей третьей части, повествующей о периоде с 521 по 585 г.[21]

Сохранились также некоторые главы «Хроники» Иоанна Антиохийского. Оригинал содержит изложение событий от сотворения мира до 610 г. Дошедшие до нас главы позволяют судить о качестве и основательности всего труда[22].

Автор анонимной «Пасхальной хроники» («Chronicon Paschle») излагает события от сотворения мира до 529 г. В ней содержится некоторая информация о Юстиниане, отсутствующая в других источниках[23].

Другое важное произведение VII в. — «Хроника» монофизита Иоанна Никиуссийского из Ниж-

него Египта. Этот труд содержит краткое изложение общей истории от сотворения мира до 640 г. и основан преимущественно на «Хронике» Иоанна Малалы, Иоанна Антиохийского и других источниках[24].

«Хроника» монаха Феофана Исповедника относится к IX в. и повествует о событиях с 284 по 814 г. Основанная на более ранних источниках, она содержит интересный материал, относящийся к эпохе Юстиниана [25].

«Хроника» североафриканца Виктора Тунненского, врага религиозной политики Юстиниана в отношении «Трех глав», также является важным источником. Она охватывает период с 444 по 556 г. «Хроника» Виктора состоит из кратких заметок о событиях, происходивших в основном в Константинополе[26].

Из так называемой «Collectio Avellana» мы получаем сведения об отношениях между Римом и Константинополем в связи с улаживанием акакиевского раскола. Сборник содержит многочисленные письма папы Гормисды, которые он посылал своим агентам в Константинополь, императору Юстину, его племяннику Юстиниану, Константинопольскому патриарху, а также письма, посланные папе в Рим. Эти документы объясняют роль Юстиниана в улаживании раскола[27].

«Liber Pontificalis», содержащая биографии пап, важна для нас, поскольку информация о религиозной политике Юстиниана дана здесь в оценке папского престола[28].

«Бревиарий» карфагенского диакона Либерата дает сведения о полемике по поводу «Трех глав». Этот труд, составленный в период между 560 и 566 гг., охватывает период с 428 г., до времени создания памятника. Либерат был одним

из наиболее фанатичных приверженцев «Трех глав» и потому яростным противником религиозной политики Юстиниана[29].

Произведения африканского богослова Факунда, епископа Гермианского, «Pro defensione Trium Capitulorum libri XII ad Justinianum imperatorem»[30] и «Liber contra Mocianum scholasticum»[31] и письмо карфагенского диакона Ферранда римским диаконам Пелагию и Анатолию[32] дают нам ценные сведения о конфликтах вокруг «Трех глав». Оба автора — яростные враги религиозной политики императора Юстиниана.

Наконец, агиографический текст жития св. Саввы, основателя Великой Лавры в Палестине, написанный Кириллом Скифопольским в VI в., содержит некоторые сведения о религиозной политике Юстиниана[33].

Таковы наиболее важные первичные источники, на которые мы будем опираться в нашей характеристике религиозной политики Юстиниана. Чтобы в наибольшей степени гарантировать полноту нашего исследования, мы рассмотрим также обширную современную библиографию о Юстиниане и его времени.

В настоящей работе приняты указанные ниже ограничения: во-первых, исследуется преимущественно религиозная политика Юстиниана. Политическая, военная и экономическая сферы, а также другие аспекты политики Юстиниана не рассматриваются, исключая те случаи, когда они имели прямое отношение к религиозной политике.

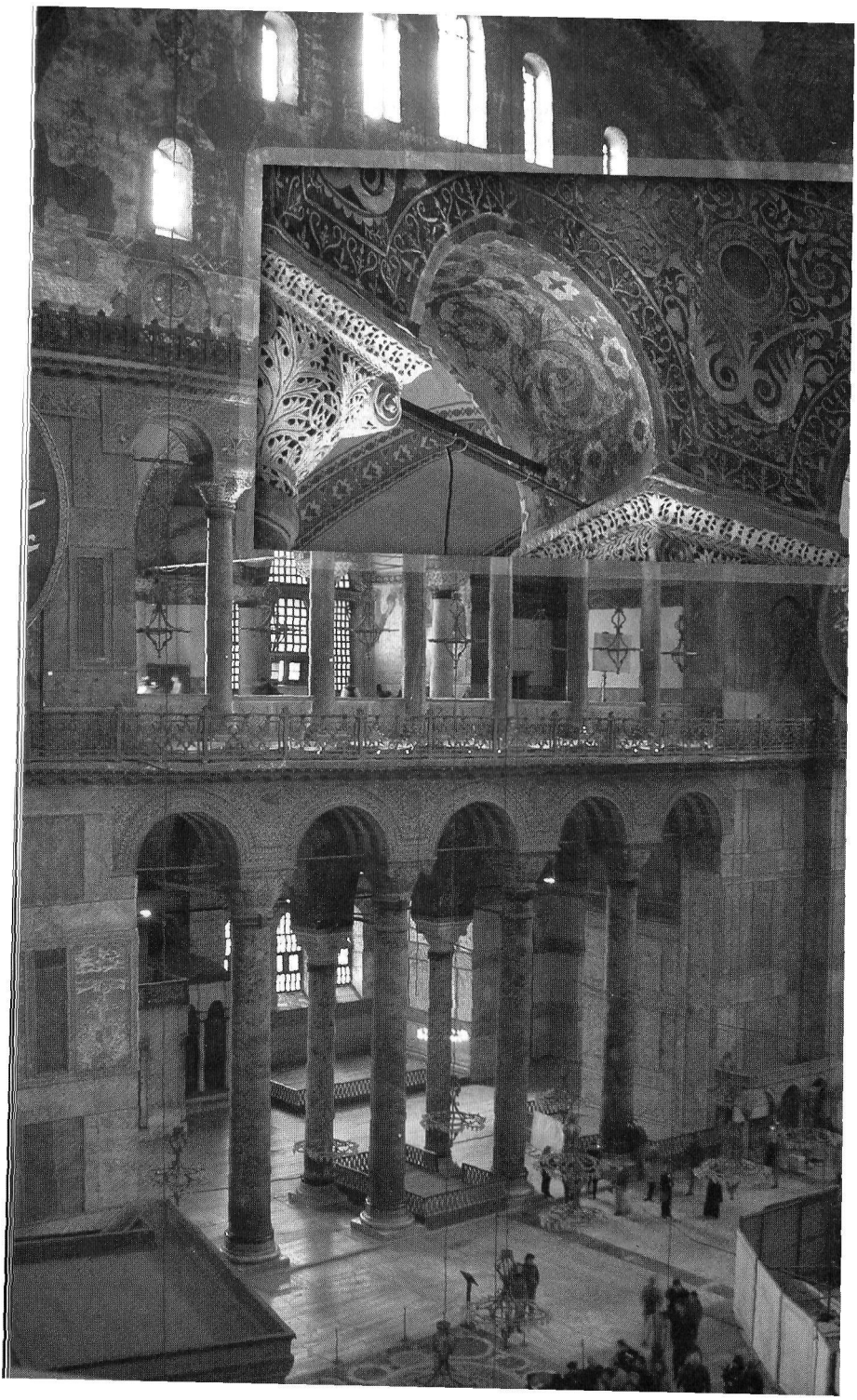
Во-вторых, мы ограничимся рассмотрением религиозной политики, которую Юстиниан проводил в основном в период своего правления империей.

Метод настоящего исследования — историко-критический. В нем на основании указанных вы-

ше источников характеризуется религиозная политика, которую осуществлял Юстиниан в период с 518 по 565 г. Анализируются также основные положения личного кредо императора, как они отражены в его произведениях. Наконец, делается попытка ответить на вопрос, в какой степени религиозная политика и действия Юстиниана соответствовали его религиозным убеждениям.

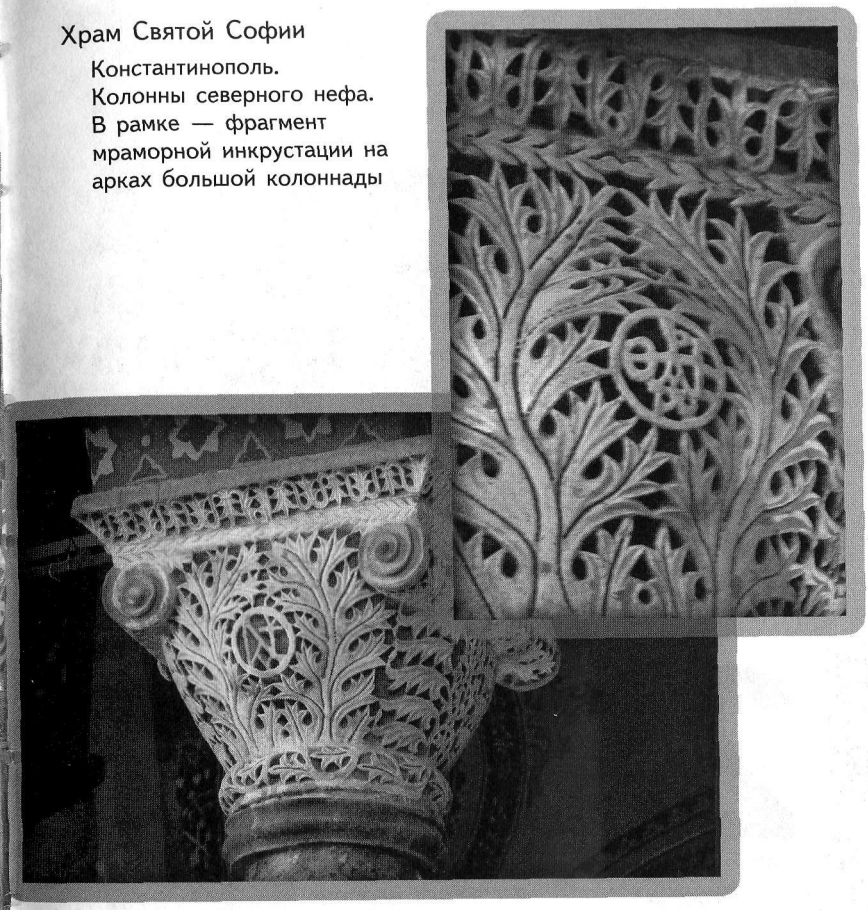
Чтобы помочь читателю лучше понять и воспринять личность Юстиниана, его деятельность и ее значение для христианского мира и цивилизации в целом, я включил в книгу 32* иллюстрации, показывающие некоторые замечательные достижения культуры в период его правления: церкви, мозаики, монастыри, рукописи и диптих.

* В иллюстративный материал включены также все иллюстрации, предлагаемые автором.



Храм Святой Софии

Константинополь.
Колонны северного нефа.
В рамке — фрагмент
мраморной инкрустации на
арках большой колоннады

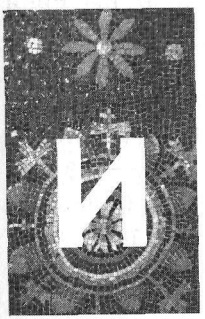


Капители колонн с монограммами Юстиниана (внизу)
и Феодоры (вверху)

глава 2

Юстиниан и его эпоха

1 Окружающий мир



мея в виду разнообразные исторические события, происходившие в период с 395 по 610 г., мы должны охарактеризовать этот период как переходный. Черты этого переходного периода довольно очевидны, особенно в IV, V и в начале VI в. В это время идет формирование синтетических элементов, составивших впоследствии основу византийской, или греко-романской, цивилизации. Однако, как это часто бывает в переходные периоды, когда умирает древний мир и рождается новый, во всех сферах человеческой жизни наблюдался глубокий

кризис. Это и не могло быть иначе, поскольку внезапное падение древнего мира неизбежно должно было повлечь за собой сильное разрушение политического, религиозного и социального порядка, а также крушение духовных ценностей, на которых столетиями основывалась жизнь человеческого общества.

В судьбе человечества, и особенно в истории распространения и развития христианства, этот период был ознаменован глубочайшим внутренним и внешним кризисом.

Политическая ситуация в 518 году

Вторая половина IV в. тесно связана с именем могущественного римского императора Феодосия I (379–395). В последние годы своего правления, после долгой гражданской войны, он преуспел в объединении всей Римской империи под своей властью[1]. Это единство Римской империи сохранялось и после его смерти, с той лишь разницей, что власть находилась в руках не одного, а двух императоров, один из которых имел свою резиденцию на Востоке, а другой — на Западе[2]. Преемники Феодосия I, однако, не обладали его государственными, военными и дипломатическими способностями и поэтому не были в состоянии успешно справляться с многочисленными проблемами, вновь и вновь вставшими перед империей.

Власть, особенно в правление императоров Аркадия (395–408) и Феодосия II (408–450), по сути дела, перешла в руки императорских советников и жен, направлявших действия императоров[3]. Весьма характерно, что в течение почти трех столетий ни один римский император во время войны лично не возглавлял армию.

Важнейшей из проблем, с которыми столкнулась Римская империя в V в., была проблема варварских нашествий. Конечно, она не была новой. С ней сталкивались уже императоры четвертого века Валентиан I (364–375) на Западе, Валенс (364–378) и Феодосий I на Востоке. Так, начиная с 376 г., и особенно после разорения вестготов[4], готы с одобрения римского императора расселялись на территории Римской империи как союзники[5]. Остготы обосновались в Паннонии, а вестготы — в северной части Фракии[6]. Эти два германских племени вынуждены были объединяться и двигаться на Запад, расселяться там в связи с нашествием гуннов (375), появление которых в Европе вызвало страшное смятение[7]. Эти переселения народов ослабили Римское государство.

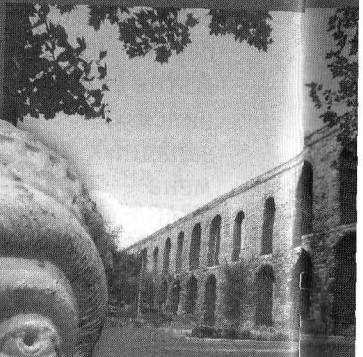
Наиболее серьезный удар был нанесен этим переселением племен по западной части Римской империи. Действительно, после убийств полководцев Аэтия (454) и Валентиана III (455) в Италии воцарился хаос[8]. Та же ситуация сложилась и в других западных провинциях. Различные варварские племена — франки, саксы, ломбарды и др. — установили свое господство над Центральной, Северной и Западной Европой. Испания находилась под контролем вестготов, однако вандалы из Восточной Германии пересекали ее на пути в Северную Африку. Оттуда они нагоняли ужас на все западное Средиземноморье[9]. Преобладание варварского элемента на Западе обусловило не только падение Западной Римской империи в 476 г., но и отпадение ее народов от древней цивилизации с ее формами общественной жизни[10].

Восточная Римская империя также пострадала от варварских нашествий. Вторжение германских племен на Балканский полуостров повлекло за собой

Император Аркадий (383–408)
Золотой медальон

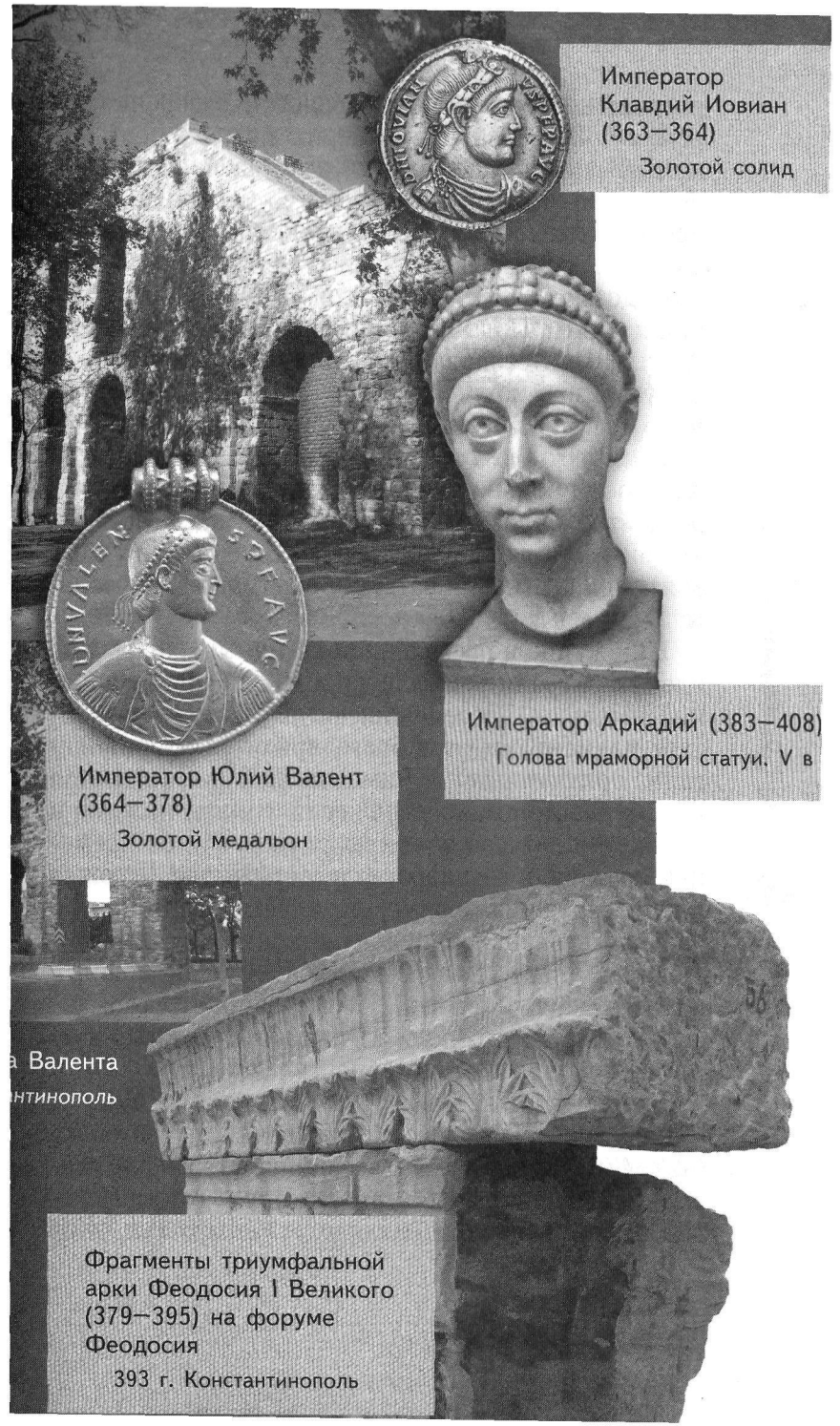
Император Валентиниан I
Золотой солид 368 г.

Император Анастасий I
(491–518)
Створка диптиха. VI в. Лувр



Акведук импер атора
368–375 гг. конста

Император
Феодосий II (408–450)
Голова мраморной статуи.
V в. Лувр



Император
Клавдий Иовиан
(363–364)
Золотой солид

Император Аркадий (383–408)
Голова мраморной статуи. V в

Император Юлий Валент
(364–378)
Золотой медальон

а Валента
нтинополь

Фрагменты триумфальной
арки Феодосия I Великого
(379–395) на форуме
Феодосия
393 г. Константинополь

разрушение важнейших городов и разорение деревень[11]. Это ослабило империю на всем протяжении ее границы по Дунаю, и когда появился новый враг — славяне, государство не в силах было противостоять им и вынуждено было разрешить славянам селиться на своей территории[12].

Бедствием для Восточной Римской империи стали гунны. Под предводительством своего вождя Атиллы они создали государство, протянувшееся от Кавказа и южной России до Дуная и Паннонии. Оттуда они вторгались в провинции, расположенные к югу от Дуная, представляя опасность для Восточной Римской империи. Чтобы избежать этих вторжений, Феодосий II вынужден был заключить с Атиллой унизительный договор (436), обязавшись выплачивать ему ежегодно значительную сумму денег[13].

Вторжение и расселение различных варварских племен сыграли решающую роль в распаде Западной империи. Расселившиеся на Востоке германские племена остготов благодаря особым привилегиям, полученным от Римской империи (включая «полную автономию, свободу от уплаты налогов и высокую плату за военную службу»[14]), со временем составили государство в государстве, угрожая ниспровержением римской власти. Германскую опасность очень рано почувствовали в Константинополе, где в связи с этим был создан мощный антигерманский фронт[15]. Несмотря на это, германский элемент продолжал играть существенную роль, особенно в армии, вплоть до VII в.

Правления Льва I (457–474)[16] и Зинона (474–491)[17] были отмечены нашествиями вандалов Гизерика (429–476), убийствами и восстаниями военачальников и разрушительными вторжениями готов. Походы, возглавлявшиеся Теодорихом Страбо (ум. 481)

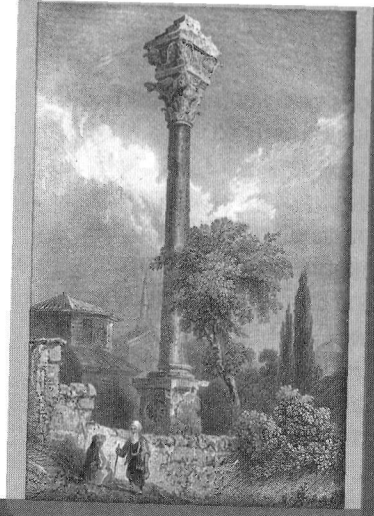
и Теодорихом младшим, опустошили весь Балканский полуостров и достигли Константинополя. Остготы перестали представлять опасность для Восточной империи с 488 г., когда византийский император предложил им направиться в Италию, где они, предводительствуемые Одоакром, покорили других готов. Там они поселились надолго, образовав Итальянское королевство Теодориха Великого[18].

В правление Анастасия (491–518)[19] была успешно осуществлена перестройка экономики империи. Столь же успешным было и строительство крепостей на границах, особенно восточных. Вторжения исавриан, гуннов и германцев (гепидов, остготов), однако, не прекратились и постепенно ослабляли могущество империи. Как мы увидим в дальнейшем, религиозная политика Анастасия, как и его предшественника Зинона, потерпела крах[20]. Как писал Г.Острогорский,

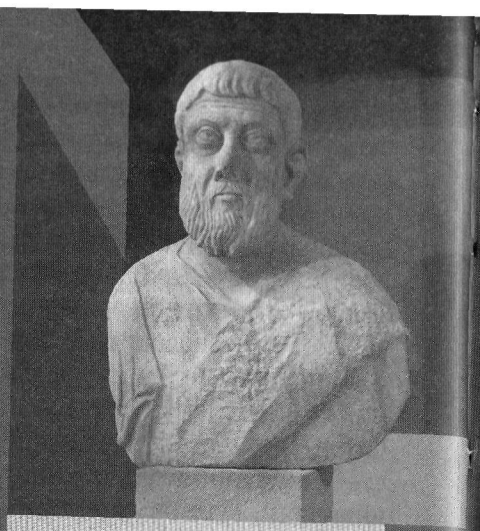
> «правление Анастасия вылилось в ряд восстаний и гражданских войн, и тяжесть положения еще более усугублялась административным гнетом. Народ постоянно пребывал в состоянии беспокойства, и раздоры между национальными группами стали еще острее, чем были прежде»[21].

Религиозная ситуация в 518 году

Еще более серьезной и опасной по сравнению с другими сферами политики в Римской империи была религиозная ситуация. Глубокий религиозный кризис ознаменовался, с одной стороны, крушением древнего мира и его духовных ценностей, а с другой — борьбой новой христианской религии за достижение компромисса между истиной откровения и идеями греко-римского мира

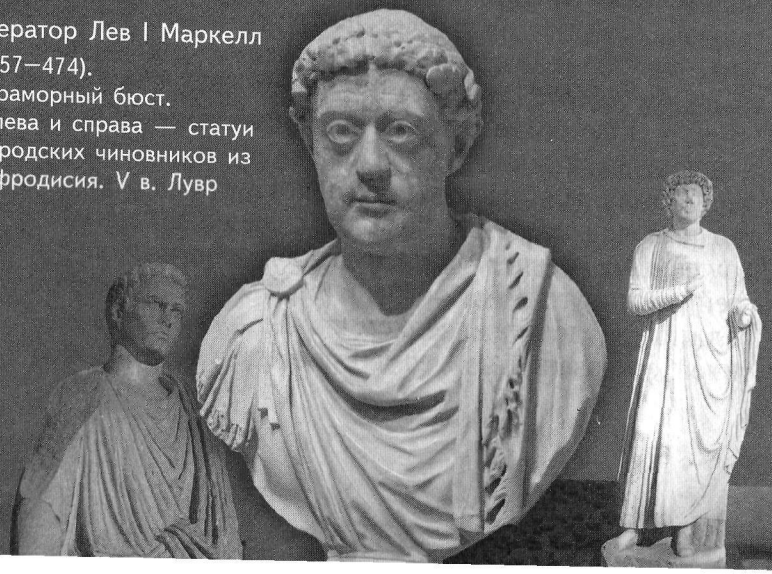


Колонна императора Маркиана (450–457)
Возведена в 455 г. Константинополь



Бюст знатного горожанина
V–VII вв. Салоники

Солид императора Маркиана (450–457)



Император Лев I Маркелл (457–474).
Мраморный бюст.
Слева и справа — статуи городских чиновников из Афродисия. V в. Лувр

Атилла
Фрагмент картины Эжена Делакруа. 1837–1847 г.

Император Западной импери
Валентиниан II (375–392)
Мраморная статуя.
Константинополь

Император Флавий Феодосий I Великий (379–395) с сыновьями Аркадием (справа) и Гонорием (возле отца) и братом жены, императором Валентинианом II (слева)
Серебряное блюдо. IV в.

и греческой философской традиции. Борьба христианства со старым миром была долгой и тяжелой. Установление христианства как государственной религии было достигнуто не только силой слова и убеждения, но и императорской властью, применявшейся для подавления сопротивления языческого мира. Римские императоры, до Юстиниана включительно, принимали суровые меры против остатков древних религий с целью их полного и окончательного искоренения.

Однако различия в происхождении, темпераменте и уровне духовного развития народов, населявших Римскую империю, затрудняли выполнение христианством своей руководящей духовной миссии и создавали крайне неблагоприятные условия для примирения новой христианской религии с внешним нехристианским миром. Само христианство ассимилировало некоторые элементы, пришедшие из внешнего мира. Это обстоятельство, в свою очередь, породило проблемы внутри самой христианской Церкви. Попытка решения этих проблем вызвала в христианстве внутренний кризис, вызвав ссоры и разногласия во всем христианском мире. Эти разногласия усугублялись различиями в династических, этнических и экономических интересах народов, объединенных под владычеством Рима[22].

В первые века внутренний кризис христианства носил в основном христологический характер. В 325 г. Никейским Собором была провозглашена Божественность Сына Божиего Иисуса Христа, то есть Его единосущность Богу Отцу[23]. Почти весь IV в. был ознаменован попытками добиться признания решений этого Собора. Император Феодосий I, признав христианство официальной религией Римской империи и ведя борьбу

с раннехристианскими религиями, декретировал[24] всеобщее обязательное признание решений Никейского Собора. Казалось, единство христианского мира было восстановлено на Константинопольском Соборе в 381 г.[25], однако арианское учение продолжало сохраняться во многих германских племенах, преимущественно за пределами греко-римского мира[26].

Перед христианской Римской империей возникли новые проблемы в совершенно новых формах и потрясали христианское общество на всем протяжении V и VI вв. После того как было дано определение отношениям между тремя Лицами Троицы, возникла необходимость сформулировать отношения между Божественной и человеческой природами Христа. В попытке найти решение этого вопроса оказались противопоставленными друг другу богословские школы Антиохии и Александрии[27]. Согласно взглядам богословов антиохийской школы, Иисус был Человеком, Которого Божественная благодать избрала для пребывания в Нем. В результате этого пребывания Божественной благодати в человеческой природе Христа Иисус был возведен к Божественной форме существования. Соответственно, Богоматерь не могла именоваться Theotokos (Богородицей), но лишь Christotokos (Христородицей), так как родила не Бога, но Христа. Напротив, александрийские богословы учили, что Христос был совершенным Богом и совершенным Человеком, Божественно рожденным от Отца до начала всех времен. Когда же пришло время, Он был рожден Девой Марией в Своей человеческой природе[28].

Третий Вселенский Собор, состоявшийся в Эфесе в 431 г., был созван, чтобы противостоять ереси Нестория. В его решениях были утверждены

Теодорих Великий

Статуя в г. Больцано. На заднем плане: дворец Теодориха в Равенне. Мозаика церкви Сан Апполинаре Нуово. Равенна

Монеты с изображением императоров (слева — направо): Анастасия I (491–518), Юстина I (518–527) и Юстиниана I (527–565)

Статуя византийского императора

V–VI вв. Барлетта

Процессионный крест

VI в. Сокровищница собора Святого Петра. Рим

Солид эпохи совместного правления Юстина I и Юстиниана I

527 г.

взгляды Александрийской богословской школы[29]. Однако сторонники учения антиохийских богословов, названные несторианами, по имени их предводителя Нестория, оставались твердыми в своих убеждениях[30].

Вторая попытка найти решение проблемы выразилась в созыве в 449 г. собора в Эфесе, известного под названием «разбойничьего собора», на котором были снова подтверждены взгляды александрийских богословов[31]. Продолжавшиеся разногласия и распри христиан заставили императора Маркиана созвать в Халкидоне Четвертый Вселенский Собор, на котором было достигнуто определенное соглашение между учениями двух богословских школ. На Халкидонском Соборе был утвержден догмат о двух совершенных и нераздельных, но самостоятельных природах Христа[32].

Однако вместо восстановления единства веры Халкидонский Собор повлек за собой лишь еще большие разногласия среди христиан. Монофизиты и несториане, не признавшие решений Собора, со временем не только создали для империи неразрешимые проблемы, но и отчуждали от нее своих последователей, духовно и психологически внося свой вклад в ее частичное разрушение, так как встречали завоевателей, арабов-мусульман, как своих освободителей[33].

В течение ряда десятилетий религиозная политика византийских императоров определялась их отношением к Халкидонскому Собору. Прохалкидонская политика императоров Маркиана (450–457)[34] и Льва (457–474)[35], принятие ими мер против монофизитов, не признавших решений Собора, привели к массовому восстанию народа и монахов в Египте, результатом которого явилось убийство православного патриарха Алек-

сандрии Претория (457) и вознесение на патриарший престол фанатика-монофизита Тимофея Аэлюра (457–460)[36].

Правления Зинона (474–491) и узурпатора Василиска (475–476) были ознаменованы сопротивлением Халкидонскому Собору. Желая положить конец беспорядкам в Сирии и Египте и восстановить церковный мир, император Зинон при содействии Константинопольского патриарха Акакия (472–488) издал в 482 г. декрет «Энотикон»[37]. В этом декрете без упоминания о Халкидонском Соборе как о Вселенском были отменены определения «двух природ» («dyo physeis») и «одной природы» («mia physis»), вызывавшие сопротивление монофизитов. Однако наметившееся соглашение между православными и монофизитами вызвало разногласия среди самих православных, разделившихся на верных решениям Халкидонского Собора и благоволивших монофизитам. Мощное сопротивление духовенства и населения Константинополя «Энотикону» Зинона привело к вмешательству римского папы Феликса (483–492), который на двух Соборах (в 484 и 485 гг.) лишил сана и отлучил Акакия, Петра Александрийского и Петра Антиохийского. В ответ на этот акт Акакий вычеркнул имя Феликса из диптихов Константинопольской Церкви (484)[38]. Так начался так называемый «раскол Акакия», продолжавшийся до 591 г. Когда на византийский престол взошел Юстин (518–527), религиозной политикой стал ведать его племянник и преемник Юстиниан I (527–565).

Император Анастасий (491–518), так же как и его предшественник Зинон, хотел добиться компромисса и союза между монофизитами и православными, чьи внутренние разногласия все более нарастали. Бескомпромиссность обеих партий

сделала это невозможным. Более того, антиканонические действия императора и средства, которыми он хотел достичь объединения, не только не способствовали примирению, но еще более усилили вражду двух партий[39]. Анастасий обещал Константинопольскому патриарху Евтихию, что он сохранит Православие[40], однако не сдержал своего обещания. Напротив, он низложил Евтихия (489–495) и Македония (496–511)[41], православных патриархов Константинополя, не согласных с его промонофизитской политикой, и сделал Антиохийским патриархом Севера, наиболее фанатичного монофизита (512–518), который своей бескомпромиссной позицией, образованностью, административными способностями и непрестанным учительством способствовал значительному укреплению позиций монофизитов в Сирии и Египте[42]. Православные оказывали упорное сопротивление действиям императора. Больше всего их оскорбляло то, что решения по церковным вопросам принимались без созыва Собора. Малала сообщает, что недовольство населения Константинополя религиозной политикой Анастасия было столь сильным, что тот вынужден был явиться на ипподром без императорской короны[43] и лично говорить с народом, чтобы успокоить его. Насколько велико было возмущение православных религиозной политикой Анастасия, видно из письма архимандрита Феодосия и других настоятелей монастырей:

«Мы ни за что не примем союза с раскольниками без предварительного решения Вселенского Собора; и уж тем более не примем никаких новшеств в вере. Мы никого не признаем и из акефалов (монофизитов), силой поставленного над нами. Если же за наши грехи это и произойдет,

мы доводим до сведения Вашей Светлости перед лицом Святой и Единосущной Троицы, что мы с радостью прольем свою кровь, а святые гробницы будут уничтожены огнем, если это случится в Святом Христовом граде»[44].

В это беспокойное время, полное внутренних раздоров, разногласий, антагонизмов, фанатизма борющихся религиозных партий, частых восстаний, использовавших полемику по догматическим вопросам как символ политической борьбы; в это время, полное внешних опасностей, вызванных неспособностью политической администрации противостоять варварским вторжениям и общим требованиям эпохи, Юстиниан взошел на трон Восточной Римской империи. Он стал основателем великой династии, правившей империей почти целое столетие (610). Самым значительным представителем этой династии был сам Юстиниан I, Великий.

2 Юстиниан Великий

Юстиниан родился в 483 г. в небольшой деревне Тавризион[45], в районе Скопие в Дардании, между Иллириком и Македонией. Поскольку население этого района было смешанным, иллирийско-фракийским, исследователи вели длительные споры о происхождении семьи Юстиниана[46]. У византийских историков на этот счет также не было единого мнения: некоторые считали Юстиниана иллирийцем, другие — фракийцем[47]. В последнее время некоторые историки считали возможным говорить о славянском происхождении Юстиниана[48]. Эта точка зрения основывалась на

поддельной биографии Юстиниана, в которой упоминалось его родовое имя Управда. Эта теория меняла традиционные представления о населении Балканского полуострова в ту эпоху, поскольку предполагала, что славяне обосновались в Македонии до середины V в. Однако открытие английского историка Дж.Брайса[49] позволило восстановить историческую правду. В своих исследованиях он установил, что упомянутая биография Юстиниана была написана в начале XVII в. в Далмации далматийским священником Богомилом с целью прославления славянской нации. Отсюда эти сведения проникли и в позднейшие исторические сочинения. Открытие Дж.Брайса было признано даже славянскими историками[50]. Поэтому в наше время уже никто не говорит о славянском происхождении Юстиниана, но лишь о латинизированно-иллирийском или фракийско-иллирийском его происхождении[51].

Полное имя Юстиниана в его консульском диптихе 521 г. звучит как Флавий Петр Савватий Юстиниан[52]. Отца его звали Исток или Савватий; имя матери было Бигленица или Вигилансия. Она была сестрой императора Юстина I. Возможно, что когда дядя Юстиниана еще возглавлял личную гвардию императора (komes ton exkoubitoron)[53], он привез племянника в Константинополь, где тот мог получить хорошее образование, которого так не хватало самому Юстину[54]. Поэтому Юстиниан был сведущ в законах, математике, изящных искусствах, философии, военном искусстве и богословии.

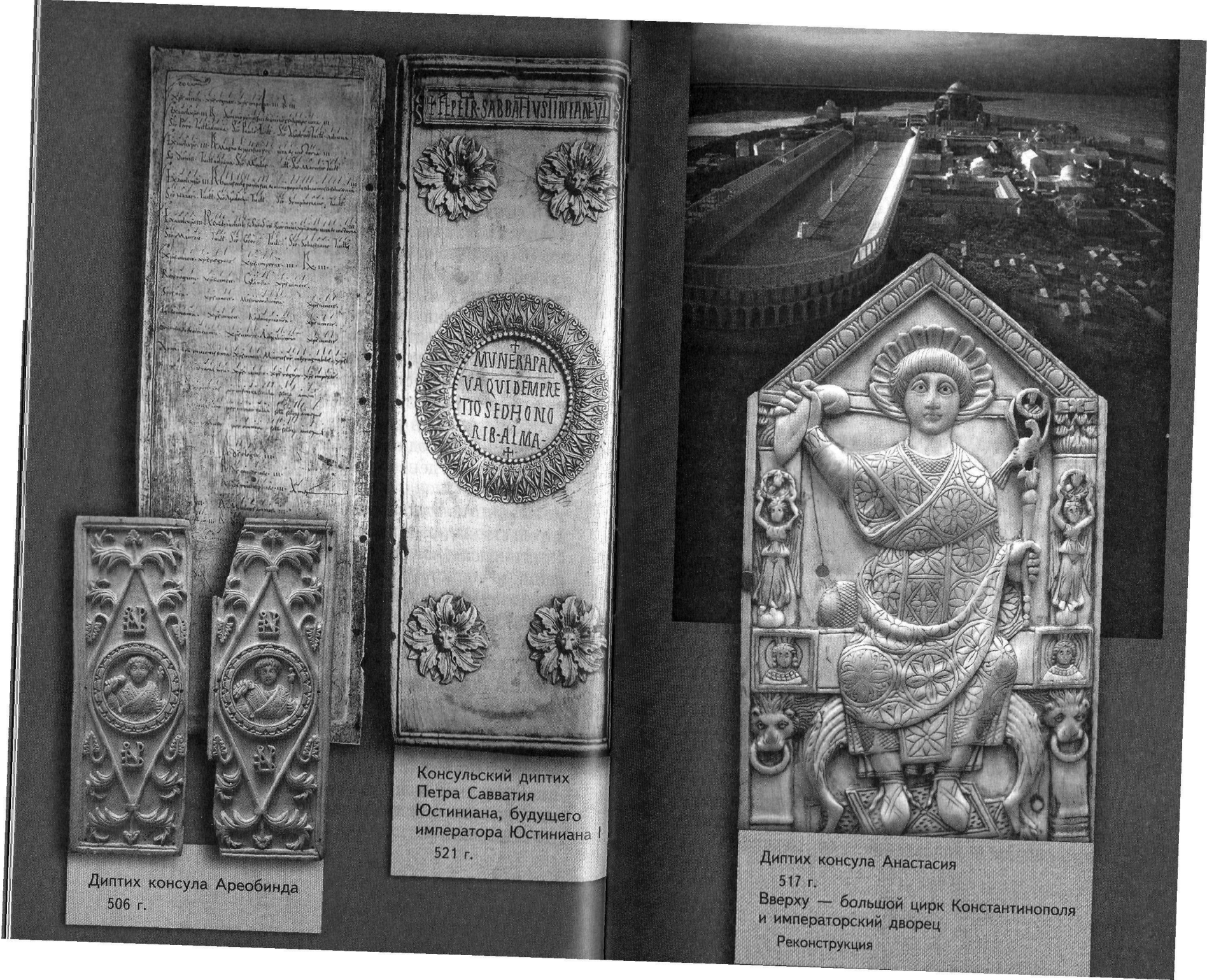
После смерти императора Анастасия в 518 г. и возведения Юстина на трон армией будущее Юстиниана определилось совершенно ясно. В течение короткого времени он занял высшие посты в государстве. Сначала он был включен в лич-

ную гвардию императора, затем стал командующим армиями Востока[55]. В 520 г. Юстиниан был назначен римским консулом, сосредоточив, таким образом, в своих руках огромную власть. Он стал основной направляющей силой в правлении собственного дяди.

Не имея наследников и предвидя близость собственной кончины, Юстин в апреле 527 г. возвысил Юстиниана и короновал его как соправителя. Это произошло в присутствии патриарха Епифания и других высших имперских сановников в комнате Юстина, откуда уже не позволяла ему выходить тяжелая болезнь[56]. По свидетельству историка Феофана, Юстиниан еще в правление своего дяди стремился завоевать народную любовь демагогическими средствами. Так, будучи избранным консулом, он раздавал народу большие суммы денег: «Ни один император не раздавал никогда столько денег, сколько он в период своего консульства»[57].

Иоанн Малала сообщает, что Юстиниан покровительствовал венетам, политической партии Константинополя, что стало причиной «многих оскорблений и убийств»[58]. Из приведенных свидетельств мы можем заключить, что уже в правление своего дяди Юстиниан готовился к тому, чтобы самому стать императором. А.Васильев поэтому справедливо характеризует правление Юстина как вступление к правлению Юстиниана I[59].

Юстиниан стал императором в возрасте 45 лет и правил Римской империей 38 лет (527–565). Его могущество, его законодательная деятельность, строительные программы, внутренняя и внешняя политика, наконец, его личность в целом — все это оставило огромный след в последующей истории Византии.



Диптих консула Ареобинда
506 г.

Консульский диптих
Петра Савватия
Юстиниана, будущего
императора Юстиниана I
521 г.

Диптих консула Анастасия
517 г.
Вверху — большой цирк Константинополя
и императорский дворец
Реконструкция

По свидетельству историков, современников Юстиниана, он был среднего роста, довольно тяжелого сложения, круглолиц, румян, рыжеволос[60]. Таким он предстает перед нами на мозаике в церкви Сан-Витале в Равенне (547)[61]. Но сохранившийся золотой медальон[62], а также мозаика в церкви Сан-Аполлинаре Нуово представляют Юстиниана более грузным и утомленным[63]. Это различие, очевидно, объясняется тем, что два последних изображения относятся к более позднему периоду жизни императора.

Вызывает удивление способность Юстиниана проводить долгие часы в тяжелой умственной работе и самоограничениях. В своем великолепном дворце он жил почти отшельником. Несколько часов сна были достаточным отдыхом для его уставшего организма. Современники говорили о нем: «Император, который никогда не спит»[64]. Он питался скудно, а работал много и усердно[65]. Величайшим наслаждением для него были занятия в собственной библиотеке.

Двери императорского дворца были открыты всегда и для всех — от высшей знати до беднейших граждан. Как замечает Прокопий в «Тайной истории», которая, заметим, была написана для развенчания Юстиниана, император был самым доступным человеком в мире[66]. В самых сложных ситуациях он сохранял великодушие. Например, когда генерал Проб был проклят за оскорбление, нанесенное императору, Юстиниан разорвал текст проклятия и послал генералу прощение: «Я прощаю вас за нанесенное мне оскорбление. Молите Бога, чтобы и Он простил вас»[67]. Неэгоистическая натура Юстиниана позволяла ему принимать предложения других, что прежде всего и определило успехи в управлении империей. Юстиниан

умел правильно назначать людей на должности. Среди назначенных им сановников были генералы Велисарий и Нарсес, секретарь по вопросам экономики Иоанн Каппадокийский, архитекторы Анфимий и Исидор. Талант Юстиниана проявился прежде всего в его умении собирать вокруг себя лучших сотрудников и советников. Ближайшим из них была его супруга Феодора, оказывавшая огромное влияние на Юстиниана и его политику, особенно религиозную.

Феодора и Юстиниан сочетались браком в 526 г., то есть за год до того, как Юстиниан стал императором[68]. Происхождение Феодоры было чрезвычайно скромным. Ее отец, Акакий, был сторожем медведей[69]. Сама она была цирковой актрисой в Константинополе. Прокопий в «Тайной истории» пишет, что до брака с Юстинианом она вела самый низкий образ жизни. Ее жизнь в молодости была настолько скандальной и непристойной, что когда она появлялась на улицах, люди обходили ее стороной, боясь заразы[70]. Принимать это свидетельство всерьез едва ли возможно, поскольку обвинение Прокопия могло быть вызвано личной ненавистью его к императрице, обусловленной каким-либо оскорблением, нанесенным ему ей. Если жизнь Феодоры в молодые годы действительно была столь аморальной, как ее описывает Прокопий, почему тогда современные ей богословы, обвиняя ее в ереси, не упрекали ее также и в безнравственности? Правда лишь то, что Феодора была танцовщицей, сопровождавшей правительственного чиновника по имени Эцебол в Пентаполь в Северной Африке. Там он оставил ее[71], и Феодора отправилась в Александрию, где она нашла приют в странноприимных домах, принадлежавших монофизитам. Тогда она, очевидно, разделяла их учение. Возможно, она лично встречалась с известным

Юстиниан

Голова порфировой статуи. Венеция

Феодора

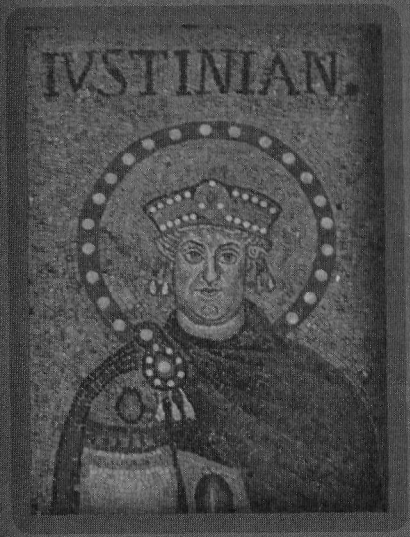
Голова мраморной статуи. Майнц

Императрица Феодора со свитой

Мозаика в алтаре храма Сан Витале. Равенна

Император Юстиниан со свитой

Мозаика в алтаре храма Сан Витале. Равенна



Император Юстиниан

Базилика Сан Апполинаре Нуово. Равенна

Император Домициан, на которого, согласно свидетельству современников, внешне был похож Юстиниан

Серебряное кольцо

VI в.

монофизитом Антиохийским патриархом Севером, который в это время находился в ссылке в Александрии. Из Египта Феодора отправилась в Константинополь, где открыла прядильную мастерскую и жила весьма достойно[72]. Там Юстиниан встретил ее, полюбил и женился на ней, несмотря на ее скромное происхождение[73]. Юстиниан устранил препятствие, мешавшее его женитьбе, добившись от дяди отмены указа, запрещавшего брак патриция с простой горожанкой[74]. Феодора всегда оставалась преданной своему мужу. Она делала ему честь своим поведением и помогала советами. Юстиниан так любил ее, что сделал своим соправителем. О том, что Феодора была больше, чем просто супругой императора, говорит текст клятвы, которую все государственные чиновники давали в верности их императорским величествам[75]. В подтверждение факта тесного сотрудничества Юстиниана и Феодоры в делах управления империей можно привести слова самого императора: «Обдумав все сами и затем посовещавшись с данной нам Богом супругой...»[76] До нас дошли некоторые сведения о религиозных убеждениях Феодоры. Согласно одним из них, она была приверженкой монофизитства. Но это, очевидно, ошибка. Следует отметить, что она всегда публично приветствовала венетов, которые были православными, а не зеленых, сторонников монофизитства[77]. Феодора проявила незаурядную смелость во время знаменитого восстания «Ника» в 532 г.[78] Мужество, проявленное ею в критический момент, и талант генерала Велисария спасли не только жизнь Юстиниана, но и всю империю.

В своем управлении империей Юстиниан преследовал две основные цели: 1) восстановление и продолжение древний императорской власти «избранной римской расы»[79] и 2) достижение един-

ства Церкви и государства. Общий девиз внешней и внутренней политики Юстиниана был «Одно государство, один закон и одна Церковь»[80]. Для воплощения в жизнь этого девиза Юстиниану необходимо было прежде всего установить мир в Церкви. С одной стороны, он попытался преодолеть раскол Акакия, с 484 г. отделявший Рим от Константинополя. С другой стороны, император искал разрешения проблемы монофизитства. Во-вторых, необходимо было защитить границы империи от варварских нашествий, прежде всего из Европы и Азии. В-третьих, Юстиниан стремится восстановить прежние границы империи на Западе. В-четвертых, он использовал все средства своего положения для развития в империи торговли. В-пятых, ему нужно было выработать такую систему управления и законодательства, которая бы отвечала всем нуждам империи, не противореча при этом славным греко-римским традициям. В-шестых, Юстиниан намеревался украсить свое государство новыми и прекрасными учреждениями, которые бы удовлетворяли нужды его подданных[81]. Выполнение всей этой программы требовало от человека, занимавшего императорский трон, сильной воли, таланта и огромного оптимизма. И действительно, Юстиниан оказался подходящим правителем, способным решать проблемы, которые ставила перед ним эпоха.

Продолжительные и тяжелые войны, которые вели его талантливые генералы против вандалов в Северной Африке (533–534), вестготов в Испании (534), остготов в Италии (535–539), персов (528–532 и 540–554) — хотя с персами и пришлось заключить перемирие, — лазов (549–556), были в целом победоносными. Юстиниан присвоил себе титул «Императора Цезаря Флавия Юстиниана Аламанского,

Юстиниан
Золотой солид.
Константинополь

Юстиниан
Золотой мультипль
в 36 солидов, лицо

Юстиниан
Золотой мультипль
в 36 солидов, оборот

Юстиниан
Фоллис (медная монета).
530 г. Антиохия

Юстиниан
Серебряный милиаренс.
Константинополь

Юстиниан
Золотой солид.
Константинополь

Юстиниан
Пентануммий.
Никомедия

Юстиниан
Фоллис.
537–541 гг. Рим

Юстиниан
Свинцовая печать (моливдул).
Константинополь

Юстиниан
Фоллис. 561–564 гг.
Антиохия

Юстиниан
Фоллис.
539–540 гг.
Никомедия

Готского, Германского, Антского, Аланского, Вандальского, Африканского»[82]. Конечно, этими победами Юстиниан был обязан прежде всего своим полководцам. Однако достоин славы и тот, кто правильно назначает военачальников. Славные имена Велисария и Нарсеса служат лучшим подтверждением этого таланта Юстиниана.

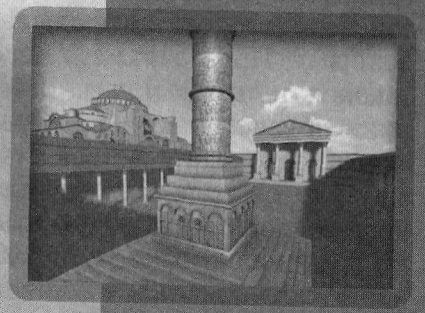
Юстиниан прилагал много усилий и тратил много денег, чтобы удержать варваров за пределами империи. К сожалению, он не уделял должного внимания укреплению границ империи по Дунаю, что облегчило постепенное вторжение аваров и славян на Балканский полуостров.

Осуществление обширных планов Юстиниана требовало больших денежных сумм. Войны и разнообразное строительство — особенно сооружение крепостей и многочисленных благотворительных заведений — должны были бы истощить финансовые ресурсы государства, если бы император не предпринимал мер для дальнейшего изыскания новых источников дохода. В этой связи большое внимание было уделено развитию торговли и промышленности, о чем свидетельствуют изданные им различные законы.

Что касается благотворительной деятельности и строительных программ Юстиниана, то сохранившиеся памятники и находки археологов красноречиво свидетельствуют о могуществе и великолепии империи в период правления Юстиниана. В нашей работе мы также остановимся на его трудах, посвященных строительству и делам милосердия, которые, по нашему мнению, явились плодом религиозных убеждений императора и воплощением великой Христовой заповеди любви к ближнему.

Правление Юстиниана знаменито не только созданными в это время бессмертными художест-

венными памятниками, такими, как церковь Святой Софии в Константинополе, и военными достижениями. Прославить его могли бы и одни только законодательные труды. Взойдя на трон, Юстиниан объявил одним из первоочередных дел реформу законодательства. Эта задача была чрезвычайно сложна, так как для осуществления ее предстояло собрать и изучить все изданные к тому времени римские законы. Собранный материал надлежало привести в соответствие с библейским учением и христианской традицией, чтобы он мог служить нуждам христианского общества. Таким образом, Юстиниан хотел создать основу для справедливого и хорошо организованного государства. С целью проведения этой законодательной реформы был учрежден комитет юристов под председательством Трибониана, язычника греческого происхождения, из Памфлии. Скорость, с которой комитет справился с возложенным на него поручением, теперь не может не вызывать удивления и восхищения. В 529 г. был опубликован Codex Justinianus. В основной своей части это был переработанный Codex Theodosianus[83] с добавлением декретов, изданных после опубликования данного кодекса. Пять лет спустя этот труд был опубликован снова (534). Сохранившиеся рукописи донесли до нас именно это второе издание. Другим важным произведением комитета явились Дигесты, или Пандекты, классическое сочинение по юриспруденции. Этот коллективный труд включает мысли древних юристов, поправки к законам и комментарии законодательного комитета[84]. Третьим опубликованным трудом были Институции, представлявшие собой учебное пособие для изучающих право. Эти три произведения вместе составили Corpus Juris Civilis[85].



Колонна Юстиниана
в Константинополе
(не сохранилась)

Современные
реконструкции

Капитель, приписываемая
колонне Юстиниана

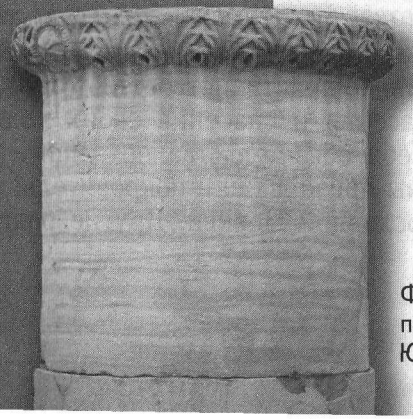
Современное фото

Конная статуя Юстиниана
на вершине колонны

Реконструкция

Конная статуя Юстиниана

Рисунок с натуры. 1440 г.



Фрагмент колонны,
приписываемый колонне
Юстиниана

Современное фото

Уже после издания названных выше произведений Юстиниан продолжал издавать законы, получившие название «новелл». Эти новеллы издавались по мере того, как перед империей вставали новые проблемы. Почти все новеллы[86] были написаны и опубликованы на греческом языке, что весьма существенно, поскольку здесь впервые римское правительство официально использовало греческий язык. По свидетельству самого Юстиниана, это было сделано для того, чтобы все граждане могли понимать и знать новые императорские декреты[87]. В новеллах, как и в Кодексе, мы часто встречаем законы, относящиеся к церковным делам. Их внимательное изучение подтверждает, что отношение Юстиниана к Церкви было таким же, как у его предшественников. На вопрос, каковы были мотивы церковно-законодательной деятельности Юстиниана, мы постараемся ответить, разбирая этот труд в целом. Сейчас достаточно лишь сказать, что Юстиниан был глубоко религиозным человеком и верным сыном Православной Церкви. Его церковное законодательство явилось плодом глубокой христианской веры, любви и преданности авторитету Церкви.

Юстиниан желал быть благочестивым правителем и воплотить свое благочестие в конкретных делах. Ответим коротко на вопрос: «Как может быть искренним благочестие императора, в чьем законодательстве налицо недостаток любви к нехристианам и еретикам?» Юстиниан был убежден в том, что единственной истинной религией является православное христианство. Поэтому для собственного спасения и спасения своих подданных он взял на себя обязательства по защите Православия. Законы признавали и покровительствовали только Православной Церкви. Другие религии —

иудаизм, язычество и др. — так же, как и христианские ереси, были вне закона. Поэтому законы требовали подавления их. Законы Юстиниана призваны были заставить неправославных принять Православие. Враги истинной религии и центры их проповеди подлежали уничтожению. Как мы увидим в дальнейшем, строгость позиции Юстиниана и ужесточение законов против нехристиан и язычников были продиктованы потребностями эпохи, поскольку церковные и богословские диспуты, ереси, расколы и восстания вели к анархии и разрушению Церкви и государства. Конечно, это не было совершенным решением проблемы. Однако мы должны правильно понять те черты личности и деятельности Юстиниана, которые иногда объяснялись недостатком христианской любви.

Учитывая все, сказанное выше, следует заключить, что длительное правление Юстиниана было славным и плодотворным. До самой своей смерти, последовавшей 14 ноября 565 г., он продолжал трудиться на благо государства и Церкви, помогая своим подданным и угождая Богу, возведшему его на трон.

Поскольку основной задачей настоящего исследования является установление религиозных убеждений Юстиниана, мы считаем необходимым рассмотреть вначале наследие Юстиниана как писателя и богослова. В сочинениях Юстиниана мы попытаемся выявить его религиозное кредо, лежавшее в основе всей его законодательной деятельности и религиозной политики.

3

глава

Юстиниан как писатель и богослов

1 Труды Юстиниана

Произведения Юстиниана могут быть внешне разделены на две категории. Первую составляют те из них, которые имеют общественный характер. Сюда относятся все произведения законодательного содержания. Другую группу составляют сочинения частного характера. К ней можно отнести богословские трактаты и письма Юстиниана. Различение двух этих групп произведений основывается на том, что юридическое содержание первых являлось обязательным для всех подданных империи, тогда как во вторых нашли свое выражение личные мнения и убеждения автора.

Произведения Юстиниана могут быть разделены только внешне, поскольку внутренне они тесно связаны и составляют значительное единство. Это происходит от того, что, имея богословский и церковный характер, они одновременно выражают личное кредо императора[1]. Внимательно рассматривая содержание богословских произведений Юстиниана в целом, можно заметить следующее: богословские сочинения императора являются выражением, интерпретацией и защитой законов, которые, в свою очередь, кодифицируют и суммируют основные идеи богословских сочинений. Таким образом, изучение обширного корпуса богословских сочинений Юстиниана способствует более точному и полному пониманию законов. А.Аливизатос проницательно заметил, что внутреннее единство сочинений Юстиниана может быть обнаружено и в их внешней литературной форме[2]. С одной стороны, многие законы своими вступлениями напоминают проповеди церковного писателя[3], а с другой стороны, некоторые богословские произведения имеют такие вступления, как если бы это были законы, обязательные для всех граждан[4]. В результате властная личность Юстиниана обнаруживает себя не только в законах, но и во всем его творчестве. На этом основании можно с уверенностью предположить, что все рассматриваемые сочинения принадлежат перу одного автора. Единство стиля и содержания всех произведений свидетельствует о том, что Юстиниан сам писал свои законы и трактаты. Мы не можем с той же уверенностью утверждать, что Юстиниан не испытывал влияния со стороны своего интеллектуального и духовного окружения и что в своих сочинениях он не высказывал как свои собственные взгляды лиц, с которыми имел частные или публичные беседы. Скорее

всего, это так и было, поскольку в это время императорский дворец был центром всего интеллектуального и духовного движения. Решения императора перед их обнародованием сначала должны были пройти всестороннее обсуждение[5].

Кроме вышесказанного, в пользу подлинности сочинений Юстиниана говорит его богословская компетентность и постоянное участие во всех церковных делах. В декрете, обнародованном 5 апреля 544 г.[6], он сам заявляет, что писал богословские трактаты в защиту истинной веры. Об этом сообщают и его современники, такие, как Либерат[7] или Факунд Гермианский[8]. В написанной священником Евстратием биографии патриарха Евтихия Константинопольского говорится, что Юстиниан день и ночь боролся с еретиками как письменным, так и устным словом[9].

В последнее время широко обсуждалась проблема оригинальности творчества Юстиниана и особенно вопрос о его зависимости от других источников[10]. Аргументы исследователей, говорящих об этой зависимости, не очень убедительны. Ф.Луфс, например, сделал попытку указать зависимость Юстиниана от богословской концепции Леонтия Византийского[11]. Он задается вопросом: «Знал ли император Леонтия Византийского достаточно хорошо, чтобы искать его совета?» Отвечая на собственный вопрос, Ф.Луфс пишет:

> «Доказать это на основании имеющихся данных невозможно. Однако не подлежит сомнению следующее: богословие, которое защищал Леонтий, было идеологией Православия эпохи Юстиниана. Это было богословие, которое сам император одобрял и которое победно восторжествовало в 553 г.»[12].

Тот же исследователь указывает на некоторые параллельные ссылки в произведениях Леонтия и Юстиниана и на совпадения в цитатах из сочинений отцов Церкви. Однако этот аргумент явно недостаточен, чтобы доказать зависимость Юстиниана от Леонтия в эпоху, которая, по замечанию А.Кнехта, «была богата на цитаты из сочинений авторов, которых критиковали и о которых много спорили»[13].

Учитывая все сказанное, я полагаю, что произведения Юстиниана являются оригинальным продуктом его разнообразных интересов[14] и что они были написаны самим императором. Конечно, нельзя исключать возможности влияния на Юстиниана со стороны современных ему богословских концепций.

Выше было отмечено, что все сочинения Юстиниана характеризуются значительным единством и только внешне могут быть разделены на две группы. Это деление лежит в основе следующего краткого обзора произведений Юстиниана, который мы начнем с анализа сочинений частного характера.

Богословские труды

1. *Трактат против Оригена.* Этот трактат был написан в 543 г. и адресован Константинопольскому патриарху Мине[15]. В этом произведении Юстиниан, опираясь на Священное Писание и сочинения отцов Церкви, властно и с богословской точностью подвергает критике ложное учение Оригена, которое он считает источником многих ересей[16]. Трактат завершают пятнадцать анафем, сходных с анафемами Пятого Вселенского Собора (553)[17].

2. *Письмо императора Юстиниана Священному Собору об Оригене и его последователях*[18]. Когда было написано это письмо и ка-

кому Собору оно было адресовано? По этому поводу мнения ученых расходятся. Й.Д.Манси[19], К.Хефеле[20], Й.Ниршл[21] и Й.Хергенретер[22] датируют письмо 543 г. и считают, что адресатом его был созванный в том году в Константинополе Собор endemousa*. Другие, в том числе Меллер[23] и Ф.Луфс[24], полагают, что письмо было написано в 553 г. и адресовано Пятому Вселенскому Собору[25]. Об этом свидетельствует и содержание письма[26]. Император выступает против теории души греческих философов, особенно против взглядов Пифагора, Платона и Плотина, чьи «порочные и разрушительные» теории проповедовал Ориген. Император хотел еще раз подчеркнуть основные идеи своего первого трактата против Оригена, написанного десятью годами ранее. Доказав связь Оригена с этими философами, император надеялся добиться его проклятия Вселенским Собором[27]. Связь между двумя трактатами впервые была обнаружена А.Кнехтом[28], который, однако, считал второй из них подложным, ссылаясь на то, что в нем отсутствуют ссылки на Оригена. Ошибочность мнения А.Кнехта особенно очевидна для тех, кто хорошо знает греческий язык. Отсутствие ссылок на Оригена во втором трактате легко объяснимо нежеланием императора еще раз повторять то, что он уже писал десять лет назад. Как замечает А.Аливизатос[29], задачей Юстиниана было разъяснить некоторые специальные вопросы, поставленные в первом трактате против Оригена, и прежде всего подчеркнуть его связь с греческими философами[30]. Возможно, что в 553 г. Пятому Вселенскому Собору были посланы оба произведения

* «Постоянный собор», аналогичный Синоду при Константинопольском патриархе. — *Примеч. ред.*

вместе. В таком случае второе сочинение должно было выступать в качестве истолкования и комментария к первому, более раннему.

3. *Первый декрет Юстиниана против «Трех глав»*. Он был написан около 545 г.[31] Хотя это произведение и было утеряно, его отдельные фрагменты дошли до нас в составе сочинения Факунда Гермианского «Pro defensione Trium Capitulorum»[32]. Судя по этим фрагментам, декрет представлял собой обширный богословский трактат, направленный против учений Феодора Мопсуэстийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. В одном из фрагментов автор декрета называет свой труд liber[33], а не edictum, constitutio или decretum[34]. Так же называют это произведение и современные источники[35]. Что касается авторства декрета, то Факунд Гермианский настаивает на том, что он был написан не самим императором, но его советниками, издавшими его под именем императора[36]. Факунд рассматривает этот факт как злоупотребление императорским именем. Но, как показал К.Хефеле[37], последний параграф сочинения Факунда с очевидностью обнаруживает, что он на самом деле знал об авторстве Юстиниана. В этом параграфе Факунд обрушивается на епископов, принадлежавших к тесному кругу сподвижников Юстиниана. Он называет их «вознесшимися жрецами»[38], подчинявшимися воле императора. Юстиниан, как считает Факунд, принадлежит к пастве и не должен вмешиваться в духовные проблемы, решение которых относится к компетенции церковной иерархии[39].

Как сообщает Либерат, решение проклясть «Три главы» было принято Юстинианом под воздействием его советников, особенно Феодора Аскиды. Либерат также замечает, что, работая над этим

произведением, император отложил все свои государственные дела: «reliquiens operis sui studium»[40].

Выше мы уже отметили возможность существования при Юстиниане круга советников из епископов и богословов, с которыми он совещался, принимая решения по различным церковным и религиозным вопросам. Инициатива при этом принадлежала, конечно, Юстиниану. Относительно инициативности и литературной компетенции Юстиниана имеется свидетельство Прокопия, который пишет:

> «Свои предписания, которые он предпочитал писать сам, он не посылал, как того требовал обычай, квестору для обнародования, а зачитывал сам, несмотря на грубость речи. А так называемые доверенные секретари не записывали секретных дел императора, хотя для этого они и назначались. Почти все он писал сам»[41].

Прокопий, один из главных врагов Юстиниана, желая высмеять его богословские занятия, пишет: «Он сидит без стражи до поздней ночи, страстно развернув Священное Писание, окруженный престарелыми священниками»[42]. В другом месте он замечает, что император «все еще посвящал большую часть своего времени доктринам христиан, страстно желая найти удовлетворительное решение проблем, которые они обсуждали»[43]. Таким образом, не может быть сомнения в том, что перед нами император-богослов[44], который, по словам В.Шубарта, «считал себя и желал быть богословом»[45]. Можно заключить, что Юстиниан действительно был автором декрета против «Трех глав».

4. *Второй декрет против «Трех глав»*[46]. Он был написан в 551–553 гг.[47] и адресован «всей

паstве Кафолической и Апостольской Церкви»[48]. В этом произведении Юстиниан, во-первых, исповедует свою веру в Святую Троицу. Во-вторых, он излагает церковное учение о воплощении Бога Слова и о двух природах Христа. И в-третьих, в четырнадцати анафемах он проклинает всевозможные еретические учения, и прежде всего — «Три главы», излагая в то же время истинное учение Православной Церкви. Второй декрет был написан как ответ на аргументы противников, которые были изложены Факундом и обсуждались еще в первом декрете. Поскольку источником реакции была Церковь Северной Африки, Юстиниан заимствует аргументы не только у восточных отцов, но также из сочинений блаженного Августина, епископа Гиппона и из постановлений Соборов Церкви Северной Африки[49].

5. *Письмо (Typos) императора Юстиниана Священному Собору о Феодоре Мопсуэстийском*[50] было направлено Пятому Вселенскому Собору 5 мая 553 г.[51] Оно содержит анализ причин созыва первых четырех Соборов. Император также призывает Собор проклясть еретическое учение Феодора и его последователей. Письмо идентично с тем, которое включено в акты Пятого Вселенского Собора[52].

6. *Полемический трактат Юстиниана против некоего произведения в защиту «Трех глав»*[53]. Это сочинение содержит резкую критику еретического учения «Трех глав», и особенно послания Ивы Эдесского. Император яростно обрушивается на богословские аргументы некоторых епископов, поддерживающих «Три главы». Когда был составлен полемический ответ Юстиниана и каким епископам он был послан? Мнения исследователей на этот счет расходятся ввиду недо-

статка материалов. К.Хефеле[54] считает, что послание было написано примерно в 555 г., то есть после Пятого Вселенского Собора, но не высказывает никаких предположений относительно его адресатов. Ф.Луфс[55] полагает, что письмо было написано еще до Собора, около 553 г., и было адресовано епископам Далмации и Иллирика. А.Кнехт[56] относит написание послания к периоду 446–450 гг. и считает, что оно было послано епископам Скифии. А.Аливизатос придерживается мнения[57], что адресатами послания были западные епископы и что оно было написано сразу после Пятого Вселенского Собора (553).

Принимая во внимание события, происходившие на Западе и на Востоке до и после Пятого Вселенского Собора, а также некоторые содержащиеся в самом послании намеки на время его написания и на адресатов, можно предполагать, что послание было написано Юстинианом после Пятого Вселенского Собора и его решения о проклятии «Трех глав». Известно, что решения Собора вызвали возмущение на Западе, где большинство епископов не приняло их. Следующий характерный отрывок из послания подтверждает это предположение и противоречит мнению Ф.Луфса:

> «По этой причине, хотя еретичность "Трех глав" и была очевидной, мы спросили мнения о них священников Божией Церкви, которые, желая показать, что Кафолическая Церковь никогда не признавала и не признает подобной ереси, следуя традициям отцов, прокляли эти неблагочестивые "Три главы"»[58].

Что касается неизвестных адресатов послания, я полагаю, что ими были епископы Запада, а не

Востока, поскольку, кроме того, что Запад всегда был центром оппозиции императорской религиозной политики, в послании содержится следующий намек: «Вам следует стыдиться вашего утверждения, будто восточные [епископы] поддерживают Нестория»[59]. Создается впечатление, что западные епископы писали Юстиниану, обвиняя восточных в признании незаконных, по их мнению, решений Собора. Если бы адресаты послания были с Востока, они не обвиняли бы восточных епископов, и у императора не было бы необходимости защищать этих последних. Что касается предположения Ф.Луфса, что если бы император обращался к западным епископам, он писал бы по-латыни, то на это мы можем ответить следующее: на Западе всегда были епископы, обученные греческому языку или выросшие на Востоке и со временем переведенные в западные епархии[60]. С другой стороны, Юстиниан писал почти все свои трактаты и часть писем на греческом языке. Поскольку содержание этого трактата касалось всей империи, греческий язык был использован для того, чтобы большинство могло быть в курсе религиозной политики императора.

7. *Догматический трактат против египетских монахов-монофизитов*[61]. Он был написан в 542 или 543 г.[62] В трактате кратко излагается учение Церкви о Святой Троице и о воплощении на основании Священного Писания и произведений отцов Церкви. Опровергая аргументы монофизитов, выдвинутые ими против догматического определения Халкидонского Собора «в двух природах», Юстиниан снова защищает Православие Кирилла Александрийского[63]. Он отрицает подлинность посланий папы Юлия (337–352) пресвитеру Дионисию и посланий св. Анастасия Александрийского (328–373) императору Юлиану (363–364)[64].

Трактат завершают одиннадцать анафем, преимущественно против монофизитов. Эти анафемы связаны с наиболее важными церковными догматами.

8. *Догматическое послание Зоилу, патриарху Александрийскому*[65]. Это произведение утрачено. Некоторые сведения о нем содержатся в полемическом трактате Юстиниана против «Трех глав»[66]. Согласно этим сведениям, в послании рассматривалось учение Церкви о возможности и невозможности страдания человеческой и Божественной природы Бога Слова.

9. *«Единородный Сын и Слово Божие»*[67]. Этот гимн догматического содержания, поющийся сегодня на каждой Божественной литургии в восточной Православной Церкви, был написан около 535 г.[68] Стиль, словарь и тема гимна красноречиво свидетельствуют об авторстве Юстиниана. Можно сказать, что этот гимн представляет собой краткое изложение христологического учения Православной Церкви.

10. *Исповедание веры, посланное папе Агапиту I* (535–536)[69]. В этом произведении наряду с исповеданием православной веры содержится проклятие еретиков Тимофея II, патриарха Александрийского, Петра Александрийского и Акакия, патриарха Константинопольского[70].

Таковы богословские труды императора-богослова Юстиниана. Все они были написаны по-гречески.

Письма

Сохранились следующие письма Юстиниана:

1. Десять писем папе Гормизде: а) 7 сентября 518 г. Тема письма — раскол Акакия (484–519). Император призывает папу объединить усилия,

чтобы покончить с расколом и установить мир в Церкви[71]; б) 23 апреля 519 г. Письмо связано с расколом Акакия[72]; в) 29 июня 519 г. В этом письме обсуждается богословская терминология скифийских монахов и поклонение мощам святых[73]; г) июль 519 г. Основная тема письма — мир и единство Церкви. Император также спрашивает папу о его мнении насчет формулировки «Unum de Trinitate crucifixum fuisse»[74]; д) 5 октября 519 г. Император просит папу прислать к нему монахов Иоанна и Леонтия[75]; е) 7 июля 520 г. В этом письме речь идет о восстановлении в сане епископов Ильи, Фомы и Никострата[76]; ж) 9 июля 520 г. Император пишет о единстве Церкви, акакиевском расколе и об учении о Святой Троице[77]; з) 31 августа 520 г. Тема письма — церковное единство[78]; и) 9 сентября 520 г. Обсуждаются две проблемы: богословское утверждение «Unum de Trinitate crucifixum fuisse» и улаживание акакиевского раскола[79]; к) середина октября 520 г. Император выражает свое удивление по поводу того, что папа до сих пор не высказал своего мнения о решенной уже проблеме Святой Троицы[80].

2. Письмо папе Иоанну II (532–535) от 8 июня 533 г. Обсуждается догматическая формулировка «Unum de Trinitate crucifixum fuisse» и мир в Церкви. То же письмо с другим предисловием было послано около 535 г. папе Агапиту (535–536)[81].

3. Письмо архиепископу Иоанну Юстинианопольскому (ум. 550 г.). Император рекомендует Иоанну созвать местный собор, чтобы рассмотреть события, произошедшие в том году, когда имя Феодора Мопсуэстийского было вычеркнуто из диптихов Мопсуэстийской Церкви[82].

4. Письмо епископу Косьме Мопсуэстийскому, 29 июня[83]. На ту же тему, что и предыдущее письмо.

5. Письмо патриарху Епифанию Константинопольскому, 26 марта 553 г. Содержит критику несториан и монофизитов[84].

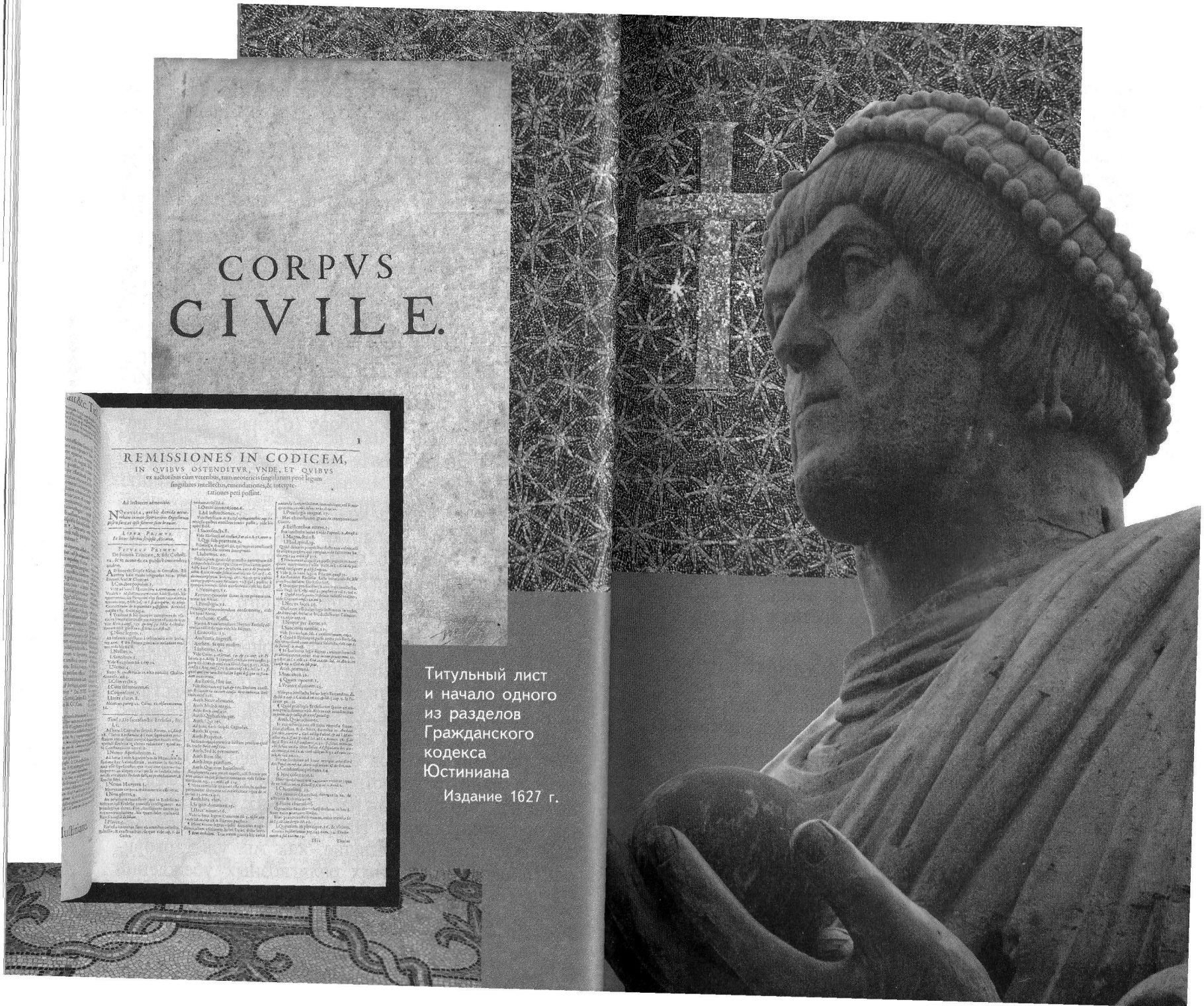
6. Письмо Пятому Вселенскому Собору, зачитанное на седьмом его заседании 26 марта 553 г. Юстиниан просит Собор о том, чтобы имя папы было вычеркнуто из церковных диптихов[85].

Кроме вышеназванных подлинных писем Юстиниана сохранилось два письма, приписываемые ему: письмо к папе Агапиту[86] и к папе Бонифатию II[87].

В отличие от богословских сочинений, написанных, как мы уже сказали, по-гречески, император писал почти все свои письма на латыни. Исключения составляют письма Епифанию (5) и Пятому Вселенскому Собору (6), написанные по-гречески.

Декреты

Церковное законодательство Юстиниана играло и играет большую роль в жизни Церкви. Оно касается богословских вопросов, особенно догматических, и вопросов практического характера, охватывая проблемы церковного управления, дисциплины, монашеской жизни и благотворительной деятельности Церкви. Конечно, Церковь, как самоуправляемый духовный организм, уже высказывалась по этим вопросам на Поместных и Вселенских Соборах в прошлом и сформулировала догматы веры и нормы практической жизни. Эти решения Соборов были возведены Юстинианом в ранг государственных законов[88]. Следует заметить, что большая часть из них касалась догматических вопросов. Напротив, законы, написанные Юстинианом, бывшие, как мы уже говорили, плодом его личных религиозных убеждений



Титульный лист
и начало одного
из разделов
Гражданского
кодекса
Юстиниана

Издание 1627 г.

касались проблем внешней жизни Церкви. Таким образом, вся церковно-законодательная деятельность императора составляла часть общего законодательства империи, то есть «Ius Publicum». Делая каноны Церкви государственными законами, Юстиниан в свою очередь требовал от Церкви, чтобы она признавала его церковные законы как законы Церкви[89].

Законодательные труды Юстиниана могут быть условно разделены на две группы — положительные и отрицательные. Первые непосредственно защищали православную веру и способствовали ее процветанию. Отрицательные законы издавались против иноверцев и таким образом приносили Православию пользу косвенно[90]. Наиболее существенными из законов первой группы были следующие:

1. Декрет 527 г.[91], касающийся, с одной стороны, общих доктрин православной веры, а с другой — утверждения «Один из Троицы пострадал во плоти». Декрет состоит из двух частей. В первой, до § 3, провозглашается и исповедуется кафолическая вера в отношении трех Лиц Святой Троицы[92]. Во второй части — начиная с § 3 и до конца — предаются анафеме еретики: Несторий, Евтихий и Аполлинарий.

2. Декрет от 15 марта 533 г.[93], так же, как и предыдущий, касается положения «Один из Троицы пострадал во плоти» и связанной с ним полемики. Он был адресован жителям Константинополя и призван дать отпор еретикам, пытавшимся совратить православный народ[94].

3. Декрет от 26 марта 533 г.[95] был адресован Константинопольскому патриарху и раскрывал содержание предыдущего декрета, изданного на несколько дней раньше. В этом декрете подчеркивает-

ся авторитетность и законность Пятого Вселенского Собора[96] и содержится приказание епископам защищать паству от еретических влияний.

4. Декрет от 6 августа 536 г.[97] против Анфимия, Севера, Петра и Зоары был адресован Константинопольскому патриарху Мине. Юстиниан просил патриарха довести декрет до сведения епископов. В соответствии с решениями Собора, созванного в 536 г.[98], декрет проклинал монофизитство и его лидеров Анфимия, Петра, Севера и Зоару.

5. Декрет с золотой печатью, дающий определенные привилегии монастырю Св. Екатерины на Синае[99].

Остальные законодательные труды Юстиниана, касающиеся Православной Церкви и религии в целом, будут рассмотрены в последующих главах, когда мы будем говорить о позиции, которую занимал император в отношении различных религиозных проблем его времени.

Завершив краткое описание произведений Юстиниана, рассмотрим теперь его богословские взгляды и религиозные убеждения, как они выражены и сформулированы в его сочинениях.

2
Проблемы Православия в VI веке

В предыдущей главе[100] мы охарактеризовали политическую и религиозную ситуацию в греко-римском мире вплоть до второй четверти VI в. (525). Мы видели, сколь многочисленны и сложны были проблемы, сотрясавшие этот мир, с которыми должен был столкнуться Юстиниан и которые ему предстояло решить. В противоположность

своим предшественникам — Василиску, Зинону и Анастасию — Юстиниан пытался основать свою религиозную политику на традиционной вере Церкви. Как мы увидим в дальнейшем, он выразил свою веру в богословских трактатах, письмах и декретах. Однако прежде чем обратиться непосредственно к анализу религиозных убеждений императора, остановимся кратко на том, что представляло собой Православие в VI в.

Первые вестники христианской религии провозгласили, что правда Евангелия распространилась по свету *не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы*[101]. Апостолы и последовавшие за ними отцы и богословы (Климент Римский, Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский и др.)[102] не пытались доказать свою веру перед людьми, апеллируя к человеческому разуму, но жили верой, данной им свыше через апостолов. Эти ранние отцы имели дело прежде всего с практическими проблемами своего времени (порядок, дисциплина, литургическая практика), которые, естественно, возникали в повседневной жизни ранней Церкви. А потому эти авторы почти и не рассматривали богословских проблем, как замечает Б.Алтанер, они «старались простыми словами раскрыть перед верующими смысл спасения во Христе и укрепить их в надежде на Второе Пришествие Господа»[103]. Однако скоро апологеты (Аристид, Юстин, Тациан, Афинагор, Феофил Антиохийский и др.), и особенно Ориген, сделали попытку систематизировать данную в откровении христианскую веру и аргументами человеческого разума противостоять древним религиям и философиям. Апологеты стремились прежде всего отклонить различные обвинения, которые предъявляли христианам

и христианству иудеи и язычники. При этом они, основываясь на Священном Писании и живой вере в Церковь, а также на принципах греческой риторики и диалектики и на сочинениях иудейских авторов — Филона и Иосифа, пытались теоретически доказать истинность христианской веры. Первые три столетия могут быть охарактеризованы как эпоха приготовления к точному формулированию христианского богословия[104].

Богословская, антиеретическая литература II в. (Эгисипп, Ириней, Ипполит Римский), принципы, выработанные александрийским богословием (Нантен, Климент Александрийский и др.), и сочинения Оригена вызвали в среде образованных христиан желание более глубокого понимания истин христианского вероучения и привели к возникновению общей тенденции к замене веры знанием. Однако параллельно с этой тенденцией существовала и другая, представители которой основали свой богословский поиск исключительно на вере, а не на человеческом разуме. Представителями этой тенденции были отцы и богословы Малой Азии — Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский, Ириней Лионский. Противоречие между этими двумя направлениями обнаружилось не сразу. Так, например, Мефодий Олимпийский из Малой Азии, используя принципы александрийской богословской традиции (аллегорическое толкование) и признавая ценность греческой философии для объяснения истин веры, в то же время строго осуждает крайности Оригена и диалектику александрийских богословов[105].

IV и первая половина V в. (300–450) ознаменовались значительной активизацией богословия и появлением весьма значительных богословских

произведений. Великие деятели Церкви этого времени пытались словом и делом согласовать данные в откровении веру и традиции Церкви с человеческим знанием. Их усилия увенчались блестящими результатами. Достаточно назвать здесь имена трех великих каппадокийцев: Василия Кесарийского, Григория Назианзина и Григория Нисского. Свободный богословский поиск, основанный, с одной стороны, на традиционной вере и учении Церкви, а с другой — на логических выводах, стал мощным оружием в руках богословов и отцов в их усилиях защитить веру и противостоять внешним и внутренним врагам Церкви.

Однако появление многочисленных ересей, связанное прежде всего с теми трудностями, которые испытывали приверженцы христианской религии в понимании ее догматов, привело к бесконечным дискуссиям, столкновениям и раздорам. Их результатом явилось преобладание консервативных настроений, противостоящих любой новой интерпретации истин веры. Таким образом, начиная с середины V века господствующим стало ультраконсервативное направление, враждебное всякому свободному исследованию. Эта враждебность была обусловлена стремлением противостоять расколам и не допустить возникновения новых еретических течений. Основная задача богословов этого времени состояла не в выдвижении оригинальных идей, а в «суммировании, оттачивании и усовершенствовании уже обсужденных»[106]. Начиная с этого времени авторитет отцов Церкви стал равен авторитету Священного Писания. Б.Алтанер проницательно замечает, что с середины V в.

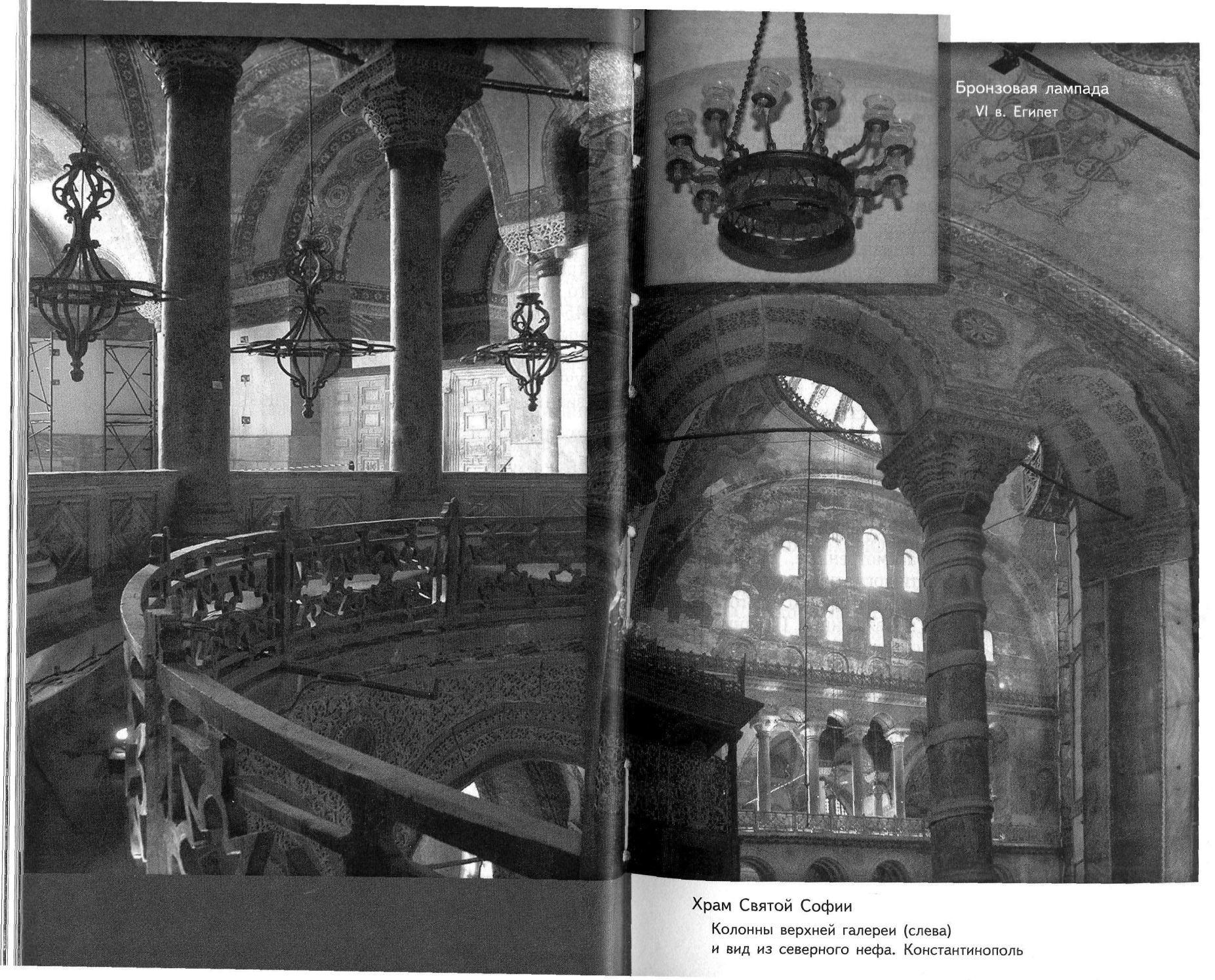
> «центральные проблемы христианского вероучения (Троица, христология, учение

о благодати) были окончательно и убедительно решены. Многие сочли работу по богословской систематизации завершенной. Экзегетико-исторические и догматико-спекулятивные проблемы отошли на второй план, уступив место литургической и аскетической проблематике»[107].

Из сказанного выше очевидно, насколько этот традиционалистский дух был отличен от свободного духа первых веков, особенно в период с 300 по 450 г. Теперь и в последующие столетия церковные деятели и богословы гордились преданностью не только духу, но и букве ранних писателей и учителей[108]. Следующий отрывок из Григория Назианзина выражает дух ранних отцов:

> «Философствуйте о мире миров, о материи и о душе, о разумных существах, высших и низших, о воскресении, Суде, вознаграждении и о страданиях Христовых; если кто-то преуспеет, его философствование будет небесполезным, а если ошибется, то это не опасно...»[109]

Конечно, с середины V в. развивались и другие области богословия, например гимнография (Роман Сладкопевец, Софроний Иерусалимский, Иоанн Дамаскин, Андрей Критский и др.) и аскетическая литература (Антиох, Иоанн Синайский, Феодор Эдесский, Филофей Синайский и др.). В это же время появились произведения автора, ставшего известным как Дионисий Ареопагит. Они положили начало апофатическому богословию. В произведениях Дионисия подчеркивалась необходимость объединения человека с Божественным светом через благодать. Следствием появления его



Бронзовая лампада
VI в. Египет

Храм Святой Софии

Колонны верхней галереи (слева)
и вид из северного нефа. Константинополь

сочинений явилось развитие мистического богословия, виднейшим представителем которого был Максим Исповедник[110]. Произведения православных церковных писателей этого времени характеризовались, как и раньше, верностью Священному Преданию.

В таком богословском окружении жил, занимался богословием и проводил свою религиозную политику император Юстиниан. Хотя его начинания в решении различных церковных проблем и не находились в противоречии с прошлым, они породили много новых вопросов. В результате, как мы увидим в дальнейшем, некоторые из современников Юстиниана обвиняли его в ереси и отступничестве.

3 Исповедание Юстиниана, как оно проявляется в его трудах

Вышеупомянутые богословские труды Юстиниана, кратко нами рассмотренные, относятся преимущественно к области догматического учения Церкви. Они представляют догматическое богословие, как оно содержится в Священном Писании и Священном Предании. Поэтому богословское учение Юстиниана строго православно. Оно находится в полном согласии с учением первых четырех Вселенских Соборов.

Император, о котором мы ведем речь, не составил никакой догматической системы православной веры в том смысле, как мы понимаем это ныне. Он имел дело с богословскими проблемами его века, и в то же время он сумел выразить свое личное исповедание касательно самых разных фундамен-

тальных истин веры. Его особый интерес привлекали такие аспекты церковного учения, как Троица, Церковь, Священное Писание, Священное Предание, человек и т. д.

Бог Отец

Как известно, догмат Троицы является признаком, противопоставляющим христианство другим монотеистическим религиям (иудаизму, исламу), в том числе философским теориям Бога, *то есть теориям, не отрицающим* существования Высшего существа. Согласно православному христианскому вероучению, Бог един в своей сущности, но тройствен в Своих Лицах, или Ипостасях: Отец, Сын и Святой Дух. Эти три Лица существуют в одной Божественной сущности и суть Один Бог. Поэтому мы можем говорить: а) о единстве в Троице, б) о Троице в единстве и в) о существовании того и другого, то есть Троицы и единства одновременно[111]. Таково христианское учение, данное в Божественном откровении и следующим образом изложенное Юстинианом:

> «Итак, мы утверждаем, что веруем в Отца, Сына и Святого Духа, в Троицу, единую по сущности, в Единого Бога. Это значит, что мы веруем в одну природу, и сущность, и силу, и власть, в три Ипостаси, то есть в три Лица. Ибо Божество *едино в трех и тройственно в одном, в котором* и есть Божество»[112].

Юстиниан утверждает, что три Лица, или Ипостаси, одного Божества существуют в одной Божественной сущности нераздельно и неслиянно. Три Лица Святой Троицы сохраняют Свои «атрибуты»[113] в Божественном единстве:

«Говоря о Боге, мы имеем в виду единую субстанцию Святой Троицы, говоря об Отце, Сыне и Святом Духе, мы провозглашаем три Ипостаси, или Лица, Божества»[114].
Таким образом, это богословие противостоит богословию савеллиан[115] и так называемых монархиан, отрицавших отдельное существование трех Ипостасей Божества или Их равенство[116]. Оно противостоит также учениям ариан[117] и македониан[118], из которых первые утверждали, что Сын был создан Отцом, а вторые — что Святой Дух был создан Отцом.

Понимая, что церковное учение о Троице превосходит возможности человеческого разума, Юстиниан говорит, что «Его [Божества] разделение и единство есть парадокс»[119]. Это парадоксальное единство триипостасного Божества осталось таковым и после воплощения Сына и Слова Божиего. «Троица осталась Троицей и после того, как Слово Троицы воплотилось»[120]. Вера в это бесконечно совершенное и абсолютное единство, которое ни в коей мере не умаляется троичностью, и в существование Троицы, которая не разрушается единством, дает, согласно Юстиниану, истинное знание о Боге и ведет к спасению.

Из сказанного выше ясно, что Юстиниан не говорит специально о первом Лице Троицы. Возможно, это связано с тем, что Бог Отец никогда не являлся в истории в Своем Лице. Более того, для Юстиниана учение о Боге Отце содержится в его учении о Троице, поскольку, говоря о Троице, Юстиниан обращается прежде всего к первому Лицу триединого Божества. Выражения «Бог Отец»[121] и «Бог» относятся к первому Лицу Троицы, тогда как для двух других Лиц Юстини-

ан использует различные обозначения, такие, как «Единородный Сын и Святой Дух»[122]. Специально Юстиниан пишет о Боге Отце в своих сочинениях против монофизитов, где он подчеркивает, что Бог Отец есть отдельное Лицо, Которое нельзя отождествлять с Сыном (против Савеллия)[123].

Бог Сын

Согласно богословскому учению Юстиниана, в Божественной сущности существует Сын, второе Лицо Святой Троицы, отличное от Бога Отца. Бог Логос (Слово) не был создан, но был рожден предвечно и вне времени от Бога Отца. Он был вечно с Отцом, в постоянном общении с Ним, так что невозможно мыслить два Лица отдельно друг от друга, как двух различных Богов. Это единство Сына с Отцом и Святым Духом происходит, по Юстиниану, от того, что Сын единосущен (homoousios) Отцу и Святому Духу. Он пишет:

> «Мы веруем также в то, что единородный Сын Божий, Бог Слово, не сотворенный, но прежде всех времен и предвечно рожденный Отцом... Который наш Господь Иисус Христос, одно из Лиц Святой Троицы, единосущен Богу Отцу»[124].

Единство Лиц Троицы не означает смешения. Юстиниан считает вневременное рождение Сына от Отца неизмеримой тайной, «превосходящей наше понимание»[125].

По учению Юстиниана, когда пришло время, «единородный Сын и Слово Божие» соизволил «воплотиться ради нашего спасения»[126] «от Святого Духа» и «от Святой Богоматери и Приснодевы Марии»[127]. Божественное Слово, будучи одним

Архангел

Створка резного диптиха. VI в.

Дискос из селения Риха

Серебро. VI в. Константинополь

Оклад Евангелия

Серебро. VI в. Константинополь

Шестигранная серебряная кадильница

Нач.VI в.

из Лиц Святой Троицы, явилось в Своей Ипостаси, восприняв живую плоть во чреве Девы Марии, обладавшей разумной и духовной душой[128]. Одухотворенная плоть соединилась с Его Ипостасью[129]. Соответственно, воплощение Божественного Слова произошло не естественным образом, от мужского семени, но сверхъестественно, через зачатие от Святого Духа, свершившееся согласно Его замыслу. Следовательно, христология Юстиниана, находящаяся в полном соответствии с учением Анастасия[130], может быть обобщенно представлена в следующем виде: в Лице Иисуса Христа Бог стал Человеком ради нашего спасения. Отсюда следуют два важных христологических принципа: 1) Человеком стал Сам Бог, что означает Божественность Иисуса Христа; 2) Бог стал Человеком, то есть, поскольку человечность Христа истинна, Он одновременно является истинным Богом и истинным Человеком. Таким образом, по Юстиниану, Христос, будучи Богом, впоследствии стал Человеком, чтобы обожествить нас, тогда как, согласно взглядам Ария, Он, быв Человеком, впоследствии стал Богом[131].

Юстиниан пишет, что если первое «и бесплотное рождение Бога Слова от Отца до времени» свершилось «чудесным образом, не поддающимся человеческому пониманию», то и «в эти последние дни» Его второе рождение «от святой и славной Богоматери и Приснодевы Марии»[132] свершилось таинственно, «несказанным образом»[133]. В совершившемся воплощении второе Лицо Троицы не потеряло ни одного из атрибутов Своей Божественности: «И, оставшись тем, кем Он был, Он не изменил то, чем Он стал»[134]. Соответственно, Юстиниан утверждает, что Слово было одним и тем же Лицом до и после воплощения. Он остается верен

христологической доктрине Четвертого Вселенского Собора, согласно которой вечно существующий Бог, совершенный по природе, стал совершенным по природе Человеком и две природы Христа — Божественная и человеческая — объединились[135] в одной Ипостаси, или Лице, без изменения, нераздельно и неслиянно. Юстиниан провозглашает, что воплотившийся Сын и Слово Божие есть «совершенный Бог» и «совершенный Человек». Он, в частности, пишет о двух природах:

> «Ни Божественная природа не преобразовалась в человеческую, ни человеческая не изменилась в Божественную. Скорее, следует понимать, что каждая из них сохраняет свои свойства и формы и при этом возникает союз двух природ. Этот гипостатический союз означает, что одно из трех Лиц (Ипостасей) Божества объединилось не с прежде существовавшим человеком, но во чреве благословенной Девы Он, в Своем собственном Лице, воспринял плоть, тело, оживленное разумной душой, которое и составляет человеческую природу. И проповедуя нам это ипостасное единение Бога Слова с плотью, апостол говорит: Он, будучи образом Божиим, принял на себя *образ раба, сделавшись подобным человекам* (Флп 2, 7)[136].

Иными словами, Юстиниан верит в то, что в Лице Иисуса Христа Божественная и человеческая природы сохраняют свои атрибуты неизменными. Он говорит, что Божественная природа Христа «единосущна» Отцу и Святому Духу, «вечна» и «бесстрастна». В то же время и человеческая природа сохраняет все свои свойства[137]. Юстиниан следующим образом обобщил это учение: «До

воплощения было не два Господа, а после воплощения существует не только одна природа»[138]. Все отцы учат, что physis или ousia и morphe — это одно, а hypostasis или prosopon — это другое»[139].

Юстиниан проводит параллель между отношениями, существующими между двумя природами Христа и между тремя Лицами Святой Троицы. Он говорит, что, подобно тому как единство Лиц Святой Троицы осуществляется в одной Божественной сущности, единство двух природ Христа осуществляется в одном Лице Бога-Человека»[140]. Разница в интерпретации. В Троице внутреннее пребывание природы во всех Ипостасях является полноценным, тогда как в Иисусе Христе оно несовершенно и односторонне, так как Божественная природа включает человеческую, но человеческая не включает Божественной, ибо Божество бесконечно и невместимо, простираясь бесконечно за пределы конечной человеческой природы Христа. Поэтому в единстве двух природ Божественная природа является активной и передающей стороной, а человеческая природа — воспринимающей[141]. Поэтому, согласно взглядам Юстиниана, страданиям была подвержена только человеческая природа Христа, но не Божественная[142]. Несмотря на различия между двумя природами, они обладают истинным единством, что и дает нам право сказать: «Один из Святой Троицы, Господь, распятый во плоти»[143].

Согласно Юстиниану, Иисус Христос является Сыном Божиим не только по Божественной природе, полученной им от Отца в предвечном рождении, но и по человеческой природе, которую он получил во времени от «святой и славной Приснодевы Марии» в результате ипостасного воссоединения в Лице Бога Слова. Через воплощение Слова мы тоже стали сынами Божиими[144], конечно,

не по природе, как Он, но «по домостроительству Божиему» (kat' oikonomion)[145]. Сходным образом и Христос стал сыном Адама не по природе, но «по Божественному Промыслу»[146]. Соединение двух природ Христа «по домостроительству Божиему» совершилось, так что «люди, объединившись в духе, могут стать одним духом»[147].

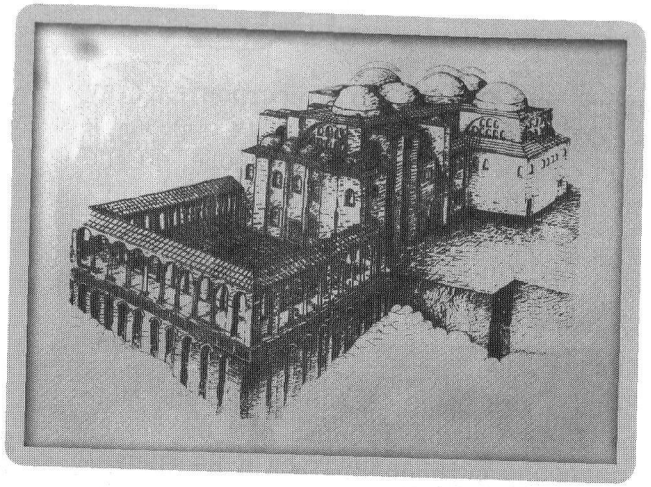
Святой Дух

Выше нами было сказано довольно много о втором Лице Святой Троицы. Мы не можем столь же подробно останавливаться и на третьем Лице, поскольку Юстиниан не писал специально о Святом Духе и не высказывал никакой особой концепции на этот счет. Причина этого заключается в том, что центральной проблемой богословия эпохи Юстиниана была проблема христологическая. Поэтому третье Лицо Святой Троицы упоминается Юстинианом только постольку, поскольку оно относится к двум другим Лицам[148]. Когда же ему приходится писать о Святом Духе, он делает это, не претендуя ни на какое систематическое учение. Из этих отрывков, однако, можно заключить, что Юстиниан был последовательным тринитарием. Так же, как два других Лица единственны и совершенны в Себе, «Святой Дух, в Котором всё существует»[149], есть единственное в своем роде и совершенное в самом Себе Лицо.

Прежде чем продолжать рассмотрение богословских представлений Юстиниана, необходимо остановиться на его учении о Матери Иисуса Христа.

Пресвятая Дева Мария

Мнение Юстиниана по этому вопросу полностью согласно с решениями Вселенских Соборов



Большая базилика
Иоанна Богослова

Реконструкция (вверху), современное состояние и план постройки (внизу). Эфес

Колонны базилики, возобновленной императором Юстинианом на месте погребения св. апостола Иоанна Богослова

в Эфесе (431), Халкидоне (451) и Константинополе (553), последний из которых был созван самим Юстинианом. Юстиниан именует Деву Марию Богоматерью (Theotokos)[150]. Это значит, во-первых, что Дева является матерью, поскольку для формирования и рождения человеческой природы Бога-Человека Она дала то, что дает любая мать для формирования и рождения ребенка. Во-вторых, это означает, что Она является матерью Бога, поскольку Она зачала и родила второе Лицо Святой Троицы в Его человеческой природе. Поскольку Дева Мария родила Бога Слово, Она действительно является Богоматерью: «поистине Богоматерь»[151] называет Ее Юстиниан. Сверхъестественное рождение Бога, в котором Богоматерь зачала одновременно Божественно, то есть без мужеского семени, и по-человечески, то есть по законам природы[152], Юстиниан называет «удивительным рождением»[153]. Зачатие Иисуса Христа — «невыразимо в словах». Его Мать — «Приснодева»[154], поскольку Она была Девой до, во время и после рождения Спасителя мира.

Церковь

В шестой главе мы подробно остановимся на церковно-законодательной деятельности Юстиниана. Здесь же мы только в общем виде охарактеризуем основные принципы его отношения к Церкви, на которых, как мы считаем, строилась его церковная политика.

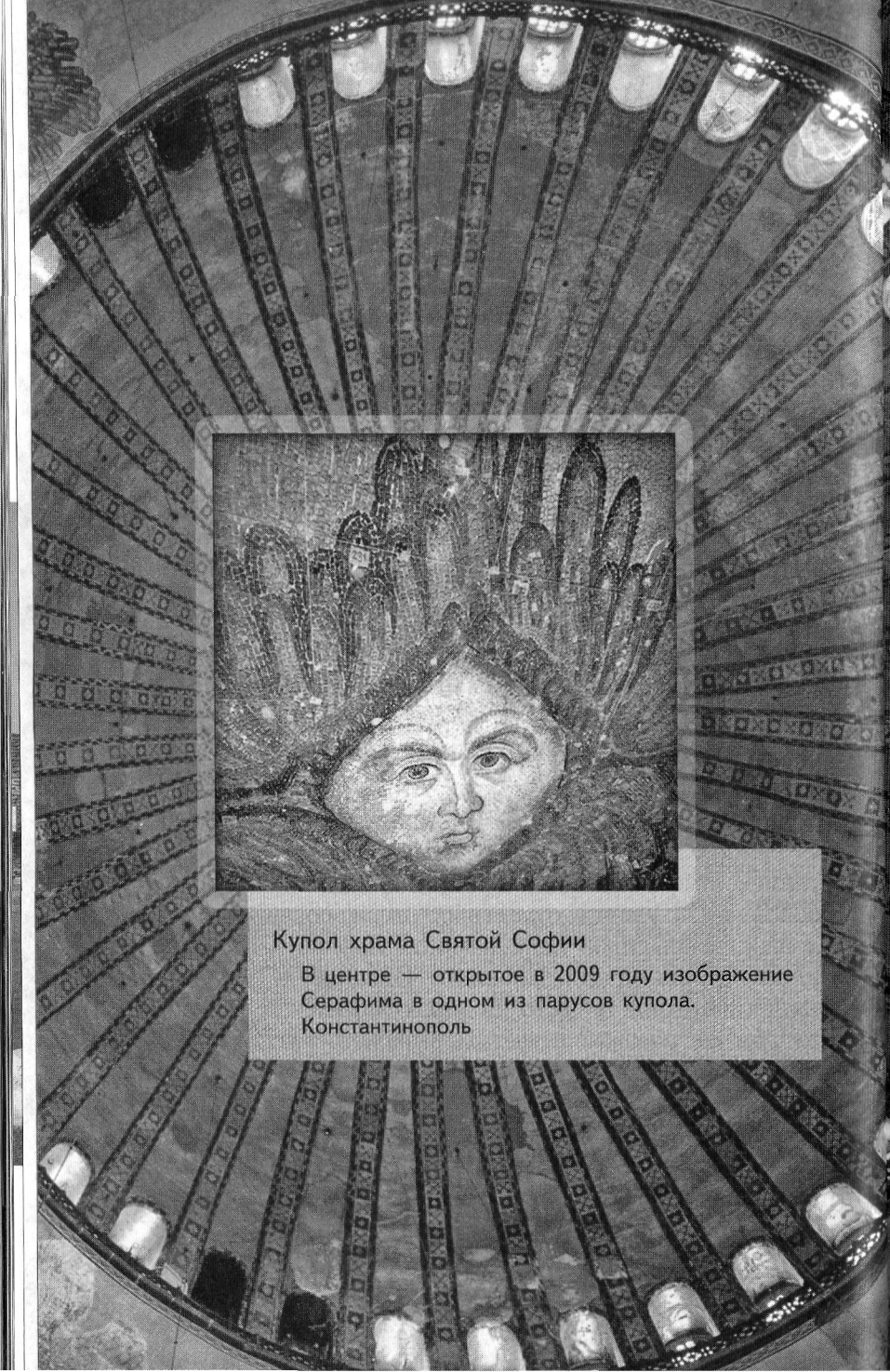
Согласно взглядам Юстиниана-богослова, Церковь Христова есть «Единая Святая Кафолическая Божия Церковь»[155]. Она слагается из различных Поместных Церквей, обладающих единством веры, учения и власти:

«По Божественному провидению, которое всегда утверждает Кафолическую Церковь укреплением веры, единство местных Церквей происходит от учения и власти вашего апостолата...»[156]

Соответственно, Церковь есть община верующих, объединенных их верой во Христа. Церковь есть также тело, совершенное в себе, будучи организмом, основанным и поддерживаемым Богом. Она не только божественна и незрима, но также и человечна и видима. Она обладает определенными догматами и законами, посредством которых она управляется и осуществляет свою веру. Согласно этим законам, те, кто упорствует в заблуждениях и ереси, отвергаются, равно как и раскольники, одержимые духом возмущения и ведущие недостойную жизнь[157].

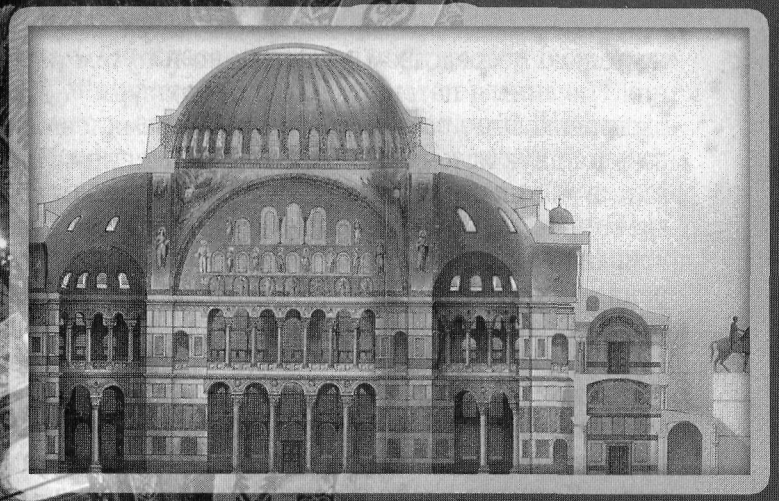
Священное Писание и Священное Предание

Для Юстиниана источниками христианской веры являются Священное Писание и Священное Предание. Оба эти источника обладают одинаковым Божественным авторитетом и являются непогрешимыми. К Священному Преданию Юстиниан относит не только решения Вселенских Соборов, но и учения отдельных отцов, согласные с православной верой Кафолической Церкви[158]. Юстиниан хорошо знает Священное Писание и святую традицию отцов и часто на них ссылается[159]. В его трудах часто можно встретить выражения типа: «Об этом сказано в Писании и у святых отцов»[160], «Конечно, мы выписали это из Священного Писания»[161]. Император призывает монахов своего времени изучать Священное Писание и сочинения отцов, веря в то, что воспитание православных мыслей возможно



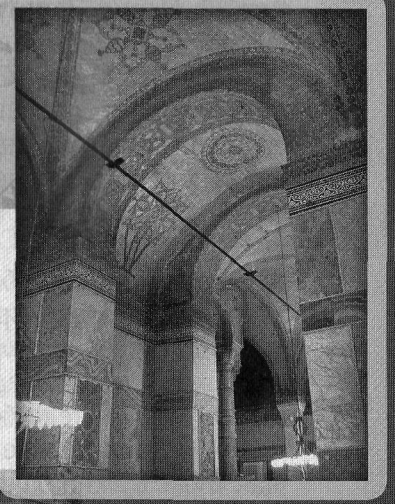
Купол храма Святой Софии

В центре — открытое в 2009 году изображение Серафима в одном из парусов купола. Константинополь



Реконструкция облика храма Святой Софии

Рисунок В. Зальценберга (вверху)



Своды нижних галерей храма Святой Софии (внизу)

не только посредством молитвы, но и путем изучения Писания и патристической литературы[162]. Даже свои церковные законы Юстиниан стремился основать на двух источниках веры — Священном Писании и Священном Предании[163]. Свободно владея греческим и латинским языками, император, защищая свои богословские убеждения, использует творения как западных, так и восточных отцов. Среди отцов Востока выделяется Кирилл Александрийский, чье Православие Юстиниан защищает особенно рьяно[164]. Он называет «богохульниками» тех, кто выступает против Кирилла: «Нестория — человекопоклонника»[165], Феодора Мопсуэстийского, Феодорита Кирского, «Аполлинария — разрушителя душ»[166], Евномия и «Евтихия безумного»[167]. Другие греческие отцы, которых цитирует Юстиниан — Григорий Нисский[168], Григорий Назианзин[169], Прокл Константинопольский[170], Афанасий Александрийский[171], Иоанн Златоуст[172], Василий Кесарийский[173], Петр[174] и Феофил[175], патриархи Александрийские. Из западных отцов Юстиниан ссылается на Льва[176], Целестина[177], Ксиста, епископа Римского[178], Амвросия, епископа Миланского[179], и Августина, епископа Гиппонского и Северной Африки[180].

Человек и Страшный Суд

Согласно убеждениям Юстиниана, Бог создал человека одновременно из тела и души. «Когда Бог сотворил тело, Он создал также и душу, сделав человека совершенным»[181], «поскольку человек не есть ни тело без души, ни душа без тела»[182].

Бог создал человека из ничего. Та же всемогущая рука Божия защищает и спасает нас в нашей жизни, пока мы достойны Его милости. «Один только Бог есть причина нашего создания. И когда Он создал нас из ничего, и теперь, когда мы суще-

ствуем, Он спасает нас той же самой рукою, если мы оказываемся достойными и усердными»[183].

Смерть есть общий удел всех людей. Но смерть не может уничтожить жизни человека в вечности. Силой Христа люди воскреснут в духе и плоти[184]. За воскресением последует Страшный Суд, на котором люди получат или вечную награду, или вечное наказание[185].

Заключительные замечания

Таковы основные положения богословской концепции Юстиниана, которая, как мы увидим, лежала в основе всей его религиозной политики. Это богословие не было оригинальным творением Юстиниана, но пересмотром и новым утверждением веры Православной Церкви, православного богословия прошлого. Юстиниан не создал новых концепций. Он просто по-своему выразил и защитил веру Православной Церкви в своих трактатах, письмах и законах. Многие ученые подвергали суровой критике богословие Юстиниана. Несмотря на это, его ценность не может быть преуменьшена. Так, например, А.Гарнак считает Юстиниана величайшим богословом своего времени[186]. В.Г.Гаттон рассматривает богословие Юстиниана как богословие VI в.

4

глава

Юстиниан и нехристиане

1

Приписываемая Юстиниану нетерпимость в целом

В предыдущих главах нашего исследования мы имели возможность убедиться в том, что Юстиниан оставался верен догматам Православной Церкви и правильно выразил их в своем творчестве.

Будучи убежденным в истинности христианской религии, особенно в ее православной форме[1], Юстиниан покровительствовал ей и охранял ее. Это он считал одной из важнейших своих обязанностей. В Новелле IV он писал: «Первым предметом нашей заботы являются истинные догматы Бога и достоинство священства»[2]. Сходным

образом он замечает в Новелле CIV (541): «Да будет известно всем, сколь велика наша забота об истинной вере во Христа, нашего Господа и истинного Бога, и о спасении наших подданных»[3]. По другому случаю (в апреле 565 г.) он признается: «Если мы так упорно стараемся усилить гражданские законы, силу которых Бог доверил нам для безопасности наших подданных, то сколь же ревностно надлежит нам стремиться укрепить каноны и священные законы, созданные для спасения наших душ»[4].

Юстиниан считал своими врагами всех отрицавших православную веру. Он называл их еретиками[5]. По его определению, еретиками были не только христиане, сбившиеся с пути Православия, то есть Арий, Несторий, монофизиты и др., но также и язычники, иудеи, самаритяне, манихеи. Иногда он делал различие между еретиками, иудеями и язычниками, из чего явствует, что он не использовал термина «еретик» в строгом смысле. Так, он говорит «о тех, кто является еретиками, и более того — язычниками, иудеями, самаритянами и подобными им»[6]. В другом случае мы узнаем, что император считал еретиками не только уклонявшихся от православной веры, но и тех, кто обладал какими-либо отличиями в церковной практике. «Мы называем еретиками всех тех, кто верует и ведет богослужение отлично от Кафолической и Апостольской Церкви и в противоречии с православной верой»[7].

Относительно термина «христианин» следует заметить, что Юстиниан обозначал им не только православных, но также и некоторые группы еретиков, хотя для него и существовала принципиальная разница между еретиком и христианином[8].

Поскольку, согласно представлениям Юстиниана, все иноверцы были врагами истинной веры и представляли опасность для Церкви и государства, им нужно было должным образом противостоять. Цель своих богословских занятий Юстиниан видел в ниспровержении всех богословских аргументов, выдвигаемых иноверцами против православной веры. Юстиниан рассматривал свою богословскую борьбу как существенную помощь Церкви и был убежден в том, что, действуя таким образом, он угождает Богу и укрепляет православных в их вере. В этом отношении весьма характерен следующий отрывок из вступления к его трактату против Оригена:

> «Мы всегда стремились и стремимся всюду защищать истинную и безупречную веру христиан и мир в самой Святой Кафолической и Апостольской Церкви. Это наша первая и главнейшая задача. Мы убеждены, что императорская власть вручена нам в этой жизни и утверждается Богом, обуздавшим врагов нашего правления. И мы надеемся, что в будущей жизни Он не оставит нас и окажет нам Свою милость в Своем совершенстве»[9].

Движимый этим духом, император написал свое исповедание веры, желая противостоять учению Феодора Мопсуэстийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. В предисловии к этому произведению он пишет:

> «Зная, что ничто не может так угодить милостивому Богу, как объединение всех христиан в истинной и чистой вере, и что не должно быть никаких разногласий в Божией

Церкви, мы сочли необходимым полностью разоружить еретиков и сочувствующих им и изложить в этом эдикте исповедание истинной веры, чтобы те, кто придерживается истинной веры, могли и дальше прочно хранить ее, а те, кто отвергает ее, могли познать правду и поспешили объединиться с Божией Церковью»[10].

Сражаясь со своими противниками, Юстиниан издал много законов. Их общий дух может быть выражен в одном предложении: «Мы ненавидим ереси»[11]. Это неприятие других учений и обрядов происходило от убеждения Юстиниана в том, что, с одной стороны, только он сам и те, кто подобно ему исповедуют истины первых четырех Вселенских Соборов[12], являются православными, тогда как еретики являются носителями ложных учений, и что, с другой стороны, исповедание истинной веры должно быть угодно Богу и способствует благосостоянию государства и его граждан. Его абсолютное неприятие иноверцев выражено в Новелле CXXXII (544) следующим образом:

«Но что касается еретиков, не почитающих ни Бога, ни наказаний, которыми угрожают им наши суровые законы, с радостью выполняющих диавольскую работу, отвлекающих от истинной Церкви простых людей, тайно сходящихся на сборища и устраивающих свои крещения, то я считаю благочестивым деянием принудить их этим эдиктом оставить свое еретическое безумие и прекратить разрушение душ других людей своими обманами и поспешить примкнуть к Святой Божией Церкви, в которой исповедуется истинное учение и проклинаются

все ереси вместе с их защитниками. И пусть все узнают, что отныне мы не будем терпеть этих преступлений, и если будет задержан кто-то *созывающий или посещающий эти сборища*, то дома́, где они проводятся, будут переданы Святой Церкви, а сами преступники понесут законное наказание»[13].

Таким образом, согласно представлениям Юстиниана, еретики были врагами не только Церкви и государства, но и Бога. Поэтому их возвращения к истинной вере следовало добиваться всеми возможными средствами. Так, законы предусматривали, чтобы все еретики занимали в государственном аппарате менее высокие должности, чем православные. Только православным законы гарантировали полную защиту:

«Мы желаем, чтобы те, кто принимает и защищает православную веру, имели большие привилегии, чем те, кто держится в стороне от паствы Господней, ибо несправедливо еретикам пользоваться теми же преимуществами, какими пользуются православные»[14].

Иноверцы не допускались до военной службы, которую несли только православные[15]. Высокие гражданские и военные посты также не могли быть занимаемы иноверцами[16], и их свидетельство в суде имело меньше веса[17]. Когда их служба нужна была государству (войны, налоги), они должны были выполнять ее без всякой для себя выгоды. «Пусть они [еретики] продолжают выполнять текущие поручения и официальные обязанности. Они не должны получать никаких наград, но должны оставаться в учреждении, в которое

они были назначены»[18]. Относительно прав наследования закон определял, что имение иноверца, не имеющего православных наследников, должно отойти государству[19]. Родителям-иноверцам запрещалось жестоко обращаться с детьми и лишать детей собственности, если те переходили в Православие[20]. С другой стороны, православные родители должны были заботиться о том, чтобы их дети были воспитаны в православной вере. Они имели право лишать наследства детей, оставивших Православие[21]. Еретикам, кроме иудеев, запрещалось собираться и совершать богослужение[22]. По отношению к женщинам законы Юстиниана были очень благосклонны. Женщины обладали некоторыми правами наследования, закладов[23] и т.д., однако пользоваться этими привилегиями и правами могли только православные, но не иноверцы[24].

Приведенных выше примеров из законодательства Юстиниана достаточно, чтобы убедиться в том, насколько суровым было его отношение к иноверцам. Такая позиция вполне соответствовала духу религиозных деятелей эпохи, страстно боровшихся со всеми, кто придерживался иных взглядов. Это подтверждают и исторические источники. Приведем отрывок из письма папы Иоанна III Юстиниану от 15 марта 533 г., свидетельствующий о полном согласии папы с декретом Юстиниана о богословской формуле «Один из Святой Троицы был распят»[25]:

> «Ничто не излучает столь славного света,
> как истинная вера в правителе; ничто не
> является столь вечным, как истинная религия...
> Поэтому, о славнейший государь, каждый
> молящийся будет просить Божественную

власть о нерушимом сохранении твоего горячего усердия в вере, твоей сердечной преданности и твердости в истинной религии. Ибо мы верим, что это служит интересам святых Церквей. *Сердце царя — в руке Господа... и Он направляет его*, как Ему угодно. В этом основа мощи твоей империи и крепости твоего правления. Ибо мир церковный и единство религии возвышают того, кто утвердил их, и сохраняют его в счастье и в мире. Сила Божия никогда не оставит того, кто защищает Церковь от зла и раскола, ибо написано: когда справедливый царь сидит на троне, никакое зло не сокрушит его (ср.: Притч 20, 8). Мы слышали, что ты, движимый своим религиозным рвением, обратился ко всем верным с эдиктом, чтобы защитить апостольское учение от еретических извращений при содействии наших братьев епископов. Поскольку твой поступок находится в согласии с апостольским учением, мы подтверждаем его своим авторитетом»[26].

Враждебное отношение Юстиниана к еретикам отвечало требованиям Церкви и соответствовало общему духу эпохи. Как преданный член Церкви, император хотел, выполняя церковные заповеди, достичь спасения собственной души и душ своих подданных. Поэтому не следует удивляться, читая его собственный рассказ о своих усилиях обратить еретиков и вернуть их к Православию: «Мы делали все, что было в наших силах, чтобы обратить их к лучшим мыслям, чтобы они познали и прониклись почтением к истинной и единственной жизнедающей вере христиан»[27]. С другой стороны, полное одобрение и участие Церкви в выполнении им этой задачи убеждало

Купол обетного храма Сергия и Вакха, возведенного Юстинианом в 527–529 гг., ныне мечеть «Малая София»
Стамбул

Резной карниз храма Сергия и Вакха с посвятительной надписью Юстиниана и Феодоры

Современный внешний вид бывшего храма Сергия и Вакха

Юстиниана в правильности выбранного пути. Характерны слова благодарности за Православие и желание привести своих подданных к истинной вере, с которыми обращается к Юстиниану папа Агапит:

> «Мы благодарим тебя, о достойнейший император, за твое горячее усердие в кафолической вере, за то, что, живя в страхе Божием, ты ежедневно являешь столь преданную решимость сохранить и укрепить мир Церквей; за твое желание, чтобы всем христианским народам была проповедана одна и та же вера, твердо охраняемая и неизменная. Не удивительно, что Твоя Милость должна быть постоянно в столь богоугодных мыслях, ибо нет для империи лучшего стимула, чем укрепление религии»[28].

Если принять во внимание все обстоятельства того времени: церковные раздоры, ереси, расколы и государственные беспорядки, вызванные фанатизмом борющихся партий, — можно заключить, что позиция Юстиниана не только не вредила государству и Церкви, но и приносила им пользу. Даже если она не принесла иных положительных результатов, то, по крайне мере, в империи наступили мир и порядок. Если учесть также, что Юстиниан был жесток не только с еретиками и иноверцами, но и с православным духовенством, плохо выполнявшим свои обязанности, можно сделать вывод, что его религиозность носила спонтанный и искренний характер. Она составляла, на наш взгляд, основную направляющую силу религиозной политики императора.

2

Декреты против язычников

Как одну из своих обязанностей по отношению к Святой Божией Церкви Юстиниан рассматривал обуздание нехристиан, то есть язычников, иудеев, самаритян и манихеев, а также всевозможных еретиков. Юстиниан начал с того, что подтвердил законы против язычников и еретиков, изданные его предшественниками. «Настоящим законодательством мы утверждаем, что все законы, изданные нашими предшественниками против язычества и в защиту православной веры, сохраняют свою силу и должны быть всегда соблюдаемы»[29]. Были изданы также новые законы, направленные на искоренение язычества. В них Юстиниан требовал от префектов и епископов, чтобы «все нарушения, которые допускают языческие религии, были тщательно исследованы»[30]. Этот контроль должен был предотвратить совершение языческих обрядов, а нарушители должны были быть прокляты[31]. Строгость законов была такова, что неповинующимся и сохраняющим приверженность языческим убеждениям угрожала смертная казнь. «Те, кто оставляют истинного и единственного Бога и в неразумном заблуждении приносят жертвы идолам, будут подвергнуты высшей мере наказания»[32]. Последняя воля или пожертвования, сделанные язычниками, объявлялись недействительными[33]. Этот факт надлежало довести до сведения всех подданных империи — нехристиан, и после соответствующей катехизации они должны были быть крещены. В случае отказа они могли быть лишены политических прав и собственности и, возможно, могли понести и более суровое наказание. Это принудительное

обращение было всеобщим, то есть распространялось на граждан всех возрастов.

> «Те, кто еще не принял святого крещения, должны познать его, и, придя к другим членам своей семьи, они должны быть научены истинной вере христиан. Таким образом, научившись и честно отказавшись от прежних заблуждений, они должны получить искупительное крещение. Если же они не повинуются этим правилам, то пусть узнают, что отныне они не смогут пользоваться никакими благами, предоставляемыми государством, но, будучи лишены всего, они будут оставлены в бедности и подвергнуты дальнейшему наказанию»[34].

Если язычники из соображений выгоды становились христианами[35], на самом деле оставаясь язычниками, и воспитывали детей в духе язычества, они подлежали суровому наказанию[36]. Законы Юстиниана жестоко преследовали также тех язычников, которые пытались какими-либо средствами обратить в язычество христиан. «Пусть язычники и предполагают, что они образуют тех, кто идет в ученье к ним; на самом деле они разрушают их души»[37]. В Кодексе 1.11.10 мы находим правило, запрещающее язычникам вести обучение: «Мы запрещаем давать какие-либо уроки тем, кто одержим безбожным языческим безумием»[38].

Считается, что в 529 г. Юстиниан закрыл языческую школу философии в Афинах, существовавшую там со времен Платона и Аристотеля. Иоанн Малала по этому поводу сообщает: «Во время консульства Деция тот же император послал в Афины предписание, согласно которому никто не имел

права обучать там философии и толковать законы»[39]. Историки, сопоставлявшие свидетельство Малалы с приведенным выше запрещением из Кодекса и с предисловием к Дигестам, в котором подразумевается, что законы могут преподаваться только в Константинополе, Риме и Бейруте[40], пришли к заключению, что Юстиниан действительно закрыл Афинскую школу философии. Однако, как замечает Д.Бери,

> «мы не знаем точно, что произошло в 529 г. Р. Х. Можно предположить, что учителя были предупреждены о том, что если они не крестятся и публично не примут христианства, они не будут допущены до преподавания и что когда последовал отказ, собственность школы была конфискована и учителя были лишены средств к жизни»[41].

Создается впечатление, что школа была закрыта из-за недостатка средств и что учителя и ученики расстались в надежде на возобновление занятий в будущем. Как замечает Агафий, учителя ушли в Персию не потому, что они были высланы Юстинианом, как это часто предполагается, и не потому, что школа была им закрыта, но потому, что «им не нравилась религия [христианство], преобладающая в Римской империи»[42]. Впоследствии эти учителя, разочаровавшись, вернулись из Персии в Римскую империю.

Лишение Афинской школы философии денежных средств, повлекшее за собой ее закрытие, многими историками рассматривалось как событие мирового значения. Этот поступок Юстиниана вызывал самую жестокую критику[43]. Однако, как пишет К.Крумбахер,

«неоплатоновская академия в Афинах была лишь незначительной точкой в огромном греко-римском мире, и ее исчезновение не произвело не только никакого шока, но и никаких существенных перемен в состоянии целого. Кажется, что учителя и учащиеся, то есть те, кто непосредственно пострадал от декрета, были весьма малочисленны и имели совсем незначительный авторитет, утратив контакт с народом еще задолго до этого»[44].

Не преувеличивая значения этого события, мы полагаем, что Юстиниан и в этом случае действовал в соответствии со своими религиозными убеждениями. Как христианский правитель и преданный член Церкви, он не мог финансово поддерживать и защищать людей, преподававших теории, направленные на свержение господствующей религии и способные вызвать народные волнения и беспорядки в государстве.

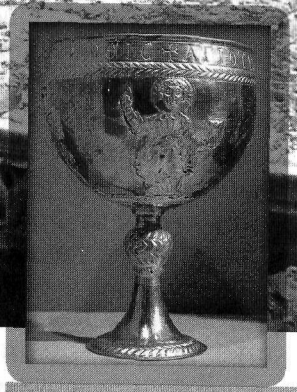
Законы Юстиниана против язычников, рассмотренные в целом, производят впечатление очень суровых и грубых. Что касается того, применялись ли эти законы полностью или нет, то современники Юстиниана Иоанн Малала, Иоанн Эфесский, Евагрий, Прокопий и др. сообщают, что Юстиниан всеми средствами добивался обращения язычников в христианство, а в случае их отказа применялись наказания, предусмотренные законами. Однако Прокопий и Евагрий упоминают также, что Юстиниан добивался обращения язычников не только законодательными мерами, но также распространяя среди них деньги[45]. Тот факт, что в высшем аристократическом обществе столицы было немало язычников, такие, как юрист Трибуниан, секретарь сокровищницы Иоанн Кап-

падокийский, историк Прокопий и др., дает нам основание утверждать, что законы Юстиниана против язычников соблюдались не очень строго. Если отдельные язычники не были откровенно настроены против господствующей религии и если они не возмущали народ своим поведением, то их оставляли в покое. Но когда язычество проявлялось в виде отдельных групп с организованными празднествами, тогда Юстиниан вмешивался и неумолимо эти группы уничтожал. Так это было в оазисе Аугила в Египте, где существовал храм, посвященный Аммону-Зевсу, и статуя Александра Великого, которой регулярно приносились жертвы. Юстиниан разрушил этот языческий обычай и построил церковь, посвященную Богоматери[46]. Более того, применив силу, он покончил с поклонением Озирису и Изиде, процветавшим на острове Элефантин в Египте[47]. Для этого Юстиниан послал генерала Нарсеса, который захватил жрецов и привез в Константинополь их идолов. В то же время, используя средства просвещения, Юстиниан обратил в христианство язычников провинции Малой Азии — Фригии, Лидии, Карии. Он послал туда епископа Иоанна Эфесского, который писал, несколько преувеличивая, в своей церковной истории, что он обратил там 70 000 человек. Языческие храмы были разрушены, и на их месте были построены христианские церкви и монастыри на деньги, поступавшие из государственной казны и частично от обращенных язычников[48].

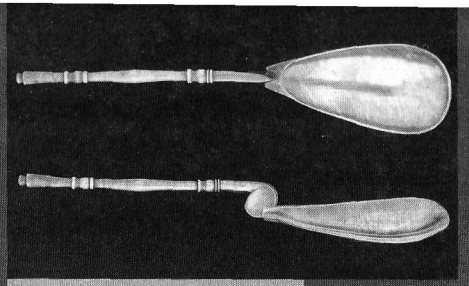
Юстиниан стремился распространять христианство и за пределами империи. В основе его усилий лежала глубокая вера в Евангелие как в источник спасения человека и цивилизующую силу. Благодаря этим его усилиям германцы и герулы,

Колонны храмов V–VI веков на территории Археологического музея
Стамбул

Бронзовая кадильница
VI в.



Потир из Аттарутийского клада с изображением Спасителя
VI в. Сирия



Серебряные лжицы
VI в.

Ковчег-мощевик
Херсонес Таврический. VI в.

Храм, возведенный Юстинианом в Сирии
VI в. Каср ибн Вардан

Потир из Антиохии
Серебро. Вклад в храм Св. Стефана. VI в.

Потир из Аттарутийского клада с изображением св. Стефана
VI в. Сирия

спускавшиеся вниз по Дунаю, стали христианами и союзниками Византии[49]. То же произошло и с разбойничьим племенем в Сани, или Цани, в Малой Азии, соседями лазов[50].

Из сказанного в данном разделе можно сделать следующие выводы: Юстиниан весьма серьезно занимался проблемой язычества как внутри империи, так и за ее пределами. В борьбе с язычниками он использовал все средства своего положения. Император понимал, что сила язычества — в его обрядах и философии. Он видел, что языческие обряды и языческая философия в его время уже не являлись противниками, как это было раньше, но вместе были противопоставлены христианству[51]. Юстиниан стремился сокрушить язычество в его обрядах и философии по отдельности, и в этом он достиг блестящих результатов. Конечно, полного уничтожения язычества не произошло и следы его обнаруживаются еще в VII в.[52] Однако веками устоявшимся структурам язычества Юстиниан нанес решающий удар. Их место в империи было занято новой религией — христианством.

3
Декреты против иудеев

Единственной истинной и благотворной религией для Юстиниана было христианство. В своих усилиях христианизировать всех подданных огромной империи он неизбежно должен был столкнуться с иудейским меньшинством. Однако в начале своего правления император не трогал иудеев и не пытался принудить их к принятию христианства. Таким образом, в начале правления

Юстиниана статус иудейского меньшинства оставался таким же, каким он был и до него. Юстиниан подтвердил права иудейских общин, полученные ими от его предшественников. Синагоги были признаны местами поклонения и защищены от разрушения и осквернения[53]. Захват синагог был запрещен. Если какая-нибудь синагога становилась христианской Церковью, христианская община должна была по закону возместить денежную сумму иудейской общине или же построить новую синагогу[54]. Обрезание иудеев разрешалось, но кастрация была запрещена и строго преследовалась[55]. Решения иудейского суда, касающиеся иудейских проблем, признавались и охранялись государством[56]. Никто не имел права принудить иудея осквернить субботу или какой-либо другой иудейский праздник[57]. Неиудей не имел права определять цену на товары иудейского купца[58] или вмешиваться в его дела[59]. В общем, если иудей не нарушал закона, никто не имел права обидеть его только потому, что он иудей[60].

Однако Юстиниан подтвердил не только законы, покровительствовавшие иудейскому меньшинству, но и законы, не благоприятствовавшие ему.

Так, законодательство Юстиниана подтвердило сложившуюся терминологию, относившую иудеев к той же категории, что и атеистов и еретиков[61]. Мы находим также следующие запреты, относящиеся к иудеям. Так же, как и язычники, самаритяне вообще все, не являвшиеся православными христианами, иудеи не могли иметь раба православного христианина. Нарушители этого закона подвергались штрафу в 30 фунтов, а раб отпускался на волю без выкупа[62]. В определенных случаях нарушителям угрожало и более суровое наказание[63]. Запрещалось строительство

новых синагог[64], и попытки отремонтировать и перенести синагогу также часто наталкивались на препятствия[65].

Эти законы не могут оправдать проклятия Юстиниана как преследователя иудеев. Возможно, такая умеренная политика продолжалась бы до конца его правления, если бы сами иудеи не спровоцировали вмешательства Юстиниана в их внутренние дела, которое проявилось в издании новых законов, касающихся иудеев.

7 февраля 553 г.[66] была издана новелла, темой которой были конфликты между иудеями, возникшие из-за разногласий по вопросу о том, на каком языке следует читать Священное Писание в синагогах[67]. Новелла предлагала решение этой проблемы; к тому же ее издание еще раз предоставляло Юстиниану повод выразить надежду на переход иудеев в христианство. В ней говорится: «Для иудеев, понимающих священные книги, необходимо не придерживаться строго их буквального значения, но принимать во внимание содержащиеся в них пророчества о Пришествии Иисуса Христа, Спасителя рода человеческого»[68]. Таким образом, Юстиниан, имея в виду возможность обращения иудеев в христианство, объявлял, что они могут свободно использовать в синагогах тот перевод Ветхого Завета, который был более понятен, дабы избегать появления ложных учений:

> «Поэтому мы повелеваем, чтобы иудеям, где бы они ни жили, разрешалось читать священные книги перед собиравшимися в синагоге по-гречески, по-латыни или на любом другом языке, на котором говорят в данной стране, чтобы чтение Священного Писания было понятно собравшимся и они могли продолжать жить в соответствии с их

заповедями. Однако мы запрещаем еврейским переводчикам искажать текст и скрывать свой обман, злоупотребляя невежеством многих людей»[69].

При этом упоминаются три перевода: Септуагинта, латинский перевод и перевод Аквилы, хотя последний и не был произведением иудея и не полностью совпадал с текстом Септуагинты. «Не исключая других вариантов, мы разрешаем иудеям пользоваться переводом Аквилы, хотя он и написан иностранцем и в некоторых пунктах расходится с Септуагинтой»[70].

Оставляя иудеям свободу в выборе перевода Ветхого Завета, Юстиниан, однако, предписывал знающим греческий язык чтение Септуагинты, поскольку верил, что этот перевод был осуществлен по Божественному вдохновению и что пользующийся им мог найти, понять и поверить в пророчества, относящиеся к Христу:

> «Тем, кто читает Священное Писание по-гречески, следует использовать Септуагинту, каковой перевод считается наиболее правильным и лучшим, поскольку переводчики, хотя и отделенные друг от друга и находившиеся в разных местах, достигли абсолютного согласия в их версиях. И действительно, кто не удивится, узнав, что пророки, предвидя появление Господа нашего Иисуса Христа, предсказали события, описанные в священных книгах, как если бы они были их свидетелями и были просвещены даром пророчества»[71].

Чтобы отвлечь иудеев от их традиции и постепенно приблизить их к обращению в христианство,

Юстиниан строго запрещал использовать в синагогах девтероса для толкования священного чтения. Он заявлял, что девтерос есть человеческое изобретение, призванное скорее скрыть откровение, чем обнаружить его:

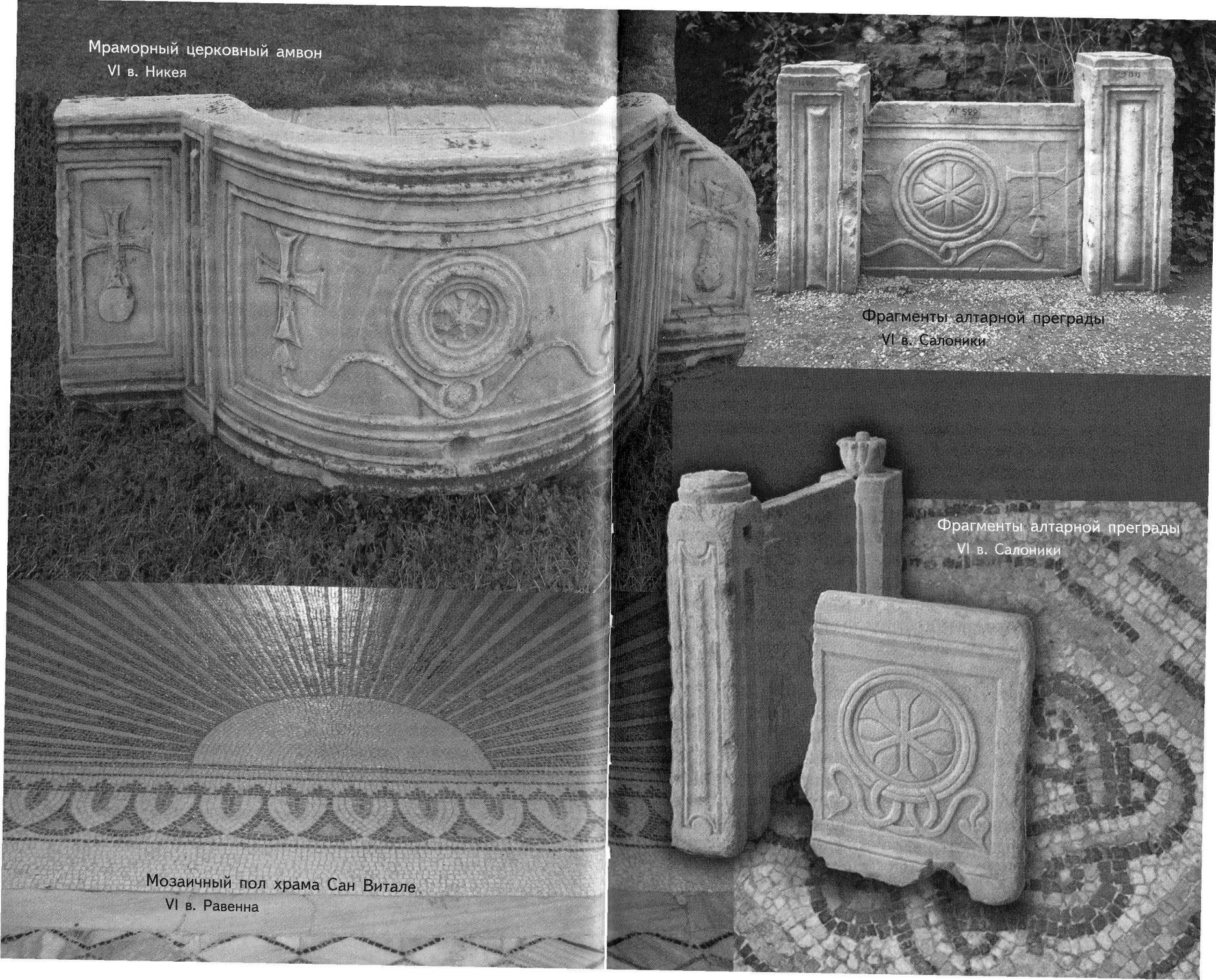
> «Мы... полностью запрещаем использовать то, что иудеи называют "вторым изданием", поскольку оно не составляет части священных книг и не было вручено нам пророками и есть лишь изобретение людей, которые только рассуждают о земном, не имея в себе ничего Божественного»[72].

В конце второй главы Новелла содержит обращение к религиозным лидерам иудеев, призывающее их повиноваться закону, угрожая в противном случае суровым наказанием[73]. Далее Юстиниан обращается к иудейским еретическим сектам, оказывавшим ему яростное сопротивление. То были иудеи, отрицавшие воскресение, будущий Суд и создание Ангелов. Поскольку эти еретики выступали не только против иудейской веры, но и против христианства, Юстиниан вводил для них смертную казнь с целью, как он утверждал, чтобы еврейская нация могла освободиться от таких учителей и учений[74]. Прежде чем заключить Новеллу перечнем различных наказаний неповинующимся — телесные наказания, конфискация имущества, ссылка[75] и т.д., Юстиниан снова выражает надежду на обращение иудеев в христианство, которая, на наш взгляд, и побудила императора написать и опубликовать этот декрет. Он призывает иудеев внимательно читать Священное Писание, чтобы они могли понять его сокровенный и истинный смысл:

«Вам надлежит понимать не только буквальный смысл слов, но улавливать также Божественное значение, так, чтобы те, кто иногда совершает ошибки и согрешает в делах наиболее важных (то есть в том, что касается надежды на Бога), могли быть научены истинной вере и жили в мире»[76].

Соблюдались ли все эти законы? Современные источники, за исключением Прокопия, не содержат никаких свидетельств на этот счет. Согласно Прокопию, когда генерал Велисарий завоевал Северную Африку и нашел там процветающую общину иудеев, он получил приказ от императора превратить синагогу в христианскую церковь и силой обратить иудеев в христианство[77]. В своей «Тайной истории» Прокопий, желая представить Юстиниана как притеснителя всех тех, кто непочтительно относился к святыням (римлян и иудеев), пишет, что когда христианская Пасха совпадала с еврейской, Юстиниан приказывал иудеям отмечать свой праздник позднее, чтобы избегать осквернения христианской Пасхи. Иудеи, не подчинявшиеся этому распоряжению, наказывались значительными штрафами[78]. Всякий, кто знаком с религиозными обычаями иудеев, знает, что значило бы для них подобное распоряжение; поскольку другие современные источники не отмечают ничего подобного, мы не решаемся поверить свидетельству Прокопия, «Тайная история» которого была написана с одной целью — обесчестить имя Юстиниана всеми средствами подлога и искажения.

Суммируя сказанное выше, сопоставляя позиции Юстиниана в отношении язычников и иудеев, мы приходим к следующему общему заключению:



Мраморный церковный амвон
VI в. Никея

Фрагменты алтарной преграды
VI в. Салоники

Фрагменты алтарной преграды
VI в. Салоники

Мозаичный пол храма Сан Витале
VI в. Равенна

иудеи не преследовались и не принуждались к обращению в христианство, как язычники. Юстиниан стремился обратить их более умеренными средствами убеждения. Хотя положение иудеев и отличалось от положения православных христиан, им не запрещалось отправление их традиционного культа и они не отлучались от государства.

4
Декреты против самаритян

Другим религиозным меньшинством, к конфликту с которым пришел Юстиниан, были самаритяне. Как и все иноверцы, самаритяне считались врагами православной веры и государства. Поэтому вышеназванные законы против нехристиан относились также и к ним. Специальный закон запрещал самаритянам иметь синагоги. Существовавшие синагоги надлежало разрушить, а строить новые запрещалось. Было приказано также, чтобы состояния умерших самаритян наследовались только православными наследниками, а в случае отсутствия таковых — государством. Местные епископы и государственные чиновники несли ответственность за выполнение этого закона[79].

Известно, что самаритяне считали себя наследниками колен Ефрема и Манассии и что между ними и иудеями существовала сильная вражда. Самаритяне не признавали ни одной из книг Ветхого Завета, кроме Пятикнижия. Они отрицали воскресение мертвых. Их верования делали их врагами не только иудеев, но и христиан. Более того, в противоположность иудеям они считали, что Богу надлежит поклоняться на горе Гаразин,

а не в Иерусалиме. Они также проклинали все языческие культы, оставаясь последовательными в поклонении одному-единственному Богу. Таким образом, самаритяне представляли собой в империи Юстиниана религиозное меньшинство, противопоставлявшее себя иудеями, язычникам и христианам. Это делало их всегда бдительными и готовыми бороться за свои права в отношении религиозных убеждений и обрядов. Прокопий сообщает, что из самаритянского меньшинства происходили Фаустин[80] и Арсений[81], достигшие высоких постов в администрации Юстиниана. Тот факт, что многочисленные законы Юстиниана против самаритян были изданы им не в начальный период его правления, может быть объяснен влиянием этих лиц[82].

Когда вышеназванные законы против самаритян были обнародованы и самаритянские синагоги должны были быть закрыты, озлобленность и раздражение самаритян резко возросли. Они поднялись на борьбу для защиты своих синагог и убеждений[83]. В своем негодовании они обратились против христиан. Под предводительством избранного ими короля Юлиана[84] они сжигали церкви и монастыри и сеяли в Палестине ужас и разрушения. Тогда Юстиниан послал против них генералов Феодора и Иоанна. Результатом сражения явилось полное поражение самаритян и разорение Палестины. О жестокости битвы можно судить по числу убитых самаритян, которое, согласно Прокопию, равнялось 100 тысячам.[85] Согласно свидетельству Малалы, было убито 20 тысяч и 20 тысяч было отдано союзникам Юстиниана, сарацинам, помогавшим в битве византийским войскам. 50 тысяч убежали в Персию, где они были гостеприимно приняты царем Хозроем[86].

В Церкви всегда были просвещенные пастыри, понимавшие Божественную заповедь любви и старавшиеся жить в соответствии с нею. Их идеи неоднократно оказывали влияние на решения властей. Так, под воздействием доброго и милостивого епископа Кесарии Сергия, убедившего Юстиниана в том, что самаритяне изменились и что отныне он может держать их под контролем[87], Юстиниан 14 июня 551 г. издал закон[88], объявлявший недействительными все прежние законы против самаритян. Отныне самаритяне могли распоряжаться своей собственностью по своему усмотрению, что ставило их даже в лучшее положение, чем иудеев и еретиков.

> «С этого дня мы разрешаем самаритянам делать завещания и распоряжаться своей собственностью в соответствии с положениями общих законов. Мы объявляем, что отныне, если они умрут, не оставив завещания, их состояние должно отойти тем, кому оно принадлежит по праву наследования, за исключением случаев, оговоренных в настоящем законе. Мы также предоставляем им право делать дары, предоставлять и получать наследство, а также вступать в иные контракты этого рода совершенно беспрепятственно»[89].

В случае, если среди наследников были христиане, у них был приоритет наследования, хотя другие наследники при этом и не отвергались[90]. Тот факт, что на издание этого закона его сподвигнул епископ Сергий, отмечен самим Юстинианом в предисловии к закону и в конце четвертой главы[91]. В связи с этим он просит самаритян с любовью и уважением относиться к епископу

Сергию[92]. Этот факт свидетельствует в пользу нашего утверждения, что в своей религиозной политике Юстиниан испытывал значительное влияние со стороны церковных пастырей. Нам представляется ошибочным мнение А.Кнехта[93], считающего, что данный закон был издан вследствие обращения самаритян в христианство. Прокопий пишет, что обращения самаритян были редкими и неискренними[94]. Тот факт, что и после издания закона их волнения продолжались — по иронии судьбы, не без помощи их врагов, иудеев[95], — противоречит мнению А.Кнехта и еще раз убеждает нас в том, что закон был плодом усилий добротолюбивого пастыря Кесарии.

Суровые законы Юстиниана против самаритян были восстановлены его преемником Юстинианом II, что вызвало новое восстание и новый террор. Неподчиняемый и свободолюбивый дух самаритян не терпел чужого господства. При каждой возможности они брали оружие и шли в битву, всегда кончавшуюся их поражением и подчинением.

5
Декреты против манихеев

Появление манихейства относится к III в. Р. Х.[96] Его основателем был перс Мани, выросший и обучавшийся в Южной Вавилонии. Своим учением Мани пытался перекинуть мост через пропасть, разделявшую христианство, буддизм и зороастризм, и объединить в религиозном отношении Запад с Востоком. Под покровительством персидских царей его учение процветало как в самой Персидской империи, так и за ее пределами. Его труды, написанные по-сирийски, были переведены

на иранский, персидский, греческий, коптский и латинский языки и распространялись по миру.

Мани считал религии Будды, Зороастра и Иисуса подготовительными стадиями своего учения. Самого себя он считал пророком, посланником Бога Истины. Основной чертой его учения был синкретизм. Он излагал его, приноровляясь к духовному и психологическому складу слушателей. Так, говоря с персами, он постоянно ссылался на Авесту; общаясь с греками, использовал их философию; беседуя с христианами, вводил элементы Нового Завета. Сам он считал, что его учение удовлетворяло требованиям логики[97]. Он был последовательным сторонником дуализма персидской религии и признавал власть Бога зла, прямо не называя его. Согласно учению Мани, абсолютный Бог и абсолютное зло суть борющиеся силы. Человек не обладает свободой воли. Мани стремился истолковать явления природы посредством символической мифологии, создавая таким образом науку фантазии[98]. Другими характерными особенностями религии Мани были докетизм, аскетизм и антисемитизм[99]. Религиозная система манихеев не имела церквей, обрядов, икон, святых и мощей. Единственной формой поклонения признавалась личная молитва. Единственным праздником и днем собраний был день Бема — день смерти Мани, в марте. В этот день осуществлялось поклонение трону Мани. Манихеи разделялись на новообращенных и избранных. Последние имели отдельные собрания с секретным, неизвестным нам обрядом и в свою очередь разделялись на три группы: учители, епископы и пресвитеры[100]. Первоначально манихейство было преимущественно распространено в аристократических кругах, впоследствии став религией про-

стого народа в местности, откуда происходил сам Мани, в Вавилонии.

После некоторого оживления манихейства в Римской империи оно было вновь атаковано Диоклетианом в 296 г., который приказал казнить их учителей, епископов и пресвитеров огнем, а новообращенных — мечом. Императоры Валентиниан I, Грациан, Феодосий Великий, Феодосий II также принимали меры против манихеев. В VI в. манихейство, еще раз пережившее возрождение, было вновь подвергнуто преследованиям Юстинианом. Он издал закон, по которому манихеи не имели права жить на территории империи, а если они где-либо появлялись или обнаруживались, то должны были быть казнены[101]. Эта суровость Юстиниана была обусловлена, очевидно, религиозными причинами. Ему было хорошо известно о растущем влиянии манихеев не только среди христиан, но и среди иудеев и самаритян[102]. («Поскольку они пытаются посеять многобожие среди греков, иудеев и самаритян».) Выше уже было сказано, что центром распространения манихейства была Персидская империя, враждебно настроенная к Восточной Римской империи. Поэтому появление и распространение влияния манихеев в империи Юстиниан рассматривал как угрозу государственной безопасности. Можно сказать, что политика Юстиниана в отношении манихеев имела не только религиозные, но и политические основания. Борясь с манихейством, Юстиниан защищал христианскую религию и империю от персидской угрозы.

Казалось бы, после того как для манихеев была назначена смертная казнь, было излишним издавать против них еще и другие законы. Однако такие законы, запрещавшие манихейское

поклонение и поддержку манихеев православными христианами, продолжали издаваться[103]. Всякая найденная манихейская книга подлежала сожжению[104]. Смерть угрожала не только манихеям, но и тем, кто, лицемерно объявляя себя христианами, оставались верны манихейским убеждениям[105]. Смертной казни подлежали и перешедшие в манихейство православные[106]. Закон Кодекса 1.5.15[107] лишал манихеев права делать завещания согласно собственной воле. Если имущество умершего манихея оказывалось ненаследованным, его не имел права получить манихей. Если родственник или дети умершего отказывались от манихейства, они могли получить то, что им принадлежало[108].

Мы не знаем, сколь строго соблюдались эти законы, имеется лишь свидетельство монофизитского епископа Иоанна Эфесского (532), который сообщает:

> «Многие были привержены смертным ошибкам манихеев. Они собирались и слушали тайны этого нечистого учения. Арестованных приводили к императору, который надеялся обратить их. С сатанинским упорством они бесстрашно кричали, что готовы быть посаженными на кол и претерпеть любые мучения за религию Мани. Император приказывал, чтобы с ними поступили, как они хотели. Их сжигали на море, чтобы они могли быть погребены в волнах, а имущество их конфисковывалось. Среди них были знатные женщины, вельможи, сенаторы»[109].

Отсюда мы узнаем, что манихейская ересь была распространена среди византийской аристокра-

тии и что ее последователи были одержимы фанатизмом и бесстрашием.

Кроме рассмотренных выше нехристианских меньшинств — язычников, иудеев, самаритян, манихеев, в Восточной Римской империи жили также борбориты, монтанисты, таскодруги и офиты. Мы не рассматриваем специально эти меньшинства, поскольку сказанное о других нехристианах относится и к ним.

5

глава

Юстиниан и христианские еретики

1

Позиция Юстиниана касательно проблемы отношений между Церковью и государством

роблема отношений между Церковью и государством существовала издавна, впервые она стала предметом обсуждений во второй половине V и начале VI вв., когда византийский трон занимали императоры Василиск, Зинон и Анастасий[1]. Эти императоры хотели государственными декретами кодифицировать веру Церкви, вмешиваясь таким образом в ее внутренние дела. В результате автономия Церкви и авторитет епископов, ответственных за состояние Православия, были значительно ослаблены. Предшественники Юстиниана заботились прежде всего

о единстве империи, которое в свою очередь основывалось на единстве Церкви. Они не были особо озабочены сохранением единства Церкви в ее православной вере. Чтобы быть успешной, такая политика нуждалась в согласии Церкви, которая, однако, использовалась как государственный орган и стала лишь исполнителем капризов государства. Спорные и антиканонические указы этих императоров вызывали недовольство среди церковных иерархов. Понимая это, императоры не созывали Вселенского Собора, заранее предвидя, каков будет его результат. Церковь всегда признавала за императором определенные права в отношении церковного порядка. Но она не обязана была с одинаковым уважением относиться ко всем их церковным решениям. Прецедентом императорских прав в отношении Церкви было их личное Православие, а также тот факт, что они не использовали своей власти для антиканонических действий[2]. В основе решения церковных проблем должна была лежать совесть Церкви, а не выгода и произвол государства. В результате религиозная политика Василиска, Зинона и Анастасия потерпела полный провал. Они хотели силой и произволом решить церковные проблемы, не принимая во внимание мнения самой Церкви.

В своей церковной политике император Юстиниан не повторял ошибок предшественников. Как богослов он понимал глубокий смысл святых церковных правил и постановлений Соборов касательно жизни Церкви и ее отношений с государством. Убеждения и принципы Юстиниана, на которых основывалась его религиозная политика, выражены им в богословских сочинениях, и особенно в законодательных декретах[3].

Свою религиозную политику Юстиниан основывал на принципе гармонии (symphonia) между

Церковью и государством. Согласно этому принципу, оба эти источника власти не созданы людьми, но получены ими свыше, из источника всей власти, то есть от Бога. Происходя от одного источника, эти власти, если их использовать правильно, не могут прийти в столкновение друг с другом. То обстоятельство, что в Византии подданные государства одновременно образовывали и церковную общину, обусловливало необходимость соглашения между Церковью и государством. Немыслимо было иметь для одной и той же общности людей две противопоставленные и одновременно действующие власти. Церковь была как бы душой, государство — телом. Здоровый союз этих двух организмов Юстиниан считал необходимым условием функционирования каждого из них, ибо только при этом условии могло осуществиться гармоническое сотрудничество. Цель у обоих организмов была одна — спасение народа и слава Божия. Следовательно, конфликт между ними был немыслим, так как он означал бы разделение целей. В новелле CIX Юстиниан объявляет:

> «Мы убеждены в том, что наша единственная надежда на прочность империи под нашим правлением зависит от милости Божией, ибо мы знаем, что эта надежда есть источник безопасности души и надежности управления»[4].

Император-богослов, зная, что только в такой атмосфере сможет стать реальностью принцип гармонии в отношениях Церкви и государства, подчеркивал в новелле VI:

> «Два великих дара Господь в Своей любви к человеку даровал ему свыше: священство

и императорское достоинство. Первое служит Божественному, второе направляет и управляет делами человеческими. Однако оба они происходят от одного источника и украшают жизнь человечества. Следовательно, ничто не может быть большей заботой императора, чем достоинство священников, ибо именно о благе императора они постоянно молят Бога. Если священники свободны от упреков и молитвы их доходят до Бога, а императоры справедливо и беспристрастно управляют вверенным им государством, возникает общая гармония и всякое благо даруется человеческому роду»[5].

Действительно, это идеальное сотрудничество двух властей могло осуществляться лишь тогда, когда каждая из них действовала в пределах данных ей полномочий:

«Ибо все кончается счастливо там, где было соответствующее начало, согласное с волей Божией. Мы полагаем, что все так и будет, если будут выполняться священные правила Церкви, объясненные нам и сохраненные для нас справедливыми, достохвальными и возлюбленными апостолами, созерцающими, несущими и служащими слову Божиему, и святыми отцами»[6].

Таким образом, основанием принципа гармонии между Церковью и государством являются истинная вера и святые церковные каноны. Иначе эта столь угодная Богу гармония не может быть достигнута.

Из сказанного выше нетрудно заключить, что в своей религиозной политике Юстиниан руковод-

ствовался совершенно иными принципами, чем его предшественники. Последние не учитывали мнения Церкви и решали церковные проблемы по собственному усмотрению, тогда как для Юстиниана основой его религиозной политики была сама Церковь как таковая. Юстиниан следующим образом характеризует принцип гармонии между двумя властями: «Отсюда [от гармонии] должны проистекать законы, они должны быть связаны с нею, ибо она должна быть началом и концом»[7].

Поскольку принцип гармонии исключал возможность расхождения между политическими законами и святыми канонами Церкви, император приказывал в новелле CXXXI: «Поэтому мы повелеваем, чтобы священные церковные правила, принятые и утвержденные четырьмя святыми Соборами, почитались как законы»[8]. Таким образом, церковные каноны приняли политический характер и стали частью гражданского законодательства. С этих пор каноны церкви и законы государства составили целостное законодательство Византийской империи и духовно объединенных с нею соседних народов, особенно славян.

Учитывая все вышесказанное, мы не можем говорить о цезарепапизме Юстиниана, поскольку он не составлял законов для Церкви, но, предоставляя ей политическую власть, возводил существовавшие церковные каноны в ранг законов империи. Инициатива Юстиниана в этих вопросах проистекала из принципа гармонии между Церковью и государством — принципа, опиравшегося на длительную политическую и церковную традицию. Юстиниан последовательно поддерживал этот принцип и осуществлял его на практике, признавая права Церкви и требуя от нее

признания прав государства. Поэтому нам представляется неправильным утверждение Г.Ле Бра, будто «дарование привилегий определенным образом означает утрату автономии»[9]. Император-богослов не давал Церкви привилегии, но скорее признавал официально ее место в правовой системе[10].

В новелле CXXXVII Юстиниан, говоря о мотивах, побудивших его возвести церковные каноны в ранг государственных законов, заявляет:

> «Если мы, ради общего благополучия, предпринимаем меры для более эффективного проведения в жизнь гражданских законов, выполнение которых Господь в Своем желании добра роду человеческому доверил нам, сколь больше есть оснований следить за соблюдением священных канонов и Божественных законов, провозглашенных для безопасности наших душ»[11].

Поэтому император желал и требовал от всех церковных[12] и политических[13] руководителей знания и практического применения святых канонов. В случае расхождения между церковным каноном и гражданским законом император требовал, чтобы предпочтение отдавалось первому.

> «Мы объявляем недействительными все законодательные меры, противоречащие церковным канонам и введенные в интересах политических интриг»[14].

В целом отношение Юстиниана к церковным канонам и Церкви ясно выражено в его исповедании веры: «Мы приемлем догматы четырех Со-

боров как Священное Писание и рассматриваем их правила как действенное законодательство»[15]. Церковь, как самодостаточный и Богом созданный институт, была в состоянии сама для себя издавать законы, имея свой собственный высший законодательный орган — Вселенский Собор, власть которого Юстиниан никогда не считал возможным подменять властью государства. Поэтому содержание церковных декретов Юстиниана является полностью заимствованным из святых канонов. Юстиниан неоднократно подчеркивал, что не считает себя вправе создавать, изменять и аннулировать каноны. Таким образом, в процессе его законодательной деятельности Церковь не получала законов от государства, но предоставляла ему основные элементы для совершенствования политического законодательства. Церковь не получала от государства ничего, что бы не содержалось в Божественном праве.

Короче говоря, в своей законодательной деятельности Юстиниан стал основателем принципа гармонии в отношениях Церкви и государства, означающего независимость обоих институтов.

Применялись ли эти теоретические принципы на практике? Существовала ли в действительности полная гармония? На эти вопросы невозможно дать однозначный положительный или отрицательный ответ. За время своего долгого правления Юстиниану приходилось принимать участие в решении многочисленных церковных проблем. Этот интерес императора к жизни Церкви и участие его в церковных делах по-разному объяснялись исследователями. Так, А.Кнехт утверждал, что церковная политика Юстиниана осуществлялась в духе цезарепапизма[16], тогда как Ч.Диль[17] характеризовал ее как «императорскую тиранию». Х.Гельцер[18]

также видел в церковной политике Юстиниана абсолютный цезарепапизм, называя Юстиниана «христианским калифом». Абсолютистский характер приписывали политике Юстиниана также Дж.Бери[19], К.Амантос[20], В.Стефанидос[21], Д.Закитинос[22] и другие исследователи. Л.Брейер[23] подчеркивал, что Юстиниан установил теократическое правление. Эта точка зрения была убедительно опровергнута Х.Каденом[24]. Ф.Г.Саваньоне[25] утверждал, что в правление Юстиниана Церковь сделалась слугой государства, особенно благодаря их союзу. П.Батиффол, чьи заключения были в основном восприняты римскими католическими историками, утверждал следующее:

> «Юстиниан принял на себя функции законодателя церковных институтов и дисциплины. Он устанавливает новые формулы. Он созывает Вселенский Собор, но лишь за тем, чтобы заставить епископов подписать им же самим составленные анафемы. Оказавшись однажды в присутствии папы Вигилия, отказавшегося проклясть "Три главы", он демонстративно не преклоняет пред ним главы. Он провозглашает, что остается в общении с апостольским престолом и в то же время ни во что не ставит самого папу. В этот день его цезарепапизм достиг своей высшей точки»[26].

В более умеренной форме эта точка зрения была поддержана Е.Каспаром[27]. Е.Шварц[28] характеризует церковную политику Юстиниана как «деспотическую», хотя и соглашается с тем, что Юстиниан не превзошел своих предшественников во вмешательстве и влиянии на церковные дела. Г.Ле Бра[29] также говорит о подчинении Церкви государству.

В противоположность названным ученым другие историки считают, что церковная политика Юстиниана не находилась в противоречии с традициями Церкви и не ставила своей целью последовательное подчинение Церкви государству. Эту точку зрения разделяют А.Аливизатос[30] и Б.Бионди[31]. Принцип гармонии между Церковью и государством был недавно признан также Дж.Гаудеметом[32] и В.Фидасом[33].

Одностороннее изучение правления Юстиниана не может привести к правильному пониманию его церковной политики. Необходимо исследование различных событий в их отношении с теоретическим принципом гармонии между Церковью и государством. Более того, необходимо исследовать религиозные убеждения Юстиниана, которые, на наш взгляд, являлись основной направляющей силой его церковной политики.

Рассмотрев в общих чертах позицию Юстиниана касательно отношений между Церковью и государством, мы теперь детально исследуем его труды по отдельным церковным проблемам. Это исследование поможет нам понять мотивы его действий и прийти к определенным заключениям.

2 Раскол Акакия

В 482 г. император Зинон издал декрет Энотикон[34]. Целью, которую преследовал этот декрет, было восстановление единства Церкви, поколебленного разногласиями среди христиан, особенно на Востоке. Эти разногласия были вызваны отказом многих восточных христиан признать решения IV Вселенского Собора, его определение

о двух природах Христа. Те, кто не принял решения Собора, были названы монофизитами. Декрет был подписан четырьмя патриархами: Акакием Константинопольским, Петром Монгом Александрийским, Петром Антиохийским и Мортирием Иерусалимским. Однако Римский патриарх Феликс не принял декрета и прервал церковное общение с четырьмя названными патриархами (484)[35]. Таким образом, вместо восстановления единства Церкви издание декрета вызвало лишь новые разногласия.

Кроме нового расхождения между Западом и Востоком, декрет привел к новому расколу в самом Восточном Патриархате[36]. Это произошло потому, что Зинон действовал неканоническим образом. Он не созвал Вселенского Собора, не искал согласия всех пяти патриархов, чьи мнения должны были быть согласованы с мнениями Поместных Соборов. Напротив, император хотел силой утвердить позицию, основанную на мнении большинства патриархов, не прибегая к помощи соответствующего церковного органа.

Негативный результат произвольных действий Зинона сказывался не только на протяжении его правления, но и в правление его преемника Анастасия. В это время среди восточных патриархов, кроме уже существовавшего раскола Акакия, возникло новое разногласие[37]. Правление Анастасия ознаменовалось столь значительным прогрессом монофизитства, что три патриарших престола были заняты монофизитами[38]. Причиной этого были монофизитские увлечения самого императора. Православия придерживался только Иерусалимский патриарх. Поддержка православных монахов Палестины, особенно знаменитого монастыря Св. Саввы, позволила сохранить Православие

в этом Патриархате[39]. Однако восшествие на трон православного Юстина, дяди Юстиниана, положило конец успехам монофизитов и привело к постепенному переходу власти в руки православных.

Как мы уже отмечали, в период правления Юстина Юстиниан принимал активное участие в управлении империей. В частности, он играл видную роль в формировании религиозной политики Юстина. Молодой и благочестивый Юстиниан не оставался безразличным к наболевшим церковным разногласиям. Он искал решение, которое могло бы примирить разделившихся христиан. Будучи православным, он стремился прежде всего объединить православный Восток и Запад, находившиеся в состоянии раскола еще с 484 г.[40]

Новый Константинопольский патриарх Иоанн II Каппадокиец подготовил основу для объединительных соглашений. Под нажимом духовенства, монахов и населения столицы он провозгласил с кафедры признание решений Четвертого Вселенского Собора и вновь вписал имена своих православных предшественников — патриархов Евфимия и Македония и папы Льва — в церковные диптихи[41]. Он также предал анафеме монофизита патриарха Севера Антиохийского.

Православное население Константинополя с радостью и воодушевлением восприняло это событие[42]. Под председательством патриарха Иоанна был созван собор endemousa (518) в Константинополе, который по требованию православного духовенства и монахов Антиохии[43] извергнул из сана Севера и послал извещение о его деяниях Иерусалимскому патриарху Иоанну и «всем митрополитам, не принявшим участия в Соборе»[44]. После этого Иоанн Иерусалимский созвал Поместный

Собор, признавший решения Константинопольского Собора, и послал Иоанну Константинопольскому важное и очень взволнованное письмо[45].

Север и его сторонники бежали в Египет, который стал пристанищем монофизитов. Однако полемика по вопросу о тленности или нетленности тела Христова разделила монофизитов на две партии — сторонников Севера, говорившего о тленности, и сторонников Юлиана, верившего в нетленность тела Христа до воскресения[46].

После описанных событий так называемый раскол Акакия по существу кончился. Признание решений Четвертого Вселенского Собора и проклятие монофизитства патриархами Рима, Константинополя, Антиохии и Иерусалима привело к возобновлению отношений между престолами Рима и Константинополя. Юстиниан, который до этого подготавливал почву для достижения желанного и весьма важного единства православной веры, теперь предпринял ряд мер для формального аннулирования раскола. От имени своего дяди, императора Юстина, он послал два письма Римскому папе Гормизде, выражая желание Иоанна II, Константинопольского патриарха, восстановить общение с Римской Церковью[47]. Сам Иоанн II надеялся на восстановление мира в отношениях между Церквами Старого и Нового Рима, это ясно видно из его собственных посланий Гормизде, отправленных после писем Юстиниана и исполненных миролюбивого духа[48].

В ответ на требование императора и патриарха прислать из Рима в Константинополь делегацию для обсуждения путей устранения формальных препятствий к восстановлению мира Гормизда послал делегацию, состоявшую из двух епископов, священника и двух диаконов[49]. Пап-

ские представители были приняты в Константинополе с великими почестями. Они привезли с собой письма папы, которые были вручены императору, императрице Софье, Юстиниану, патриарху Иоанну, духовенству Константинополя и другим придворным[50]. Однако когда делегаты были приглашены обсудить проблемы, разделявшие две Церкви, они объявили о своем отказе обсуждать эти вопросы. Вместо этого они предъявили папский пасквиль (Formula Hormisdae), который должен был подписать всякий желавший иметь общение с Римской Церковью. Среди прочего в пасквиле утверждалось следующее: вера сохраняется полностью только на апостольском престоле Рима силою слов Господа апостолу Петру: *Ты — Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою* (Мф 16, 18). Те, кто это отрицает, должны быть прокляты как не обладающие истинной верой. Проклятию подлежат также Константинопольский патриарх Акакий и его последователи. Отлученные и проклятые апостольским престолом не должны больше поминаться при совершении Таинств[51].

Узнав о содержании папского пасквиля, патриарх Иоанн был глубоко потрясен и наотрез отказался подписать подобную бумагу. Если бы не дипломатическое вмешательство Юстиниана, все попытки объединения закончились бы провалом. Оказав сильное воздействие на обе партии, он достиг компромисса. Так, папская делегация согласилась изменить текст пасквиля. Патриарх Иоанн исправил его и придал документу форму личного послания папы. В этом новом варианте особо подчеркивались следующие положения:

1. Равенство престолов Старого и Нового Рима. «Я признаю, что святейшие Божии Церкви вашего

Старого и этого Нового Рима суть одна Церковь, я определяю, что престол апостола Петра и этого достопочтенного города суть один престол»[52].

2. Вселенский характер решений всех четырех Вселенских Соборов. Таким образом, хотя и косвенно, были поставлены под вопрос истинность и абсолютный характер решений пап Льва I и Геласия, сомневавшихся во вселенской власти и авторитете II Вселенского Собора. Более того, был подтвержден 28-й канон Четвертого Вселенского Собора, уравнивавший в достоинстве престол Константинополя с римским престолом[53].

3. Чтобы сохранить параллелизм, была опущена фраза, в которой патриарх Акакий объявлялся «про́клятым апостольским престолом»[54].

В новом варианте документ был подписан патриархом Иоанном, который в присутствии папских представителей вычеркнул имя Акакия из церковных диптихов. Из них были устранены также имена православных патриархов Фравита, Евфимия и Македония только потому, что они сохранили имя Акакия в диптихах Константинопольской Церкви. Иоанн сделал это ради мира двух Церквей и чтобы избежать раздражения Римской Церкви, а также под давлением Юстиниана, который занимался этим вопросом, заменяя императора Юстина. Однако исключение из диптихов имен православных патриархов вызвало много протестов, особенно в провинциях. Все соглашались с проклятием монофизитов, но не могли принять проклятия православных патриархов, боровшихся с монофизитами. Эти волнения заставили римских представителей отступить. Имена патриархов Евфимия и Македония были вновь вписаны в диптихи, и они были провозглашены святыми.

Из сказанного выше мы видим, что дипломатические способности Юстиниана и понимание, проявленное разделившимися партиями, помогли восстановить мир между Церквами Константинополя и Рима. Таким образом, раскол, существовавший с 484 г., прекратился и Рим так и не добился успеха в попытках навязать свой авторитет Восточной Церкви.

3 Монофизиты

Церковное общение между Старым и Новым Римом, возобновившееся с прекращением раскола Акакия, не восстановило мира и единства во всей христианской Церкви. Напротив, согласие двух Церквей в признании решений IV Вселенского Собора разозлило монофизитов и еще более увеличило пропасть между ними и Православной Церковью. Так, из пяти патриарших престолов фактически только три — Римский, Константинопольский и Иерусалимский — были в полном согласии друг с другом. Престолы Александрии и Антиохии были поколеблены монофизитами. Хотя решения Халкидонского Собора отрицали все монофизиты, среди них выделялись различные догматические течения и различные точки зрения относительно вышеназванного Собора. Этот факт не ускользнул от внимания Юстиниана, который использовал его соответствующим образом в осуществлении своей религиозной политики объединения.

Основываясь в своих действиях на православной вере, он стремился найти точки соприкосновения между православными и монофизитами,

всегда рассматривая в качестве своей конечной цели возвращение монофизитов в лоно Православия. Однако никакое соглашение между монофизитами и православными не могло быть достигнуто без устранения их разногласий по вопросу о Халкидонском Соборе, что было весьма трудной задачей. Монофизиты были настроены против решений Халкидонского Собора, которые они считали пронесторианскими. Их подозрения и аргументы против Собора были вызваны, с одной стороны, его догматическим определением «в двух природах»[55], а с другой стороны, тем обстоятельством, что Собор восстановил в сане Феодорита Кирского и Иву Эдесского[56]. Императоры Зинон и Анастасий были весьма озабочены тем, чтобы найти компромиссное решение, которое бы удовлетворило монофизитов и в то же время не предполагало бы никаких изменений решений Собора. Провал их религиозной политики был вызван прежде всего самой сложностью решения данной проблемы.

Юстиниан уделял очень много внимания проблеме монофизитства на протяжении всей своей жизни. В своих попытках найти ее решение он старался избегать поспешных действий своих предшественников и осуществлял свою религиозную политику в пределах собственных полномочий и канонической церковной традиции.

В религиозной политике императора в отношении монофизитов могут быть выделены три стадии, соответствующие тем средствам, которые он применял, стремясь привлечь монофизитов к Православной Церкви. Эти стадии таковы:

1. Период 518–536 гг., основной характеристикой которого была полемика между православными и монофизитами по поводу богословско-

го тезиса «Один из Святой Троицы пострадал во плоти».

2. Период 536–553 гг., ознаменованный диспутом о «Трех главах».

3. Период 553–565 гг., в который Юстиниан старался провести в жизнь решения Пятого Вселенского Собора.

Первый период 518–536 гг. Полемика о «Пострадавшем во плоти»

Прекращение акакиевского раскола воодушевило не только Юстиниана, желавшего объединения всех христиан в православной вере[57], но и многих других церковных деятелей его времени. Так, папа Гормизда обратился с письмом к императору Юстину, а также с письмами к Константинопольскому патриарху и другим государственным деятелям, призывая их добиваться церковного объединения с престолами Александрии и Антиохии, посредством чего может быть достигнуто единство всего христианского мира. Из этих посланий ясно, что папа Гормизда не считал эту задачу трудной и невыполнимой[58]. Однако Юстиниан был хорошо осведомлен о препятствиях к объединению и действовал в большем соответствии с реальными обстоятельствами.

Зная о внутренних разногласиях среди монофизитов, он с самого начала сосредоточил свое внимание на партии Севера, которую составляли умеренные монофизиты (diakrinomensi)[59]. Решение проблемы, вероятно, было подсказано движением скифийских монахов (519–521), утверждавших, что единомыслие может быть достигнуто общим признанием известного утверждения «Один из Святой Троицы пострадал во плоти». Монахи сопоставляли это положение с догматическим

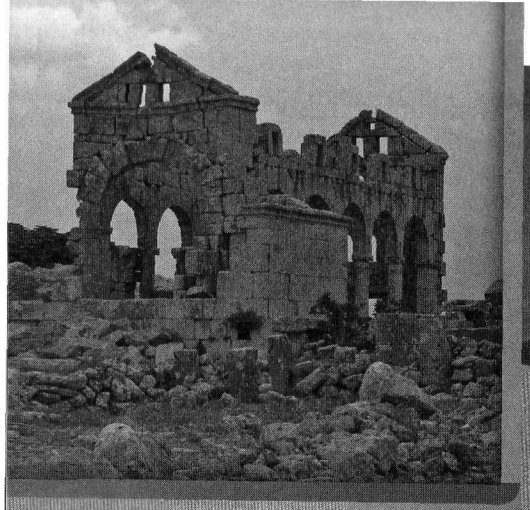
утверждением Кирилла Александрийского «Одна природа Бога Слова воплотилась», которое также признавалось монофизитами. В том числе они ссылались и на то, что это положение разделял православный архиепископ Прокл Константинопольский (435). Последний действительно использовал данное положение, особенно в полемике с Феодором Мопсуэстийским, однако без слов «во плоти», которые были добавлены скифийскими монахами, нашедшими их в одном из богословских произведений Кирилла Александрийского. Таким образом, в новой формулировке данное положение могло быть истолковано не только в том смысле, который вкладывали к него монофизиты, но и в духе Православия, как выражение взаимодействия атрибутов двух природ Христа в результате их объединения в Его личности. Это означает, что второе Лицо Троицы страдало не в Его Божественной субстанции, а во плоти, то есть в человеческой природе, которая в личности Христа объединилась с Божественной природой. Подчеркивался, таким образом, союз двух природ в Христе. Монофизиты считали, что этот союз недооценивался в догматической формулировке Халкидонского Собора «в двух природах».

Так называемое теопасхическое движение скифийских монахов[60] привлекло внимание Юстиниана. Вышеназванное положение и поддерживаемая ими идеология укрепили Юстиниана в надежде на то, что наконец может быть найдена точка соприкосновения между монофизитами и православными. Однако это теопасхическое движение отрицалось обеими партиями и было принято с большим неодобрением как на Западе, так и на Востоке. Однако Юстиниан не терял надежды. Он настойчиво писал папе, выражая собственное мнение о

теопасхическом тезисе и спрашивая папу о его мнении на этот счет[61], поскольку чувствовал, что их точки зрения должны совпасть. В одном из писем он подчеркивает:

> «...О Том, Кто, по словам величайшего из апостолов, пострадал во плоти, справедливо говорится, что Он, Один из Троицы, правит с Отцом и Святым Духом. Ибо было бы двусмысленно говорить просто "Один из Троицы", не добавляя при этом имени Господа нашего Иисуса Христа. Итак, мы не сомневаемся в том, что Его Лицо присутствует в Троице вместе с Лицами Отца и Святого Духа, ибо без Лица Христа Троица не может быть предметом сознательной веры и преданного почитания. Как говорит св. Августин: "Он — единственный из Троицы воспринял плоть", или в другом месте: "Он, Один из Трех"»[62].

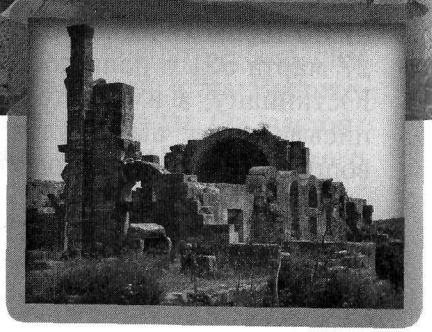
Двухлетние усилия Юстиниана (519–521) не принесли никакого результата. Теопасхическая формулировка не была принята, причем не из-за своего богословского содержания, но лишь потому, что ее не было в решениях Четвертого Вселенского Собора. На встрече, произошедшей в Константинополе в 519 г., в которой приняли участие император Юстин, Юстиниан и представители папы Гормизды, так и не было принято никакого решения[63]. Папа Гормизда так и не высказал в письмах к Юстиниану своего мнения о теопасхическом движении. В конце концов 27 марта 521 г. папа послал обширное письмо не Юстиниану, а императору Юстину. Но и в этом письме он не высказался более определенно по вопросу о полемическом положении скифийских

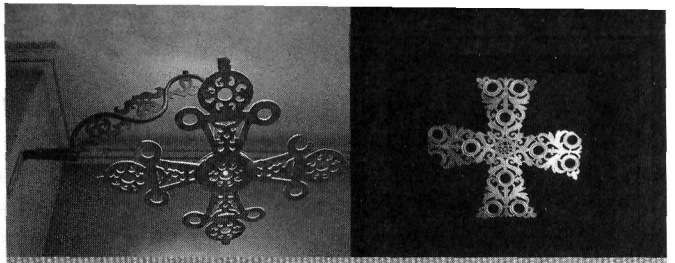


Храм в Харраб Шамс
V в. Сирия

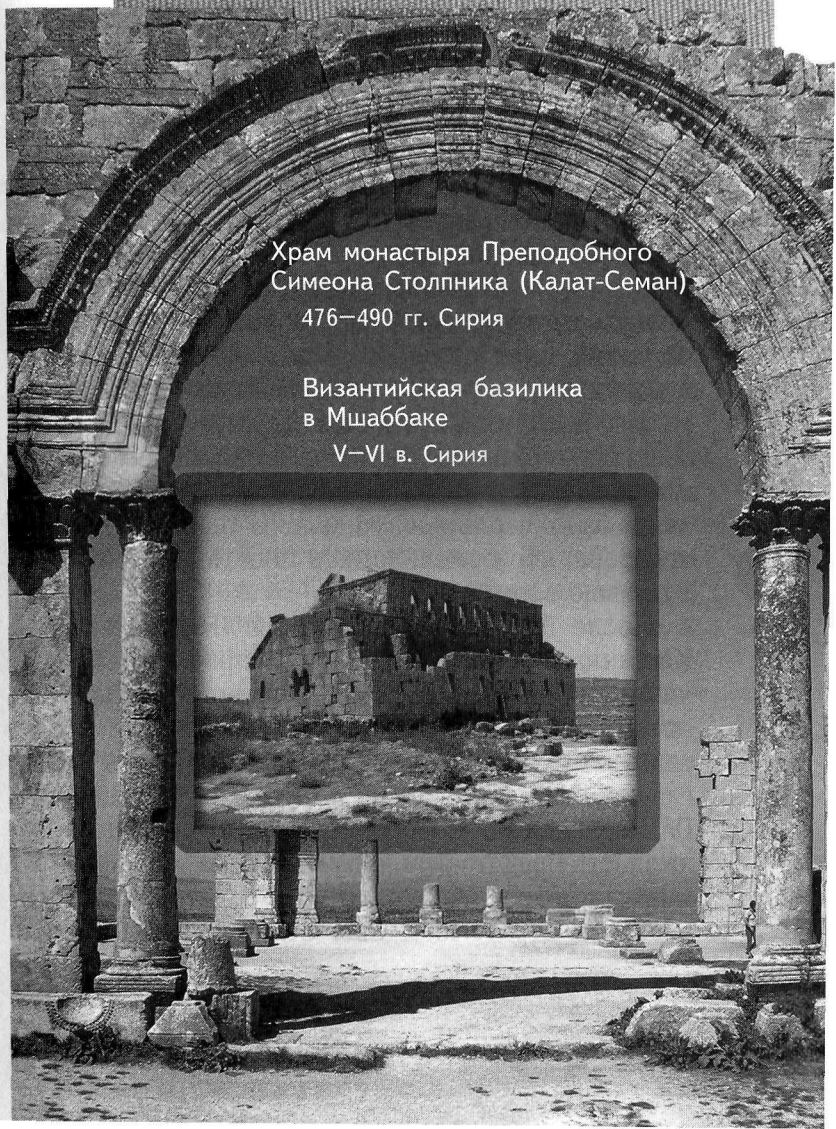
Серебряная лампада
из Аттарутийского клада
с изображением Архангела
VI в. Сирия

Типичная для эпохи Юстиниана
базилика в Аль-Латруне
VI в. Ливия





Светильники-лампадофоры
Из сокровищ Сионского монастыря. VI в. Ликия



Храм монастыря Преподобного
Симеона Столпника (Калат-Семан)
476–490 гг. Сирия

Византийская базилика
в Мшаббаке
V–VI в. Сирия

монахов[64]. Безразличие папы заставило Юстиниана прекратить переписку. Однако он не оставлял надежды на обсуждение данной проблемы в будущем. Действительно, когда он занял императорский трон и стал полностью ответственным за религиозную политику правительства, одним из его первых декретов по вопросам веры был декрет 527 г.[65], посвященный теопасхитской формулировке «Один из Троицы пострадал во плоти». Этот факт свидетельствует о том значении, которое придавал император вышеназванному богословскому течению.

После 531 г. Юстиниан, чтобы облегчить диалог с монофизитами, изменил свою тактику. Высланным монофизитским епископам и монахам было разрешено вернуться на свои места[66]. Многие приверженцы Севера вернулись в Константинополь и, злоупотребляя добротой императрицы Феодоры, образовали в столице мощную монофизитскую фракцию. В так называемом дворце Гормизды находили предоставляемые императрицей защиту и убежище одновременно более пятисот монофизитов — монахов и священников[67]. Эти люди были столь воодушевлены терпимостью императора, что осмеливались писать ему, проповедуя свою веру[68].

После подавления восстания «Ника» в 532 г. Юстиниан снова обратился к проблеме теопасхического движения. Было решено созвать съезд, на котором бы встретились представители православных и монофизитов, чтобы преодолеть разногласия относительно догматических определений IV Вселенского Собора. На съезде присутствовали шесть представителей умеренных монофизитов и шесть православных, а также представитель императора Стратегий[69]. Сам Север был приглашен,

но участвовать отказался. Он, однако, направил собравшимся письмо, прося извинить его отсутствие[70]. Обсуждение на съезде шло на высоком и достойном уровне, в духе взаимопонимания. Таким образом, разногласия были в значительной мере преодолены. Однако возвращение монофизитов к Православию было делом чрезвычайной сложности, и съезд окончился, не приняв на этот счет окончательного решения.

Используя ослабление фанатизма умеренных монофизитов на съезде, 15 марта Юстиниан издал декрет, обращенный к населению Константинополя и Малой Азии. Этот декрет утверждал теопасхический тезис монахов и проклинал несогласных с ним несториан и монофизитов[71]. По своему содержанию этот декрет почти полностью совпадал с декретом 527 г. Однако совершенно неожиданно этот декрет вызвал энергичный протест монахов монастыря «Неспящих» («Akoimrtoi») в Константинополе. В ответ на это император издал новый декрет (26 марта)[72], адресованный патриарху Епифанию и посланный также папе Иоанну II. Этот декрет пояснял и дополнял предыдущий[73]. Он был принят патриархом Епифанием, епископами, находившимися в Константинополе, и папой Иоанном II (25 марта 534 г.) как не противоречащий решениям Халкидонского Собора[74]. В письме к Юстиниану папа Иоанн хвалил императора за издание декрета. Он использовал весьма лестные слова, говоря о Православии императора, его религиозной политике, с которой папа был полностью согласен. Среди прочего папа писал:

> «Ничто не излучает столь славного света, как истинная вера в правителе; ничто не является столь вечным, как истинная религия...

Поэтому, о славнейший государь, каждый молящийся будет просить Божественную власть о нерушимом сохранении твоего горячего усердия в вере, твоей сердечной преданности и твердости в истинной религии. Ибо мы верим, что это служит интересам святых Церквей. *Сердце царя — в руке Господа...* и *Он направляет его* (Притч 21, 1), как Ему угодно. В этом основа мощи твоей империи и крепости твоего правления. Ибо мир церковный и единство религии возвышают того, кто утвердил их, и сохраняют его в счастии и мире. Сила Божия никогда не оставит того, кто защищает Церковь от зла и раскола, ибо написано: когда справедливый царь сидит на троне, никакое зло не сокрушит его (ср.: Притч 20, 8). Мы слышали, что ты, движимый своим религиозным рвением, обратился ко всем верным с эдиктом, чтобы защитить апостольское учение от еретических извращений при содействии наших братьев епископов. Поскольку твой поступок находится в согласии с апостольским учением, мы подтверждаем его своим авторитетом»[75].

Однако поскольку сопротивление монахов монастыря «Неспящих» и некоторых примкнувших к ним православных епископов продолжалось, Юстиниан обратился к патриарху Евфимию с письмом, содержащим гневный протест. Монахи были объявлены несторианами и высланы. Однако вмешательство императора облегчило им наказание[76].

Подтверждение и принятие Православием теопасхического декрета Юстиниана не сильно изменило положение, особенно в Египте. Монофи-

зиты продолжали настаивать на своих взглядах. Со смертью Антиохийского патриарха Тимофея III (7 февраля 535 г.) они разделились на две партии. Наиболее последовательные из них предлагали в патриархи Гайана, тогда как более умеренные избрали Феодосия, диакона Севера. Юстиниан поддержал умеренного Феодосия, полагая, что это будет способствовать его политике объединения. Однако Феодосий ничего не делал для возвращения монофизитов к Православию. Он также отказался подписать решения Четвертого Вселенского Собора, поэтому в 536 г. он был выслан в Дерку[77].

Как мы уже говорили, используя терпимость Юстиниана и доброту Феодоры, монофизиты сформировали в Константинополе собственную сильную фракцию. Монофизитство стало процветать в аристократических кругах столицы. В 533 г. монофизиты попытались истолковать землетрясение, случившееся в Константинополе, как наказание Божиего суда за признание решений Халкидонского Собора, посеять панику и спровоцировать демонстрации[78]. Положение монофизитов еще более укрепилось с прибытием в Константинополь знаменитого Севера, приглашенного Феодорой продолжить дискуссию, начатую на съезде в 532 г.

5 июня 535 г. умер Константинопольский патриарх Епифаний. Юстиниан, желая продолжить диалог с умеренными северианами, настаивал на том, чтобы преемником Епифания стал человек, которому бы доверяли монофизиты. Таким человеком был Анфим, митрополит Требизонда. Он принимал участие в съезде 532 г. и был известен своей терпимостью и пониманием последователей Севера. Однако, когда отношения между Анфимом и Севером стали слишком дружескими, и первый стал открыто потворствовать сторонникам второго, положение

приняло характер, прямо противоположный тому, на который рассчитывал Юстиниан. В то же время Агапит, только что избранный на папский престол, прибыл в Константинополь как представитель Феодата, короля остготов, с целью убедить Юстиниана оставить свои планы и приготовления к войне в Италии. Относительно событий, происходивших в Константинополе, и убеждений Анфима Агапит уже был информирован монахами, посланными с этой целью в Константинополь[79]. Поэтому, приехав в Константинополь, он не встретился с Анфимом, но только с императором, тем самым продемонстрировав официальные сомнения в Православии патриарха[80]. Хотя Агапит и был уверен в промонофизитской настроенности Анфима, он не стал проклинать его, поскольку суд над Анфимом требовал созыва Собора, на котором должны были быть представлены все патриаршие престолы[81]. Однако константинопольское монашество предлагало Агапиту немедленно свергнуть Анфима с престола, воспользовавшись как предлогом тем обстоятельством, что он был переведен в Константинополь с другого престола (из Трапезунда), что запрещалось церковными канонами. Приняв предложение монахов, Агапит потребовал извержения Анфима из патриаршего сана. Последний, понимая, в чем состояло истинное обвинение, отрекся от престола, оставив мантию в руках императора. Юстиниан, разочарованный неспособностью Анфима содействовать диалогу между православными и монофизитами, не хотел защищать человека, обвиненного в монофизитстве. Собор endemousa под председательством Агапита низвел Анфима с константинопольского престола. Однако было решено, что он может вернуться на прежний престол в Трапезун-

де, если письменно откажется от монофизитства и признает решения IV Вселенского Собора[82]. Анфим лицемерно разыграл раскаяние перед лицом Юстиниана и пообещал дать требуемое письменное подтверждение своей веры. При этом он систематически уклонялся от выполнения своего обещания. По предложению Юстиниана новым Константинопольским патриархом был избран Мина, который был рукоположен в сан папой Агапитом[83]. Новое назначение было с воодушевлением воспринято населением столицы. Папа Агапит получил возможность подчеркнуть важность посвящения в патриарший сан его руками[84]. Однако неожиданно после внезапной и непродолжительной болезни папа Агапит скончался 22 апреля 536 г.

Тем временем население Константинополя было охвачено сильным волнением. Еретики проявляли крайний фанатизм и отсутствие понимания. Православные осуществляли контроль над положением в столице и под председательством вновь избранного патриарха Мины созвали собор endemousa в Константинополе. На Соборе были представлены Римский, Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты[85]. Одним из центральных предметов обсуждения было письменное подтверждение веры, обещанное Анфимом, только что сведенным с патриаршего престола. Еще при жизни папы Агапита монахи и епископы составили петицию к нему, настойчиво требуя, чтобы Анфим прислал письменное подтверждение веры, в противном случае угрожая ему извержением из сана. Они обоснованно опасались, что если Анфим действительно являлся еретиком, то он в той же степени мог быть опасен и как митрополит Трапезунда. Папа Агапит направил эту петицию

Юстиниану. Теперь, после смерти папы Агапита, монахи писали Юстиниану, прося удовлетворить их прежнее прошение. Собор под председательством Мины пытался установить связь с Анфимом через своих представителей и дать тому возможность доказать свое Православие. Однако Анфим скрылся, и представителям не удалось его найти. После всего этого Анфим был извергнут из сана и проклят заочно[86].

Присутствие на Соборе представителей четырех Патриархатов (Римского, Иерусалимского, Антиохийского и Александрийского) сделало возможным новое анафематствование монофизитов. Это было необходимо из-за присутствия в столице Севера и интенсивной пропагандистской деятельности его сторонников Петра и Зоары. О возобновлении проклятия впервые попросили константинопольские монахи в письме, адресованном патриарху Мине[87]. Собор вновь проклял монофизитов Севера, Петра и Зоару[88]. Этому событию все придавали большое значение, поскольку оно означало объединение четырех патриарших престолов в борьбе против монофизитства.

Все эти события делали положение Юстиниана весьма сложным. Его упорные попытки примирить православных с умеренными монофизитами, используя теопасхитский тезис скифийских монахов, не дали результата. Теопасхитский декрет 533 г., с одобрением воспринятый Римом и Константинополем и значительным числом православных иерархов, декрет, на который император возлагал большие надежды в своей политике объединения, не принес плодов. Ни умеренность и терпимость, проявленные к монофизитам, ни издание декрета, в котором было достигнуто общее догматическое истолкование решений Четвер-

того Вселенского Собора, ни возведение на патриарший престол промонофизитски настроенного Анфима, ни поддержка умеренного монофизита патриарха Феодосия Александрийского не в состоянии были вернуть монофизитов к Православию. Теперь Юстиниан оказался лицом к лицу с новыми решениями Собора, которые ему предстояло утвердить или отклонить. Если бы он отклонил эти решения, возникла бы опасность нового раскола с Западной Церковью, что было опасно как для Церкви, так и для государства. Поэтому он предпочел принять и подтвердить решения Собора декретом от 6 августа 536 г.[89] В этом декрете проклиналось монофизитство и его лидеры — Север, Петр, Зоара, а также бывший Константинопольский патриарх Анфим. Юстиниан требовал изгнания названных лиц из Константинополя, а также запрещал распространение их сочинений и требовал изъятия их из всех церковных учреждений. На патриарха Мину была возложена ответственность за доведение содержания декрета до сведения всей Церкви.

Про́клятые монофизиты покинули Константинополь. Север снова бежал в Египет и там написал богословский трактат против дифизитов[90]. Там он и умер два года спустя, 8 февраля 538 г.

В целом Собор и декрет значительно укрепили позиции Православия. Однако, как мы увидим в дальнейшем, Юстиниан не оставил своей религиозной политики объединения и богословских попыток достичь возвращения монофизитов к Православной Церкви. Он попытался найти новую основу, на которой православные и монофизиты могли бы преодолеть свои разногласия, сохраняя при этом уважение к решениям Четвертого Вселенского Собора.

Второй период 536–553 гг. Полемика о «Трех главах»

Собором 536 г. и декретом Юстиниана, подтвердившим решения Собора, монофизитству был нанесен мощный удар, подобный тому, какой монофизиты получили разве только после прекращения раскола Акакия, когда православные объединились против них в общий фронт. В это время (536) была совершена попытка назначить на все церковные должности лиц православных убеждений, верных императору. Однако выдвижение ставленников императора на эти должности, особенно на патриаршие престолы, породило много проблем. Так, когда александрийский престол был занят тавениссиотским монахом Павлом, предложенным папским представителем Пелагием и рукоположенным в сан Константинопольским патриархом Миной, население Александрии не приняло его[91]. Вскоре Павел был обвинен в убийстве. Юстиниан послал в Александрию папского представителя Пелагия, поручив ему созвать Поместный Собор при содействии патриарха Антиохийского Ефрема и исследовать обвинение. С другой стороны, прямое вмешательство императора было вызвано явно неудовлетворительной религиозной политикой Павла.

Собор состоялся в Газе в 540 г. Среди прочих в нем приняли участие папский представитель Пелагий, Ефрем Антиохийский, Иоанн Эфесский и обвиненный Павел Александрийский. Павел был сведен с престола и на его место был поставлен Зоил[92].

После смерти Агапита в Константинополе 22 апреля 536 г. жители Рима при содействии готского короля Феодата избрали преемником Агапита диакона Сильверия. Поскольку Юстиниан не доверял

Сильверию, он, с помощью Феодоры, приложил усилия к тому, чтобы римский престол был занят Вигилием, представителем папы в Константинополе. Вигилий заставил Сильверия освободить престол и сам стал правителем Римской Церкви[93]. Это произошло в 537 г.

Тем временем внимание Юстиниана привлекла тянувшаяся уже долгое время среди палестинских монахов полемика по поводу учения Оригена[94]. Начало полемики относится к 507 г., когда значительная часть наиболее образованных монахов покинула монастырь Св. Саввы и основала новый монастырь — Новую Лавру. Свой уход из монастыря Св. Саввы и основание Новой Лавры монахи объясняли недостатком образованности и недостойным поведением настоятеля монастыря Саввы. Новая Лавра стала оплотом оригенистов в Палестине (514). Отсюда они распространяли свое учение, завоевывая сторонников в основном среди наиболее образованных монахов[95]. Они принимали учение Оригена о предсуществовании души, перевоплощении и восстановлении всего, оценивая его как нейтральное и безобидное[96]. Они ссылались на то, что эти взгляды разделяли Григорий Нисский и Дидим Слепой. Положение оригенистов укрепилось после смерти знаменитого св. Саввы и отправления в Константинополь двух своих наиболее выдающихся представителей — Домециана, настоятеля монастыря Св. Мартирия, и Феодора Аскиды, настоятеля Новой Лавры. Оба они приняли участие в Константинопольском Соборе 536 г. Следует предполагать, что Юстиниан принял оригенистов без тщательной проверки их взглядов, — иначе трудно было бы объяснить их быстрое продвижение и возведение в ранг епископов: Домециан

стал епископом Анкары, а Феодор Аскида — епископом Кесарии.

Патриарх Петр Иерусалимский оказался в безвыходном положении. Хотя он и был антиоригенистом, но не хотел открытой конфронтации с мощной партией оригенистов. Он даже делал вид, что благоволит им. Однако тайно он призывал архимандритов Великой Лавры Геласия и монастыря Св. Феодосия Софрония послать Юстиниану пасквиль, направленный против оригенистов. Такой пасквиль был составлен. Он содержал требование, чтобы имя Антиохийского патриарха Ефрема не было вычеркнуто из диптихов Иерусалимской Церкви. Как мы скоро увидим, Ефрем, пользуясь своей властью, принимал меры для проклятия сторонников Оригена[97]. Общественная позиция патриарха Петра раздражала антиоригенистов. Шесть из них явились к патриарху Петру с выражением своего недовольства. Ефрем созвал Поместный Собор и проклял оригенистов (542)[98]. В отместку за события в Антиохии оригенисты требовали исключения имени Ефрема из церковных диптихов Иерусалима. Эти события, естественно, ухудшили отношения между двумя Патриархатами. Это положение, чреватое разрывом их церковного общения, весьма озаботило Юстиниана. Поэтому он предпринял ряд мер для устранения этого яблока раздора. Следуя советам Константинопольского патриарха Мины и папского представителя в Константинополе Пелагия, он в 543 г. издал декрет против оригенистов. Декрет был послан пяти патриархам[99] с указаниями созвать Поместные Соборы и попытаться ратифицировать его. Так и было сделано. Декрет был подписан пятью патриархами и утвержден соответствующими Соборами. Его подписали и все

епископы Иерусалимского Собора за исключением Авиллы Александра. Он был подписан также известными оригенистами епископами Феодором Аскидой Кесарийским и Домецианом, епископом Анкары[100]. Не принявшие декрет оригенисты были отлучены Иерусалимским Собором и с большой строгостью были принуждены покинуть их центр — Новую Лавру[101]. Позднее, благодаря вмешательству Феодора Кесарийского и Юстиниана, они вернулись в свои монастыри. Впоследствии некоторые из них были назначены на высокие церковные должности[102].

Утвержденный Поместными Соборами, декрет Юстиниана приобрел значительную силу и нанес окончательный удар по полемике оригенистов. В постепенном затухании полемики оригенисты распались на две группировки — isochristoi и protoktistoi. Первые были сосредоточены на учении Оригена о предсуществовании, исходном равенстве и конечном восстановлении всех духов. Они считали, что в будущей жизни души человеческие будут уравнены с душой Христа. Вторые, напротив, признавали превосходство души Христа как первого творения. Узнав об этих новых идеях от настоятеля Великой Лавры Конона, Юстиниан написал богословские трактаты, направленные против учения Оригена и его последователей[103].

С возвращением isochristoi к Церкви в 552 г. и проклятием оригенистов Пятым Вселенским Собором в 553 г. оригенистское движение постепенно сошло на нет[104].

А) *Первый декрет против «Трех глав»*

Тесно связанной с полемикой и давлением палестинских оригенистов была полемика

вокруг «Трех глав». Эти «Главы» в течение долгого времени служили предметом раздоров среди христиан. Как мы сказали выше, палестинское монашество раскололось на две группировки — оригенистов и антиоригенистов. Авторитетом для первых был Ориген, они проклинали Феодора Мопсуэстийского, тогда как вторые проклинали Оригена, ссылаясь на авторитет Феодора Мопсуэстийского. Оригенисты боролись против Феодора Мопсуэстийского не потому, что он был признан антиоригенистами, но потому, что сочинения Феодора были неисчерпаемым источником аргументов против учения Оригена. Кирилл Скифопольский пишет, что св. Савва не принимал этих монашеских крайностей, полагая, что ни Ориген, ни Феодор Мопсуэстийский не могут быть авторитетами для истинной веры[105].

Феодор Аскида хотел выступить против антиоригенистов для собственного удовлетворения и удовлетворения своих друзей-оригенистов в Палестине. Поэтому он желал проклятия Феодора Мопсуэстийского. Сам Юстиниан был склонен к анафематствованию Феодора Мопсуэстийского. Такое действие, кроме удовлетворения оригенистов, могло иметь своим результатом также частичное удовлетворение монофизитов, давно желавших проклятия Феодора Мопсуэстийского[106].

Как мы видели ранее, император-богослов посредством теопасхического тезиса «Один из Троицы пострадал во плоти» хотел покончить с критикой монофизитами догматического определения Халкидонского Собора «в двух природах». На съезде в 532 г. критицизм монофизитов в отношении пронесторианских тенденций Четвертого Вселенского Собора не был преодолен полностью.

Монофизиты, помимо оппозиции халкидонскому догматическому определению «в двух природах», также критиковали Собор за то, что, по их мнению, Халкидон одобрил несторианские воззрения Феодора Мопсуэстийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского[107].

Четвертый Вселенский Собор не рассматривал сочинений Феодора Мопсуэстийского. Он был занят преимущественно осуждением монофизитов[108]. Однако несправедливо утверждение, будто Собор потворствовал Феодориту Кирскому и Иве Эдесскому, приобщив их к Церкви. Как разъяснили православные представители на съезде в 532 г., эти лица были приняты Собором только после того, как они прокляли Нестория. Поэтому после Собора Кирилл Александрийский восстановил полное общение с Феодоритом[109].

Чтобы покончить с этими обвинениями в адрес Халкидонского Собора и удовлетворить оригенистов, Юстиниан в 545 г. издал декрет против «Трех глав». В этом декрете осуждалась личность и сочинения Феодора Мопсуэстийского, произведения Феодорита Кирского, направленные против двенадцати анафем Кирилла Александрийского и Третьего Эфесского Вселенского Собора, а также письмо Ивы Эдесского персу Марию[110]. Декрет этот был послан пяти патриархам для утверждения, что вызвало сопротивление как на Востоке, так и на Западе.

Б) *Реакция на Востоке*

Как мы отмечали выше, Юстиниан, прежде чем писать богословский трактат или издать законодательный декрет, обычно совещался с придворными богословами и епископами. Он делал это по той причине, что не желал провоцировать

конфликты с епископом. Мнение Константинопольского патриарха и представителей других патриархатов играли существенную роль в принятии решений по религиозным вопросам. Кроме того, неоднократно провозглашенный императором принцип гармонии в отношениях между Церковью и государством требовал учета мнения церковных деятелей. Согласно этому принципу, ответственность за дела веры нес исключительно весь корпус епископов. Их решения выражал Вселенский Собор. Однако в данном случае Юстиниан не захотел созывать Собор. Он не был против Собора, но действовал так по практическим соображениям[111]. Созыв Вселенского Собора всегда был связан с множеством проблем, в том числе и экономического характера. Чтобы избежать этих трудностей, Юстиниан пошел по более простому пути, издав декрет. Он надеялся, что этот акт будет одобрен пятью патриархами, как это было в случае декрета против Оригена (543). Однако на этот раз ожидания императора не оправдались.

Все, что произошло в Константинополе после издания декрета о «Трех главах», убеждает нас в том, что прежде чем издать декрет, Юстиниан советовался с патриархом Миной и пришел к соглашению с ним. Создается впечатление, что Мина одобрял издание декрета и даже подталкивал к нему Юстиниана. После опубликования декрета Мина собрал епископов в Константинополе, чтобы обсудить и одобрить его[112]. Собор обсудил и одобрил декрет. Папский делегат в Константинополе Стефан отказался принять его. Патриархи Антиохии, Александрии и Иерусалима колебались. Это заставило подписавших — патриарха Мину и других епископов, собравшихся в Кон-

стантинополе, — пересмотреть свои действия. Патриарх Мина заявил императору, что он аннулирует свою подпись, если другие патриархи не подпишут декрета[113].

Вопреки ожиданиям издание декрета о «Трех главах» породило много проблем и в центре монофизитства — Александрии. Патриарх Зоил, от которого ожидалось, что он подпишет декрет первым, отказался с самого начала. Однако вызванный в Константинополь, он под нажимом отступил и подписал документ. Его несогласие с религиозной политикой Юстиниана было, очевидно, причиной его извержения из сана и ссылки в 547 г. Четыре года спустя его преемник Аполлинарий признал декрет против «Трех глав» и принял участие в Пятом Вселенском Соборе (553)[114].

Отсутствие исторических свидетельств не позволяет точно сказать, что происходило в это время в Антиохии. Известно, что антиохийский престол занимал тогда последовательный православный антиоригенист Ефрем, чьи сильные антиоригенистские настроения вызвали даже раскол между Патриархатами Антиохии и Иерусалима. Он никоим образом не мог одобрить умаления значения решений Халкидонского Собора. К тому же среди осужденных императорским декретом были и богословы, принадлежавшие к антиохийской богословской школе[115]. Поэтому патриарх Ефрем, согласно единственному, но заслуживающему доверия свидетельству Факунда Гермианского[116], сначала отказался подписать декрет. Позднее, когда Юстиниан пригрозил ему извержением из сана, он согласился подписать. После смерти Ефрема (545) Домн (или Домнин) признал декрет и также принял участие в Пятом Вселенском Соборе.

Декрет против «Трех глав» был с неодобрением воспринят и в Иерусалиме. Две сильные партии — оригенисты и антиоригенисты — убедили патриарха Петра занять осторожную позицию. Согласно свидетельству Кирилла Скифопольского, патриарх Петр подговаривал монахов-антиоригенистов, единомышленником которых он был сам, сочинить и представить ему документ в защиту Феодора Мопсуэстийского[117]. С другой стороны, Факунд Гермианский сообщает, что Петр испытывал давление со стороны монахов и объявил, что всякий, принявший декрет, тем самым противопоставит себя Халкидонскому Собору[118]. Это противоречие легко может быть объяснено, если принять во внимание характер патриарха. Как и в случае декрета против Оригена (543), он и в данном случае хотел, очевидно, снять с себя ответственность за позицию в отношении императорского декрета.

Мы представляем себе развитие событий в Иерусалиме следующим образом. Получив декрет, Петр занял сначала отрицательную позицию. Об этом стало известно императору. Он пригрозил патриарху лишением сана и вызвал его в Константинополь для объяснения своего отношения[119]. Боясь лишиться патриаршего престола, для собственного оправдания Петр подговорил монахов представить ему ложные свидетельства в защиту Феодора Мопсуэстийского. Таким образом, свидетельство Кирилла Скифопольского оказалось верным, и Петр оправдал свою позицию в отношении декрета в глазах императора. Он изобразил свои действия как вызванные давлением со стороны монахов. В подтверждение этого он представил императору документ, который на самом деле он сам подговорил составить монахов. Вскоре после этого патриарх принял и подписал декрет.

Слухи о насилии, учиненном монахами над патриархом, быстро разошлись по Константинополю. Поэтому Факунд лишь излагает то, что он слышал, и, следовательно, его свидетельство неточно[120]. Когда в 552 г. патриарх Петр умер, его престол был занят настоятелем Новой Лавры оригенистом Макарием. Однако из-за сильного сопротивления монахов-антиоригенистов он через два месяца был заменен Евстафием, пресвитером Антиохийской Церкви. Оба признали декрет против «Трех глав». Представители Евстафия участвовали в Пятом Вселенском Соборе[121].

В) *Реакция на Западе*

Как мы видели, декрет против «Трех глав» встретил на Востоке сопротивление, вызванное прежде всего боязнью принижения авторитета Четвертого Вселенского Собора. В результате вмешательства Юстиниана декрет был признан патриархами Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима. Принятие этого декрета состоялось в большей степени в результате нажима со стороны Юстиниана. Согласие патриархов подписать декрет было обусловлено, возможно, осознанием ими того, что его положения ни в коей мере не умаляют значения Четвертого Вселенского Собора[122].

В отличие от позиции Востока, позиция Запада с самого начала была крайне отрицательной. Первой реакцией Запада был отказ папского представителя в Константинополе Стефана подписать декрет. Он даже прервал церковное общение с патриархом Миной[123]. Так же повели себя и находившиеся в Константинополе западные епископы, среди которых был выдающийся митрополит Даций[124]. Однако неожиданно самое сильное сопротивление декрет встретил в Северной Африке.

Если бы не сопротивление Африканской Церкви, конфликт вокруг «Трех глав», возможно, не получил бы такого мощного резонанса в империи и не сыграл столь выдающейся роли в истории Церкви[125]. Хотя при принятии декрета о теопасхической полемике (532) и декрета против Оригена (543) Африканская Церковь не оказала никакого сопротивления, теперь ее лидеры заявили о своих уже известных и признанных церковных принципах и потребовали их применения при решении религиозных проблем; в письмах архидиакона Карфагена Ферранда к диаконам Рима Пелагию и Анатолию императорский декрет был отвергнут. В этих письмах было выражено общее мнение Африканской Церкви[126].

Согласно Ферранду, ответственность за составление и провозглашение истинных утверждений и за отвержение ложных лежит целиком и исключительно на корпусе епископов, мнение которых может быть выражено только на Соборе:

> «Никто не может, заручившись множеством подписей, придать собственной книге авторитет, признаваемый Кафолической Церковью только за каноническими книгами. Для спокойствия Церквей было бы полезно, если бы никто не предписывал Церкви, что она должна делать, но всякий придерживался бы того, чему учит Церковь»[127].

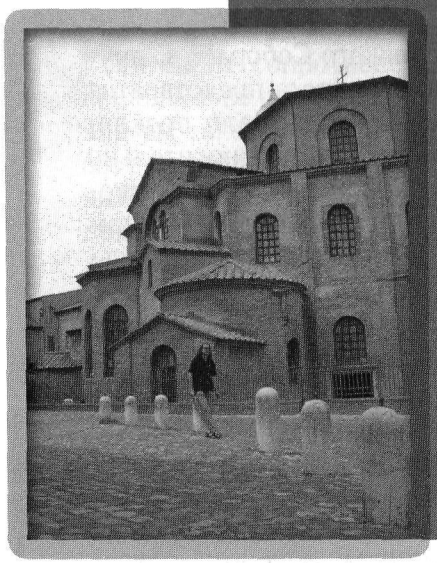
Конечно, если императору угодно, он может высказывать собственные суждения, однако он не имеет права навязывать свои взгляды другим[128]. Ферранд считает, что декрет должен быть признан недействительным, ибо только таким образом императору удастся избежать умаления Божествен-

ного вдохновения Халкидонского Собора[129]. С другой стороны, аннулирование декрета предотвратит волнения в Церкви, которые бы вызвало проклятие мертвых[130]. Последний аргумент относительно проклятия мертвых был главной причиной, по которой декрет был отклонен епископом Понтианом провинции Бизацены в Северной Африке. В письме к Юстиниану епископ Понтиан подчеркивал: «Мы можем осудить убеждения, но мы не можем гневно проклясть авторов этих убеждений, когда они уже умерли»[131].

Эти аргументы североафриканского духовенства впоследствии использовались всеми, кто отвергал декрет и сопротивлялся религиозной политике Юстиниана. Император понимал, что для того, чтобы стать общеобязательным законом, декрет должен быть признан всеми пятью патриархами. Поэтому он и послал им его для подписания и утверждения.

В то время, когда был опубликован императорский декрет, политическая ситуация в Риме стала критической. Армии готов, предводительствуемые Тотилой, осадили Рим[132].

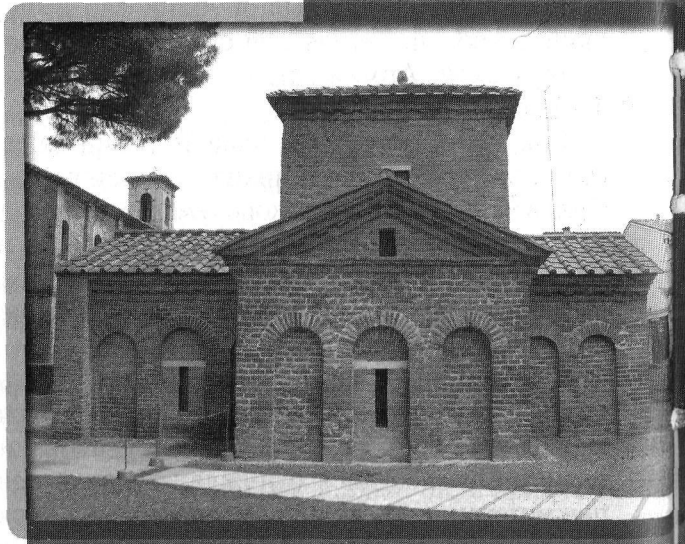
Как уже отмечалось, папа Вигилий занял престол при помощи Юстиниана и Феодоры, свергнув Сильверия, избранного королем готов Феодатом[133]. Боясь с захватом Рима лишиться престола и жизни, Вигилий оставил осажденный город и бежал в Сицилию. Управление Римской Церковью он поручил своим доверенным лицам — диаконам Пелагию и Анатолию. Находясь в Сицилии, он пытался помочь осажденному городу, однако безуспешно: корабли, которые он посылал, перехватывались готами[134]. Он заботился о нуждах Церкви, назначая пресвитеров и диаконов для итальянских церквей[135]. В Сицилии он принял представителей Церквей



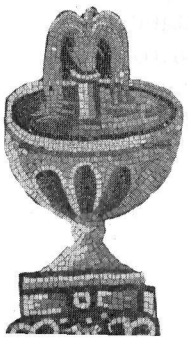
Храм Сан Витале
527–548 гг. Равенна

Серебряный потир из музея Бенаки
VI–VII в. Афины

Алтарные мозаики храма Сан Витале
527–548 гг. Равенна



Мавзолей Галлы Плацидии
V в. Равенна



Базилика Св. евангелиста Иоанна Богослова
V в. Равенна

Италии, Сардинии, Африки и Константинополя. От них он узнал о декрете Юстиниана против «Трех глав»[136]. Если это свидетельство Факунда точно, следует считать, что декрет достиг Рима, когда папа уже был в Сицилии. Поэтому он не мог узнать о нем раньше[137].

Сложная ситуация в Италии и приглашение императора побудили папу отправиться в столицу. Конечно, решение о поездке в Константинополь было принято Вигилием без всякого давления со стороны[138]. По пути в столицу папа посетил Патру, где рукоположил в сан митрополита Равенны Максимиана, известного по его знаменитому креслу и мозаичному изображению в церкви Сан-Витале[139]. Отправившись далее через Фессалоники, он прибыл в Константинополь в январе 547 г. Там он был встречен самим Юстинианом с великими почестями и великолепием. Как сообщает биограф Вигилия[140], при подъезде его к Св. Софии люди скандировали: «Ecce advenit dominator dominus!*»

Узнав от своего представителя Стефана и западных епископов, находившихся в Константинополе, о происходивших там событиях, Вигилий сперва согласился с их мнением и прервал на четыре месяца церковное общение с патриархом Миной и другими епископами, подписавшими декрет императора[141]. В ответ патриарх Мина поступил точно так же, со своей стороны прервав общение с Вигилием на четыре месяца. Перед нами, таким образом, первый раскол между Римом и Константинополем, вызванный борьбой вокруг «Трех глав»[142].

---

* «Се грядет господин и владыка» *(лат.)*.

Борьба, начатая Вигилием, была непростой. Она требовала от человека сильного характера и ярко выраженного собственного кредо. Ни того ни другого у Вигилия явно не было. Поэтому начатые им дела часто не увенчивались успехом. Еще находясь в Сицилии, он послал делегацию в Константинополь, чтобы оповестить императора о сопротивлении, которое декрет вызвал на Западе. Вигилий требовал также отмены декрета[143]. Юстиниан отвечал папе, что церковный мир может быть достигнут лишь путем подписания декрета всеми епископами[144], а не путем аннулирования уже поставленных подписей. На эти рассуждения императора Вигилий отвечал суровым письмом к патриарху Мине, в котором отмечал, что важно сохранить истинную веру, а не капитулировать перед ересью[145]. Он также дал ясно понять, что согласен со своим представителем в Константинополе Стефаном и с миланским епископом Дацием в их отношении к декрету и разрыве церковного общения с Константинополем. Поэтому позиция Вигилия стала известна в Константинополе еще до прибытия его в столицу. Однако через некоторое время эта позиция изменилась. Что было причиной этого изменения, точно не известно[146]. Очевидно, император и его богословы просветили папу относительно «Трех глав». Поэтому он изменил свое первоначальное мнение и принял декрет[147]. Императором и папой было решено пригласить всех не подписавших и сопротивлявшихся епископов под председательством Вигилия обсудить предмет в деталях и решить, какую позицию должен занять Вигилий относительно всей проблемы. Однако этот Собор, созванный в Константинополе, был распущен через три дня председательствовавшим Вигилием, так как не было найдено

единство мнений для какого бы то ни было соглашения[148]. Североафриканский епископ Факунд ни на каких условиях не желал признавать декрет против «Трех глав». Он настойчиво утверждал, что декрет принижает авторитет Четвертого Вселенского Собора. Тогда папа решил действовать иначе. Он попросил епископов письменно высказаться по данному вопросу. В результате большинство епископов признало декрет. За время, отпущенное для написания ответа, епископ Факунд составил и написал декларацию, которая впоследствии была им дополнена и издана под названием «Pro defensione trium capitulorum concili Chalcedonensis ad Justinianum Imperatorem»*. Это богословское сочинение является значительным не только потому, что оно приоткрывает завесу над событиями, происходившими вокруг декрета о «Трех главах», но и потому, что его автор обнаруживает глубокое знание церковной литературы как Запада, так и Востока[149]. Оно стало важным источником аргументов для противников декрета и церковной политики императора.

Хотя некоторые западные епископы, и среди них Факунд, и отвергали декрет, папа 12 апреля 548 г. опубликовал и послал Константинопольскому патриарху Мине Udicatum, в котором он осудил «Три главы». С другой стороны, в этом папском декрете отмечается, что осуждение «Трех глав» не означает принижения авторитета Четвертого Вселенского Собора, чьи решения по-прежнему остаются основой православной веры[150].

После признания декрета папой Вигилием император решил, что анафема «Трех глав» удалась

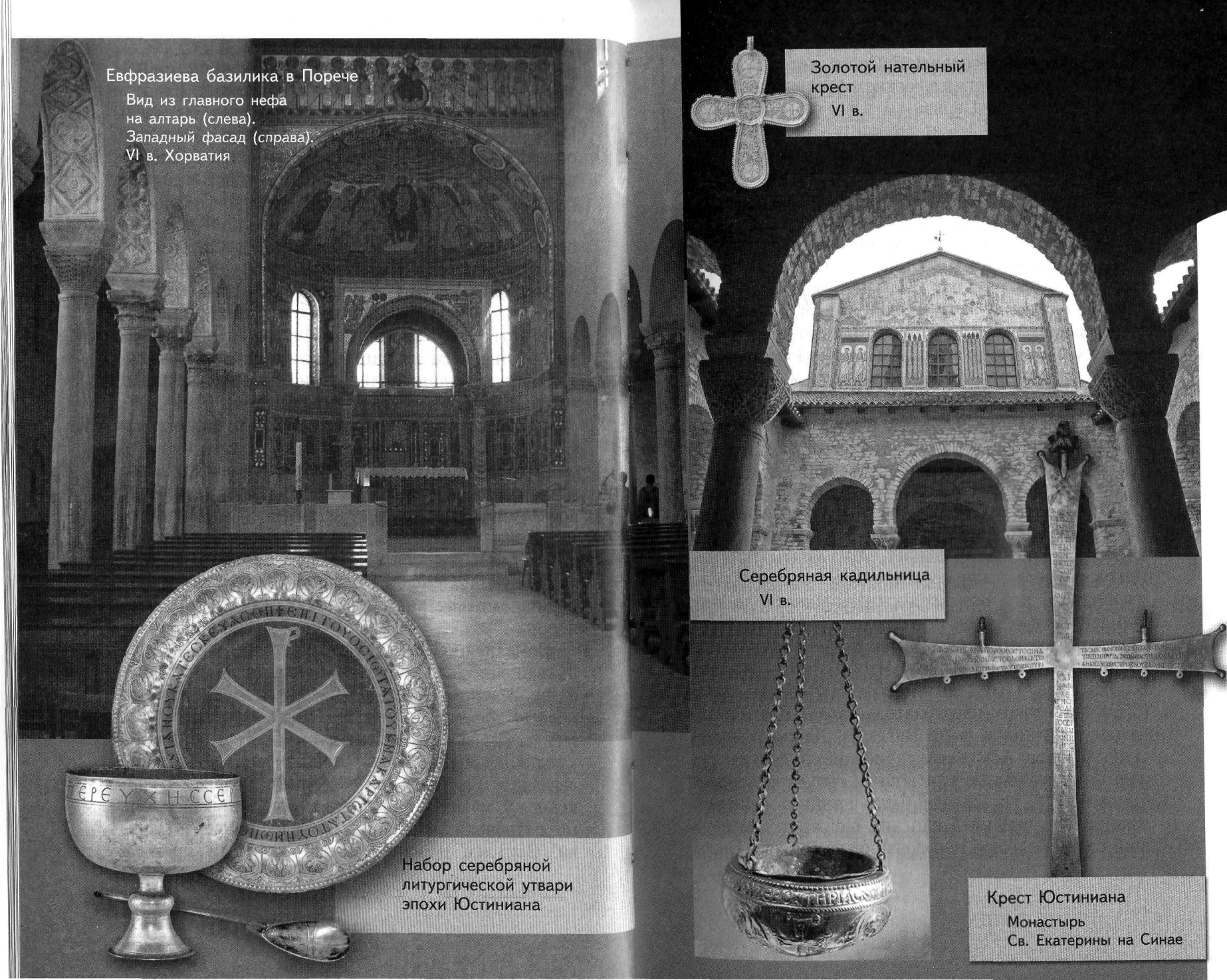
* «В защиту "Трех глав" Халкидонского Собора императору Юстиниану» *(лат.)*.

и что остальные епископы последуют примеру папы. С другой стороны, папа рассчитывал, что издание Udicatum повысит его авторитет в Западной Церкви. Однако ожидания императора и папы не оправдались. Udicatum вызвал на Западе возмущение не только против папы, но и против императора. В Северной Африке состоялся Собор под председательством Факунда, принявший решение прервать общение с Вигилием[151]. Решения Собора, содержащие отказ от принятия декрета, были посланы императору[152]. Африканские монахи, особенно монахи монастыря Гилия, под предводительством их настоятеля Феликса организовали крупные демонстрации против папы. В результате папа предал Феликса анафеме[153]. Извержен из сана был племянник папы диакон Рустик, активно участвовавший в сопротивлении папскому Udicatum[154].

В то же самое время сопротивление возникло и среди монахов Иллирика, которые, созвав собор, прокляли на нем архиепископа Юстинианы Примы Бенената, принявшего декрет против «Трех глав»[155].

В Гауле и Скифии Udicatum также был отвергнут епископами, которые потребовали от папы объяснений[156].

Немедленное и всеобщее возмущение, которое вызвал на Западе папский Udicatum, подтверждает приведенное выше мнение Ферранда, что один человек не может предписывать веру Церкви[157]. Эту точку зрения развил епископ Гермианы Факунд, являвшийся душой всей оппозиции. Согласно взглядам Факунда, все обязаны подчиняться церковному учению и оберегать его. Ни император, ни патриархи не властны определять веру Церкви. Высшим и наиболее авторитетным органом



Евфразиева базилика в Порече

Вид из главного нефа
на алтарь (слева).
Западный фасад (справа).
VI в. Хорватия

Набор серебряной
литургической утвари
эпохи Юстиниана

Золотой нательный
крест
VI в.

Серебряная кадильница
VI в.

Крест Юстиниана

Монастырь
Св. Екатерины на Синае

является только Вселенский Собор, который может формулировать догматические определения и выражать веру всей Церкви:

> «По этой причине было необходимо устраниться от общения с ними, а также, поскольку они занимали высокое положение в Церкви, напомнить Мине Константинопольскому, Зоилу Александрийскому, Ефрему Антиохийскому и Петру Иерусалимскому, отказавшимся от своих прежних взглядов под давлением императора, что они, прежде чем уступили или согласились, засвидетельствовали этим, что так поступать не должно. Что же касается документов Римского епископа, то мы не сочли необходимым отказываться от общения с ним, дабы правая вера не понесла от этого ущерба, ибо имя его слишком влиятельно»[158].

Возмущение на Западе против декрета о «Трех главах» и папского Udicatum поставило в затруднительное положение как папу и императора, так и всех подписавших декрет. Аргументы противников декрета были серьезно обоснованы. Стало очевидным, что все предпринимавшиеся до сих пор действия успехом не увенчались. Нужно было искать новое решение, а в противном случае мог возникнуть новый раскол. Чтобы найти это новое решение, в Константинополе был созван съезд (550), на котором председательствовал Юстиниан. Среди участников были Вигилий, Даций Миланский, Феодор Аскида Кесарийский и другие западные и восточные епископы и государственные чиновники[159]. На съезде было принято решение официально отменить папский Udicatum, вызвавший столь большое негодование на Западе. Было

решено также созвать большой Собор, на который должны были быть приглашены среди прочих также епископы тех районов, которые оказывали сопротивление декрету[160]. Решено было также до созыва большого Собора ничего не писать ни за, ни против декрета[161]. Последнее решение было принято Юстинианом, хотя оно и шло вразрез с его религиозной политикой и личным исповеданием. Император был твердо убежден в еретичности «Трех глав», поэтому он чувствовал, что должен настойчиво добиваться их церковного анафематствования.

Обсуждение на съезде заставило Юстиниана занять нейтральную позицию в период, предшествовавший созыву Собора. В этот период нейтралитета император прилагал все усилия, чтобы придать ходу событий новое направление. Ему удалось получить от папы Вигилия секретное клятвенное подтверждение того, что он и впредь будет поддерживать политику императора, направленную против «Трех глав»[162]. Хотя папа и император и пообещали сохранять нейтралитет в период подготовки Собора, они не сдержали своих обещаний. Вигилий вел закулисную борьбу, стремясь восстановить свой авторитет в Западной Церкви[163]. Он предпочел окружить себя прежними врагами и открыто противостоять императору, чем поставить под угрозу свое положение на Западе. С другой стороны, не бездействовал и Юстиниан. Он старался использовать время для укрепления собственной позиции, пытаясь привлечь на свою сторону западных епископов, для чего он организовывал небольшие группы в тех районах, где сопротивление было особенно сильным[164]. Чтобы ослабить критицизм тех, кто утверждал, что покойный Феодор Мопсуэстийский не может быть

осужден, он созвал Поместный Собор в Мопсуэстии в мае 550 г., чтобы исследовать диптихи Мопсуэстийской Церкви и расспросить народ о том, когда имя Феодора было вычеркнуто из этих диптихов. Собор установил, что имя Феодора было вычеркнуто 80 лет назад и что освободившееся место было занято именем Кирилла Александрийского[165].

Чтобы примириться с оппозицией и учесть взгляды епископа Факунда, император решил вновь подвергнуть тщательному изучению проклинаемые «Три главы» и написать новый богословский трактат. При помощи своих единомышленников-богословов он собрал новые богословские свидетельства из трудов св. Августина, епископа Северной Африки, и из соборных актов Северо-Африканской Церкви. Таким образом был составлен новый богословский трактат[166]. Сначала это обширное богословское произведение тайно распространялось среди восточных епископов. Но Юстиниан не остановился на этом. Поскольку трактат пользовался успехом, он издал его как императорский декрет. Он приказал, чтобы копии декрета были прикреплены на дверях церквей. Как нам кажется, это была самая серьезная ошибка в религиозной политике, которую Юстиниан сделал на всем протяжении своего правления. Если бы он внимательно изучил последствия издания предыдущего своего декрета, он ни за что бы не совершил этой ошибки. Движимый желанием просветить тех, кто отвергал декрет, и убежденный в еретичности «Трех глав», он не сдержал слова, данного своим противникам и папе[167]. О том, что в распространении нового декрета Юстиниан был движим не столько логикой, сколько воодушевлением, говорит язык

декрета. Заметно опущение обычных в императорских декретах выражений, в которых говорится об обязательности подчинения декрету. Это обстоятельство свидетельствует о том, что целью Юстиниана было не прекращение дебатов, а просвещение своих оппонентов[168].

Опубликование богословского трактата как императорского декрета, естественно, раздражило папу Вигилия. Он знал, что взглядов западных богословов нельзя изменить ни богословскими трактатами, ни императорскими декретами. Он еще больше сблизился с оппозицией. Сразу же после опубликования декрета Вигилий вызвал к себе в резиденцию, во дворец Плацидии, представителей оппозиционного духовенства и проклял императорский декрет как противный Евангелию. Он требовал его отмены и угрожал всем принявшим его отлучением от Церкви[169].

В ответ на реакцию и угрозы папы несколько восточных епископов, предводительствуемых Феодором Аскидой, пришли к дверям церкви, на которых был прикреплен текст декрета[170], и отслужили хвалебную литургию. Они вычеркнули из диптихов имя Александрийского патриарха Зоила, сопротивлявшегося религиозной политике императора, и вписали в них имя его преемника Аполлинария, поддерживавшего ее[171]. Этот поступок восточных епископов столь сильно разгневал Вигилия, что он сразу же предал анафеме Феодора Аскиду[172]. Через тринадцать дней, 14 августа 553 г., он составил указ об извержении из сана Феодора Аскиды и отлучении от Церкви патриарха Мины и всех подписавших декрет епископов[173]. Он не обнародовал своего решения, но намеревался сделать это, если того потребуют ухудшившиеся условия борьбы. Тем временем Вигилий оставил свою постоянную

резиденцию во дворце Плацидии и попросил убежища в базилике Св. Петра во дворце Гормизды. Возможно, он искал убежища именно в этой церкви, желая тем самым подчеркнуть свои права преемника св. Петра[174].

Действия Вигилия император воспринял как оскорбление. Он приказал папе вернуться в его постоянную резиденцию[175]. Вигилий отказался. Тогда вооруженная преторианская гвардия была послана, чтобы заставить его покинуть убежище. Когда гвардейцы прибыли в церковь, Вигилий припал к алтарю и крепко обхватил его основание. Сопротивляясь попытке гвардейцев оторвать его от алтаря, он потянул его за собой. Видя это страшное зрелище, собравшиеся в церкви люди пришли в столь сильное негодование, что преторианская гвардия была вынуждена покинуть базилику, не добившись никакого результата[176].

После этого Юстиниан послал к папе делегацию офицеров во главе со знаменитым генералом Велисарием, которые потребовали, чтобы Вигилий добровольно вернулся в свою резиденцию, угрожая ему в противном случае насильственным выдворением из дворца Гормизды. В то же время офицеры дали обещание не применять силу. Не удовлетворившись этим обещанием, папа потребовал, чтобы император подписал продиктованный им документ. Грубое требование Вигилия не было принято. Тогда был составлен другой документ, подписанный офицерами дворца. Папа принял его, но потребовал, чтобы они своими руками положили его на алтарь и поклялись перед распятием и ключами св. Петра, что выполнят свое обещание[177]. После этого Вигилий вернулся во дворец Плацидии (август 551).

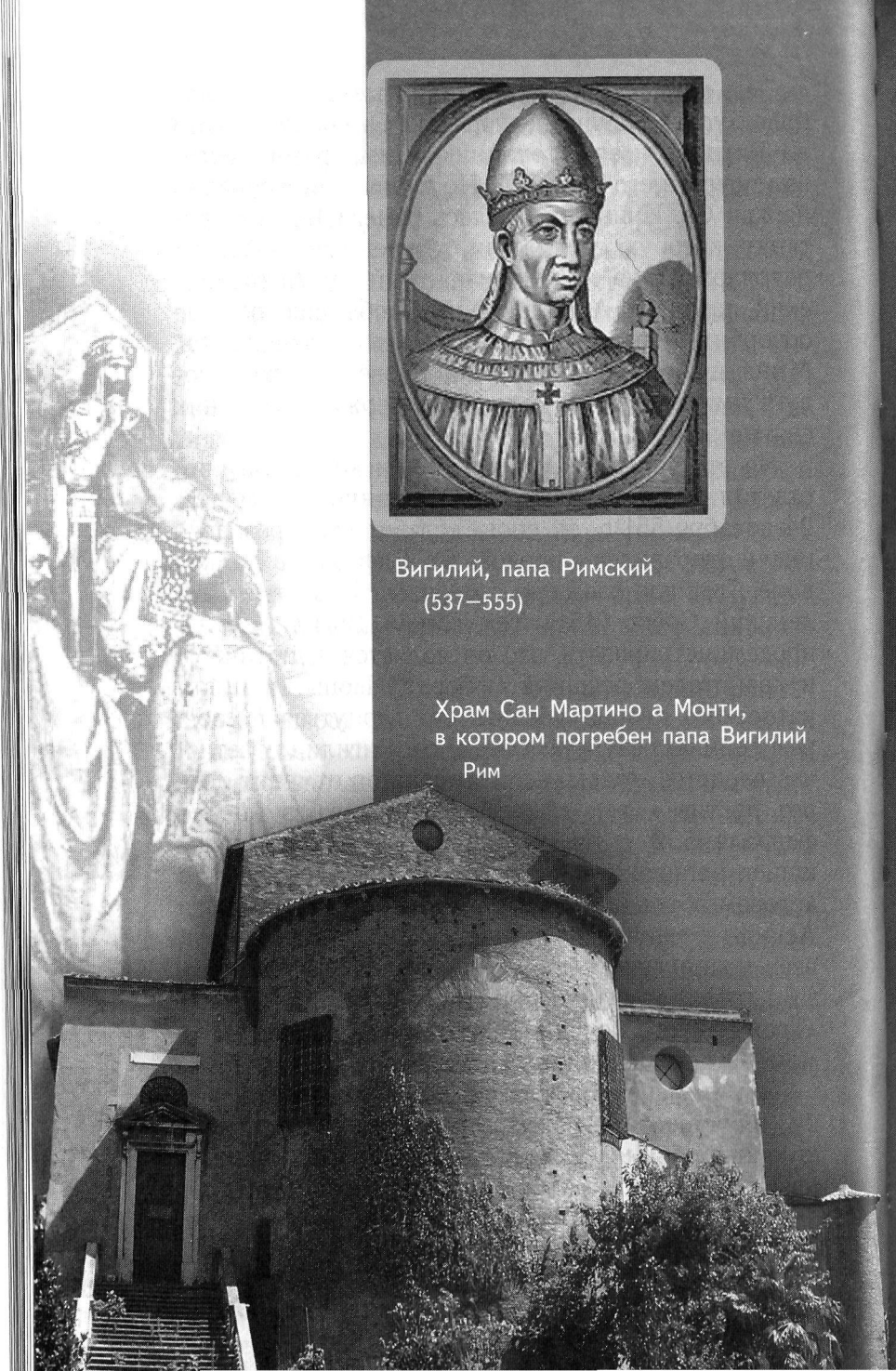
Тем временем произошли новые события, еще более усугубившие беспорядок. Оказывая нажим на Вигилия и его сторонников, император воздавал почести его врагам[178]. По случаю инаугурации церкви Св. Ирины состоялась панегирическая литания, которую отслужили отлученный Вигилием патриарх Мина и не признанный им Антиохийский патриарх Аполлинарий. Чтобы еще больше оскорбить Вигилия и почтить его противников, Мина и Аполлинарий были провезены по городу в императорской колеснице, держа на коленях святые реликвии[179].

На эти действия восточных епископов Вигилий ответил новой провокацией. В канун Рождества, 24 декабря 551 г., он снова оставил свою резиденцию и отправился в церковь Св. Евфимии в Халкидоне. Там, как известно, состоялся Четвертый Вселенский Собор (451). Тем самым Вигилий хотел продемонстрировать, что он является защитником и хранителем решений Собора[180]. Попытки императорского дворца убедить его вернуться в свою резиденцию результата не дали. Вигилий ответил, что вернется, только если император отменит декрет против «Трех глав»[181]. Более того, в начале февраля 552 г. он опубликовал уже упоминавшийся написанный ранее (июль 551) документ, в котором объявлял об извержении из сана Феодора Аскиды и отлучении от Церкви патриарха Мины и всех подписавших декрет епископов. Таким образом, ссора, вызванная опубликованием декрета о «Трех главах», породила новый раскол между Римом и Константинополем.

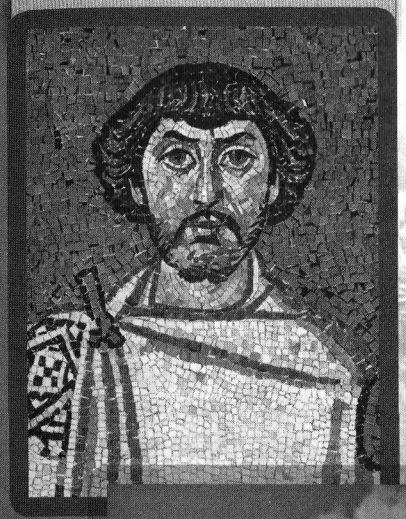
Тем временем Вигилий послал общую энциклику (universo populo Dei)[182], в которой он, с одной стороны, обвинял императорский двор в насилии над своей персоной, а с другой стороны, писал

Вигилий, папа Римский
(537–555)

Храм Сан Мартино а Монти,
в котором погребен папа Вигилий
Рим



Флавий Велизарий (490–565)
Фрагмент алтарной мозаики
храма Сан Витале. Равенна



Базилика апостола Петра при дворце Гормизда (позади
храма свв. Сергия и Вакха, не сохранилась)
Реконструкция

о своей солидарности с Четвертым Вселенским Собором. В конце энциклики папа предлагал императору составить комитет из двух высокопоставленных сановников, которые бы встретились с папской делегацией, возглавляемой миланским епископом Дацием, чтобы устранить новый раскол[183].

Юстиниан в новой ситуации проявил значительное понимание обстоятельств. Он принял приглашение папы встретиться. Результатом встречи явилось написание Юстинианом исповедания веры, посланного папе. От папы требовалось простить всех тех, кого он лишил сана и отлучил в августе 552 г.[184] Кроме того, Юстиниан отменил свой второй декрет против «Трех глав»[185]. Эти действия столь обрадовали папу, что он немедленно прекратил раскол, отменив лишения сана и отлучения. Он проявил также заинтересованность в окончательном урегулировании конфликта вокруг «Трех глав», начав переговоры о созыве Собора, запланированного еще двумя годами ранее.

В поединке между императором и папой Вигилий с очевидностью вышел победителем. Если бы император действительно проводил политику цезарепапизма, он мог бы сместить и выслать Вигилия. Однако это не отвечало целям его политики объединения. Юстиниан предпочел примирение личной победе.

Г) *Пятый Вселенский Собор*

Вышеописанные события убедили Юстиниана в невозможности осудить «Три главы» императорским декретом, хотя бы и подписанным патриархами. Издание папского Udicatum не только не способствовало победе Юстиниана, но стало лишь источником скандала, породив новые разногласия среди православных на Западе. Ко-

нечно, Юстиниан был глубоко убежден в том, что «Три главы» содержат еретические утверждения, заслуживающие церковного проклятия. Он надеялся вернуть к Церкви умеренных монофизитов. Однако он не хотел добиться этого путем раскола Православия.

Как мы уже видели, съезд 550 г. с целью избежать разногласий среди православных на Западе и ослабить сопротивление императорской религиозной политике отменил папский Udicatum. Однако Юстиниан не оставил своих усилий. Он пришел к выводу, что наболевший вопрос о «Трех главах» может быть решен только Вселенским Собором. Действительно, на этот раз Юстиниан пригласил не только восточных епископов, но и епископов Африки и Иллирика[186]. Хотя оппозиционно настроенные епископы и сознавали, что Вселенский Собор может достичь урегулирования конфликта вокруг «Трех глав», однако они отказались прибыть в Константинополь и участвовать в Соборе. Таким образом, ни Иллирик[187], ни другие западные провинции не прислали своих представителей.

После примирения между Вигилием и Юстинианом в результате отступления Юстиниана (август 522) Вигилий возобновил усилия для созыва долгое время откладывавшегося Собора. Юстиниан был уверен в том, что единственным каноническим средством осуществления его религиозной политики был Вселенский Собор. С другой стороны, идея созыва Вселенского Собора импонировала даже оппозиционно настроенным епископам Запада.

Ответственность за организацию Вселенского Собора была возложена на преемника патриарха Мины (ум. 552)[188], которым стал, по свидетельству

историка Малалы, Евтихий[189]. Согласно Евагрию, новый патриарх был хорошо богословски образован[190]. 6 января 553 г. Евтихий послал папе Вигилию искреннее письмо с выражением желания мира между их Церквами и подтверждения веры IV Вселенского Собора[191]. Он также приглашал Римского епископа председательствовать на Соборе, которому предстояло провозгласить веру Церкви касательно «Трех глав»[192]. Вигилий был столь воодушевлен письмом Евтихия, что в тот же день послал ему теплый ответ, соглашаясь с содержанием его письма[193]. Относительно «Трех глав» он писал, что предпочел созыву Собора их общее обсуждение, которое бы, согласно Вигилию, было бы facto regulari conventu servata aequitate*.

Слова «servata aequitate» означали, что на встрече должны присутствовать две равночисленные делегации, представляющие Восток и Запад. Предложение Вигилия об общей встрече вместо Собора было полной противоположностью его же собственному предложению, высказанному двумя годами раньше. Тогда Вигилий предлагал, чтобы Собор был организован по системе митрополий, как были проведены II, III и IV Вселенские Соборы[194]. Вигилий предлагал, чтобы в Соборе участвовали пять или шесть епископов от каждой провинции. Таким образом, Собор был бы Вселенским и мог бы принять авторитетное решение о «Трех главах»[195]. Отказ западных епископов участвовать в Соборе[196] поставил Вигилия в затруднительное положение[197]. Он предвидел, что на Соборе восточные епископы окажутся в большинстве, и, не желая подвергать сомнениям свой авторитет на

* «На деле обычным собором при соблюдении равенства [сторон]» *(лат.)*.

Западе, изменил тактику. Он изменил свое первоначальное мнение о том, как Церковь должна быть представлена на Соборе. В добавление к вышеназванному письму к Евтихию, в котором была туманно высказана идея равного представительства противопоставленных партий на общей дискуссии, он послал теперь письмо императору Юстиниану, предлагая третий вариант. Он предлагал предварительно созвать Собор западных епископов в Италии или в Сицилии. Этот Собор обсудил бы «Три главы» и пришел бы к независимым от Востока заключениям[198]. Таким образом, Вигилий теперь совсем отказывался от созыва Вселенского Собора. Вместо этого он предлагал, чтобы спорящие Церкви приняли независимые отдельные решения по поводу «Трех глав».

Заранее зная, что осуществление предложенного папой плана не заменит Вселенского Собора, Юстиниан его отвергнул. В свою очередь он предложил Вигилию пригласить в Константинополь всех тех западных епископов, которых бы тот хотел видеть на Соборе[199]. Однако папа отказался, он сознавал нежелание западных епископов участвовать в Соборе. Возможно, он также знал, что их количества будет явно недостаточно для завоевания большинства голосов. Вместо того чтобы послать Юстиниану запрошенный им список епископов, Вигилий предложил созвать съезд в Константинополе с равным представительством Западной и Восточной Церквей. Вигилий предлагал, чтобы Восток был представлен тремя присутствующими в Константинополе патриархами и одним епископом, замещающим отсутствующего Иерусалимского патриарха, а Запад — им самим и тремя западными епископами[200]. Стало ясно, что Вигилий не будет принимать участия в Соборе,

на котором большинство будет принадлежать Восточной Церкви. Тогда Юстиниан предложил ему, что проблема будет решена наилучшим образом, если все епископы соберутся в Константинополе на канонический Собор[201]. Если же папа настаивает на том, чтобы данный предмет обсуждался небольшим комитетом из пяти патриархов, его предложение может быть принято при следующем условии: или пять патриархов, и среди них папа, будут принимать участие во встрече, имея каждый при себе трех или пятерых епископов, или будет соблюден принцип «contradictio». Согласно этому принципу, император назначает юристов, которые заслушивают спорящие стороны, каждая из которых представлена четырьмя епископами. Затем юристы выносят независимое и беспристрастное решение. Сами спорящие партии, по словам Юстиниана, не могут быть беспристрастными судьями собственных дел[202].

Это контрпредложение Юстиниана не только не было принято Вигилием, как того ожидали, но вызвало неодобрение среди самих восточных епископов. Последним было хорошо известно, зачем они ехали в Константинополь и что значил для Церкви Вселенский Собор. Они расценивали подмену Вселенского Собора небольшой встречей как отступление от церковной традиции[203]. Это предложение, возможно, не удовлетворяло и самого Юстиниана, помнившего недавнюю попытку проклясть «Три главы», прибегнув к помощи пяти патриархов, закончившуюся провалом. Однако он внес это предложение, повинуясь необходимости. Узнав о неодобрении Востока и Запада, он не стал на нем настаивать[204], но вместо этого приказал собравшимся в Константинополе епископам принять соборное решение относительно

«Трех глав»[205]. Он также предложил, чтобы противники изложили свои взгляды в письменной форме. Узнав об этом[206], Вигилий стал составлять соответствующий документ. Из-за его болезни и приближения Пасхи это дело было временно отложено. Вигилий послал к собравшимся епископам диакона Пелагия, требуя отложить Собор на двадцать дней, чтобы он успел подготовить свои аргументы. Он подчеркивал, что если его требование не будет исполнено и Собор примет решение, не заслушав его мнения, то он будет признан неканоническим и повлечет за собой беспорядки в Церкви[207].

Предложение Вигилия принято не было, потому что он хотел быть выслушанным, не желая принять участие в Соборе.

Работа Собора началась 5 мая 553 г. в секретариате Святой Софии в Константинополе без участия папы[208]. В Соборе приняли участие 153 епископа, преимущественно из восточных провинций[209]. Почетное право председательствовать на Соборе было предоставлено Константинопольскому патриарху Евтихию[210]. Действительное руководство Собором осуществляли четыре патриарха. Это следует из текста[211] приветствия Собору:

> «Благословеннейшим архиепископам
> и патриархам Евтихию Константинопольскому,
> Аполлинарию Александрийскому, Домнину
> Антиохийскому; благочестивейшим
> епископам Стефану, Георгию и Дамиану,
> представляющим благословеннейшего Евстохия,
> архиепископа и патриарха Иерусалимского,
> и всем другим благочестивейшим епископам
> разных провинций, находящимся в царском
> городе»[212].

Традиция, сложившаяся на прежних Соборах, предусматривала, что император созывал Собор, принимал в нем участие в качестве председателя и утверждал его решения. Вопреки этой традиции Юстиниан не появился на Соборе и даже не послал на него постоянных представителей[213]. Связь с Собором осуществлялась через курьеров. Прежде чем войти, курьеры спрашивали разрешение; после выполнения ими своего поручения и до продолжения обсуждения их просили удалиться[214]. Эта процедура соблюдалась Юстинианом также на Соборе, созванном в Константинополе в 536 г.[215]

Эти факты, на наш взгляд, имеют существенное значение для правильной оценки убеждений Юстиниана относительно института Вселенского Собора. Юстиниан часто подчеркивал, что Собор епископов является высшим и полновластным законодательным органом Церкви. Только он может принимать окончательные решения и издавать указы по вопросам веры всей Церкви. Конечно, всякий верующий, и следовательно император тоже, может предаваться богословским размышлениям и приходить к определенным заключениям. Однако эти заключения должны быть подвержены суду епископов, которые на Соборе провозглашают веру Кафолической Церкви. Если епископы одобрят эти заключения, они могут стать частью веры всей Церкви. В противном случае они должны быть отвергнуты как еретические. Мы считаем, что император-богослов Юстиниан действовал, не выходя за эти пределы. Как частный человек, он занимался богословием, однако свои богословские заключения он представлял на суд Церкви. Эти принципы соблюдались им и на данном Соборе. Юстиниан не хотел своим присутствием оказы-

вать влияние на решения Собора, которому предстояло обсудить его богословские представления. Эти представления, однако, были обсуждены и одобрены Собором в его отсутствие. Факт подтверждения Собором богословских положений Юстиниана вызывал возмущение многих исследователей. Они утверждали, что император не принимал участия в Соборе, поскольку его победа была уже гарантирована предшествовавшей Собору кампанией. Утверждалось также, что Юстиниан лишь внешне не участвовал в Соборе, на самом деле полностью контролируя его работу[216]. Мы уверены в обратном, то есть в том, что взгляды императора были одобрены и подтверждены Собором, так как они соответствовали вере Церкви. В противном случае Церковь, даже если бы ей не удалось отвергнуть их на данном Соборе, сделала бы это позднее, как это случалось и до, и после Юстиниана[217].

Константинопольский Собор, в работе которого принимали участие исключительно епископы, начал свои заседания с прочтения «Vasilicos Typos», или «Слова», Юстиниана. В своем «Слове» Юстиниан, анализируя опыт прошлого, рассматривал функции своих предшественников на первых четырех Вселенских Соборах[218]. Таким образом он хотел показать участникам Собора, что его действия до сих пор не противоречили канонической традиции Церкви и находились в пределах традиционных императорских полномочий[219]. Он объяснял свои действия, направленные против «Трех глав», как продиктованные стремлением защитить православную веру, ибо посредством «Трех глав» несториане пытались привить Церкви свое еретическое учение[220]. Поэтому епископам, собравшимся теперь на Соборе, надлежит соборно проклясть

«Три главы», что они уже сделали раньше по отдельности. Касательно позиции Вигилия император писал, что папа первоначально проклял «Три главы», однако теперь отказывается принять участие в Соборе, предлагая неприемлемые методы борьбы с ересью: он хочет разделить епископов на две группы — западных и восточных. После исповедания своей веры в четыре Вселенских Собора и после перечисления имен великих отцов Церкви, учению которых он следовал[221], Юстиниан призвал епископов, съехавшихся на Собор, определяя собственную позицию относительно «Трех глав», не принимать во внимание мнения тех, кто считает невозможным посмертное проклятие еретиков. Заключая свое «Слово», император писал, что в вопросах веры не может быть места приоритетам и неравенству[222]. Это относилось к отсутствовавшему папе Вигилию. Юстиниан хотел подчеркнуть, что отсутствие папы не должно оказать влияния на решения Собора. Своим «Словом» Юстиниан не установил прецедента, но последовал примеру своих предшественников. Впоследствии он неоднократно лично[223] или через своих представителей[224] произносил вступительные речи на созываемых им Соборах. Хотя император и призвал епископов принимать решения, не смущаясь отсутствием папы, Собор послал к папе делегацию из двадцати человек, с тем чтобы призвать Вигилия оставить свои опасения и прибыть на Собор.

На втором заседании, 8 мая, делегаты сообщили Собору, что Римский епископ отказался принять в нем участие, ссылаясь на то, что количество присутствовавших на Соборе западных епископов было весьма невелико[225] и что обещание пригласить других епископов, данное Вигилию императором, не было выполнено[226]. Относительно пер-

вого аргумента папы ему было объявлено, что он не должен делить епископов на западных и восточных, ибо Церковь одна и неделима и подобное деление не соответствует действительности[227]. Делегация также заявила папе, что преобладание на Соборе восточных епископов не является достаточным основанием для отказа участвовать в Соборе. С одной стороны, в Константинополе в тот момент находилось много западных епископов[228], с другой стороны, Западная Церковь и на первых четырех Соборах была представлена небольшим числом епископов[229]. Таким образом делегаты преподали Вигилию хороший урок достойного поведения. Они также объяснили папе, что и вторая названная им причина не является удовлетворительной, поскольку, как им известно, император не давал никакого обещания, а собравшиеся епископы не обещали ждать западных епископов[230]. Что касается папского предложения о применении принципа «aequitas»*, ему было объявлено, что это идет вразрез с церковными канонами, так как, с одной стороны, это было бы неуважением к корпусу епископов[231], а с другой стороны, Восток не должен быть представлен тремя патриархами и одним епископом[232]. Если бы даже принцип «aequitas» и был применен, то не следовало бы делать различий между Востоком и Западом, но каждый из пяти Патриархатов должен бы представить равное количество делегатов[233]. После доклада делегатов Собору о том, что произошло между ними и папой, они сообщили, что император в курсе происходящего. Они добавили также, что Юстиниан решил снова послать к Вигилию комитет из четырех государственных

* Равное число участников. — *Примеч. ред.*

сановников и двенадцати епископов — участников Собора.

Выслушав отчет делегации, Собор заслушал также доклад смешанного императорского комитета. Члены комитета доложили, что Вигилий опять ответил отказом на предложение императора и просил о предоставлении ему двенадцати дней для объявления его решения относительно «Трех глав».

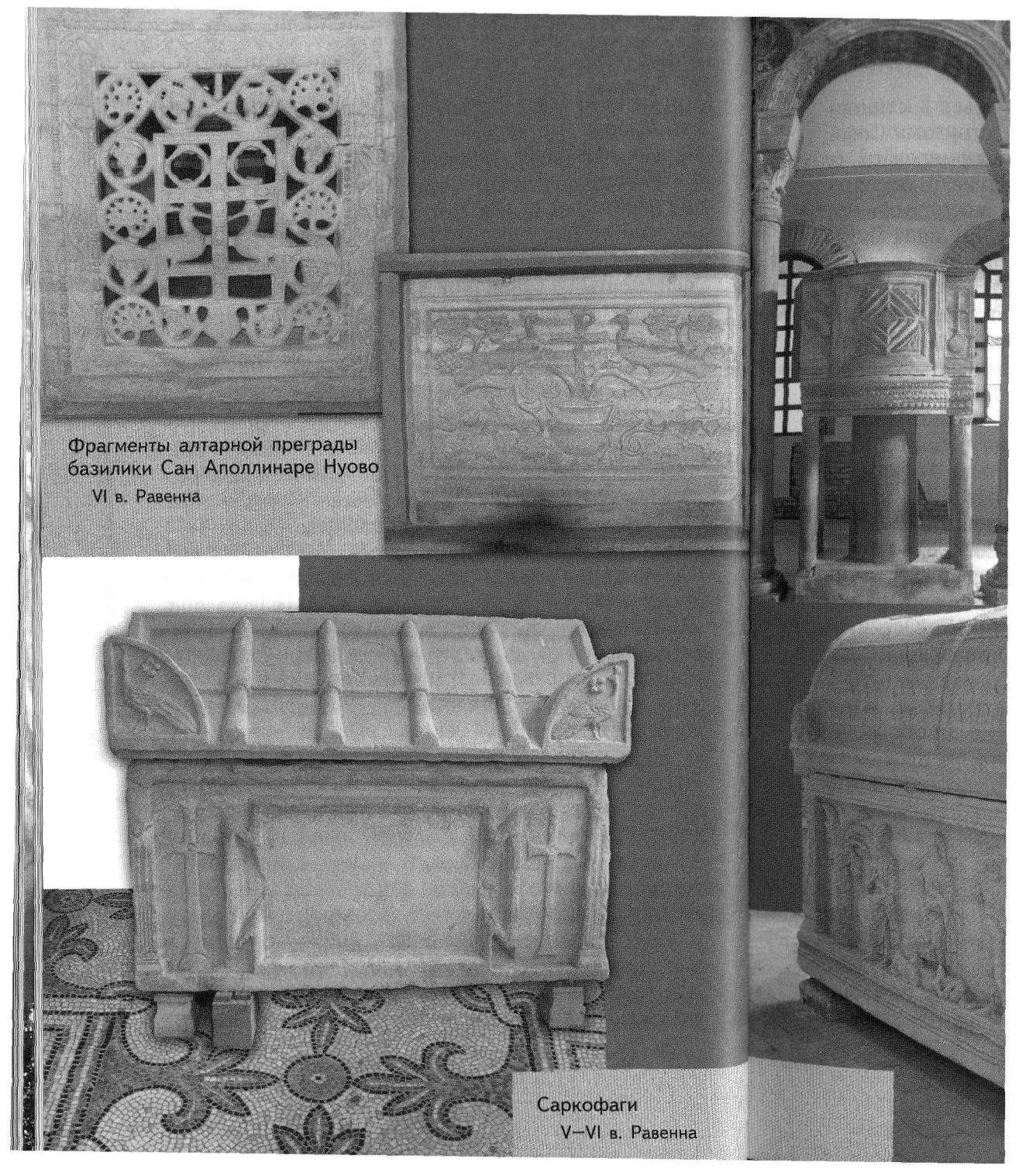
На третьем заседании (9 мая) Собор составил исповедание веры. В нем подтверждалась приверженность решениям четырех Вселенских Соборов и учениям отцов Церкви. Собор предал анафеме также всех, кто был против них[234]. По правильному замечанию К.Дж.Хефеле, это исповедание веры обнаруживает значительную зависимость от «Слова» Юстиниана[235]. Можно предполагать, что, действуя таким образом, Собор преследовал цель устранить опасения Вигилия, заявив, что он не собирается принижать значение решений четырех Вселенских Соборов. Однако и эта последняя попытка убедить Вигилия участвовать в Соборе не увенчалась успехом.

На четвертом заседании Собор приблизился к выполнению своей основной задачи. Было подвергнуто рассмотрению учение Феодора Мопсуэстийского. Это исследование было произведено на основании собрания из семидесяти отрывков из сочинений Феодора[236]. Весьма вероятно, что Собор получил эти отрывки от Юстиниана, хотя это по понятным причинам и не было отмечено в актах Собора. В пользу этого предположения свидетельствует, во-первых, Вигилий, сообщающий, что за несколько дней до Пасхи император послал ему отрывки из сочинений Феодора для изучения их и проклятия их неправославности[237], и, во-вторых,

отрывки из сочинений Феодора, включенные в акты Собора и в первый Constitutum папы, обнаруживающие поразительное сходство[238].

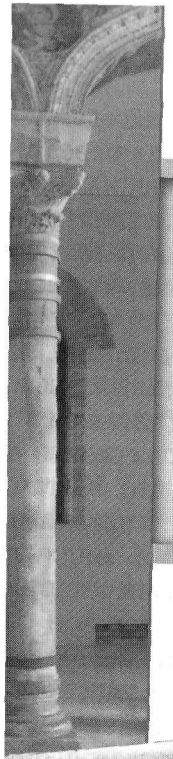
На пятом заседании были зачитаны фрагменты из сочинений отцов V в., императорских декретов и произведений историков, критиковавших Феодора Мопсуэстийского[239]. После этого были зачитаны фрагменты из сочинений западных и восточных отцов, подтверждавшие возможность проклятия умерших еретиков. Эти фрагменты также были использованы Юстинианом в своих декретах[240]. Участники Собора, однако, представили их как выбранные ими самостоятельно[241]. После того как Феодор Аскида Кесарийский пообещал исследовать негативное отношение к Феодору Мопсуэстийскому Кирилла Александрийского[242], Прокла Константинопольского, Григория Нисского и других отцов, Собору были зачитаны акты местного собора Мопсуэстийской Церкви (550), подтверждавшие, что имя Феодора было вычеркнуто из диптихов этой Церкви еще 80 лет назад. Оставшаяся часть времени была посвящена чтению отрывков из сочинений Феодорита Кирского, направленных против Кирилла Александрийского и особенно против его 12 анафем, а также против Третьего Вселенского Собора в Эфесе[243].

На шестом заседании обсуждалось письмо Ивы Эдесского к персу Марию. После долгой дискуссии Собор пришел к выводу, что письмо исполнено ереси, а выдвинутые в нем обвинения против Кирилла Александрийского беспочвенны. Поэтому письмо было осуждено как еретическое. Перед концом заседания было объявлено, что Собор заслушал уже достаточно дискуссий и аргументов касательно «Трех глав». Казалось, что окончательное решение Собора будет составлено и подписано уже на следующем заседании[244].

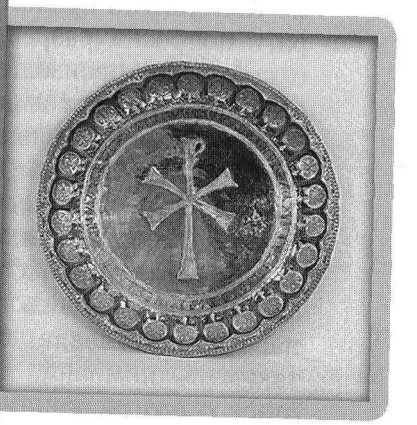


Фрагменты алтарной преграды
базилики Сан Аполлинаре Нуово
VI в. Равенна

Саркофаги
V–VI в. Равенна



Амвон базилики
Сан Аполлинаре Нуово
VI в. Равенна



Большой дискос из сокровищ
Сионского монастыря
VI в. Ликия

В начале седьмого заседания курьер Юстиниана Константин предстал перед участниками Собора и попросил разрешения проинформировать их о событиях, произошедших накануне, и вручить им для прочтения императорский документ.

Константин объявил, что накануне папа Вигилий пригласил к себе комитет из четырех государственных сановников и трех епископов — участников Собора. Папа сказал, что хочет передать с ними его ответ Юстиниану касательно «Трех глав». Отказавшись передать императору ответ папы, они сказали, что Юстиниан не давал им таких полномочий, и предложили папе послать ответ с его диаконами. Видя отказ комитета доставить его ответ императору, папа хотел проинформировать его членов о содержании ответа. Однако комитет не пожелал выслушать его, призвав Вигилия принять участие в Соборе, а не раскрывать перед ними содержание своего послания. После этого папа послал свой ответ императору со своим иподиаконом Сервусдеем. Но Юстиниан отказался принять ответ папы. Он сообщил Вигилию, что если его позиция осталась прежней, то ответ папы не имеет значения, ибо позиция его уже известна. Если же Вигилий изменил свое отношение в пользу «Трех глав», то он противоречит самому себе и противопоставляет себя истинной вере[245]. Затем Константин представил Собору некоторые присланные императором документы и попросил разрешения зачитать их. Это были следующие документы:

1. Пять писем Вигилия: а) императору Юстиниану, в котором он принимает декрет против «Трех глав»; б) императрице Феодоре, того же содержания; в) диаконам Рустику и Себастьяну с сообщением об извержении их из сана; г) Валентиниа-

ну, епископу Скифии; д) Аврелиану, митрополиту Арелатскому.

2. Документ, подписанный Кесарийским митрополитом Феодором Аскидой и патрицием Кетегом, в котором они подтверждали, что Вигилий 15 августа 550 г. дал письменное согласие поддержать проклятие «Трех глав» даже после отмены Udicatum. Представители заявили, что папское послание до сих пор оставалось запечатанным, но теперь в присутствии всех западных епископов, находившихся в Константинополе, и высочайших сановников империи оно было вскрыто и подлинность его была подтверждена папскими печатями.

3. Письмо императора Юстина генералу Ипатию, из которого следует, что он был против «Трех глав».

После того как эти письма были заслушаны, перед самым закрытием заседания Константин вернулся и объявил, что имеет при себе еще один императорский документ, который должен быть зачитан Собору. В этом документе император объявлял Вигилия еретиком и призывал Собор вычеркнуть его имя из церковных диптихов[246]. Император, однако, рекомендовал Собору не прерывать церковного общения с Западом из-за проклятия Вигилия. Таким образом, седьмое заседание Собора превратилось в церковный суд, на котором обвиняемым был папа Вигилий, а обвинителем — император. Своим обвинением император хотел доказать непоследовательность и аморальность действий Вигилия. Нападая на личность Вигилия, император, возможно, надеялся произвести на него психологическое воздействие и таким образом заставить принять участие в Соборе. Как замечает Е.Каспар[247], исключение имени Вигилия из церковных диптихов при сохранении

церковного общения с Римом означало недвусмысленное указание Вигилию на то, что его епископству пришел конец. Собор признал справедливым обвинение Юстиниана и объявил Вигилия виновным в ереси. В то же время Собор заявил о сохранении церковного общения с Римом. Усилия Юстиниана Собор оценил как направленные на восстановление церковного мира[248].

Сразу же после того, как император отказался принять ответ Вигилия, папа при помощи диакона Пелагия[249] опубликовал первый Constitutum[250] (24 мая). Constitutum был адресован императору Юстиниану и, поскольку он по своему содержанию являлся выражением позиции западного духовенства, был подписан тринадцатью епископами и тремя диаконами[251]. Основываясь на подборке текстов Феодора Мопсуэстийского[252], посланной ему императором, Вигилий с православных позиций подверг их критике и заключил, что в учении Феодора было много ереси. Поэтому он проклял его учение своей «апостольской властью»[253]. Что касается личности Феодора, то папа не только не проклял ее, но и запретил делать это другим[254]. В подтверждение своей позиции папа ссылался на то, что святые отцы критиковали учение Феодора, не проклиная при этом его самого[255]. Далее Вигилий отмечал, что он не может согласиться с проклятием Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, поскольку первый предал анафеме Нестория, признал учение Кирилла Александрийского и оба они подписали решения Третьего Вселенского Собора и, таким образом, находились в церковном общении с Кириллом Александрийским. Поэтому всякое посягательство на их личности было бы нарушением решений Четвертого Вселенского Собора. Однако Вигилий предал анафеме содер-

жавшиеся в произведениях Феодорита Кирского подозрительные идеи относительно несторианства и монофизитства[256].

Очевидно, своим Constitutum Вигилий стремился навязать Собору эти компромиссные решения, признанные западными епископами, чтобы избежать раскола между Востоком и Западом. Догадываясь о позиции, занятой на Соборе восточными епископами, он пытался говорить с позиции силы, используя свой папский авторитет. Таким образом, он поставил себя не только выше всех епископов Церкви, но также и выше Вселенского Собора. Он требовал, чтобы его позиция относительно «Трех глав» была признана обязательной для всей Церкви[257]. Опубликование Constitutum, однако, не привело к признанию мнения папы Собором и императором. В ответ на этот акт Вигилия его имя было немедленно вычеркнуто из церковных диптихов.

На восьмом, и последнем, заседании Собора (2 июня) было объявлено окончательное догматическое решение по поводу «Трех глав». Оно состояло из 14 анафем и было утверждено и подписано всеми участниками Собора[258]. Анафемам предшествует длинное вступление, в котором говорится о причинах созыва Собора и о мерах, предпринятых для того, чтобы убедить папу Вигилия принять в нем участие. Император и Собор сочли необходимым проклясть «Три главы», поскольку посредством их несториане пытались привить Церкви свое еретическое учение[259]. В первых десяти анафемах кратко проклиналось еретическое учение «Трех глав». В одиннадцатой проклинались различные еретики, в том числе и Ориген[260]. В последних двух анафемах отвергались произведения Феодорита Кирского, направленные против

Кирилла Александрийского и Третьего Вселенского Собора, и письмо Ивы Эдесского.

Сопоставляя 14 анафем Собора и 13 анафем, содержавшихся во втором декрете Юстиниана против «Трех глав» (551), мы приходим к заключению, что Собор в своих решениях основывался на декрете Юстиниана. В этом нет никакого сомнения, так как сходство обнаруживается не только в содержании, но также в терминологии и построении текста. Отцы Собора, чтобы избежать разногласий, добавили две анафемы (5 и 9), в которых подтверждались догматические определения Халкидонского Собора и излагалось учение Церкви о поклонении Христу как одному Лицу. Собор внес исправления и изменения в декрет Юстиниана с целью облегчить понимание различных богословских утверждений и положений. Он также перенес проклятие теопасхического тезиса с шестого места на седьмое. В одиннадцатой анафеме к именам проклинаемых основателей ересей было добавлено имя Оригена. Эти факты подтверждают, что, основываясь на декрете Юстиниана, Собор, в то же время как верховный и полновластный церковный орган, действовал свободно и вносил в него необходимые поправки и изменения. В заключительном акте Собора подчеркивалась авторитетность и общеобязательный характер его решений:

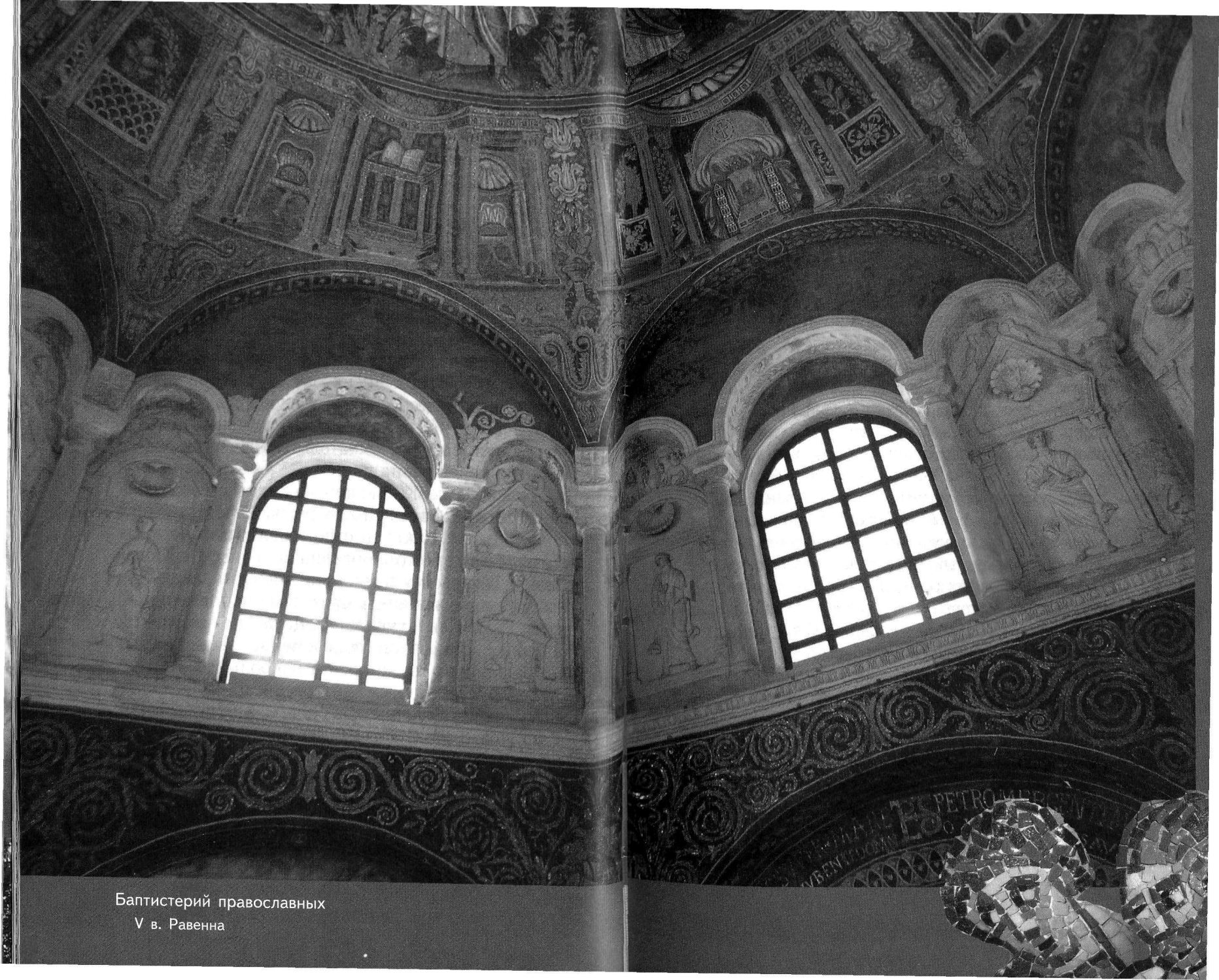
> «Если кто-то попытается письменно или устно излагать учения, противные тому, что было здесь написано нами с верою, будь он епископ или другой священник, он, отклонившийся от священства и нарушивший церковный порядок, должен быть смещен с престола или со своей церковной должности. Если же это будет

монах или мирянин, он должен быть предан анафеме»[261].

Третий период 553—565 гг. Афтартодокетическая полемика

А) *Признание Собора папой Вигилием*

Согласно решениям Пятого Вселенского Собора, епископы, составлявшие оппозицию, должны были быть извергнуты из сана. Положение Вигилия стало очень трудным не только из-за издания императорского указа, объявлявшего об устранении его имении из церковных диптихов, но также из-за изменения политической обстановки на Западе. В 553 г. генерал Нарсес одержал победу над остготами, став таким образом господином Рима. Вмешательство Нарсеса должно было повлиять на признание Собора западными епископами. Кроме того, ожидалось, что вмешательством Юстиниана будут назначены выборы нового папы. Как известно, своим восшествием на папский престол Вигилий был обязан Юстиниану. Теперь ему предстояло либо отправиться в ссылку, либо изменить свою позицию и вернуться в Рим. Как отмечает Л.Дашесн, «из разных мнений, которые он попеременно защищал, он выбрал теперь то, которое в наибольшей степени отвечало его личным интересам и, безусловно, интересам его паствы, уже долгое время оторванной от своего пастыря»[262]. Поэтому папа изменил свою позицию и в письме к патриарху Евтихию (декабрь 553), раскаявшись, признал свою вину. Он проклинал «Три главы» и все, что он писал в их защиту, и заявлял о своем возвращении к Православной Церкви:



Баптистерий православных
V в. Равенна

«Всем известно о раздорах, которые враг человеческий сеет в мире. Преследуя свой злой умысел, желая разрушить распространившуюся по всему миру Церковь Божию, он, от своего имени или прикрываясь чужим, и даже нашим именем, письменно и устно творит свои козни. Так, он попытался разделить нас с нашими братьями епископами, остановившимися в этом царском городе. Своими ухищрениями и кознями он пытался разлучить их, так что и мы сами, придерживавшиеся и придерживающиеся в вопросах веры того же мнения, что и они, пришли в несогласие с ними, забыв братскую любовь. Но в любом деле голос мудрости требует, чтобы раз предложенное могло быть отвергнуто после пристального изучения, чтобы не было стыда в том, чтобы объявить об ошибках, сделанных вначале, после того как истина исследована вновь. Сколь же более строго должно соблюдаться это требование мудрости в церковных спорах. Особенно с тех пор, как было показано, что наши отцы, и особенно блаженный Августин, отказывались от некоторых своих сочинений, исправляли и дополняли некоторые свои высказывания, если в них обнаруживались упущения. Следуя их примеру, мы никогда не прекращали изучать вопросы, поднятые в ходе полемики о "Трех главах"... И пусть поэтому вся Кафолическая Церковь узнает, что по зрелом размышлении мы пришли к заключениям, содержащимся в этом нашем заявлении. Мы предаем анафеме и проклинаем вышеупомянутые лишенные благочестия "Три главы". Мы также проклинаем всякого, кто возьмется когда-либо утверждать что-нибудь в их защиту или будет пытаться

отменить настоящее проклятие. Мы также отменяем и аннулируем все, что было когда-либо сказано нами или другими в защиту вышеназванных "Трех глав"»[263].

В этом письме Вигилий отменял все свои предыдущие решения и признавал все решения Пятого Вселенского Собора касательно «Трех глав». Письмо было присоединено к актам Собора после подписания их всеми участниками. Конечно, письма было бы достаточно для восстановления отношений папы с Собором и императором[264]. Однако Вигилий на этом не остановился. 22 февраля 554 г. он издал, возможно, подталкиваемый к этому императором, второй Constitutum, «pro damnatione Trium Capitulorum»[265]. В новом указе он давал разъяснения относительно «Трех глав» и останавливался на некоторых положениях первого Constitutum, которые казались противоречивыми[266].

Значение письма Евтихию и второго Constitutum было очень велико, поскольку в них Вигилий формально отменил прежние догматические решения. Римские католические историки предпринимали и предпринимают попытки исторически обосновать и защитить догмат непогрешимости папы[267]. Их усилия не увенчиваются успехом[268]. Сомнения в истинности письма Евтихию, высказывавшиеся некоторыми учеными, не имеют под собой никакого основания. Со времени появления работы К.Дж.Хефеле никто не сомневается в истинности письма. Е.Каспар[269] и Р.Хааке[270] полагают, что письмо Вигилия носило частный характер и не было провозглашено ex cathedra и, следовательно, не затрагивало вопроса о непогрешимости папы. Однако даже этот аргумент не является убедительным, поскольку письмо было признано

как официальное выражение позиции папского престола и в таком качестве присоединено к актам Пятого Вселенского Собора. С другой стороны, рассуждая таким образом, следовало бы признать частными документами и все другие догматические послания пап Вселенским Соборам. Дугой аргумент, состоящий в том, что борьба вокруг «Трех глав» будто бы имела весьма частный характер и никакого отношения к вере не имела, представляется нам несостоятельным и полным софистики. Аналогичным образом можно было бы утверждать, что и предыдущие четыре Собора имели дело не с вопросами веры, а лишь с такими личностями, как Арий, Македоний, Несторий и Евтихий[271]. Мы считаем, что окончательное мнение Вигилия относительно «Трех глав» наносит серьезный удар по догмату о непогрешимости папы, причем удар этот исходит от руки самого Римского епископа. Повод для этого удара был дан императором-богословом Юстинианом. Робкое замечание Е.Каспара, представляющего умеренное римско-католическое направление, служит мужественным признанием этого факта: «Тот, кто подходит к фактам не догматически, а исторически, должен оценивать их иначе»[272].

После издания второго Constitutum папа смог вернуться в Рим. Его присутствие в Италии должно было способствовать укреплению морального духа итальянского народа в период восстановления. По некоторым данным, жители Рима, послав делегацию к Юстиниану, требовали возвращения папы в Рим[273]. Чтобы принять участие в восстановлении, папе необходимо было сначала укрепить свой авторитет на Западе, сильно пошатнувшийся после его отречения от прежних взглядов. Чтобы пресечь возможное сопротивление оппо-

зиции, ему надлежало взять с собой акты Пятого Вселенского Собора. С этим, однако, для Вигилия был связан ряд трудностей, поскольку, как мы видели, Собор неоднократно свидетельствовал против него. Поэтому по приказу Юстиниана из текста актов были устранены догматы, содержавшие критику по адресу Вигилия. Акты Собора в исправленном варианте создавали впечатление, что папа не принимал участия в Соборе с ведома его участников и императора и что после завершения работы Собора он издал Constitutum, в котором подтвердил его решения, как это и было запланировано заранее. Этот новый вариант текста актов Вигилий и взял с собой в Рим[274]. Однако папе не было суждено вновь увидеть город, где он родился. Он умер на пути в Рим, в Сиракузах, 7 июня 555 г. Его останки были перенесены в Рим и погребены в церкви Св. Сильвестра на виа Саляриа.

Б) *Усилия Юстиниана для признания Собора*

Недостаток источников не позволяет нам с определенностью описать деятельность Юстиниана, направленную на признание решений Собора. Обычно его обвиняют в применении силы для подавления оппозиции. За исключением единственного свидетельства хрониста Виктора, между прочим одного из яростных противников религиозной политики Юстиниана, другие немногочисленные источники показывают, что Юстиниан проводил политику терпимости. Согласно свидетельству Виктора, митрополит Салоны по имени Фортин или Фортиниан был вызван в Константинополь после окончания Собора и отказался признать его решения, за что был выслан в Египет[275]. В отличие

от Фортина его преемник Петр признал Собор без сопротивления. В Северной Африке митрополит Карфагена Примос созвал Поместный Собор и убедил оппозиционно настроенное духовенство признать решения Вселенского Собора. Ему удалось также нейтрализовать оппозицию, явившуюся в лице епископов Нумидии. Он сделал это, обратившись с воззванием к их Собору в Карфагене, после чего большинство нумидийских епископов отступило и признало Собор[276]. Отказавшиеся признать Собор, и среди них хронист Виктор и Феодор, епископ Кавирсуситани, были высланы[277].

Из этого рассказа Виктора мы можем заключить, что Юстиниан, действуя, как обычно в таких случаях, послал акты Собора церковным лидерам провинций с предписанием созвать Поместные Соборы и утвердить решения Пятого Вселенского Собора. На Востоке решения Собора были, очевидно, приняты без всякого сопротивления. На Западе снова возникла оппозиция. Упомянутая выше ссылка Салонского епископа Фортина была, очевидно, вызвана тем, что ему не удалось созвать Поместный Собор и утвердить на нем решения Константинопольского Собора. Характерно, что Юстиниан, вопреки собственной практике и практике своих предшественников, не стал добиваться признания Собора простым изданием императорского декрета. Очевидно, он хотел таким образом доказать, что Собор действовал свободно, а не подчиняясь императорской воле. Другими актами насилия Юстиниана были, по Виктору, ссылки: в Египет Рустика, племянника папы Вигилия, и настоятеля африканского монастыря Гилия, так же отлученного на долгое время. Оба эти человека выступали с пасквилями против Пятого Вселенского Собора[278].

Этих скудных свидетельств явно недостаточно, чтобы доказать, что Юстиниан применял силу против тех, кто сопротивлялся решениям Пятого Вселенского Собора. Мы считаем, что поддержка Собором богословских взглядов Юстиниана относительно «Трех глав» столь удовлетворила его, что он предпочел лично не вмешиваться в новые конфликты и перенести ответственность на церковных лидеров провинции.

Найти сильных руководителей Церкви было делом непростым, и недавняя смерть папы Вигилия поставила перед Юстинианом множество проблем. Выборы преемника Вигилия, который способствовал бы осуществлению императорской религиозной политики и в то же время мог бы установить мир в Западной Церкви, казались едва ли достижимыми. Необходимо было найти человека, обладавшего обширной богословской эрудицией и административными способностями. Такого человека Юстиниан видел в своем личном враге, диаконе Пелагии. Как известно, Пелагий в течение долгих лет успешно служил папе Вигилию. Он представлял папу в Константинополе; управлял Римской Церковью в годы осады города и его оккупации остготами; он помогал папе при написании первого Constitutum в поддержку «Трех глав». Однако окончательное отступление Вигилия и издание им второго Constitutum столь сильно раздражили Пелагия, что он немедленно воспротивился папскому указу. Сопротивление Пелагия повлекло за собой его заточение в различные монастыри Константинополя. В заточении он вместе со своим другом диаконом Спартатом написал апологию в шести книгах в защиту «Трех глав». В этом сочинении он обрушивался на Вигилия, обвиняя его в нерешительности,

богословской необразованности, предательстве, называя его недостойным своего высокого сана и миссии[279]. Из-за своей вражды к папе Пелагий был впоследствии обвинен своими врагами в убийстве Вигилия[280]. Хотя Пелагий открыто выступал против Собора, Юстиниан проявлял по отношению к нему терпимость, не требуя его высылки или извержения из сана. После смерти Вигилия император выдвинул Пелагия кандидатом на папский престол, при условии, конечно, что тот признает решения Пятого Вселенского Собора. Действительно, Пелагий, чтобы взойти на престол, не только признал решения Собора, но даже предпринял удивительно суровые меры для подавления оппозиции. Так, выступление митрополитов Милана и Аквилеи против решений Собора и себя лично Пелагий пытался подавить вооруженной силой. Сохранились его письма генералу Нарсесу с просьбой о вооруженном вмешательстве, насильственном захвате митрополитов и свержении их с престолов. Его просьбы, однако, не были удовлетворены, поскольку Нарсес, очевидно, не получил от Юстиниана разрешения на вмешательство. Юстиниан понимал, что его вмешательство и конфликт между папой и митрополитами не будут способствовать укреплению Церкви и государства. Он считал, что более успешной может быть политика терпимости. Подтверждение его богословия Пятым Вселенским Собором и ссылка основных лидеров оппозиции в достаточной степени способствовали его религиозной политике объединения.

Мы не будем рассматривать религиозную политику преемников Вигилия в отношении тех, кто сопротивлялся решениям Пятого Вселенского Собора. Достаточно сказать, что после смерти Юстиниана Пятый Вселенский Собор был признан всей

Западной Церковью. Так, Миланская Церковь признала его в 572 г., митрополия Градо — в 607 г., а Церковь старой Аквилеи — около 689 г.[281]

В) *Приписываемый Юстиниану афтартодокетизм*

С проклятием «Трех глав» Пятым Вселенским Собором богословие Юстиниана восторжествовало. Однако освобождение Халкидонского Собора от обвинений монофизитов, приписывавших ему пронесторианские тенденции, не принесло ожидаемых результатов. Монофизиты продолжали настаивать на своем. Стало ясно, что мотивы отделения восточного негрекоязычного населения Византийской империи были не только богословскими. Под оболочкой богословских проблем были спрятаны также национальные, политические, социальные, экономические и другие проблемы, побуждавшие многих жителей Востока отвергать императорский контроль. Поскольку враждебное отношение Востока к императорскому управлению наиболее остро проявлялось в религиозной форме византийские императоры пытались установить желанный мир в государстве и Церкви, прежде всего используя богословские методы. Упорство монофизитов заставило Юстиниана вновь обратиться к богословским трудам, в которых он видел средство возвращения монофизитов к Православной Церкви. Новое обращение к монофизитам и его дискуссия с ними, казалось, вызвали озабоченность в некоторых православных кругах. Последние были убеждены в том, что попытки вернуть монофизитов к Церкви совершенно бесполезны и даже опасны для самой Церкви. По этой причине долгое правление Юстиниана стало уже утомлять жителей империи. Начали возникать сомнения

в православности самого императора. Таким образом, вместо того чтобы видеть в Юстиниане столпа Православия, отдавая должное его трудам для сохранения и укрепления православной веры, некоторые из его современников и многие позднейшие историки ставили его веру под сомнение.

Историк Евагрий сообщает, что в 564 г. Юстиниан издал декрет, навязывавший Церкви учение афтартодокетов[282]. Этот декрет не сохранился. Единственное упоминание о нем принадлежит Евагрию. Ни один другой современный источник не упоминает об этом декрете. Приведем полный текст свидетельства Евагрия:

> «В то же время Юстиниан, сбившись с пути истинного учения, ступил на путь, не заповеданный ему ни апостолами, ни отцами, и упал средь шиповника и ежевики, которыми он задумал накормить Божию Церковь. Но ему не удалось осуществить своего замысла, ибо Господь оградил горний путь столь мощной оградой, через которую не в силах перебраться разбойники до тех пор, пока, по пророчеству, не рухнет стена и не обрушится ограда. В то время, когда Иоанн, называемый Катилиной, был епископом Старого Рима после смерти Вигилия, Иоанн Сирмий — епископом Константинополя, Аполлинарий — Александрии, Анастасий, преемник Домнина, — Феополя, иначе называемого Антиохией, а Макарий, ныне возвращенный на свой прежний престол, — Иерусалима; после того как Собор, извергнув из сана Евстохия, проклял Оригена, Дидима и Евагрия, Юстиниан написал эдикт (to kaloumenon pros Romaion idikton graphei), в котором он, утверждая, будто тело Господне

не было подвержено смерти и тлению, было свободно от естественных аффектов; будто Господь ел до страстей точно так же, как и после воскресения; будто Его святейшее тело не было подвержено никаким изменениям ни во чреве Матери, ни в сознательных естественных действиях, ни после Его воскресения. И он хотел, чтобы епископы все это подписали. Но они, сославшись на то, что ожидали мнения Антиохийского епископа Анастасия, сначала отложили подписание декрета»[283].

Затем Евагрий рассказывает об усилиях Антиохийского патриарха Анастасия противостоять ереси афтартодокетов и декрету Юстиниана и заключает свой рассказ следующим образом:

«Но волею Божией, защищающей нас, этот эдикт не был издан. Ибо Юстиниан, угрожавший ссылкой Анастасию, внезапно был забран сам; правив тридцать восемь лет и восемь месяцев, он отошел от этой жизни»[284].

Учение афтартодокетов, о котором говорит Евагрий, появилось в Египте и распространилось Галикарнасским епископом Юлианом. В отличие от лидера монофизитов Евтихия, говорившего лишь об обожествленной человеческой природе Христа, он учил[285], что тело Христа было нетленно и бесстрастно уже с момента зачатия[286] и рождения[287]. Поэтому оно было свободно от естественных нужд, от голода, жажды, усталости, пота и только по Божественной благодати находилось в их власти[288]. Последователи Юлиана, названные афтартодокетами, признавали частично обожествление тела Господня до воскресения.

Другое направление, представленное Аммонием, утверждало о полном обожествлении[289]. Согласно этой точке зрения, тело Христа до воскресения было не только нетленно, но даже и несозданно (aktiston) и нематериально (aylon). Последователей этого учения назвали aktisitai. В противоположность афтартодокетам, говорившим о частичном обожествлении тела Христа до воскресения, и aktisitai, признававшим лишь полное обожествление, Антиохийский патриарх Север и его сторонники (умеренные монофизиты) полагали, что до воскресения тело Христа было таким же, как наши тела. Однако они верили в одну природу Христа, хотя и признавали догматическое определение Халкидона «неслиянно» (asynchytos) и «неизменно» (atreptos).

Зададимся теперь вопросом: возможно ли, чтобы император-богослов издал декрет, поддерживавший учение крайних монофизитов-афтартодокетов, а не учение умеренных монофизитов, более близкое учению Православной Церкви? Разве издание такого декрета не противоречило бы его богословским убеждениям, насколько о них можно судить по его сочинениям и декретам? И разве в других произведениях Юстиниана могут быть найдены отголоски учения крайних монофизитов?

В известных сочинениях Юстиниана элементы крайнего монофизитизма не могут быть выявлены. Император часто подчеркивал, что тело Христа по природе своей было тленно. В отличие от монофизитов, он заявляет:

> «Ибо нас учили исповедовать, что страдание и бесстрастность были свойственны одному Лицу (hypostasis) Господа нашего Иисуса Христа, но не одной и той же природе»[290].

В своем произведении, направленном против защитников «Трех глав», он пишет:

> «Ибо Он [Христос] был заключен в пределах человеческих. Получив и усвоив тело, смертное по природе, Он добровольно страдал в этом теле и за это страдание был увенчан славой, уничтожив таким образом смерть и положив конец тлению; ибо Он есть Нетленность и Жизнь»[291].

В сочинении об истинной вере (второй декрет против «Трех глав») мы находим следующие слова:

> «Поэтому, говоря о двух природах Христа — Божественной и человеческой, мы не вносим смешения в их союз»[292].

Соответственно, поскольку Божественная и человеческая природы не смешиваются в их союзе, тело (человеческая природа) нашего Господа подвержено тлению, хотя Его Божественная природа является нетленной. В другой главе того же произведения Юстиниан пишет:

> «Будучи бесстрастным Богом, Он снизошел до того, чтобы стать тленным человеком, и, Бессмертный, стал подвержен закону смерти»[293].

Или в другом месте:

> «Христос есть Бог, Человек, Сын Человеческий, от небес и от земли, тленный и нетленный»[294].

В догматическом послании Александрийскому патриарху Зоилу, говоря о двух природах Христа,

он пишет о страдании человеческой природы Господа:

> «Ибо сказано, что Он [Христос] голодал; Он испытывал боль от долгих путешествий; Его мучили страхи и огорчения и мучения и смерть на кресте»[295].

В противоположность эдикту об афтартодокетизме Юстиниан ни в одном из своих сочинений не говорил о нетленности тела Христа до воскресения. Тело Господне, *согласно Юстиниану, стало* нетленным только после Его воскресения:

> «Ибо Господь, восстав от смерти, как первый плод усопших, явился Своим ученикам и показывал им отверстия на руках и ногах и рану на боку. Он также ел после воскресения, не потому, что испытывал потребность в пище, но чтобы подтвердить природу воскресшего тела»[296].

Был ли в самом деле издан Юстинианом такой декрет? Большинство исследователей отвечают на этот вопрос утвердительно, доверяя свидетельству Евагрия[297]. Они считают, что Юстиниан пошел на издание декрета или потому, что в старости сделался афтартодокетом[298], или потому, что был уже слишком стар и не отдавал себе отчета в своих действиях[299]. Эти исследователи связывают издание декрета со свержением с престолов Антиохийского патриарха Анастасия и Константинопольского патриарха Евтихия. Они утверждают, что смещение патриархов было вызвано непринятием ими императорского декрета. Мы не можем с этим согласиться по следующим причинам:

1. Враг Юстиниана, епископ Северной Африки Виктор, отмечает в своей хронике факт свержения Евтихия, однако никак не объясняет этого события[300]. Если бы он знал что-нибудь о новом эдикте и о приверженности Юстиниана ереси афтартодокетов, он, конечно, специально отметил бы это обстоятельство, чтобы отомстить Юстиниану за собственную ссылку и заключение[301].

2. Если бы Евтихий был смещен по этой причине, его преемник Иоанн Схоластик должен был бы принять декрет. Но у нас нет ровно никаких свидетельств о том, что Иоанн принял такой декрет и был привержен афтартодокетической ереси. Напротив, папа Григорий Великий, бывший тогда папским представителем в Константинополе, хвалит нового патриарха Иоанна за его святость и Православие[302].

3. Тот же папа Григорий хвалит и Юстиниана за его Православие[303] и никак не упоминает об эдикте. Он говорит, что патриарх Евтихий был оригенистом. В.Х.Хаттон и А.Кнехт считают, что оригенизм Евтихия и был причиной его смещения[304].

4. Вернувшись на патриарший престол в 577 г., Евтихий не говорил о причинах своего смещения[305].

5. Епископ Иоанн Эфесский, в отличие от Евагрия, не упоминает о смещении Юстинианом Анастасия, а пишет о смещении его Юстином II (565–578)[306].

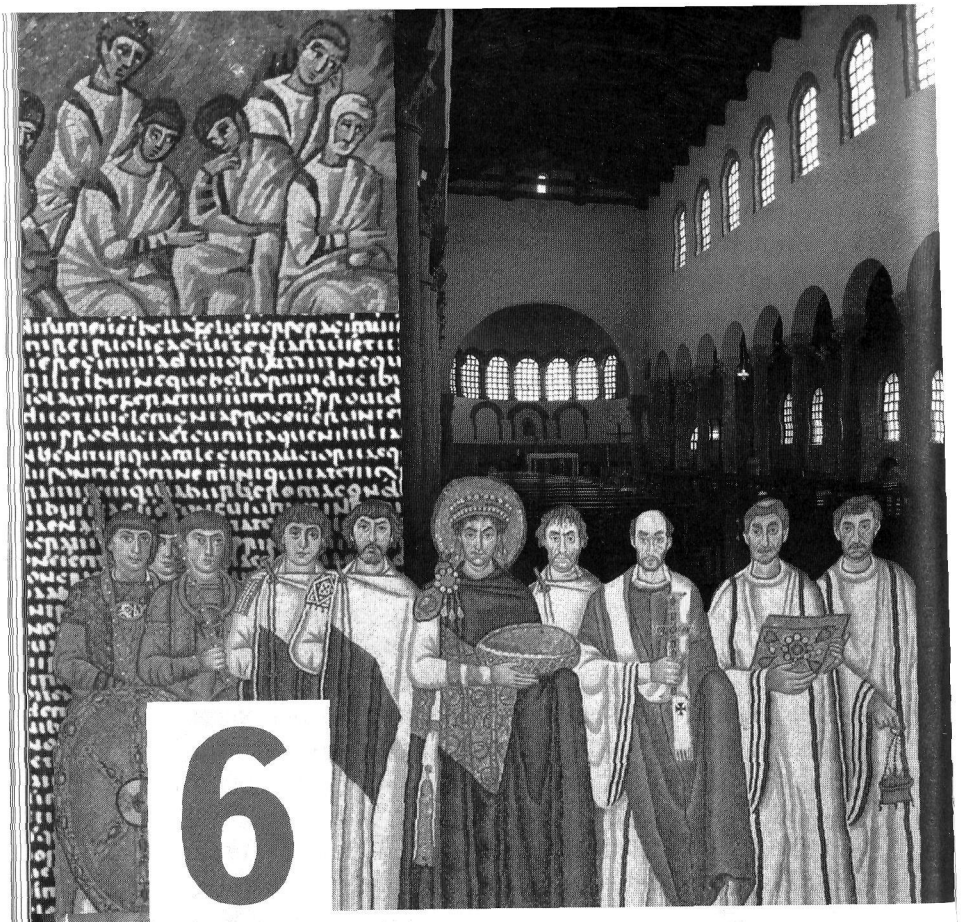
На основании вышесказанного мы можем сделать вывод, что Юстиниан никогда не издавал и не думал издавать декрет, вводящий афтартодокетизм. Этот поступок шел бы явно вразрез со всей его предшествующей богословской деятельностью и никак не мог бы способствовать общей

цели объединения. Более того, нам кажется невозможным столь радикальный поворот в столь преклонном возрасте. Что касается низложения двух патриархов, мы думаем, что оно не было связано с изданием подобного декрета, ибо современные источники не дают оснований для такого заключения. Мы полагаем, что смещение патриархов было вызвано другими причинами, возможно, их нежеланием повиноваться престарелому императору.

Относительно свидетельства Евагрия нужно заметить следующее. Долгое правление Юстиниана успело утомить его подданных, желавших перемен и обновления. Настойчивые попытки Юстиниана привлечь монофизитов к Православной Церкви, очевидно, раздражали многих православных. Они видели, что за все эти долгие годы ничего не было достигнуто. Это недовольство православных христиан, подкрепленное действиями оппозиции в лице Западной Церкви, заставляло людей с подозрением воспринимать каждый новый шаг императора в затянувшемся диалоге с монофизитами. Далее, Юстиниан, возможно, призывал продолжать диалог не только с умеренными, но и с крайними монофизитами. Это могло породить среди его врагов ложные обвинения в том, что он не только сам привержен ереси афтартодокетизма, но и собирается издать соответствующий декрет, навязав эту ересь всей Церкви. Это обвинение и было принято и донесено до нас Евагрием, парадоксальное и единственное свидетельство которого об «афтартодокетическом декрете» Юстиниана может быть, как нам кажется, объяснено таким образом[307].

Из всего сказанного нами в этой главе следует прежде всего то, что император Юстиниан был

преданным Церкви православным христианином. Невозможно поверить в то, что он издал декрет, вводящий афтартодокетизм. Источники свидетельствуют о том, что он до конца своих дней трудился, чтобы вернуть монофизитов к истинной вере. К сожалению, результатом его усилий стало ложное обвинение его в еретичестве.

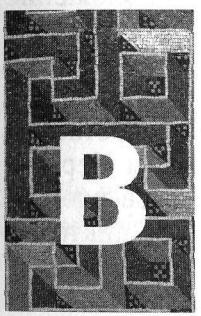


6

глава

Юстиниан и Православная Церковь

1 Декреты, касающиеся церковных институтов



ыше мы имели возможность изложить общие теоретические взгляды Юстиниана на Церковь и принципы ее отношения с государством[1]. Мы видели, что император считал Церковь созданным Богом организмом, чей авторитет и чья власть исходят непосредственно от Бога. Поскольку Юстиниан верил, что и организация государства также восходит непосредственно к Богу, согласно его представлениям, отношения между этими двумя дарами Бога человеческому роду должны регулироваться на основе принципа согласия

(symphonia). Согласно этому принципу, Церковь и государство, как независимые и самоуправляемые организации, должны сотрудничать и дополнять друг друга в решении различных проблем ради спасения человека и славы Божией. Чтобы Церковь могла справиться с этой миссией, Юстиниан считал себя обязанным помогать ей всеми возможными способами. Этой общей цели служили все его догматические начинания и эдикты против нехристиан. Однако, по представлениям Юстиниана, этого было недостаточно. Он был также весьма озабочен повышением морального уровня руководителей Церкви и совершенствованием системы церковного управления. С этой целью было издано несколько эдиктов, касающихся духовенства (епископов, пресвитеров и диаконов), монашеской жизни и церковного управления. Этими эдиктами регулировалось положение церковных руководителей в Церкви и в христианском обществе, а также отношения между ними и гражданами государства. Таким образом, своей законодательной деятельностью Юстиниану удалось несколько укрепить границы Церкви. Он всегда стремился к моральному возвышению Церкви. Однако своими эдиктами он не диктовал новых принципов церковной организации. Скорее он привел в порядок и развил уже имевшиеся принципы[2].

Епископы

Из законодательных произведений Юстиниана, касающихся духовенства, мы узнаем о его постоянном стремлении укрепить в народе почтительное отношение к священникам, соответствующее их высокой миссии. Он считал, что только таким образом может быть достигнуто повышение

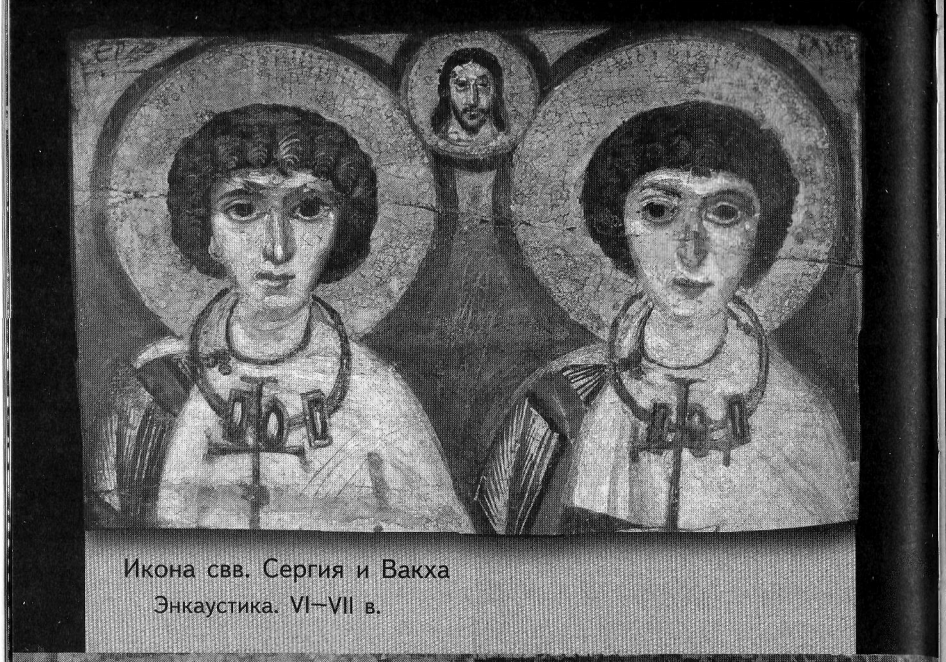
морального уровня общества в целом[3]. Так, в новелле VI он замечает:

> «Ибо если священство повсюду свободно от укоров, а империя, полная уверенности в Боге, управляется беспристрастно и справедливо, то всем будет от этого лучше и всякое благо будет даровано роду человеческому. Поэтому мы весьма озабочены соблюдением Божественных правил и сохранением достоинства священства, поскольку их утверждение может принести нам великие блага, которые нам дарует Господь, и подтверждение тех, которыми мы уже пользуемся. Поэтому то, что мы до сих пор не выполняли, отныне должны выполнять[4].

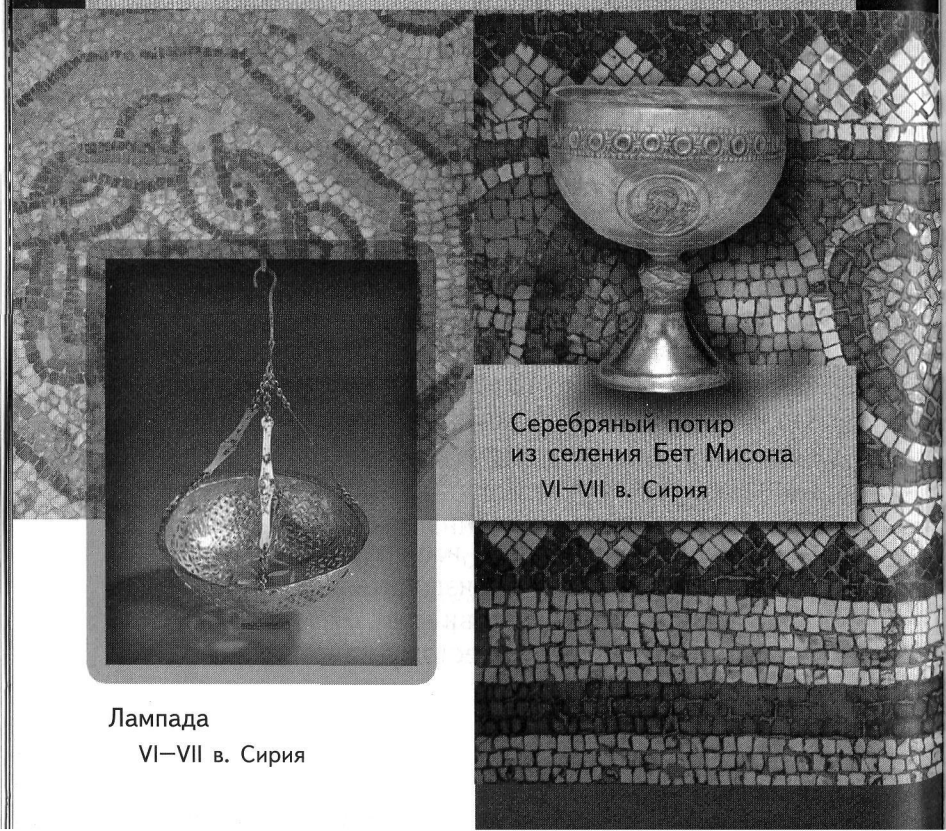
Особое внимание Юстиниан уделял положению епископов. Он считал, что епископы, как наследники апостолов, должны сохранять в себе апостольский дух и быть избираемы только в соответствии с традицией, принятой в Церкви:

> «Во исполнение предписаний священных канонов мы указываем, что в случае, если нужно поставить епископа, духовенство и магистрат того города должны собраться и перед Святым Евангелием назвать трех кандидатов, причем каждый должен поклясться, что избрал их не за подарок, не по обещанию, не из дружбы, расположения или других подобных мотивов»[5].

Согласно требованиям императора, выборы епископа должны были производиться духовенством и администрацией провинции. Этот порядок в точности соответствует шестому канону Собора



Икона свв. Сергия и Вакха
Энкаустика. VI–VII в.



Серебряный потир
из селения Бет Мисона
VI–VII в. Сирия

Лампада
VI–VII в. Сирия

Свв. Евангелисты
Оклад книги. Энкаустика. VI–VII в.

в Сардике (343), утверждающему, что выборы или назначение епископа должны производиться местными соборами[6]. Абсолютные требования, предъявляемые к кандидату в епископы, были следующие: во-первых, он должен иметь хорошую репутацию за свои православные убеждения, высокую нравственность и добрые дела[7]; во-вторых, он должен быть хорошо образован[8]; в-третьих, он должен быть одинок или вдовец, бывший женатым (на деве) лишь однажды и не имеющим детей[9]; в-четвертых, он не должен происходить из политических или военных кругов[10], если он не является монахом уже более пятнадцати лет[11]; в-пятых, он не должен быть моложе тридцати лет[12]. Сначала должны быть избраны три кандидата, а потом — один из них[13]. Рукополагающий в сан епископ (или митрополит) несет ответственность за выборы и хиротонию[14]. Кандидат в епископы должен составить свое исповедание веры. Затем он должен поклясться, что не был избран или рукоположен симонией[15]. Если обнаруживалось, что хотя бы одно из этих требований не было соблюдено, то не только лишался сана новопоставленный епископ, но и рукоположивший его в сан епископ также подлежал суровому наказанию[16]. Юстиниан, однако, на этом не остановился. Если после соблюдения всех правил епископ избирался, а затем возбуждал против себя недовольство, то рукоположение откладывалось на три месяца, чтобы рукополагающий епископ имел возможность исследовать обвинение. Если кандидат оказывался невиновным, он мог быть рукоположен в епископский сан, а обвинитель подлежал высылке[17]. Если же епископ рукополагал в сан кандидата, вызвавшего критику, не изучив обвинения, то оба наказывались лишением сана[18].

Из сказанного выше ясно, что Юстиниан стремился всячески предотвратить нарушения процедуры выборов и рукоположения епископов. Более того, он стремился, чтобы епископами становились люди, наиболее достойные, которые могли бы способствовать повышению морального уровня всего общества. Юстиниан требовал, чтобы епископы, пребывая в должности, вели себя как настоящие наследники апостолов и жили безупречной жизнью, достойной их высокой миссии. Соответственно, у епископов не должно было быть никакой собственности. Они должны были быть просто хорошими управляющими собственностью Церкви, и ничем больше. Епископ не имел права дарить принадлежащего Церкви своим друзьям и родственникам. Собственность должна была использоваться исключительно в благотворительных целях[19]. Поскольку епископам лично ничего не принадлежало, родственники и друзья не могли ничего наследовать. Церковь была единственным законным и естественным наследником всего того, что заработал епископ за время своего епископства[20]. Как преданное дитя Церкви, Юстиниан почитал епископов и преклонялся перед ними[21]. Однако существование плохих и недобросовестных пастырей Церкви заставляло его применять против них определенные меры. Чтобы искоренить дурную привычку некоторых епископов, желавших личного благосостояния, бросать свои епархии и отправляться в большие города, особенно в столицу, он законодательно запретил такие уходы. Только в случае необходимости епископам разрешалось оставлять свои епархии, и то лишь с разрешения митрополита, патриарха или императора[22].

Если епископу было необходимо зачем-то увидеть императора, он должен был сначала послать в Константинополь двух представителей. Они должны были дать знать об этом Константинопольскому патриарху, а через него — императору. Если причину находили существенной, тогда епископа приглашали прибыть лично к императору. Прибыв в Константинополь, он должен был немедленно встретиться с патриархом и через его посредство — с императором[23].

Чтобы покончить со скандалами, вызванными сожительством некоторых епископов с женщинами, Юстиниан законодательно запретил эту практику. Нарушители сурово наказывались лишением сана[24]. Если епископа извергал из сана Собор, его решение должно было быть утверждено императором[25]. Если лишенный сана епископ оставлял свою должность, его оставляли в покое. Если нет, его надлежало арестовать и заключить в монастырь в другой провинции[26]. Эти меры были установлены не для того, чтобы поколебать авторитет епископов, но чтобы защитить и возвысить их почетный сан. Юстиниан стремился возвысить епископов в глазах народа, вера которого была поколеблена недостойным поведением некоторых епископов.

Выше мы уже сказали, что Юстиниан с уважением и благоговением относился к деятелям Церкви, особенно к епископам. Он хотел, чтобы его примеру следовали и все жители империи. После хиротонии епископы освобождались от подчинения родителям[27], опекунам или хозяевам, если они до этого были рабами[28]. Личность епископа, как исполнителя высшей духовной миссии, рассматривалась как святая. Ни один судья не мог привлечь епископа к суду, разве только в качестве

свидетеля. Судья мог послать своих представителей в епархию, и там перед Священным Писанием епископ мог рассказать, что ему известно о деле[29]. Запрещалось требовать от епископа объяснения его действий или призывать его в суд по делу, касающемуся его самого. Судья или администратор, нарушивший этот закон, смещался с должности и сурово наказывался: телесно, денежно или ссылкой[30].

Согласно представлениям Юстиниана, епископ должен быть защитником государственных законов и покровителем невинных[31]. Закон разрешал епископам критиковать правителей провинций и сообщать императору о нарушении ими законов или о несправедливых действиях против граждан[32]. В некоторых случаях закон предоставлял епископам право выполнять определенные функции, обычно относящиеся к компетенции политической администрации[33]. Так, издав закон, запрещавший принуждать женщин к представлению в театре, Юстиниан адресовал его не политическим властям, а епископам[34]. Иногда епископы непосредственно осуществляли руководство государственной деятельностью[35]. Они также должны были следить за проведением в жизнь закона о спекуляции[36].

Многочисленные почести и значительная власть, предоставленные епископам законами Юстиниана, показывают, сколь сильна была его забота о том, чтобы на этот пост избирались наиболее достойные граждане. Как преданный Церкви христианин, Юстиниан глубоко уважал епископов, которым надлежало утвердить христианство во всей его огромной империи и таким образом осуществить его искреннее желание.

Система церковного управления

Как независимый и самодостаточный организм, Церковь обладала независимой и самодостаточной системой управления. Согласно давней церковной традиции, эта система была соборной. Собор нес ответственность за все церковные дела, и особенно за выражение и определение веры Церкви. Конечно, отношения между Церковью и государством были таковы, что императоры обладали определенными прерогативами в отношении внешних обстоятельств проведения Соборов: они созывали Соборы, поддерживали порядок на их заседаниях и утверждали их решения. Но они не имели права вмешиваться во внутренние дела Соборов и определять веру Церкви. Иными словами, императоры не могли использовать Соборы как орудие исполнения собственной воли. Наоборот, они были призваны помогать Соборам формулировать веру Церкви, а также принимать и утверждать их решения.

Как богослов, Юстиниан был хорошо знаком с этой системой церковного управления. Своим законодательством он желал развить и узаконить ее. Из законов Юстиниана мы узнаем, что он разделял церковные Соборы на две категории: Поместные Соборы и Вселенские Соборы.

А) *Поместные Соборы*

Возникновение Поместных Соборов может быть в значительной степени связано с разделением Римской империи на провинции. Церковные общины вместе с их епископами, находившиеся в одной провинции, составляли церковную провинцию. Хотя теоретически все епископы были равны, они различались по своим обязанностям. Епископ столицы провинции, носивший титул митрополита,

экзарха, архиепископа или патриарха, был своего рода главой церковной провинции. С годами он приобретал определенные права в отношении других епископов. Юстиниан принял это церковное деление и законодательно установил старшинство епископов, митрополитов, экзархов, архиепископов и патриархов различных провинций империи[37]. Кроме того, он законодательно учредил новую церковную провинцию Юстиниана Прима с центром в месте его рождения[38], возведя ее епископа в ранг митрополита или архиепископа и отдав под его юрисдикцию некоторые другие небольшие провинции[39].

Для решения разнообразных проблем провинций Юстиниан приказал главам церковных диоцезов созывать Поместный Собор один или два раза в году[40]. Таково было, по Юстиниану, указание самих апостолов[41], способствующее сохранению церковных порядков и священных канонов Церкви[42]. На патриарших или митрополичьих Соборах должны были присутствовать все епископы, находившиеся под юрисдикцией патриарха или митрополита, и особенно епископы, не имевшие права рукополагать других епископов[43]. Тематика этих Соборов была связана прежде всего с внутренней жизнью Поместных Церквей. Юстиниан относил сюда проблемы веры, церковного административного порядка, дисциплины епископов, пресвитеров, диаконов и монахов и моральные проблемы. Рассмотрение этих проблем Соборами и их решения должны были соответствовать церковным канонам и законам государства[44]. Хотя Юстиниан и приказал, чтобы Собор созывался один или два раза в году, ничто не мешало епископам собираться чаще, особенно если возникали проблемы,

требовавшие немедленного разрешения[45]. Если Поместный Собор должен был изучить обвинение, выдвинутое против духовного лица, и затем вынести оправдательное или обвинительное решение, при этом должны были быть соблюдены следующие условия. Если обвиняемый был пресвитером, диаконом, настоятелем, монахом или занимал какую-либо низшую церковную должность, ответственность нес местный епископ. Если обвинялся епископ, то ответственность лежала на митрополите провинции. Если, наконец, обвинялся митрополит, ответственность лежала на патриархе[46]. Юстиниан считал, что эти правила будут способствовать укреплению веры и морали верующих[47]. Если в ходе обсуждения возникали противоречивые мнения, митрополит с двумя епископами должен был принять решение. Если решение митрополита не устраивало обе партии, принять решение должен был патриарх. Его решение должно было соответствовать церковным канонам и законам государства и не могло быть оспорено[48]. Из сказанного ясно, что Юстиниан с уважением относился к сложившейся до него системе церковного управления и предоставил Церкви каждой провинции право самоуправления. Его законодательство было направлено к одной цели — моральному и духовному совершенствованию народа.

Б) *Вселенские Соборы*

Юстиниан не издавал специальных законов по поводу Вселенских Соборов. Однако в его сочинениях мы находим много замечаний, позволяющих судить о том, что он думал на этот счет. Так, в письме императора Пятому Вселенскому Собору о «Трех главах» говорится:

«Всегда, когда возникала ересь, наши предки, православные императоры, противостояли ей, созывая на Собор усерднейших священников и сохраняя таким образом мир в Святой Божией Церкви проповедью истинной веры»[49].

После этого он упоминает четыре Вселенских Собора, на которых святые отцы осудили заблуждения еретиков. Он подчеркивает, что все эти Соборы были созваны императорами[50]. В законе Кодекса 1.1.7 от 26 марта 533 г.[51] Юстиниан говорит, что его вера находится в согласии с верой всего священства «Святой Вселенской (Katholike) и Апостольской Церкви»[52]. Предавая анафеме еретиков, он и те, кто подписал анафему, просто исполнили завещанное четырьмя Вселенскими Соборами[53]. В письме против Феодора Мопсуэстийского Юстиниан подчеркивает, что хотя сам он был уверен в еретичности «Трех глав», он не стал поступать по своему усмотрению, но спросил мнения священства Вселенской Церкви. Полученный от них ответ состоял в том, что учение «Тех глав» противно вере и потому проклинается святыми отцами[54]. Сходные рассуждения можно найти и в других произведениях Юстиниана[55].

Из этих нескольких свидетельств можно заключить следующее: 1) все Вселенские Соборы созывались императором; 2) их участники представляли священство Церкви; 3) на них обсуждались вопросы догматического характера; 4) Вселенских Соборов было всего четыре (Никея (325), Константинополь (381), Эфес (431), Халкидон (451)).

Согласно Юстиниану, никто не может даже незначительно отклоняться от решений Вселенских Соборов, ибо, с одной стороны, он таким образом облегчит распространение в Церкви учения

еретиков[56], а с другой стороны, сам автоматически отпадет от истинной веры и станет еретиком[57]. Император заявлял, что сам он остается преданным и могущественным защитником решений четырех Вселенских Соборов и проклинает все учения, проклятые ими[58]. Как мы видели выше[59], в новелле CXXXI, изданной в 545 г., Юстиниан объявил, что считает решения Вселенских Соборов столь же святыми, как Священное Писание, и приравнивает их каноны к законам государства[60]. Еще раньше законом Кодекса 1.3.44 от 18 октября 530 г. он придал абсолютную силу канонам Соборов, возведя их в ранг государственных законов[61]. Поэтому все, что запрещалось священными канонами, запрещалось и государственными законами[62]. Поэтому всегда, когда Собор епископов принимал решение, его решение обладало абсолютной силой и должно было быть принято всеми. Объявляя решения Собора 536 г., на котором были извержены из сана Константинопольский патриарх монофизит Анфим и его сторонники, Юстиниан провозглашал:

> «Не превышая традиционных прав церковной власти, мы издаем настоящий закон. Всегда, когда приговор священников смещал с престолов недостойных, таких, как Несторий, Евтихий, Арий, Македоний, Евномий и других, не менее виновных, царская власть всегда поддерживала решения и авторитет священников, дабы человеческое и Божественное действовали согласованно при объявлении правых решений»[63].

Из сказанного выше очевидно, что Юстиниан сохранял за собой право созывать Вселенские

Соборы и утверждать их решения. Тот факт, что он, как мы видели, не издал никакого декрета, утверждавшего решения Пятого Вселенского Собора, был вызван, возможно, его желанием подчеркнуть независимость Собора и не спровоцировать реакции оппозиции[64]. Юстиниан утверждал, что император должен подчиняться решениям Собора, а не Собор решениям императора. Соответственно, на Соборе выражалась и формулировалась воля Церкви, но не воля государства. Решения Соборов должны были стать канонами веры для всех верующих.

В) *Положение пяти патриархов в церковной организации*

Хотя император и признавал за Вселенскими Соборами полноту церковной власти, но в практических целях он все же основывал свою церковную политику на власти пяти патриархов[65]. Его декреты о теопасхической полемике (533), против оригенизма (543) и против «Трех глав» были посланы пяти патриархам с указаниями созвать подчиненных им епископов, чтобы они выразили свое мнение по поводу названных декретов. В соответствии со сложившейся традицией Юстиниан различал пятерых патриархов по старшинству. Первым из них был епископ старой столицы — Рима[66]. В своем сочинении против монофизитов Юстиниан говорит о постоянной приверженности епископов Рима православной вере Церкви. «Епископы Старого Рима во всем следовали апостольскому учению, никогда не разделялись между собой и до нынешнего дня сохранили истинную и правую веру»[67]. Поэтому Юстиниан хотел, чтобы Рим был главным центром христианства[68]. Император уважал

Римского епископа и оказывал ему всевозможные почести[69]. Единство Церкви требовало единства с Церковью этого центра христианства[70]. В этом отношении мы не разделяем мнения Ф.Дворника[71], полагающего, что Юстиниан признавал первенство Римского епископа во всей Церкви и что папе он отводил руководящую роль в решении всех догматических проблем. В отличие от Ф.Дворника, мы считаем, что об отношении Юстиниана к папе красноречиво свидетельствует его позиция по отношению к Вигилию в период конфликта вокруг «Трех глав». Юстиниан и отцы Пятого Вселенского Собора не только не предоставили папе права окончательного решения, но и сами приняли решение в отсутствие папы и затем отлучили его. Что касается благосклонности Юстиниана к папе, то это было лишь проявление этикета, поскольку в действительности власть папы распространялась лишь на западные провинции. Как мы видели, Юстиниан третьей главой новеллы CXXXI даже вывел из-под юрисдикции папы некоторые провинции и создал независимую архиепископию на месте своего рождения (Юстиниана Прима)[72]. При этом те же слова учтивости он использовал и в отношении Константинопольского патриарха. Для Юстиниана Римская Церковь была лишь западным Патриархатом, а ее епископ — просто одним из пяти патриархов.

Во второй главе новеллы CXXXI о патриархе Нового Рима мы читаем следующее:

> «В соответствии с определениями [четырех Соборов] мы объявляем, что святейший папа старого престола Рима является первым [по рангу почестей] среди всех священников,

а благословеннейший архиепископ Константинополя — Нового Рима — вторым после святейшего апостольского престола Старого Рима, хотя и председательствует над всеми священниками»[73].

Согласно этому закону, второе почетное положение в Церкви занимал епископ Константинополя. Положение и власть Константинопольского епископа в Церкви со временем становились все значительнее, в то время как роль Римского епископа уменьшалась. Возможно, чтобы избежать антагонизма между епископами Старого и Нового Рима, Юстиниан издал процитированный указ, определявший для каждого из них свое положение в Церкви и государстве. Это положение уже было определено 28-м каноном Четвертого Вселенского Собора[74]. Юстиниан обращается к епископу Константинополя «блаженнейший архиепископ Константинополя и патриарх» (Makariotaton Archiepiskopon kai Patriarchen)[75], «блаженнейший архиепископ Константинополя — Нового Рима» (Makariotaton Archiepiskopon Konstantinoupoleos tes Neas Romes)[76], «святейший и блаженнейший архиепископ царского города и вселенский патриарх» (Hagiotaton kai Makariotaton Archiepiskopon tes Basilidos Poles kai Oikoumenikon Patriarchen)[77]. Эти титулы не лишены значения. Своим законодательством Юстиниан наделял епископа новой столицы огромной властью. Так, как мы уже говорили, ни один из епископов не мог приехать в Константинополь и встретиться с императором без ведома Константинопольского патриарха[78]. По сути дела Константинопольский патриарх был вторым могущественнейшим лицом в империи.

Римского епископа и оказывал ему всевозможные почести[69]. Единство Церкви требовало единства с Церковью этого центра христианства[70]. В этом отношении мы не разделяем мнения Ф.Дворника[71], полагающего, что Юстиниан признавал первенство Римского епископа во всей Церкви и что папе он отводил руководящую роль в решении всех догматических проблем. В отличие от Ф.Дворника, мы считаем, что об отношении Юстиниана к папе красноречиво свидетельствует его позиция по отношению к Вигилию в период конфликта вокруг «Трех глав». Юстиниан и отцы Пятого Вселенского Собора не только не предоставили папе права окончательного решения, но и сами приняли решение в отсутствие папы и затем отлучили его. Что касается благосклонности Юстиниана к папе, то это было лишь проявление этикета, поскольку в действительности власть папы распространялась лишь на западные провинции. Как мы видели, Юстиниан третьей главой новеллы CXXXI даже вывел из-под юрисдикции папы некоторые провинции и создал независимую архиепископию на месте своего рождения (Юстиниана Прима)[72]. При этом те же слова учтивости он использовал и в отношении Константинопольского патриарха. Для Юстиниана Римская Церковь была лишь западным Патриархатом, а ее епископ — просто одним из пяти патриархов.

Во второй главе новеллы CXXXI о патриархе Нового Рима мы читаем следующее:

> «В соответствии с определениями [четырех Соборов] мы объявляем, что святейший папа старого престола Рима является первым [по рангу почестей] среди всех священников,

а благословеннейший архиепископ Константинополя — Нового Рима — вторым после святейшего апостольского престола Старого Рима, хотя и председательствует над всеми священниками»[73].

Согласно этому закону, второе почетное положение в Церкви занимал епископ Константинополя. Положение и власть Константинопольского епископа в Церкви со временем становились все значительнее, в то время как роль Римского епископа уменьшалась. Возможно, чтобы избежать антагонизма между епископами Старого и Нового Рима, Юстиниан издал процитированный указ, определявший для каждого из них свое положение в Церкви и государстве. Это положение уже было определено 28-м каноном Четвертого Вселенского Собора[74]. Юстиниан обращается к епископу Константинополя «блаженнейший архиепископ Константинополя и патриарх» (Makariotaton Archiepiskopon kai Patriarchen)[75], «блаженнейший архиепископ Константинополя — Нового Рима» (Makariotaton Archiepiskopon Konstantinoupoleos tes Neas Romes)[76], «святейший и блаженнейший архиепископ царского города и вселенский патриарх» (Hagiotaton kai Makariotaton Archiepiskopon tes Basilidos Poles kai Oikoumenikon Patriarchen)[77]. Эти титулы не лишены значения. Своим законодательством Юстиниан наделял епископа новой столицы огромной властью. Так, как мы уже говорили, ни один из епископов не мог приехать в Константинополь и встретиться с императором без ведома Константинопольского патриарха[78]. По сути дела Константинопольский патриарх был вторым могущественнейшим лицом в империи.

Юстиниан не издавал специальных указов, определяющих положение трех других патриархов — Александрии, Антиохии и Иерусалима. Тот факт, что он посылал им декреты для ратификации их епископами, показывает, что он с уважением относился к их традиционному положению. По некоторым замечаниям, содержащимся в его сочинениях и законах, можно предположить, что порядок следования патриархов по распределению почестей был таков: третьим после патриархов Старого и Нового Рима был патриарх Александрии, четвертым — патриарх Антиохии и пятым — Иерусалимский патриарх. К этим трем патриархам Юстиниан обращал те же слова почтения, что и к епископам Старого и Нового Рима. Он называл их «блаженнейшие архиепископы и патриархи» (Makariotatous Archiepiskopous kai Patiarchas)[79].

Подробно остановившись на положении высшего разряда духовенства в системе церковного управления, рассмотрим теперь кратко законодательство Юстиниана касательно пресвитеров и диаконов.

Пресвитеры и диаконы

Большая часть сказанного о выборах и рукоположении епископов относится, с небольшими отличиями, к пресвитерам и диаконам. Для них, как и для епископов, обязательным было следование священным канонам. Избираться пресвитерами и диаконами могли только люди образованные, с лучшей репутацией[80]. Они не должны были происходить из политических или военных кругов, должны были вести благочестивую жизнь[81] и верить в православное учение Церкви[82]. Как и при выборе епископов, при вы-

борах пресвитеров и диаконов недопустимо было взяточничество[83]. В противном случае высокая миссия священника могла бы стать предметом коммерции и профессией. Избранные таким образом священники были бы недостойны их высокого положения[84]. Кроме того, они не имели права вторично вступать в брак. В случае первого брака их жены должны были быть отмечены чистотой жизни. Они не могли быть разведенными или чьими-либо сожительницами до брака с кандидатом в клир. Брак после посвящения строго запрещался не только пресвитерам и диаконам, но и иподиаконам. Епископ, разрешивший брак после принятия сана, мог быть лишен кафедры[85]. Кандидаты в пресвитеры и диаконы не должны были быть моложе, соответственно, 31 и 25 лет[86]. Так же, как и епископы, пресвитеры и диаконы после рукоположения становились свободными, если до этого они были рабами. Если по какой-то причине они лишались сана, они возвращались к прежнему состоянию[87]. Однажды приобщенный к духовенству, человек уже не мог самовольно оставить свою должность и заняться каким-либо делом[88]. Если против кандидатов в диаконы или в пресвитеры появлялось какое-либо обвинение, должны были быть соблюдены те же правила, которые выше были рассмотрены применительно к кандидатам в епископы[89]. Жизнь священника всегда должна была служить достойным примером для жизни мирянина. Поэтому им запрещалось играть в азартные игры, присутствовать на ипподроме, смотреть непристойные театральные представления и т.д.[90] Вышесказанного, думается, достаточно, чтобы составить представление об отношении Юстиниана к духовенству.

Монахи и монашеские институты

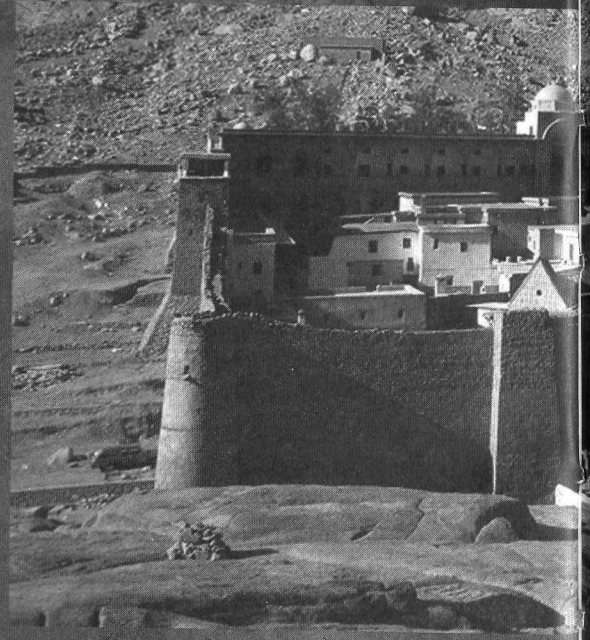
Юстиниан проявлял большую заботу о монашеской жизни своего времени. В период его правления и без того большое количество монахов еще более увеличилось. К 536 г. только в Константинополе и его окрестностях было 67 мужских монастырей[91]. Особенно велико было количество монахов в Сирии, Иерусалиме и Египте. Своей аскетической жизнью монахи оказывали влияние не только на жизнь простого народа, но и на жизнь аристократического общества. Довольно часто экстремизм монашеских идеалов становился причиной раздоров в Церкви и государстве. Четвертый Вселенский Собор 4-м и 8-м канонами пытался ограничить этот экстремизм, поставив монастыри под управление епископов. Новый монастырь мог быть основан только с разрешения епископа[92]. Однако монастыри были не только центром ссор и бед, испытываемых Церковью и государством. Они были также центрами учености, внешних и внутренних миссий, а также местами оказания помощи нуждающимся. Редкий монастырь не имел при себе какого-либо благотворительного учреждения: приюта для бедных или для путешественников, больницы или сиротского дома. Личные труды монахов и многочисленные дары граждан — от самых бедных до богатейших — приводили к росту благосостояния монастырей. Нередко монастырская собственность становилась предметом злоупотреблений, и дело доходило даже до того, что некоторые люди становились монахами только для того, чтобы с большей легкостью пользоваться этими злоупотреблениями.

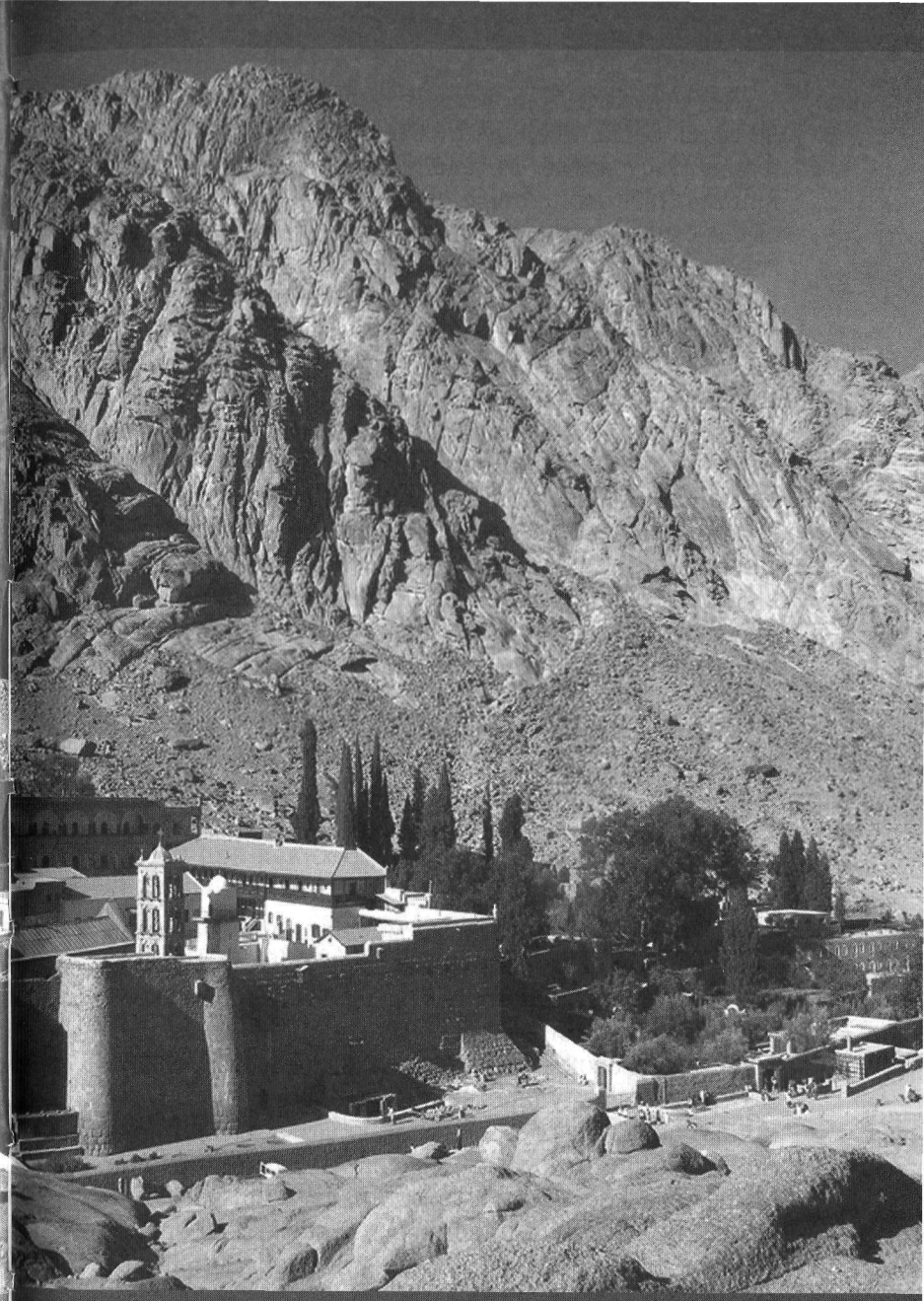
Свою заботу о монашестве Юстиниан проявил в новеллах V (543)[93], LXXIX[94], CXXXIII (539)[95] и

CXXIII (546)[96]. Из этих законов мы можем составить представление о том, что думал император о монашестве, его роли в Церкви и государстве, а также обнаружить мотивы, побудившие его издать эти новеллы.

Согласно законодательству Юстиниана, основание нового монастыря должно было предварительно получить одобрение епископа. Епископ был обязан присутствовать при основании монастыря и прочитать специальную молитву при заложении креста в его основание[97]. Глава монастыря носит звание настоятеля (hegoumenos) или архимандрита. В главе 9 новеллы V (535) Юстиниан указывает, чтобы выборы и назначение настоятеля производились местным епископом. При этом надлежит учитывать прежде всего личные достоинства человека и его способности, а не количество проведенных им в монашестве лет[98]. Однако это указание могло вызывать недовольство монахов, поскольку вмешательство епископов во внутренние дела монашеского сообщества не могло способствовать их духовному возвышению. Епископ мог назначить настоятелем человека, не пользовавшегося уважением среди монахов. Поэтому в главе 33 новеллы CXXIII объявлялось, что выборы настоятеля осуществляются исключительно монахами монастыря, а утверждаются местным епископом. При этом монахи обязывались выбирать настоятеля не по личной дружбе, но за правую веру, благочестие и административные способности. Избранный таким образом игумен устраивал как каждого отдельного монаха, так и все сообщество в целом[99]. Настоятель отвечал за духовный прогресс, порядок и дисциплину монахов монастыря[100]. Монахи не имели права ничего делать без разрешения настоятеля[101].

Преображение Господне
Алтарная мозаика
соборной базилики
монастыря
Св. Екатерины. VI в.





Монастырь Св. Екатерины у горы Синай
Обновлен по приказу императора Юстиниана в VI в.

Вступлению человека в монашескую жизнь должна была предшествовать следующая процедура. Настоятель в течение трех лет содержал кандидата в монастыре, чтобы определить, годится ли он для монашеской жизни. Если за это время кандидат проявлял себя послушным, исполнительным, дисциплинированным, он мог стать монахом[102]. Если кандидат был лично знаком настоятелю, тот мог сократить испытательный срок[103]. В противном случае срок должен был быть строго соблюден[104]. Если человек становился монахом, то никто не имел права нарушать его статуса[105]. Если он по какой-либо причине оставлял монастырь, он должен был вернуться к прежнему состоянию[106]. Довольно часто с уходом одного из членов семьи в монастырь заинтересованные родственники могли растратить часть или всю его долю наследства. Поэтому Юстиниан указывал:

> «Мы не разрешаем родителям лишать наследства своих детей, а детям — родителей и в неблагодарности лишать их доли в своем имении, если кто-то из них оставляет мирскую жизнь для жизни монашеской»[107].

Кроме того, родители не могли силой заставить своих детей покинуть монастырь[108]. Обручение и брак могли быть расторгнуты, если один из супругов вступал в монастырь. Они были свободны распорядиться своим имуществом в пределах, предусмотренных государственными законами[109]. Если монах обладал собственностью до вступления в монастырь или получал ее уже находясь в монастыре, эта собственность оставалась за монастырем[110]. Вступив в монастырь и став его монахом, человек не имел права покинуть свой монастырь

и перейти в другой. Смена монастырей была плохим примером монашеской дисциплины и твердости и «доброты нрава». Она рассматривалась как проявление духовной слабости. Настоятелям и епископам вменялось не допускать таких переходов[111]. Монахи должны были постоянно жить в одном монастыре. Путешествия по провинции и городу были им запрещены[112]. Если монастырю приходилось вести какие-то дела, он должен был делать это через своих представителей, но не через монахов[113].

Юстиниан считал, что все монастыри должны быть или мужскими, или женскими[114]. Совместная жизнь монахов и монахинь не только запрещалась, но и даже простые визиты одних к другим не служили укреплению монашеской репутации. Сожительства и свидания нередко становились причиной скандалов, принижавших идеал монашеской жизни в глазах мирян[115]. Женские монастыри могли иметь при себе двух или трех пресвитеров для выполнения необходимых обязанностей: литургий, погребений и ведения некоторых других дел с разрешения местного епископа. Ни при каких обстоятельствах эти пресвитеры не могли жить в монастыре[116]. Если монастырь был окружен стенами, их вход и выход в него контролировался привратниками[117]. Привратниками назначались монахи безупречного поведения, так что обо всех подозрительных делах немедленно должно было ставить в известность настоятеля[118]. Управление монастырским хозяйством было делом настоятеля монастыря или назначаемого с этой целью монаха, эконома. Когда в монастыре предстояла покупка или продажа зданий или земли, требовалось не только согласие монахов, но и одобрение епископа[119]. Таким

образом предотвращалась возможность злоупотребления монастырской собственностью.

Юстиниан рассматривал монашество как весьма важный христианский идеал. «Монашеская жизнь, — писал он, — столь почетна и делает вступившего в нее столь угодным Богу, что может освободить его от человеческих слабостей, от покорности естественным нуждам, обогатить его знания, очистить и возвысить его помыслы»[120]. В другом месте он подчеркивает:

> «Уединенная жизнь и размышления суть священные занятия, возводящие разум к Богу, и приносят огромную пользу не только тем, кто сам ведет такую жизнь, но и всем остальным благодаря своей чистоте и молитвам, которые эти *люди обращают* к Богу»[121].

Всякий желавший стать монахом, чтобы достичь внутреннего преображения и освободиться от страстей, должен был подчиняться монашеским канонам и жить действительно монашеской жизнью. В монастыре монахи стремились усовершенствоваться, участвуя во всех службах, изучая Священное Писание, — всегда в присутствии настоятеля или монахов, известных своими добродетелями:

> «Если в монастыре нет церкви, то, поскольку монахам не позволяется совершать прогулки и общаться с другими людьми, мы приказываем, чтобы они присутствовали в церкви только во время службы, в сопровождении настоятеля, диакона и старших монахов, и чтобы после окончания службы они возвращались в монастырь и оставались там, славя Всемогущего Бога,

и посвящали себя изучению Библии. Поэтому в монастырях всегда должно быть достаточное количество этих книг, чтобы каждый мог очистить свою душу и омыть ее водою Священного Писания, ибо частое и внимательное его изучение освобождает от искушения, обмана и всех человеческих забот»[122].

Обязанности настоятеля касательно служб, порядка и дисциплины могли выполняться четырьмя или пятью опытными и хорошо образованными монахами, которые являлись пресвитерами или диаконами[123]. Другой обязанностью монахов был труд. Изучение Священного Писания и труд должны были всегда занимать их воображение, охраняя от всех опасностей, проистекающих от лени. Об этом император говорит следующее: «Монахи должны не только изучать Священное Писание, но также и укреплять себя телесно физическим трудом (а именно ручной работой), таким образом, постоянно трудясь и размышляя, ибо ленивый ум не приносит ничего доброго»[124]. Такие добродетельные результаты могла дать только система киновии (κοινοβιον), в которой монахи жили, ели и посещали церковь вместе. Монахи, преуспевшие в добродетели, могли оказывать помощь более слабым. Юстиниан приказал поэтому, чтобы общежительная система была принята всеми монастырями[125]. Если количество монахов монастыря было велико, а количество общих спален недостаточно, надлежало построить новые спальни[126]. Конечно, опытные, известные своими добродетелями монахи могли с одобрения настоятеля жить в отдельных кельях[127]. Это уединение должно было рассматриваться как награда за достигнутые ими добродетели[128]. Они должны были

служить примером для более молодых и менее опытных монахов[129]. В системе киновии вся собственность была общей[130].

Поскольку монахи должны были всегда жить в монастыре, проводя время в чтении, труде и молитве, они не могли быть ничьими опекунами и попечителями[131]. Им запрещалось посещать театр, участвовать и наблюдать за азартными играми[132]. Конечно, монах мог стать диаконом, священником или епископом и оставить свой монастырь, но, живя в обществе, он должен был строго следовать правилам своей прежней монашеской жизни[133].

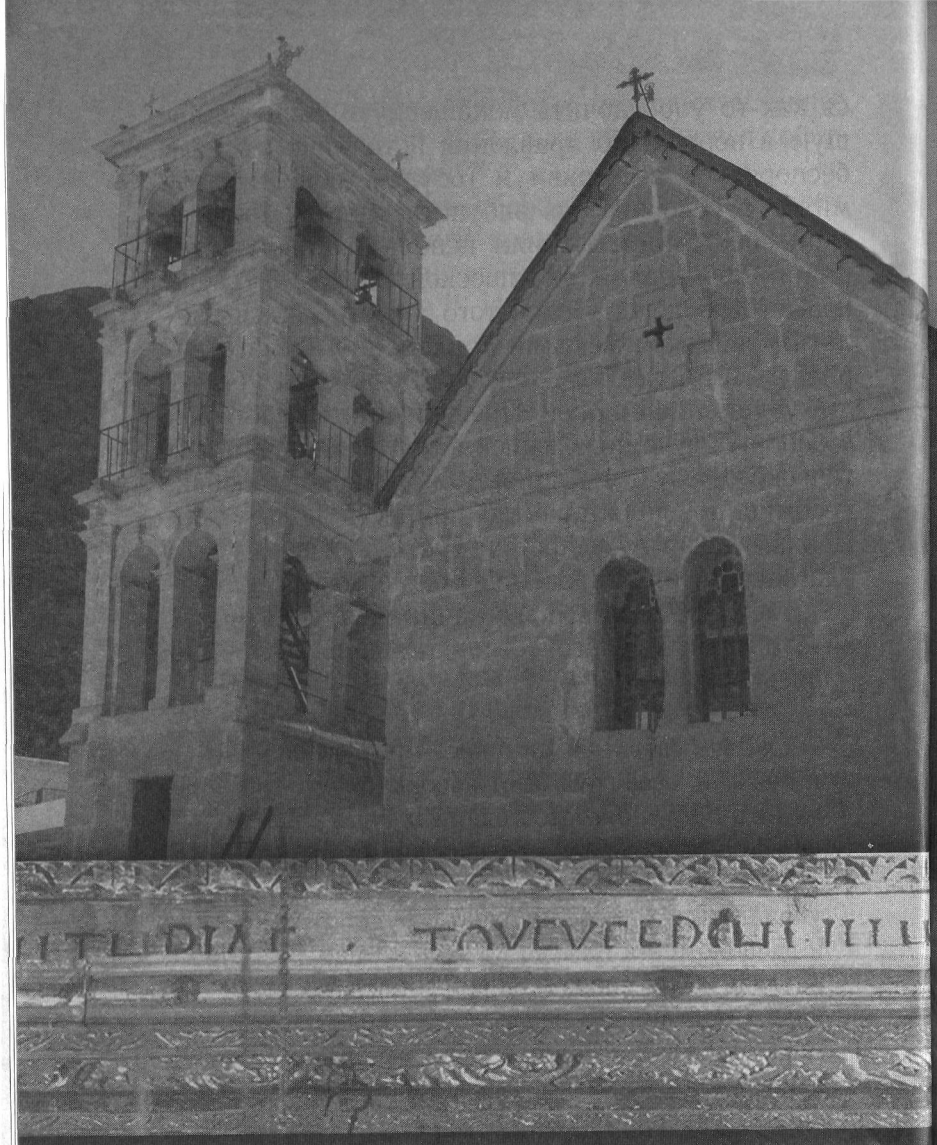
Никто не безгрешен в этом мире. Совершали грехи и монахи. Раз согрешив, монах должен был прилагать усилия к тому, чтобы грех не повторился[134]. Если же и после того, как были приняты меры, монах продолжал нарушать каноны монашеской жизни, он мог быть изгнан из монастыря. Однако это было лишь самое крайнее средство[135]. Обвиняемые монах или монахиня подлежали не государственному суду, а суду местного епископа[136]. Мирянам было запрещено вмешиваться в дела монашеской общины. Закон требовал от них абсолютного уважения и преклонения перед монашеским порядком. Нарушители наказывались штрафами и ссылкой[137]. Закон требовал смертной казни для всякого, пытавшегося похитить или изнасиловать монахиню, диаконису или любую женщину, благочестиво живущую в миру или в монастыре[138]. Собственность обвиненного в таком преступлении конфисковывалась и передавалась «благотворительным институтам по месту жительства жертвы»[139].

Из сказанного выше о монашестве очевидно, что своим законодательством Юстиниан стремил-

ся как-то упорядочить монашескую жизнь, ставшую в период его правления источником ссор и беспорядков в Церкви и государстве. Он стремился сурово пресечь злоупотребления монашеской собственностью или использования уважения и почтения к монашеской одежде в своих корыстных целях. Более того, он стремился сделать монастыри местами поклонения и благотворительности, где бы души могли обрести убежище, уединение и покой. Превращение монастырей в центры изучения Священного Писания и практического осуществления христианской любви, несомненно, должно было принести пользу как Церкви, так и государству. Юстиниан верил, что благодать и благословение Божие сойдут на народ, государство и все его начинания, если монахи будут вести благочестивую жизнь, постоянно молясь Богу:

> «Если эти святые люди с чистыми руками и душами, свободными от порока, будут молить Бога о благосостоянии государства, нет сомнения в том, что наши армии будут одерживать победы, а города — хорошо управляться. Ибо если Господь будет ублажен и расположен к нам, то почему бы нам не насладиться всеобщим миром и преданностью наших подданных? Земля дарует свои плоды, море — свое богатство, а молитвы нашего народа должны низвести благословение Божие на всю империю»[140].

Придерживаясь таких убеждений относительно монашеских идеалов, Юстиниан построил или обновил многочисленные монастыри в различных местах империи: в Армении[141], Малой Азии[142],



Фасад соборной базилики Преображения монастыря Св. Екатерины VI в. (слева вверху)

Сень над престолом главного алтаря (справа вверху)

Вид на алтарь из главного нефа (справа в центре)

Древние балки перекрытия базилики (справа внизу) с посвятительной надписью Юстиниана в память

Палестине[143], Финикии[144], на Синае[145], в Константинополе[146]. Примером его почтительного отношения к монашеству может служить радушный прием, оказанный им в Константинополе знаменитому св. Савве[147].

Из сказанного выше ясно, что Юстиниан активно вмешивался в дела монашеских общин и всегда возможными способами стремился оказывать им помощь и поддержку. Причина этого заключалась в его религиозных убеждениях, в его вере в высокий идеал монашеской жизни. Своими законами он пытался исправить пороки монашества, чтобы оно более полно могло осуществить свою святую миссию. Законы Юстиниана не только легли в основу жизни византийского монашества, но и сегодня составляют важнейшие принципы организации православной монашеской жизни.

2
Благотворительная деятельность

Как мы уже говорили, император Юстиниан желал не только быть преданным христианином, но и подтвердить свою веру трудами. Его личное участие в обсуждении проблем догматического характера, издание декретов, сочинение богословских трактатов, созыв Соборов — все говорит об этом. Однако Юстиниану этого было мало. Он чувствовал, что догматических дискуссий и выражения православной веры в трактатах и декретах будет недостаточно, чтобы проявить себя истинным христианским царем. Теоретическое знание веры и ее защита — ничто в глазах Бога без практического осуществления Его заповедей.

Его ортодоксальности нужно было проявиться в ортопраксии, то есть в трудах любви к ближнему. Как богослов, он знал слова Христа, обращенные к Его ученикам: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга... По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин 13, 34–35)[148]. Эта христианская любовь должна распространяться на всех, даже на врагов[149]. Юстиниан хорошо знал, что при Втором Пришествии Христа христиане будут судимы не только за веру, но и за поступки в отношении своих ближних. Накормить голодного, дать напиться жаждущему, одеть нагого, оказать гостеприимство путешественнику, посетить больного и заключенного — все эти действия Христос рассматривал как необходимые условия спасения каждого отдельного человека[150]. Сколь же более обязан был поступать таким образом христианский император со всеми средствами своего положения! Юстиниан уделял большое внимание осуществлению на практике христианской заповеди любви. Он помогал бедным, жертвам стихийных бедствий и нашествий варваров, сиротам, вдовам, пленникам, больным (телесно и душевно), престарелым и вообще всем действительно нуждающимся. Он делал это, насколько позволяли ему финансовые ресурсы государства. В подтверждение вышесказанного приведем некоторые свидетельства из современных и некоторых позднейших источников. Мы укажем некоторые из декретов Юстиниана, регулировавших благотворительную деятельность государства, Церкви и отдельных граждан. Хотя эти свидетельства и не могут дать полной картины деятельности Юстиниана в этой области, они позволяют составить о ней общее представление.

Согласно изданному Юстинианом закону, бедным считался человек с годовым доходом менее 50 номисм[151]. Закон предусматривал бесплатное питание для бедных и нетрудоспособных[152]. Однако закон был строг к тем, кто занимался бродяжничеством, и особенно к тем, кто, будучи в состоянии работать, оставлял провинции и отправлялся в большие города, чтобы жить там за счет государственной казны[153]. Неоднократно, когда случались стихийные бедствия, особенно землетрясения, Юстиниан использовал деньги, предназначенные для императорских празднеств, для помощи жертвам катастроф[154]. Как сообщает Прокопий, император строил новые богадельни и обновлял уже существующие. Он построил новую богадельню в Бостре[155] и отремонтировал богадельни в городе Курике[156], богадельни св. Конона[157] и св. Романа в Апамии[158]. Он построил также «богадельню св. Михаила в Эмпории... в портовом городе Перге в Памфилии»[159].

Путешествия во времена Юстиниана были сопряжены со значительными трудностями из-за слабого развития транспорта, опасностей ограбления, природных условий и т.д. Для удобства путешествующих на пересечении основных дорог император строил странноприимные дома. Так, по свидетельству Прокопия, в Константинополе Юстиниан и Феодора «построили очень большой странноприимный дом, который должен был служить временным жилищем для путешественников»[160]. В Константинополе Юстиниан при помощи императрицы основал и два других странноприимных дома для бедных путешественников, названных «дом Исидора» и «дом Аркадия»[161]. Он основал странноприимный дом в Ерихоне[162], построил гостиницы, общественные бани, церкви в Мосесе в Каппадокии,

которую он возвел в ранг митрополии[163]. Большой странноприимный дом был построен им также в Антиохии[164].

Многие богадельни и странноприимные дома одновременно использовались как больницы и дома престарелых и наоборот. Как сообщает Прокопий, в Иерусалиме были построены два странноприимных дома. «В одном из них получают приют странники, тогда как другой предназначен для бедных людей, страдающих от болезней»[165]. Возможно, второе здание было сооружено Юстинианом по совету св. Саввы, находившегося в это время в Константинополе[166]. Эта вторая гостиница-больница была предназначена прежде всего для заболевших паломников. Сначала она была рассчитана на сто коек, затем, с ростом числа больных, она была расширена и могла вместить уже двести человек. Юстиниан ежегодно отводил на нужды больницы 1850 солидов[167]. Большое число странноприимных домов, построенных и поддерживаемых государством, Церковью и гражданами, заставило Юстиниана включить их в систему своего законодательства[168]. Многие из них, получавшие значительные доходы, обязаны были платить налоги[169].

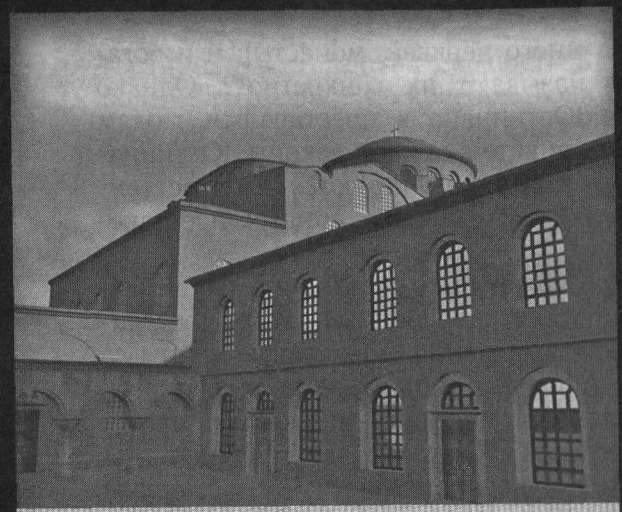
Во время правления Юстиниана население империи, особенно больших городов, страдало от многих болезней. Это заставляло применять серьезные меры и осуществлять их по возможности быстро. Выше мы уже сказали о гостинице-больнице для паломников. В Константинополе в течение многих лет действовала гостиница-больница, названная по имени ее благочестивого основателя Самсона[170]. Она была полностью разрушена и сожжена во время восстания «Ника» в 532 г.[171] По свидетельству Прокопия, «император

Юстиниан восстановил ее, построив здание, еще более благородное по красоте своих форм и большее по числу помещений. Ежегодно с великодушием он выделял денежные средства на лечение содержавшихся там страдальцев»[172]. В 563 г. здание снова было разрушено, но, как свидетельствует Кедрин[173], Юстиниан снова отстроил его. Большую заботу проявлял Юстиниан о жителях Антиохии, испытывавших наиболее сильные страдания от землетрясений, персидских вторжений и смертоносных болезней[174]. Как свидетельствует Иоанн Малала, Юстиниан вслед за своим предшественником Юстином продолжал проявлять большую заботу об антиохийцах. Он внес значительный вклад в благоустройство города, возводя церкви, больницы, бани, странноприимные дома и т.д.[175] Антиохийская больница ежегодно получала от Юстиниана 4000 номисм[176]. Евагрий сообщает, что когда в 544 г. город пострадал от чумы[177], Юстиниан построил новую больницу в пригороде Антиохии Дафни. Прокопий пишет, что больницы в Пифии и Вифинии, известные своими горячими источниками, были расширены и реконструированы[178]. Лепрозорий на берегу Черного моря, в районе Аргирония, едва не был закрыт, однако Юстиниан, как пишет Прокопий, «с присущей ему энергией отстроил его практически с фундамента»[179]. Юстиниан правил государством, граждане которого гордились своими греко-римскими и иудейско-христианскими принципами. Классическая греческая цивилизация[180], Ветхий Завет[181], так же, как и христианская Церковь[182], особое внимание и уважение оказывали пожилым людям. Естественно предположить, что соответствующие заведения также были построены императором, поскольку историки, часто указывая, что Юсти-

ниан основал много церквей, монастырей и богаделен, редко называют их конкретно[183]. Однако об уважении Юстиниана к престарелым людям красноречиво свидетельствуют законы Юстиниана, в которых также регулируются имущественные отношения и управление домами престарелых[184].

То же самое может быть сказано и о заботе императора о сиротах и оставленных детях. Постоянные варварские вторжения, длительные войны за возвращение Африки и Запада, землетрясения — все это выбрасывало на улицы множество сирот и беззащитных детей. Многовековая традиция греков[185], римлян[186], иудеев[187] и христиан[188] заставляла современников Юстиниана и его самого заботиться об этих детях. Церковь, монастыри, государство и отдельные граждане — все принимали в этом участие. На основании законов Юстиниана можно заключить, что число сиротских домов в империи было очень велико[189] и что они существовали в самых разных ее местах[190]. В своих новеллах Юстиниан часто говорит о сиротах и предусматривает меры для их защиты[191]. В новелле CXXXI (глава 15) Юстиниан предоставляет значительные права управляющим сиротскими домами в том, что касается распоряжения собственностью сирот и сиротских домов[192].

Юстиниан проявлял христианское человеколюбие и по отношению к гражданам империи, захваченным в плен в результате варварских нашествий. По свидетельству Агафия, когда варвары брали в плен жителей империи и угрожали их убить, если за них не будет выплачен выкуп, Юстиниан посылал варварам большие суммы золота, чтобы спасти пленников[193]. Хотя в новелле VII (глава 8) Юстиниан и запрещал продажу



Госпиталь Самсона у храма Св. Ирины
Реконструкция. Константинополь

Цистерна Филоксена, сооружена
в годы правления Юстиниана

Цистерна Базилики в Константинополе
Перестроена Юстинианом I после 534 года. Своды этой
цистерны поддерживают 336 колонн высотой 8 метров

священных церковных сосудов, но разрешал продавать все церковное имущество, если это было нужно для освобождения пленных:

> «Наказанию должен быть подвергнут всякий, кто, в нарушение нашего закона, закладывает, продает или меняет церковные сосуды, ибо мы полагаем, что тот, кто осмеливается совершать столь неблагочестивые поступки в отношении церковной утвари, посвященной Богу, должен понести наказание. Исключение может быть сделано для названного нами случая выкупа пленных, когда человеческие души могут быть спасены от смерти и цепей путем продажи неодушевленных сосудов»[194].

Юстиниана глубоко заботили также проблемы нравственности. Законодательными и другими средствами он стремился защитить тех несчастных девушек, которые становились добычей сводников, называемых pornovoskoi. В этом ему содействовала его жена Феодора, которая в юности сама оказалась жертвой этих безнравственных людей. Из новеллы XIV[195] и хронографии Иоанна Малалы[196] мы узнаем, что в те времена по провинции ездили обманщики, обещавшие девушкам всевозможные чудеса или предлагавшие деньги их родителям. Они привозили девушек в большие города, в том числе и в Константинополь. Там они становились проститутками и жили в ужасных условиях. Заработанные ими деньги шли хозяину. Законы Юстиниана были чрезвычайно строги к таким лицам:

> «Мы указываем, что если отныне кто-либо увезет девушку против ее воли и силой заставит

при себе остаться и, не кормя ее надлежащим образом, будет присваивать себе доходы от ее проституции, такой человек должен быть арестован и приговорен к смерти»[197].

Хотя преступники и могли искать убежища в церкви, Юстиниан в новелле XVII (535) приказал, чтобы это убежище не предоставлялось прелюбодеям, насильникам и торговцам проститутками, так как, согласно убеждениям, убежище Церкви создано не для злодеев, а для невинных:

«Вы не должны предоставлять убежище убийцам, прелюбодеям и насильникам, но должны изгонять их и добиваться их наказания, ибо не надлежит оказывать снисхождения преступникам этого рода, так как право это создано для тех, кто пострадал от несправедливости, и призвано защитить их от обид несправедливых людей. Привилегия получения убежища в храмах дается не преступникам, но несправедливо пострадавшим. Нельзя, чтобы в священных местах могли получать защиту и те, кто творит зло, и те, кто от него страдает»[198].

Законы Юстиниана, столь строгие к проституции как таковой, были очень терпимы и снисходительны к самим проституткам[199]. Более того, усилиями Юстиниана и Феодоры были приняты меры для защиты женщин, вовлеченных в занятие проституцией. По свидетельству Иоанна Малалы, Феодора собрала всех константинопольских торговцев проститутками вместе с самими девушками и заставила их открыть, сколько они заплатили за девушек их родителям. Затем она

дала им по 5 номисм за каждую из девушек и таким образом освободила их. Освобожденным девушкам она раздала по одной номисме, чтобы они могли начать новую жизнь[200]. Согласно свидетельству Агафия, Юстиниан последовал примеру своей супруги[201]. Прокопий сообщает, что Юстиниан и Феодора использовали и другое средство для устранения этого зла. Наряду с преследованиями владельцев публичных домов и содержания в них женщин они устроили в одном из дворцов на берегу Черного моря женский монастырь, названный «Метаноя» («Раскаяние»), в который могли идти раскаявшиеся женщины, нуждавшиеся в духовной и материальной помощи[202]. Чтобы сделать жизнь этих женщин более счастливой и помочь им расстаться со своими порочными привычками, как далее сообщает Прокопий,

> «эти правители [Юстиниан и Феодора] щедро снабжали монастырь деньгами и построили в нем много зданий, замечательных по красоте и богатству, которые могли бы служить утешением для женщин, чтобы ничто не могло их заставить сойти со стези добродетели»[203].

В этом монастыре, добавляет Прокопий, жило одновременно 500 женщин[204].

Благотворительность Юстиниана распространялась не только на живых, но и на умерших. Изданный им закон требовал, чтобы всех бедных хоронили на предназначенных для этого кладбищах[205].

Из всего сказанного выше ясно, что Юстиниан, насколько это было возможно, стремился воплотить свои христианские убеждения в конкретных делах. Его вера в евангельские принципы

открывала перед ним — человеком и императором — новые горизонты и давала ему новые средства и способы выражения христианской любви к ближнему. В душе Юстиниана нашли отзыв слова, обращенные к нему его учителем, диаконом Св. Софии Агапитом: «Добродетель государя состоит в том, чтобы оказывать милость тем, кто в ней нуждается»[206]. Юстиниан считал повсеместное утверждение справедливости и человеколюбия своей важнейшей задачей. В новелле CXXIII он, в частности, говорит:

> «Справедливость и благотворительность суть прекраснейшие свойства человечества: первая дает каждому то, на что он имеет право, и не позволяет желать собственности другого; вторая внушает сострадание и избавляет бедствующих должников от бремени их обязательств. Эти две добродетели служат украшению и укреплению империи и правительства и улучшению жизни людей. Поэтому, получив от Бога императорский скипетр, мы были одержимы желанием стать известными своими благими делами и были убеждены, что чем больше мы сможем сделать для своих подданных, тем большая слава и доблесть будут нам наградой»[207].

Не может быть сомнений в том, что благотворительная деятельность Юстиниана имела своим источником его религиозные убеждения, на которых в течение всего его продолжительного правления основывалась вся религиозная политика императора. Это не исключает, однако, других, вторичных мотивов личного или политического характера.

3

Память о Юстиниане в Церкви

Долгое правление Юстиниана было ознаменовано продолжительной борьбой за утверждение господства Православия и повышение авторитета Церкви в глазах верующих. Как замечает У.Х.Хаттон, «едва ли можно найти церковный догмат, который бы он не отстаивал, или ересь, с которой бы он не боролся»[208]. Словом и делом Юстиниан стремился сделать свои собственные православные религиозные убеждения убеждениями всех граждан империи. В этом он в значительной мере преуспел. Поэтому естественно было бы ожидать, что он будет по достоинству оценен Церковью и церковными писателями прошлого и настоящего как столп и защитник православной веры. Однако память об императоре-богослове, столь усердно трудившемся на благо православной веры и столь много сделавшем для Церкви своими благотворительными трудами, тяжело пострадала от искаженных свидетельств историка Евагрия и чудовищной лжи «Тайной истории» Прокопия. С тех пор и до настоящего времени многие церковные писатели и историки, доверяя свидетельству Евагрия, называли Юстиниана еретиком. Другие, учитывая уникальность свидетельства Евагрия и принимая во внимание славные государственные труды Юстиниана, пытались оправдать его, говоря, что он принял ересь афтартодокетов по незнанию, как это случалось и с другими святыми, например с Григорием Нисским.

Свидетельства о ереси Юстиниана после Евагрия располагаются в следующем хронологическом порядке. Георгий Амартол пишет в своей «Хронике» (IX в.): «На склоне лет он [Юстиниан] стал

обсуждать догмат о тленности и нетленности и умер вдали от православной веры»[209]. Феофан Исповедник в «Хронографии» (IX в.) повторяет то же самое почти слово в слово: «В том же году... император Юстиниан стал обсуждать догмат о тленности и нетленности и, издав декрет, умер вдали от православной веры»[210]. Патриарх Никифор I (806–815) в своей «Краткой хронографии» говорит в связи с низложением Евтихия, что тот был низложен Юстинианом на тридцать восьмом году его правления, «потому что не признал афтартодокетического декрета»[211]. В биографии патриарха Евтихия, написанной неким Евстратием, говорится о приверженности Юстиниана афтартодокетической ереси, издании еретического декрета и низложении Евтихия, не принявшего его[212]. Произведение Евстратия представляет собой поздний агиографический текст. Он весьма эксцентричен и не оставляет ни одного эпизода из жизни патриарха не украшенным цитатами из Писания и чудесами[213].

Георгий Кедрин (XI в.) повторяет сведения из вышеназванных хроник в своем «Историческом компендиуме». Он замечает: «В конце жизни император стал обсуждать догмат о тленности и нетленности и, издав декрет, умер вдали от православной веры»[214].

К XIII в. относятся следующие упоминания. Иоанн Зонара в своей «Хронике» пишет: «Юстиниан на склоне лет обратился к ереси афтартодокетов, утверждавших, что Христос не получил тленного тела, но что Его плоть была нетленной с момента зачатия. Но никто не принял этого учения. Против него выступил патриарх Евтихий, после чего он был выслан в Амасею... Юстиниан умер еретиком»[215]. Константин Манас в своем

«Compendium Chronicum» выражает уверенность в том, что Юстиниан был обращен в афтартодокетическую ересь[216].

В XIII в. Иоель в своей «Хронографии» повторяет слово в слово мнения Феофана Исповедника, Георгия Амартола и Георгия Кедрина[217]. Другой дошедший до нас текст этого времени принадлежит перу Михаила Глики, который в своих «Анналах» сообщает: «Юстиниан на тридцать восьмом году своего правления стал утверждать, что тело Христово было нетленно и неподвластно естественным нуждам и что он ел и пил до крестных страстей так же, как и после. Патриарх Евтихий, не принявший этого учения, был выслан в Амасею...»[218]

Все перечисленные авторы, а также агиографический текст Евстратия черпают сведения о ереси Юстиниана и еретическом декрете из одного источника — свидетельства Евагрия.

Оценка личности и веры Юстиниана в церковном сознании всегда далеко отстояла от утверждений вышеназванных хронистов. Церковь с благодарностью вспоминает о любви и преданности Юстиниана. Свидетельство Евагрия не может очернить его памяти. Отдельные выдающиеся церковные деятели и вся Церковь соборно воздали Юстиниану должное. В актах Шестого Вселенского Собора отмечается, что отцы Собора испытывали к Юстиниану большее уважение, чем к любому другому императору. Всякий раз при упоминании имени Юстиниана в актах Собора употребляются выражения вроде «свято почивший»[219], «благочестиво скончавший дни свои»[220], «благочестивейший»[221], «благочестивейший государь»[222], «пребывающий среди святых»[223]. Тот же Собор следующим образом приветствовал созвавшего его Константи-

на IV (667–685): «Да здравствует Константин, новый Юстиниан, защитник Православия!»[224] Или в другом месте: «Да будет вечной память о Константине, новом Юстиниане!»[225] На четвертом заседании того же Собора было зачитано письмо папы Агафона (678–682) к императору Константину, в котором о Юстиниане говорится в самых хвалебных выражениях:

> «Блаженную память Юстиниана хвалят ныне все народы. Из всех государей он более, чем кто-либо другой, стал ревнителем правды и апостольской веры. Его правая вера была столь угодна Богу, и столь много сделал он для христианской державы! Его православная вера, распространившаяся по всему миру с его почтенными эдиктами, ныне прославлена. Достаточно вспомнить только один из этих эдиктов, который был послан главе Александрийской Церкви, Зоилу, и направлен против ереси акефалов и в защиту истинности православной веры»[226].

В том же письме Агафон подчеркивает:

> «Сей великий Юстиниан, последний, но величайший из всех [императоров], чьи добродетели и благочестие послужили ко всеобщему благу, стал примером, по которому управляется империя Вашего Могущественнейшего Величества [Константина] и по которому наша христианская держава направляется к лучшему»[227].

На девятом заседании того же Собора было зачитано письмо знаменитого Иерусалимского

патриарха Софрония (634–638) к Константинопольскому патриарху Сергию (610–638). Хотя в письме перечисляются все ереси, в этой связи имя Юстиниана не упоминается. Однако оно восхваляется в связи с упоминанием о Пятом Вселенском Соборе[228].

Епископ Миланский Мансуэтий в письме к императору Константину (679) восхваляет Юстиниана за его православные убеждения и труды на благо Церкви. Он называет его «самым христианским императором»[229]. Десять лет спустя Собор в Константинополе, созванный Юстинианом II (685–695), упоминая имя Юстиниана, использует выражения, аналогичные приведенным выше из актов Шестого Вселенского Собора: «свято почивший»[230] и «благочестиво скончавший дни свои»[231].

Мудрый и критичный до щепетильности, Константинопольский патриарх Фотий в письме к болгарскому царю Михаилу по поводу Вселенских Соборов пишет: «Юстиниан, могущественнейший из императоров, правил Римской империей, и его вера совпадала с верой Церкви»[232].

Таково было в целом отношение к личности и вере Юстиниана в ранней Церкви. С XII в. Юстиниан был причислен к лику святых. Согласно свидетельству Никифора Каллиста (XIV в.), официальное признание Юстиниана как святого впервые праздновалось при Константинопольском патриархе Иоанне Иеромнемоне (1111–1134)[233]. Он утвердил день памяти Юстиниана — 2 августа. В этот день в Святой Софии при стечении огромного числа верующих совершалось торжественное богослужение[234]. Согласно Парижскому кодексу 1621 г., память Юстиниана и его супруги Феодоры праздновалась в Великой Церкви в воскресенье[235], а также в Эфесе в церкви Иоанна Богослова[236].

В большинстве рукописей соответствующий день отмечен следующим образом: «Память благочестивого царя Юстиниана и Феодоры»[237].

В некоторых Синаксарях (например, в парижских кодексах 1582 и 1578 гг.) и Минеях вместо имени Юстиниана стоит имя Юстина[238]. Это отличие, на наш взгляд, может быть обусловлено существованием двух церковных традиций: одной — приписывающей Юстиниану еретические взгляды и другой — признающей его христианским императором. Противоречие между свидетельством некоторых хронистов, принимавших свидетельство Евагрия как истинное, и высказываниями знаменитых церковных писателей и актами Соборов, особенно Шестого Вселенского Собора, поставило в затруднительное положение позднейших церковных авторов. Иногда они пытались выразить собственное мнение о Юстиниане, изменив церковный текст. Это, в частности, ясно из Кодекса 1621 г. Парижской библиотеки, в котором текст, посвященный Юстиниану, заключают две строки с упоминанием имени Юстина. В других рукописях эти строки отсутствуют. Текст Кодекса 1621 г. следующий:

> «Память православного царя Юстиниана (16 ноября). Он, преуспевший в войнах и ревнитель православной веры, созвал Собор в Константинополе и поразил еретиков. Он издал новые декреты (новеллы), а также издал декрет, запрещавший епископам, хранителям казны, содержателям гостиниц и сиротских домов присваивать что-либо, кроме того, что они имели до вступления в должность. Он построил Великую Церковь и украсил ее, потратив много денег и усилий, золотом и серебром, святыми

дарами и шитыми золотом пеленами. Он построил повсюду множество церквей. Блаженной памяти государь основал прекрасный монастырь на горе Синай и дивно украсил построенные в нем святые церкви. На той же горе он построил церковь на Святой Вершине, которая и по сей день у всех вызывает восхищение. Он щедро раздавал большие суммы денег монастырям, основанным на горе Синай. Он приказал, чтобы в Церкви праздновался день Введения во храм Девы Марии. И после всех трудов, совершив много достойного памяти и восхищения, он оставил эту жизнь. Правитель всего вознес на небеса царя Юстина и Феодору»[239].

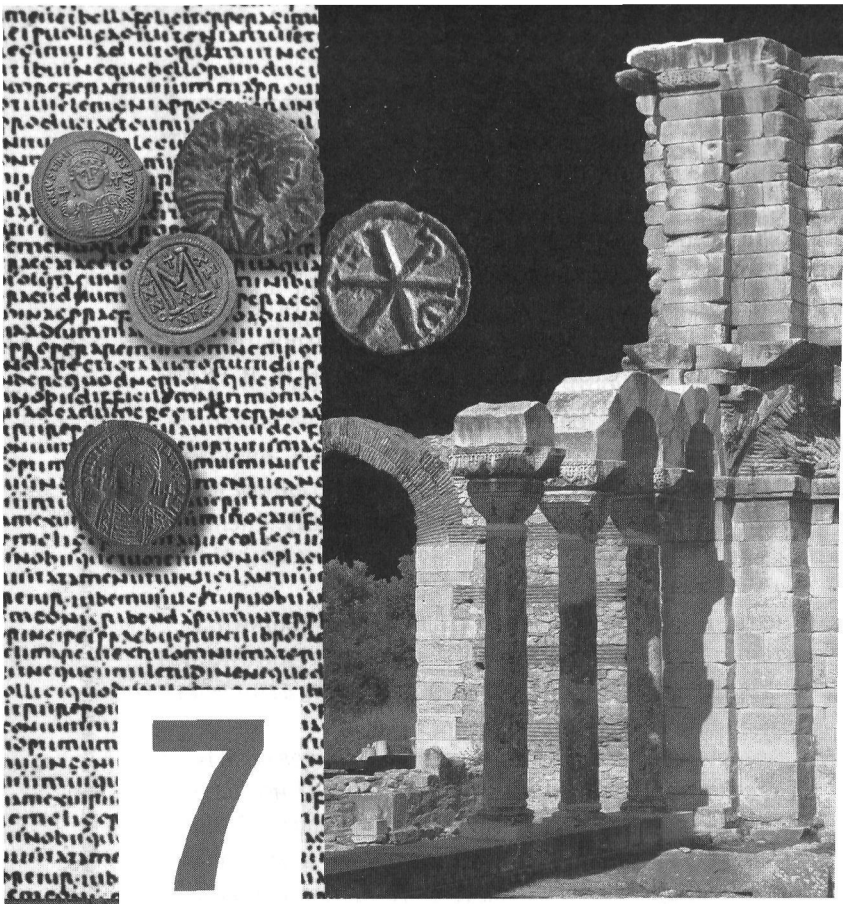
Никифор Каллист, зная об обеих церковных традициях в отношении к Юстиниану и пытаясь разрешить противоречие между ними, пишет:

«Не утверждая определенно, я полагаю, что если он [Юстиниан] и заблуждался, его следует возблагодарить за бесконечную преданность Господу и за все то, что он сделал в согласии с Божией волей. Также, думая о нем, нельзя не вспомнить о Святой Софии, великом творении»[240].

Знаменитый патриарх Иерусалимский Досифей (1669–1707) в защиту Юстиниана говорит, что тот воспринял ересь афтартодокетов по неведению, в то время как его Православие засвидетельствовано многократно и многообразно[241].

Невзирая на определенную оппозицию, Православная Церковь никогда не переставала помнить и чтить Юстиниана Великого за его любовь и преданность Церкви, за его Православие, за его святость. В Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae

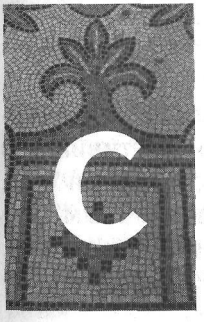
(Синаксаре Константинопольской Церкви), опубликованном H.Delehaye, мы видим, что память Юстиниана празднуется четыре раза в год: 2 августа и 14, 15 и 16 ноября[242]. Текст Евагрия, хотя и породил определенное разногласие и смущение относительно Православия Юстиниана, не преуспел в очернении памяти императора в глазах всей Церкви. Православная Церковь помнит Юстиниана как столпа и защитника веры и великого христианского императора.



7

глава

Итоги и выводы



восшествием Юстина I на трон Восточной Римской империи в 518 г. антихалкидонская религиозная политика, которую проводили императоры Зинон и Анастасий, была оставлена. Новая прохалкидонская политика Юстина была в значительной степени делом рук его племянника Юстиниана, который уже тогда принимал самое активное участие в управлении империей. Юстиниан проводил ту же политику, взойдя на императорский трон (527–565).

Юстиниан был глубоко религиозной натурой и со всей энергией отдавался решению религиозных

проблем своего времени. Эти проблемы он изучал и знал намного глубже, чем все византийские императоры до него. Его естественная религиозность и богословская образованность сделали его проницательным богословом.

Юстиниан был убежден в том, что Православие является единственной истинной религиозной верой. Поэтому он считал своим долгом преданного христианина и христианского императора распространять ее повсюду в своей империи и за ее пределами. С этой целью он писал богословские трактаты, догматические послания и издавал законы. Почти все литературные и законодательные труды Юстиниана носят богословский и церковный характер. Несмотря на то что среди них есть сочинения частного и публичного характера, все литературное наследие Юстиниана характеризуется значительным внутренним единством, подтверждающим подлинность авторства Юстиниана. В его сочинениях мы находим ясное изложение и страстную защиту православных убеждений автора.

В VI в., когда жил, богословствовал и осуществлял свою религиозную политику Юстиниан, в Церкви господствовал весьма консервативный дух. Приверженность прошлому была непременным требованием, предъявляемым к церковным писателям. Любое новшество рассматривалось как ересь и отступление от православной веры.

Православная вера и богословие Юстиниана были обращены к прошлому. Поэтому его богословская концепция не содержит никаких новшеств, но представляет собой лишь истолкование и защиту уже сложившегося богословского учения Церкви, и прежде всего учения четырех Вселенских Соборов и великих отцов Церкви.

Император стремился к тому, чтобы его православная вера стала верой всех подданных его огром-

ной империи. В достижении этой цели он использовал как средства убеждения, так и меры законодательного характера. Суровыми декретами он боролся с язычниками, самаритянами, манихеями и в некоторой степени — с иудеями. Тот факт, что Юстиниан преследовал не только еретиков и нехристиан, но и недостойных представителей Православной Церкви, доказывает, что его религиозность была искренней и чистой.

На первый взгляд законы, изданные Юстинианом против нехристиан, могут показаться слишком строгими. В действительности, однако, они не всегда применялись буквально, поскольку их целью было не уничтожение граждан государства, а их обращение в православную веру. Понимая, что в его время языческие обряды и философские учения не противоречили друг другу, как раньше, а вместе служили защитой уходящего язычества, Юстиниан боролся и с теми, и с другими.

Его попытки привлечь иудеев к христианству основывались не на силе, но на более умеренных мерах, прежде всего — на убеждении.

Более строго Юстиниан преследовал самаритян, часто поднимавшихся на восстания против императорской власти. Однако когда они наконец, благодаря увещеваниям Кесарийского епископа Сергия, проявили лояльность, Юстиниан отменил свои суровые законодательные меры против самаритян.

Юстиниан боролся также с манихейством. Это религиозное движение своим центром имело Персию, враждебно настроенную ко всему римскому миру. Активное распространение манихеями своего учения делало их в глазах императора опасными врагами не только Церкви, но и государства. Религиозные и политические причины заставили императора со всей строгостью вести борьбу с манихеями.

Осуществляя свою религиозную политику, Юстиниан избегал новшеств, предпочитая следовать примеру своих предшественников, но в отличие от них он более серьезно принял на себя роль защитника веры. Его вмешательство в дела Церкви было основано на прекрасном принципе согласия (symphonia), имевшем за собой долгую традицию в истории Церкви и государства. Не все в этой традиции было ясным и сформировавшимся, что нередко приводило к столкновению двух властей. Юстиниан внес ясность в отношения между Церковью и государством, заложив основы гармонического сотрудничества между ними.

Согласно Юстиниану, Церковь и государство представляют собой две самодостаточные и самоуправляемые организации, и, поскольку обе проистекают от одного Божественного источника и имеют одну цель — спасение народа и славу Божию, они не могут и не должны быть несогласными друг с другом. Таким образом, не дух цезарепапизма (деспотическое вмешательство государства в дела Церкви) и не дух папоцезаризма (деспотическое вмешательство Церкви в государственные дела), а дух сотрудничества и взаимопомощи должен определять отношения между двумя властями. Осуществляя на практике этот теоретический принцип, Юстиниан приказал, чтобы законы Церкви, то есть ее священные каноны, были одновременно признаны и государственными законами. В случае расхождения между теми и другими Юстиниан приказал следовать церковному канону. Таким образом, Юстиниан не слагал законов для Церкви. Он издавал лишь государственные законы. Если же он и издавал законы для Церкви, то их содержание определялось не его собственной волей, но традициями самой Церкви. Поэтому гражданское законодательство не служило источником церков-

ного законодательства, но само испытывало на себе влияние церковного учения и традиций. Законодательство Юстиниана ни в коей мере не принижало священного церковного законодательства и не изменяло его. Это обстоятельство, на наш взгляд, служит доказательством того, что вмешательство Юстиниана в законодательное регулирование отношений между Церковью и государством имело своим источником его религиозные убеждения. Конечно, этот источник мог быть не единственным: могли действовать также и другие побуждения — политические, национальные и т.д.

Главной целью религиозной политики Юстиниана было объединение всех христиан в единой вере — Православии. Уже вскоре после восшествия на трон дяди Юстиниана — Юстина — антихалкидонская религиозная политика была оставлена и были приняты меры для проведения в жизнь постановлений Халкидонского Собора. Благодаря дипломатическим усилиям Юстиниана был улажен затянувшийся (488–519) раскол Акакия между Римской и Константинопольской Церквями. Однако окончание раскола не принесло мира и единства во всю Церковь, особенно на Востоке. Проблема разногласий восточных христиан занимала Юстиниана всю жизнь.

Особое внимание Юстиниан уделял монофизитам, отрицавшим решения Четвертого Вселенского Собора. Юстиниан считал, что церковное объединение может быть достигнуто не путем принесения в жертву православной веры, как действовали Зинон и Анастасий, а лишь на основе общего признания решений Халкидонского Собора. Поэтому предстояло выработать план, который бы, с одной стороны, не принижал решений Собора, а с другой стороны, мог бы удовлетворить отрицавших их монофизитов. Богословские попытки Юстиниана дать новое толкование решений

Халкидонского Собора получили название «неохалкидонизма» или «юстинианизма».

Наученный опытом прошлого и хорошо знающий канонический церковный порядок, Юстиниан решил избегать применения силы, широко практиковавшегося его предшественниками, Зиноном и Анастасием. Он осуществлял свою религиозную политику не выходя за пределы императорских прав и церковной традиции.

В период с 519 по 526 г. Юстиниан основывал свою религиозную концепцию на теопасхитской богословской формулировке «Один из Троицы пострадал во плоти», посредством которой он надеялся примирить утверждение Кирилла Александрийского «Одна природа Бога Слова воплощенная» и догматическое определение Халкидонского Собора «в двух природах». Этот теопасхитский тезис мог быть интерпретирован не только в том смысле, который вкладывали в него монофизиты, но также и с православной точки зрения, как выражение взаимодействия атрибутов двух природ во Христе, вызванного их объединением в Его Лице. Истолкованная в православном духе, эта формулировка означала, что второе Лицо Святой Троицы пострадало не в Лице Христа, не в Его Божественной природе, но во плоти, то есть в объединившейся с нею человеческой природе. Соответственно подчеркивался союз двух природ — Божественной и человеческой — в Личности Христа. Монофизиты считали, что этот союз был принижен определением Четвертого Вселенского Собора в «двух природах».

Строя свои планы привлечения монофизитов к Православию, Юстиниан возлагал большие надежды на теопасхическую фразу. Хотя он и пытался добиться от Церкви, особенно Западной, принятия официального решения по этому вопросу, его попытки не увенчались успехом. Состоявшаяся в

532 г. в Константинополе встреча представителей православных и монофизитов также не принесла положительных результатов. Обе партии вели себя крайне эмоционально, проявив недостаток взаимопонимания. Позже, воспользовавшись более спокойным расположением духа обеих партий, а также воодушевленный тем, что на встрече в 532 г. ими не было высказано серьезных аргументов против теопасхического тезиса, Юстиниан ввел эту фразу декретом 533 г. Однако эта попытка объединения провалилась, поскольку декрет не был принят ни монофизитами, ни православными. Таким образом, Юстиниан лишился догматического основания, на котором он собирался строить свою религиозную политику объединения и привлечения монофизитов к Православной Церкви.

Хотя император начиная с 531 г. и занимал довольно умеренную позицию в отношении монофизитов, он предпринял ряд суровых мер против них, осуществляя решения православного Собора 536 г., на котором был проклят промонофизитски настроенный Константинопольский патриарх Анфим и было подтверждено предание анафеме лидеров монофизитов Севера, Петра и Зоары. Однако несмотря на это, Юстиниан не оставлял своих прежних замыслов и продолжал искать возможности для продолжения диалога между православными и монофизитами.

В 543 г. Юстиниан издал декрет против оригенизма. Этот акт был продиктован острым конфликтом, разделившим монахов Палестины на сторонников и противников учения Оригена. Напряженные диспуты были чреваты расколом Церквей Антиохии и Иерусалима. Кесарийский епископ Феодор Аскида, сторонник оригенизма, предложил Юстиниану проклясть Феодора Мопсуэстийского, чтобы ослабить обиду палестинских монахов-оригенистов.

Палестинские монахи-оригенисты ссылались на авторитет Феодора в своей полемике с оригенистами. В проклятии Феодора Мопсуэстийского Юстиниан увидел возможность дальнейшего развития своей объединительной политики, поскольку этот акт мог удовлетворить не только палестинских оригенистов, но и монофизитов. Последние добивались проклятия Феодора Мопсуэстийского и его учеников — Феодорита Кирского, Ивы Эдесского, Диодора Тарского и других — и обвиняли Четвертый Вселенский Собор в потворстве несторианам, ссылаясь на то, что он благоволил Феодориту Кирскому и Иве Эдесскому. Юстиниан хорошо разбирался в намерениях монофизитов еще со времени константинопольской встречи 532 г. Теперь, чтобы освободить Четвертый Вселенский Собор от обвинений монофизитов и одновременно удовлетворить палестинских монахов-оригенистов, он в 545 г. издал первый декрет против «Трех глав». В нем провозглашалось проклятие личности и сочинений Феодора Мопсуэстийского, сочинений Феодорита Кирского, направленных против Кирилла Александрийского и Третьего Вселенского Собора, а также письма Ивы Эдесского некоему Марию в Персию. Декрет был послан пяти патриархам с указанием созвать подвластных им епископов и принять соответствующее решение. Сначала восточные епископы колебались, боясь подвергнуть сомнению авторитет Четвертого Вселенского Собора, однако, убежденные Юстинианом в том, что его декрет ни в коей мере не противоречит принципам Халкидона, они подписали декрет. Напротив, на Западе, особенно в Северной Африке, издание декрета вызвало бурю негодования, и выдающиеся богословы, такие, как Факунд, Ферранд и Либерат, выступили против него с богословскими трактатами.

Папа Вигилий узнал о новом императорском декрете, находясь в Сицилии, куда он бежал, опаса-

ясь последствий захвата Рима готами, считавшими его своим врагом. Сначала он занял в отношении декрета негативную позицию. Затем папа, очевидно по приглашению императора, отправился в Константинополь. Оповещенный своими представителями о происходящих там событиях, папа на четыре месяца прервал церковное общение со всеми подписавшими декрет. Но вскоре он изменил свою позицию и 12 апреля 548 г. издал Udicatum, в котором одобрялась богословская инициатива Юстиниана. Эта перемена была, очевидно, вызвана тем, что Юстиниан убедил папу в том, что его декрет никак не принижает авторитета Четвертого Вселенского Собора, а также что вмешательство императора в церковные дела было совершено в пределах традиционных императорских прав.

Издание папского Udicatum вызвало на всем Западе яростное возмущение не только против папы, но и против императора. В результате по обоюдному согласию папы и императора Udicatum был отменен. Тогда же, на встрече в Константинополе в 550 г., было решено созвать общий Собор, который бы принял окончательное решение по данному вопросу. Хотя на встрече и было решено, что папа и император не будут предпринимать никаких действий в отношении «Трех глав» до созыва Собора, это соглашение ими не было соблюдено. Вигилий в собственных эгоистических целях пытался восстановить свой авторитет на Западе. Нарушив данное Юстиниану клятвенное обещание содействовать его религиозной политике, Вигилий занял противоположную позицию. Юстиниан, в свою очередь, убежденный в правоте своих взглядов, стал их отстаивать.

Чтобы просветить западное духовенство относительно «Трех глав», Юстиниан составил на основе сочинений отцов Церкви обширный богословский

трактат. Однако он совершил ошибку, издав этот трактат в качестве императорского декрета. Вигилий примкнул к позиции западного духовенства и проклял не только декрет, но и содействовавших императору восточных епископов. Затем Вигилий удалился из своей резиденции сначала в базилику Св. Петра во дворце Гормизды, а затем в церковь Св. Евфимии в Халкидоне, где в свое время состоялся Четвертый Вселенский Собор. Таким образом, Вигилий не искал спасения собственной жизни, но желал продемонстрировать, что он является наследником св. Петра и защитником принципов Халкидона. Понимая причины, побудившие папу покинуть свою резиденцию, и считая, что тот своими действиями наносит оскорбление императорской власти, Юстиниан потребовал возвращения папы в его резиденцию. Последовавшие затем печальные для папы и его свиты события не были спровоцированы Юстинианом, но были вызваны недостойным поведением самого Вигилия и неловкостью посланных к нему офицеров гвардии.

Юстиниан осознал ошибку, которую он совершил, издав свой богословский трактат как императорский декрет, отступил и признал его недействительным. Казалось бы, Вигилий одержал победу. Однако император не оставил своих богословских взглядов относительно еретичности «Трех глав». Он предоставил решать этот вопрос самой Церкви. Юстиниан договорился с папой о созыве Собора и принял участие в нормализации отношений между ним и восточными епископами. Переговоры по поводу задуманного Собора между папой и западными епископами с одной стороны и между императором и восточными епископами с другой не были успешными. Причиной тому была слабость Вигилия, не умевшего должным образом использовать свою власть и боявшегося, что восточные епископы бу-

дут иметь большинство на Соборе. Чтобы защитить свой авторитет, он предложил вместо общего Собора организовать небольшую встречу, на которой Западная и Восточная Церкви были бы представлены равным числом представителей. Это антиканоническое предложение Вигилия было отвергнуто как основанное на мнимом делении единой Церкви на две части. В конце концов был созван Вселенский Собор, которому предстояло принять окончательное решение, обязательное для всей Церкви. Все сказанное подтверждает, что Юстиниан не считал ни себя, ни римского епископа, ни пятерых патриархов вправе выступать в качестве высшей церковной власти, но право он признавал только за всеми епископами вместе, которым теперь, на общем Соборе, и надлежало выразить веру всей Церкви.

Вселенский Собор, подготовка к которому заняла три года (551–553), был созван 5 мая 553 г. в Константинополе. Папа Вигилий не участвовал в его заседаниях. Также вопреки обычаю не присутствовал ни император, ни его представители. Подавляющее большинство участников Собора составляли восточные епископы. Присутствовали и некоторые епископы западных провинций. Основываясь на втором декрете против «Трех глав», Собор составил четырнадцать анафем, в которых проклинались «Три главы». Тот факт, что из четырнадцати анафем Собора тринадцать были заимствованы из императорского декрета, не означает, что император диктовал свою волю Собору, но значит лишь, что богословие Юстиниана совпадало с верой епископов Собора. Собор проклял также папу Вигилия, сохранив, однако, церковное общение с Римской Церковью.

Еще до завершения работы Собора папа Вигилий пытался повлиять на его окончательное решение, навязав Собору свое мнение и мнение западных епископов. 14 мая он издал первый Constitutum,

в котором проклиналось еретическое учение Феодора Мопсуэстийского. Однако папа запретил кому бы то ни было проклинать личность Феодора. Он запретил также проклинать Феодорита Кирского и Иву Эдесского, ссылаясь на то, что первый проклял Нестория и подписал решения Четвертого Вселенского Собора, а второй подписал решения Третьего Вселенского Собора. Несколько месяцев спустя папа, желая вернуться в Рим, освобожденный от готов, еще раз изменил свою позицию. Он послал письмо Константинопольскому патриарху Евтихию (553) и издал второй Constitutum (22 февраля 554 г.), где отказывался от прежних взглядов и признавал решения Константинопольского Собора. Таким образом, позднейший догмат Римской Католической Церкви о непогрешимости папы получает серьезнейший удар, причем удар этот наносит сам глава Римской Церкви папа Вигилий. Важнейшую роль в описанных событиях сыграл император-богослов Юстиниан, ревностно защищавший каноническую традицию Церкви.

Можно с уверенностью заключить, что перед отправлением Вигилия в Рим секретариат императорского суда внес изменения в акты Пятого Вселенского Собора, чтобы защитить от нападок личность папы. В новой редакции актов было сказано, что папа не участвовал в заседаниях Собора с ведома епископов и подтвердил его решения уже после завершения Собора. Такое изменение текста актов должно было помочь папе побороть оппозицию западных епископов. Существование двух вариантов латинского перевода актов подтверждает высказанную гипотезу.

Вопреки традиции, установленной его предшественниками, издававшими декреты, подтверждавшие решения Соборов, Юстиниан ограничился тем, что послал акты Собора главам Церквей провинции

с указанием созвать Поместные Соборы, обсудить и утвердить их. Несомненно, он сделал это для того, чтобы избежать возможной реакции противников его политики объединения и его богословской концепции, а также для того, чтобы продемонстрировать независимый характер решений Собора. Юстиниан не хотел навязывать Церкви решения Собора, используя свое личное вмешательство, но предпочел предоставить право решать этот вопрос руководителям Поместных Церквей, полагая, что такая умеренная политика может принести бóльшую пользу, чем применение силы. Несколько исключений отмечены только хронистом Виктором, который, впрочем, был врагом религиозной политики Юстиниана.

Вместо того чтобы пойти навстречу богословию Юстиниана, монофизиты продолжали упорствовать в своей ереси. С другой стороны, затянувшиеся попытки Юстиниана вести диалог между монофизитами и православными показались сомнительными некоторым православным, считавшим их бессмысленными. В результате Юстиниан был обвинен врагами своей религиозной политики в афтартодокетизме, то есть в крайнем монофизитстве. Мы считаем это обвинение ложным. В сочинениях Юстиниана, в его религиозной политике, наконец, в других современных источниках мы не находим никаких подтверждений этого обвинения. Единственное свидетельство Евагрия о том, что Юстиниан стал приверженцем афтартодокетической ереси и издал декрет, которым хотел навязать эту ересь Церкви, обязано своим появлением лишь сплетням врагов Юстиниана и ничему больше.

Юстиниан был верным и преданным членом Православной Церкви и многое делал не только для защиты ее учения, но и для повышения духовного и морального уровня ее представителей. Он верил в то, что высокая духовность церковных деятелей

не может не способствовать духовному и моральному возвышению народа, прогрессу государства и успеху всех его начинаний. Особое внимание Юстиниан уделял епископам. Он издал закон о выборах, хиротонии и образе жизни епископов. Своими законодательными мерами он стремился добиться того, чтобы епископами становились лучшие представители черного духовенства. Он вменял в обязанность епископам совершение суда, руководство филантропическими институтами и другие государственные санкции.

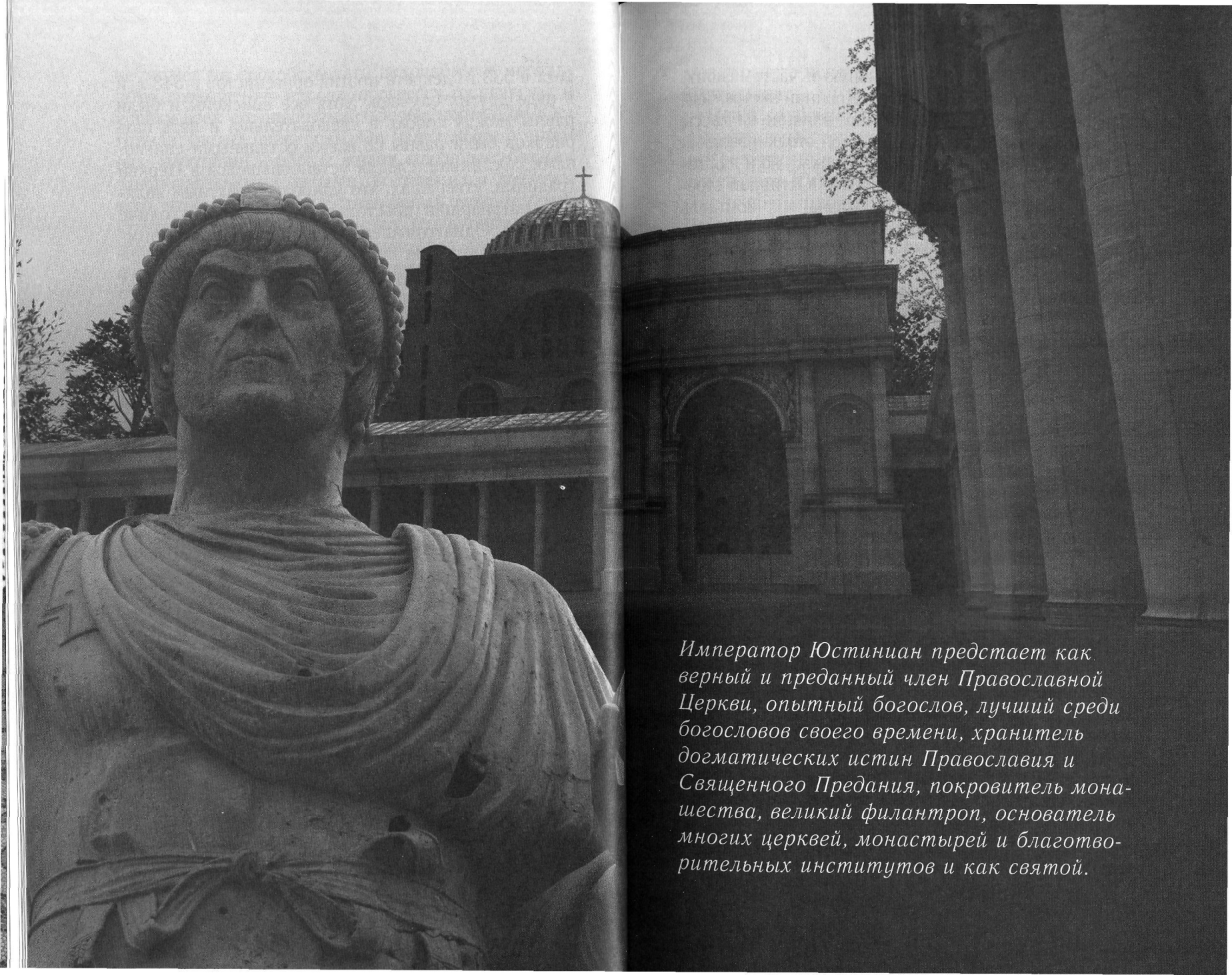
Юстиниан играл значительную роль в формулировании и проведении в жизнь церковных и канонических законов. Своими декретами он возвел церковные каноны в ранг законов государства. В качестве примера укажем на законы, определяющие отношения между государством и духовенством, отношения в среде самого духовенства и его положение в христианской общине. Своим церковным законодательством Юстиниан не вводил в церковную практику никаких новшеств. Он просто узаконивал уже сложившийся церковный порядок. Так, Юстиниан узаконил практику созыва один или два раза в год Поместных Соборов для решения разнообразных вопросов жизни Церкви. Догматические проблемы и другие вопросы, имеющие значение для всей Церкви, должны были обсуждаться на Вселенских Соборах. Юстиниан считал Собор высшим законодательным и судебным церковным органом. Никто не имел права подвергать нападкам решения Вселенского Собора.

Юстиниан с уважением относился к традиционным правам пяти патриархов — Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима. Иногда в практических целях он опирался в своей религиозной политике на авторитет пяти патриархов. Так это было при издании теопасхитского дек-

рета в 533 г., декрета против оригенистов в 543 г. и в ряде других случаев. Хотя все епископы и были равны между собою, а следовательно, и пять патриархов были равны со всеми остальными епископами, Юстиниан, следуя установившейся в Церкви традиции, утверждал, что наиболее почетным является патриарший престол в Риме, старой столице империи. Однако император не признавал за римским епископом ни первенства во власти, ни непогрешимости. Вторым в этой иерархии почестей был епископ новой столицы, Константинополя, которому Юстиниан в созданной им законодательной системе отводил второе место в государстве после императора. Далее следовали епископы Александрии, Антиохии и Иерусалима.

Священники и диаконы занимали весьма важное положение в церковной организации. Церковь доверила им в значительной степени свою миссию проповеди, совершения Таинств и филантропической деятельности. Поэтому Юстиниан требовал в своем законодательстве, чтобы пресвитеры и диаконы избирались из числа лучших и благочестивейших людей.

Огромный интерес император проявлял к монашеской жизни своего времени и поддерживал ее морально и материально. Его вмешательство в дела монашеских общин было вызвано его искренней верой в высокий идеал монашества. Он считал, что монастыри должны быть прежде всего местами молитвы и покоя, удаленными от проблем и трудностей повседневности, местами, где собирались бы люди, стремящиеся к духовному и моральному совершенству. С другой стороны, Юстиниан видел в монастырях центры религиозного и морального образования граждан и центры организованной филантропической деятельности. Другой причиной вмешательства Юстиниана в монашеские дела было его стремление



Император Юстиниан предстает как верный и преданный член Православной Церкви, опытный богослов, лучший среди богословов своего времени, хранитель догматических истин Православия и Священного Предания, покровитель монашества, великий филантроп, основатель многих церквей, монастырей и благотворительных институтов и как святой.

упорядочить все более интенсивную и часто неконтролируемую жизнь монастырей. Крайний экстремизм монашеских идеалов и их огромное влияние на массы мирян иногда становились причиной столкновений и расколов, опасных не только для Церкви, но и для государства. Своим законодательством Юстиниан стремился поставить монашескую жизнь под контроль епископов и внести определенный порядок во внутреннюю жизнь монастырей.

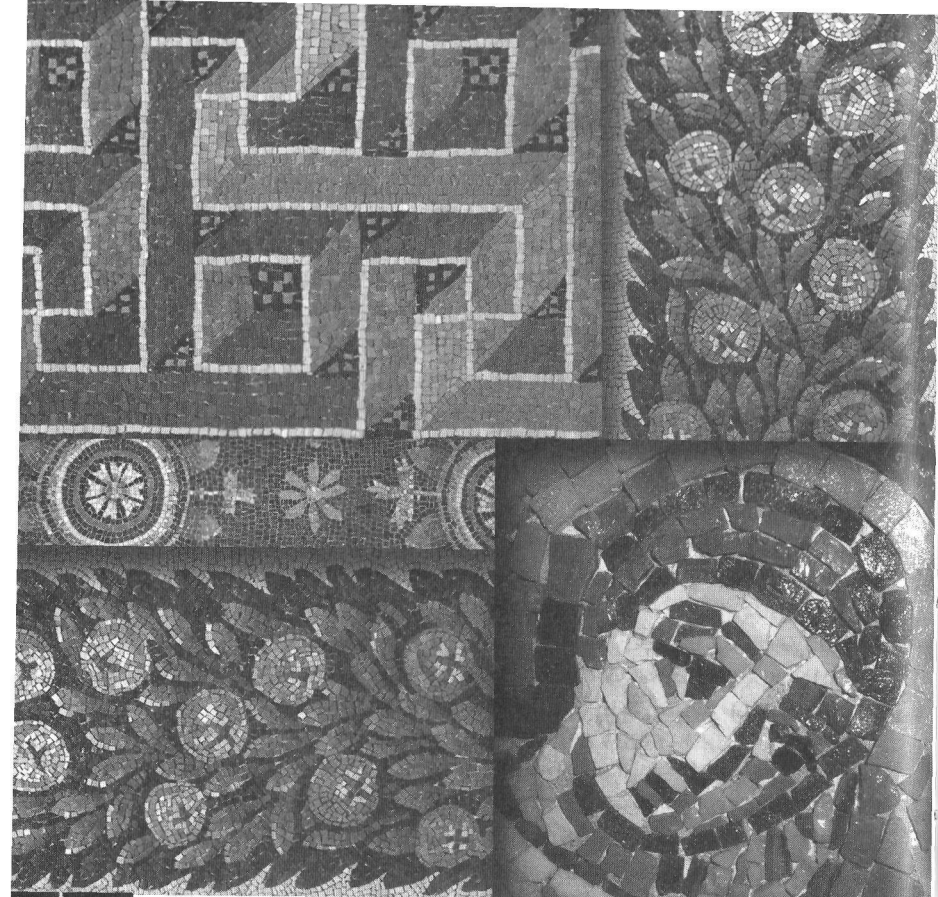
Еще одним следствием религиозных убеждений Юстиниана была его обширная филантропическая деятельность, постоянная забота о нуждавшихся гражданах государства. Свою веру Юстиниан воплотил в активной любви и заботе о ближних. Он издавал специальные законы в защиту прав бедных, сирот, вдов. Он всячески поддерживал благотворительность Церкви и граждан. Более того, он сам, как частный человек и как правитель империи, стремился постоянно оказывать помощь нуждавшимся в ней. Он помогал бедным, больным, рабам, пленникам, жертвам стихийных бедствий и варварских нашествий. Он строил и ремонтировал богадельни, больницы, сиротские дома и т.д. Его законы обеспечивали также хорошее управление всеми этими филантропическими институтами и охрану их собственности.

Православная Церковь никогда не забывала трудов, любви и преданности Юстиниана. Несмотря на сомнения, высказывавшиеся некоторыми историками в православности Юстиниана, сомнения, основанные на единичном свидетельстве Евагрия, Церковь всегда высоко оценивала труды и личность Юстиниана и справедливо причислила его к лику святых. Православный мир и по сей день отмечает его память 2 августа.

Завершая наше исследование, сделаем несколько заключительных замечании по поводу взаимосвязи

религиозного исповедания и религиозной политики Юстиниана.

Наше глубокое убеждение, которое мы хотели доказать в настоящем исследовании, состоит в том, что религиозные взгляды и религиозная политика императора Юстиниана находились в тесном единстве и постоянной внутренней взаимозависимости. Действия императора в отношении различных религиозных проблем его времени полностью соответствовали его православным убеждениям. Внутренняя связь, обнаруживаемая между Православием и религиозной политикой Юстиниана, позволяет заключить, что первое было причиной и движущей *силой* второй. Причинные *отношения* между верой и политической практикой императора проявлялись во многих его поступках. Его активное участие в обсуждении религиозных проблем его времени, его законодательные религиозные труды, его филантропическая деятельность — все это может быть объяснено лишь как следствие и результат веры. Кроме того, некоторые общие черты веры и практики императора, такие, как, например, свойственный им абсолютный характер и определенный консерватизм, свидетельствуют об их внутреннем взаимодействии и взаимозависимости. Мы считаем, что все это подтверждает правильность наших взглядов и заключений о религиозной политике и религиозных убеждениях Юстиниана, изложенных в настоящей работе.



Примечания

Глава 1. Введение

1 См. упомянутые труды в библиографии.
2 *Alivizatos A.* Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I // Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, 17. Berlin, 1913.
3 *A. von Harnack.* Dogmengeschichte. Vol. 4. 4th ed. Berlin, 1942. S. 422.
4 Milano, 1936.
5 P. 84.
6 Названия и даты публикаций вышеупомянутых трудов см. в библиографии.
7 Mémoires publiés par la Faculté de Droit de Genève, 9. 1952. P. 109–144.
8 Dumbarton Oaks Studies IX. Washington, 1966.

9 *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. München, 1940. H. 2, 33: Dilettant der Theologie.

10 *Ostrogorsky G.* Mélanges. Beograd, 1964. P. 4.

11 Ср.: *Beck G.H.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 377: «[В писаниях Юстиниана] обнаруживается самостоятельное богословие неохалкидонского образца».

12 *Bury J.B.* A History of the Later Roman Empire, from the Death of Theodosius I, to the Death of Justinian. Vol. II. N. Y., 1958. P. 423.

13 *Runciman S.* Byzantine Civilization. N. Y., 1933. P. 243.

14 *Прокопий.* Bella; Anekdota (Historia Arcana); De Aedificiis / Крит. греч. текст изд. J.Haury, 3 vols. Teubner Series, Leipzig, 1905–1913; греч. текст Haury с англ. пер. H.B. Dewing (вместе с G.Downey), 7 vols. L. and N. Y.: Loeb Classical Library, 1914–1940. Существуют многочисленные другие переводы. В нашей работе мы используем оригинальный текст и перевод Loeb Classical Library.

15 *Агафий.* Capita admonitoria ad imperatorum Justinianum / Греч. текст изд. L.Dindorf // Historici graeci minores. Vol. 2. Leipzig: B.G.Teubner, 1871; Niebuhr // Bonn Corpus. Vol. 1. Bonn, 1928; PG. Vol. 88. Paris: Gernier Fratres, 1864. Для издания Миня мы будем использовать аббревиатуру PG и PL.

16 *Менандр Протектор.* Historia (Fragmentae) / Греч. текст изд. L.Dindorf // Historici graeci minores. Vol. 2. Leipzig: B.G.Teubner, 1871; K.Müller // Fragmenta historicorum graecorum. Vol. 4. Paris: A.F.Didot, 1851; I.Bekker and B.G.Niebuhr // Bonn Corpus. Vol. 14. Bonn, 1829; PG. Vol. 113. 1864.

17 History (Fragments). Описания церемоний (фрагменты): греч. текст изд. K.Müller // Fragments historicorum graecorum. Vol. 4. Paris: A.F.Didot, 1851; L.Dindorf // Historici graeci minores. Vol. 1. Leipzig: B.G.Teubner, 1870; B.G.Niebuhr // Bonn Corpus. Vol. 14. 1829; PG. Vol. 113. 1864.

18 *Иоанн Лидский.* De magistratibus populi Romani / Критический текст изд. R.Wünsch // Teubner Series. Leipzig, 1903; также изд. I.Bekker // Bonn Corpus. Vol. 31. 1837.

19 *Иоанн Малала.* Chronographia / Греч. текст изд. L.Dindorf // Bonn Corpus. Vol. 15 (1831); PG. Vol. 97 (1865). Англ. пер. (но только VIII–XVIII книг, и притом с церковно-славянского). M.Spinka и G.Downey. Chicago, 1940.

20 *Евагрий.* Historia ecclesiastica / Крит. текст изд. J.Bidez и L.Parmentier. L.: Methuen and Co., 1898; репринт: Amsterdam, 1964; более раннее издание в PG. Vol. 86. Pt. 2. 1865. Англ. пер. E.Walford. L.: Bonn's Ecclesiastical Library, 1864.

21 *Иоанн Эфесский.* Церковная история (только часть III): сирийский текст, полное критическое издание отсутствует. Англ. пер. R.Payne Smith. Oxford, 1862; нем. пер. J.M.Schönfelder. München, 1862 и лат. пер. E.W.Brooks. Louvain, 1936.

22 *Иоанн Антиохийский.* Chronica (Fragmentae) / Греч. текст изд. K.Müller // Fragmenta historicorum graecorum. Vol. 4. Paris: A.F.Didot, 1851; критические греч. тексты различных отрывков изд. P de Boor в собрании Exerpta de insidiis (Berlin, 1905) и изд. T.Büttner — Wobst в: Exerpta de virtutibus et vitiis. Berlin, 1906.

23 Пасхальная хроника (Chronikon Paschale) / Греч. текст изд. L.Dindorf // Bonn Corpus. Vol. 16–17; PG. Vol. 92. 1865.

24 *Иоанн Никейский*. Chronica / Критический эфиопский текст с фр. пер. H.Zotenberg as «Chronique de Jean, Evêque de Nikiou, Texte éthiopien publié et traduit» // Notices et extraits des MSS de la Bibliothèque Nationale, 24. Pt. 1. 1883. P. 125–605; и прежде в: Journal asiatique, 7; No. 10 (1887). P. 451–517; No. 12 (1878). P. 245–347; No. 13 (1879). P. 291–386. Англ. пер. R.H.Charles в: Text and Translation Society. L., 1916.

25 *Феофан Исповедник*. Chronica / Крит. греч. текст изд. P. de Boor: 2 vols. // Teubner Series. Leipzig, 1883–1885; репринт: Bardi Editore (1963); изд. I.Classen и I.Bekker в: Bonn Corpus. Vol. 40–41 (1839–1841); PG. Vol. 108 (1863).

26 *Виктор Тунненский*. Chronica / Ed. Th. Mommsen // Chronica minora. Vol. II. Berlin, 1894. P. 178–206. Monumenta Germaniae Historica. Auctorum antiquissorum. T. XI; также: PL. Vol. LXVIII. Paris: Gernier Fratres, 18.

27 Epistulae imperatorum pontificum aliorum Avellana quae dicitur Collectio / Ed. Otto Günther. Vol. I–II. Vienna: F. Tempsky, 1895–1898. Для издания Günther мы далее будем использовать в примечаниях аббревиатуру Collectio Avellana; Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. XXXV. Это лучшее издание. Другое издание: *A. Thiel*. Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt. Vol. I. Brunsbergae: Ed. Peter, 1868. Эти документы также были опубликованы у *J.D.Mansi*. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Vol. VIII. Florence — Venice: Zatta, 1757–1798; репринтно воспроизведены L.Petit и J.B.Martin в 1960 г.; для издания Mansi мы будем использовать в последующих примечаниях аббревиатуру *Mansi*. SC.

28 Le liber Pontificalis / Текст, вступление и комментарии L.Duchesne. Vol. I. Paris: De Boccard, 1886. P. 269–280 // Monumenta Germaniae Historica. Gesta pontificum. Vol. I / Ed. Th. Mommsen. Berlin, 1898. P. 126–138. Англ. пер. The Book of the Popes (Liber Pontificalis). Vol. I: To the Pontificate of Gregory I / Перевод и вступление L.R.Loomis. N. Y.: Columbia University Press, 1916. P. 124–139.

29 *Либерат.* Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum // PL. Vol. 68; *Mansi.* SC. Vol. IX.

30 PL. Vol. 67. Col. 527–854.

31 Ibid. Col. 853–868.

32 *Ферранд.* Epistolae (VI) ad Pelagium et Anatolium // PL. Vol. 67. Col. 921–928.

33 *Кирилл Скифопольский.* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Vol. 49, 2 / Ed. E.Schwartz. Leipzig, 1939.

Глава 2. Юстиниан и его время

1 *Ostrogorsky G.* Geschichte des byzantinischen Staates // Hundbuch der Altertumswissenschaft. No. XII. Pt. I. Vol. 2. München, 1940; перевод выполнен J.M.Hussey со второго издания (1950) под заголовком «History of the Byzantine State». New Brunswick, N. J., 1957. P. 49.

2 *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 49.

3 *Amantos K.* Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους. Vol. I. Athens, 1939. P. 95f.

4 *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 48.

5 Ibid.; *Mommsen Th.* Das römische Militärwesen seit Diokletian // *Gesammelte Schriften.* Vol. VI. Berlin, 1910. S. 225.

6 Ср.: *Bury B.J.* Op. cit. Vol. I. P. 411.

7 *Amantos K.* Op. cit. P. 118f; *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 53.

8 *Amantos K.* Op. cit. P. 122f.

9 Ibid. P. 118–119.

10 *Zakythenos D.A.* Βυζάντιον, Κράτος καὶ Κοινονία, Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις. Athens, 1951. P. 82.

11 К вопросу о разрушениях, нанесенных готами Балканскому полуострову, см.: *Amantos K.* Op. cit. P. 123–124.

12 *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 74f, 113f.

13 *Blanchet A.* Les monnaies de la guerre de Théodose II contre Attila en 442 // Revue Historique du Sud-Est Européen, 1. 1942. P. 97f. Ср.: *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 53; *Amantos K.* Op. cit. P. 120.

14 *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 48.

15 *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 48; ср.: *Amantos K.* Op. cit. P. 123f.

16 *Schwartz E.* Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma // Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaftlichen, Philosophisch-historischen Klasse, N.F. 10. München, 1934. S. 177–180; *Amantos K.* Op. cit. P. 125f; *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 56f.

17 См.: *Bury J.B.* Op. cit. Vol. I. P. 389; *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 56–59; *Amantos K.* Op. cit. P. 131–135.

18 *Schmidt L.* Die Ostgermanen. München, 1969. S. 88f, 337; *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 58.

19 *Bury J.B.* Op. cit. Vol. I. P. 441; *Ostrogorsky G.* Op. cit. Vol. I. P. 59–62; *Amantos K.* Op. cit. P. 142–152.

20 *Charanis P.* Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First 491–518. Madison, 1939; *Haacke Rh.* Die kaiserliche Politik in der Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553) // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Vol. II: Entscheidung um Chalkedon / Ed. by A.Grillmeier and H.Bacht. Würzburg, 1953. S. 124f. (Во всех дальнейших ссылках на это издание использована аббревиатура Chalkedon II.)

21 *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 61.

22 *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 55 и 61–62; *Amantos K.* Op. cit. P. 150.

23 Ср.: *Stephanides B.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Athens, 1948. P. 151f.

24 Codex Theodosianus / Ed. Th.Mommsen and P.M.Meyer. Berlin, 1905. XVI. 1. 2. a. 380; XVI. 5. 6. a. 381; XVI. 10. a. 391; XVI. 10. 11. a. 391; XVI. 10. 12. a. 392.

25 *Stephanides B.* Op. cit. P. 18lf; *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 45.

26 *Ostrogorsky G. Op. cit.* P. 45; *Amantos K.* Op. cit. P. 174.

27 *Sellers R.V.* The Council of Chalcedon. L., 1953. P. 3; *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 7th rev. ed. (Freiburg — Basel — Vienna, 1966). S. 180–181, 260f.

28 *Schwartz E.* Die Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts // Historische Zeitschrift, 104. 1910. S. 98f; Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils // Ibid. 112. 1914. S. 237f.

29 *Stephanides B.* Op. cit. P. 197f; Οἱ πάπαι Κελεστίνος ὁ Πρῶτος καὶ Λέων ὁ Πρῶτος ἐν ταῖς σχέσεσιν αὐτῶν πρὸς τοὺς Βυζαντινοὺς αὐτοκράτορας καὶ τὰς ὑπ᾽ αὐτῶν συγκαλουμένας Συνόδους (Папы Целестин и Лев I по отношению к византийским императорам и созванным ими Соборам), Epeteris tes Hetaireias Byzantinon Spoudon I, 1929. P. 55f; *Diamantopoulos A.* Ἡ Τρίτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος ἐν Ἐφέσῳ // Theologia 9, 1931. P. 209; 10, 1932. P. 5; 11, 1933. P. 17ff.

30 *Schwartz E.* Die sogenannte Gegenanathematismen des Nestorius // Sitzunsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München, 1922. Abh. 1.

31 *Stephanides B.* Op. cit. P. 203f.

32 *Schwartz E.* Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalkedon // Festgabe für Ad.Jülicher. Tübingen, 1927. S. 203–212; *Harnack A.* Op. cit. Vol. II. S. 373 и S. 395f; *Stephanides B.* Op. cit. P. 204ff.

33 *Gelzer M.* Studien zur byzantinischen Verwaltung Aegyptens. Leipzig, 1909. S. 82; *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 98f.

34 *Haacke Rh.* Op. cit. // Chalkedon II. S. 106ff.

35 Ibid. S. 108f.

36 Энотикон // *Евагрий.* Historia ecclesiastica III, 14 / Ed. by Bidez — Parmentier, III, 4 // PG. Vol. 86. Col. 2620–2625.

37 Ср.: *Schwartz E.* Publizistische Sammlungen... S. 197ff; *Caspar E.* Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Vol. II. Tübingen, 1933. S. 28ff; *Haacke Rh.* Op. cit. // Chalkedon II. S. 120ff.

38 *Hofmann F.* Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormisdas (451–519) // Chalkedon II. S. 43.

39 *Haacke Rh.* Die Kaiserliche Politik... // Chalkedon II. S. 124f. Ср.: *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle // Chalkedon II. S. 645.

40 *Евагрий.* Historia ecclesiastica III, 32 / Ed. Bidez — Parmentier, 130; PG. Vol. 86/2. Col. 2664B. Ср.: *Schwartz E.* Publizistische Sammlungen... S. 219; *Haacke Rh.* Op. cit. // Chalkedon II. S. 127.

41 *Haacke Rh.* Op. cit. // Chalkedon II. S. 128f.

42 *Stephanides B.K.* Op. cit. P. 208ff; ср.: *Amantos K.* Op. cit. P. 149f.

43 *Иоанн Малала.* Op. cit. // PG. Vol. 97. Col. 604A.

44 Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἀββᾶ Θεοδωσίου. Der heilige Theodosius. Schriften des Theodosios und Kyrillos / Ed. H.Usener. Leipzig, 1890. Ср.: *Amantos K.* Op. cit. P. 149. *Симеон Метафраст.* XII // PG. Vol. 114. Col. 517–520.

45 *Прокопий.* Bella II, XXVIII; De Aedificiis. IV, I, 17; Historia Arcana. VI, 1–3, 19–28.

46 *Vulić N.* L'Origine ethnique de l'empereur Justinien // Actes du IV[e] congrès international des études byzantines. Sofia, 1934. (Bull. de l'Inst. arch. Bulgare. IX, 1935. P. 400–405).

47 *Евагрий.* Historia ecclesiastica VI. I (Bidez — Parmentier. P. 135) // PG. Vol. 86/2. Col. 2704A. *Иоанн Малала.* Lib. XVII (L.Dindorf. P. 410) // PG. Vol. 97. Col. 605C. *Прокопий.* De Aedificiis, IV. 1. 17: «В области европейских дарданийцев, по ту сторону от Эпидамна, недалеко от крепости Бедериана находилась деревушка Тавризион, откуда родом император Юстиниан, основатель цивилизованного мира». Согласно Агафию (L.Dindorf. P. 384), Бедериана была городом, которому Юстиниан дал имя Юстиниана Прима. Н.Вулич полагает (Le site de Iustiniana Prima // Memory of S. Lampros. P. 337), что Бедериана находилась в районе Ниша, а не в районе Скопье.

48 Ср.: *Rambaud.* L'Empire grec au dixième siècle. Paris, 1870. P. 355; *Muirhead J.* Historical Introduction to the Private Law of Rome / 3rd rev. ed. by A.Grand. L., 1916. P. 364; *Roby H.J.* An Introduction to the Study of Justinian's Digest. Cambridge, 1884. P. XV; *Paparregopoulos K., Karolides P.* Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. 6th ed. Vol. 3. Athens, 1932. P. 63ff.

49 Life of Justinian by Theophilus // English Historical Review. II. 1887. P. 657–686.

50 См., например: *Васильев А.* Вопрос о славянском происхождении Юстиниана // Византийский временник. Т. I. 1894. С. 469–492 // Byzantinische Zeitschrift 4. 1895. S. 390; *Idem.* Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Cambridge, Mass., 1950. P. 46f; *Ostrogorsky G.* Op. cit. P. 64.

51 Ср.: *Vulić N.* Op. cit. P. 400.

52 *Bury J.B.* Op. cit. Vol. II. P. 19, n. 6.

53 Ср.: *Прокопий.* Historia Arcana. VI, 11.

54 Ibid. VI, 11–16.

55 *Idem.* Bella I, XI, 16; I, XII, 20–21.

56 Ibid. I, II; *Евагрий.* Historia ecclesiastica. IV, IX // PG. Vol. 86/2. Col. 2717C–2720AB.

57 Chronographia. I // Ed. P.de Boor. P. 174.

58 Ibid. VI // Ed. L.Dindorf. P. 416.

59 *Vasiliev A.* Justin the First. P. 3.

60 *Прокопий.* Historia Arcana. VIII, 12: «Он был не высок и не низок, а среднего роста. Он также не был худ, а скорее несколько полон; имел круглое и довольно привлекательное лицо, остававшееся румяным и после двух дней поста».

61 *Volbach W.F., Hirmer M.* Frühchristliche Kunst: Die Kunst der Spätantike in West-und Ostrom. München, 1958. S. 164, 166.

62 Ibid. S. 244.

63 *Прокопий.* Historia Arcana (На фронтисписах портреты Юстиниана и Феодоры).

64 *Bury J.B.* Op. cit. P. 25, n. 4.

65 *Прокопий.* Historia Arcana. XII, 27: «Он не знал сна как такового, и никогда не наедался и не напивался, но обычно, только тронув пищу кончиками пальцев, он шел по своим делам». *Idem.* De Aedificiis. I. VII: «Он мог два дня совсем обходиться без пищи, вставая при этом с восходом, чтобы продолжить свои заботы о государстве, словом и

делом управляя его жизнью с ранней зари до поздней ночи. И хотя поздно ночью он удалялся ко сну, он сразу же вставал опять, как будто постель его была ему невыносима. В питании своем он воздерживался от вина, хлеба и других продуктов и ел только травы, и то исключительно дикие, приправленные солью и уксусом, а единственным питьем его была вода. И даже этих продуктов он никогда не ел вдоволь, но, садясь за стол, только пробовал любимые кушанья и оставлял их не наевшись».

66 Там же. Historia Arcana. XV, 11; XIII, 1.

67 *Иоанн Малала*. Chronographia. Lib. XVIII. L.Dindorf. P. 438. Ср. также случай с заговорщиком Артабаном, описанный Прокопием: De Aedificiis. I, I, 10 и 16; Bella VII, XXXII, 42, 44.

68 *Зонара*. Epitome Historiarum. XIV, V. L.Dindorf. S. 50; PG. Vol. 134. Col. 1231. Ср.: *Bury J.B.* Op. cit. P. 23.

69 *Прокопий*. Historia Arcana. IX, 2.

70 Ibid.

71 Ibid. IX, 27–28.

72 *Bury J.B.* Op. cit. P. 27f.

73 *Прокопий*. Historia Arcana. IX, 29–34, 47f.

74 Ibid. 51. Ср.: Codex Justinianus. V, 5, 7. *Krüger*. S. 199. Англ. пер. Scott. Vol. 13. P. 159.

75 Scott. Vol. 16. P. 64: «Я клянусь Всемогущим Богом, Его Единородным Сыном Господом нашим Иисусом Христом и Святым Духом быть верным нашим императорским величествам Юстиниану и Феодоре, его супруге; выполнять с величайшей преданностью те обязанности управления империей, которые они в своей доброте доверили мне. Я клянусь посвятить все свои силы этой цели, без всякого обмана и хитрости». Греч. текст см.: Novella VIII / Ed. R.Schoell, W.Kroll. S. 88–89.

76 Novella VIII. 1. Schoell — Kroll. S. 64. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 52.

77 *Евагрий.* Historia ecclesiastica. IV, 10 // PG. Vol. 86/2. Col. 2720BC–2721A; *Прокопий.* Bella II, XI, 32; *Idem.* Historia Arcana. X, 16.

78 *Прокопий.* Bella I, XXIV, 33f.

79 Второе предисловие Code, Krüger. S. 4. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 9.

80 *Knecht A.* Die Religionspolitik Kaisers Justinians I. Würzburg, 1896. S. 8.

81 *Barker J.* Justinian and the Later Roman Empire. Madison, Milwaukee and L., 1926. P. 92.

82 Novella XVII. Preface. Schoell — Kroll. P. 117. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 87.

83 Codex Theodosianus / Ed. Th.Mommsen and P.M.Meyer: 3 vol. Berlin, 1905.

84 Как пишет К.Эсмарх: «Пандекты и по сегодняшний день являются классическим произведением римского права. Они суть тот ковчег, в котором духовное юридическое богатство спасается от потопа и дикого варварства» (Römische Rechtsgeschichte. 3rd ed. Kassel, 1888. P. 441). Ср.: *Knecht A.* Op. cit. S. 12.

85 Corpus Juris Civilis, Institutines, Digesta / Ed. P.Krüger. Berlin, 1928. Codex Justinianus / Ed. P.Krüger. Berlin, 1929. Novellae III. Schoell — Kroll. Berlin, 1928. Англ. пер. Scott. Op. cit.

86 Слово «новеллы», используемое в этой работе, соответствует латинскому слову «novellae».

87 Новеллы Юстиниана рисуют характерную картину его религиозной политики. Из 168 новелл 99 касаются проблем религии. Они дают возможность исследовать отношения между Церковью и государством, а также уловить дух законодательной деятельности Юстиниана. Их изучение позволяет лучше понять Corpus Juris Civilis и отношение

римского права к христианской духовности. К сожалению, однако, Novellae до сих пор привлекали меньше внимания, чем остальные части Corpus Juris Civilis. Причина этого заключается в отсутствии непосредственной близости между содержанием новелл и римским законодательством прежних эпох. Поэтому они до сих пор не были переведены на английский язык. Существует, правда, неполный и неточный перевод, выполненный П.Скоттом (The Civil Law, Cincinnati: The Central Trust Co., 1932).

Как замечает П.Н.Юр, «возможно, наиболее привлекает в новеллах то, как в них постоянно прорывается допущение подверженности человека ошибкам. Те, кто черпает вдохновение в пророках, священных и мирских, не найдет в законодательстве Юстиниана свежего источника Божественного огня, но, может быть, станут с большей симпатией относиться ко времени, которое знало пророков и искало спасения в законе» (Justinian and his Age. Harmondsworth, Eng., and Baltimore, 1951. P. 167. Ср.: *Barker J.* Op. cit. P. 177).

Глава 3. Юстиниан как писатель и богослов

1 Scott. Vol. 17. P. 132: «Мы верим, что истинная и незапятнанная христианская вера есть первое и величайшее благо, которым может насладиться человек; что ее должно всячески укреплять и что священники всей земли должны объединиться для ее проповеди и не допускать никаких ложных учений, как это предписано нашими законами и эдиктами». Греч. текст см. по: Novella CXXII. Preface. Schoell — Kroll. S. 665.

2 *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XII, 1912. P. 539.

3 *Scott.* Vol. 17. P. 138: «Во имя Господа нашего Иисуса Христа, Бога нашего». Греч. текст см.:

Novella CXXXIV. Preface. Schoell — Kroll. P. 676; Codex Justinianus. I. 1. 6. Krüger. P. 7: «Τὸν σωτῆρα καὶ δεσπότην τῶν ὅλων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν» («Спасителя и Владыку всех Иисуса Христа, истинного Бога нашего...»).

4 *Исповедание правой веры против «Трех глав»* // PG. Vol. 86/1. Col. 993P.

5 *Knecht A.* Op. cit. S. 24: «Слово "автор" применительно к императорским указам следует понимать только в том смысле, который в него издавна принято вкладывать. Автор — человек, который работает над произведением, издает его под своим именем и несет за него ответственность».

6 Novella CXXXII. Schoell — Kroll. P. 665. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 132.

7 PL. Vol. 68. Col. 693; *Mansi.* SC. IX. P. 669.

8 PL. Vol. 67; *Mansi.* SC. II. P. 3.

9 PG. Vol. 86/2. Col. 2313.

10 См.: *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453). 2. Auf. bearb. unter Mitwirkung von A.Ehrhard ... (und) H.Gelzer. München, 1897. S. 57f; *Loofs F.* Op. cit. P. 309; *Knecht A.* Op. cit. S. 22f.

11 *Loofs F.* Op. cit. P. 315.

12 Ibid.

13 *Knecht A.* Op. cit. S. 23.

14 PG. Vol. 86/1. Col. 1011D–1013A.

15 PG. Vol. 86/1. Col. 946–993.

16 PG. Vol. 86/1. Col. 949CD.

17 См.: *Diekamp F.* Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. Münster I.W., 1899. S. 88f; *Knecht A.* Op. cit.

S. 15; *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XII, 1912. P. 541.

18 PG. Vol. 86/1. Col. 889D–899B; *Mansi.* SC. IX. P. 534–538.

19 *Mansi.* SC. IX. P. 534.

20 *Hefele K.J.* A History of the Councils of the Church / Tr. by H.N.Oxenham. Vol. III. Edinburgh, 1877. P. 790.

21 *Nirschl J.* Lehrbuch der Patrologie und Patristik. 3. Auf. Vol. 2. Mainz, 1885. S. 340.

22 *Hergenröther J.* Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 4. Auf. J.P.Kirsch. Freiburg im Br., 1902. S. 600.

23 *Möller Ch.* Realencyclopädie für protestantische Theologie. 2. Auf. XI. S. 113.

24 *Loofs F.* Op. cit. P. 287, n. 291, 310.

25 Ср.: *Knecht A.* Op. cit. S. 16.

26 *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XIII, 1913. P. 541; *Altaner B.* Op. cit. P. 513.

27 PG. Vol. 26/1. Col. 993B.

28 *Knecht A.* Op. cit. S. 16.

29 *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XIII, 1913. P. 543.

30 PG. Vol. 86/1. Col. 949P.

31 Точная датировка декрета связана с многочисленными трудностями. Е.Шварц (Zur Kirchenpolitik Justinians. Op. cit. S. 57) полагает, что декрет был написан между 543 и 546 гг., то есть в период *между написанием предыдущего декрета* (543) и смертью Геласия, настоятеля Великой Лавры в Палестине (†546). В том же году умер Антиохийский патриарх Ефрем, *принявший* декрет. Впрочем, точная дата смерти Ефрема неизвестна, поэтому некоторые исследователи датируют декрет 546 г. (*Stephanides B.* Op. cit. P. 800; *Chrysos E.* Ἡ Ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν Ἔριν περὶ τὰ Τρία Κεφάλαια καὶ τὴν

Ε' Οἰκουμενικὴν Σύνοδον. Thessalonike, 1969. P. 59). Другие датируют произведение 545 г. (*Schönmerzer A.* Zeittafel zur Geschichte des Konzils von Chalkedon // Chalkedon II. S. 945; *Papadopoulos Chr.* Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀλεξανδρείας. Alexandreia, 1951. P. 449; *Stein E.* Op. cit. II. S. 638); *Anastasiou I.* Relation of Popes and Patriarchs of Constantinople in the Frame of Imperial Policy from the Time of the Acacian Schism to the Death of Justinian // Orientalia Christiana Analecta. 181, 1968. P. 64; *Phidas V.* Ἱστορικο-κανονικὰ προβλήματα περὶ τῆς λειτουργίας τοῦ θεσμοῦ (451–553). Athens, 1970. P. 192. Эта датировка представляется более обоснованной, так как больше соответствует описанию последовательности событий их современниками. (*Факунд.* Pro defensione Trium Capitulorum, IV, 4 // PL. Vol. 67. Col. 662B). Эту датировку также принимает B. Stephanides (op. cit. P. 215) и A. Grillmeier (Vorbereitung des Mittelalters // Chalkedon II. S. 808).

32 Фрагменты, содержащиеся в труде Факунда, были собраны и опубликованы *Hefele K.J.* Op. cit. II. 6. P. 811; *Pewesin W.* Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche und die Mitte des 6. Jahrhunderts // Forschungen zur Kirchen und Geistesgeschichte, 11. Stuttgart, 1937. S. 150–158, и более систематически: *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians. Op. cit. S. 73–81.

33 *Факунд.* В защиту «Трех глав». III, 5 / PL. Vol. 67. Col. 598C: «Мы вставили в нашу нынешнюю книгу».

34 О разных видах императорских декретов см.: *Wegner L.* Die Quellen des römischen Rechts // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie. Vol. 2. Wien, 1953. S. 424–438.

35 *Факунд.* В защиту «Трех глав» // PL. Vol. 67. Col. 928A: «Чтобы никто не стремился к тому, чтобы приписки к его книге имели большее значение, чем (то, что) Кафолическая Церковь относит к одним только каноническим книгам». *Либерат.* Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum / Ed. by E. Schwartz // Acta conciliorum oecumenicorum. Vol. II, 5, 140, 33 and 41f: «Книга для опровержения "Трех глав", которую издав и всему миру показав... одну книгу он посвятил опровержению "Трех глав"». Факунд называет ее, кроме того, пять раз *декретом* (*decretum*) в: PL. Vol. 67. Col. 567D, 626B, 837A, 851) и один раз *мнением* (*sententia*) // PL. Vol. 67. Col. 532A. Ср.: *Chrysos.* Op. cit. P. 21 и n. 2.

36 *Факунд.* В защиту... I, 1 / PL. Vol. 67. Col. 528D. Ср.: *Pewesin W.* Op. cit. P. 22.

37 *Hefele K.* Op. cit. II. P. 810; ср.: *Pewesin W.* Op. cit. P. 150.

38 Магнифик (лат. *magnificus*) — титул, который получали особо отличившиеся высокопоставленные правительственные чиновники в Византийской империи. Более подробно см.: *Koch P.* Die byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 800. Jena, 1903. S. 45–48.

39 *Факунд.* В защиту... XII, 5 // PL. 67. Col. 849AB.

40 *Либерат.* Breviarium // Acta conciliorum oecumenicorum. II, 5, 141, 1.

41 *Прокопий.* Historia Arcana. XIV, 3–4. Недавно Х.Хунгель исследовал вопрос о степени участия императоров в подготовке и написании императорских законов и пришел к заключению, что некоторые документы были написаны или продиктованы лично императорами (*Proimion.* Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden. Wien, 1964. S. 40).

42 *Прокопий.* Bella VII, XXXII, 1.

43 Ibid. VII, XXXV, 11.

44 Ср.: *Alivizatos A.* Op. cit. P. 7; *Beck G.* Op. cit. S. 377.

45 *Schubart W.* Justinian and Theodora. München, 1943. S. 156.

46 PG. Vol. 86/1. Col. 993–1035: «Во имя Отца, Его Единородного Сына, Господа нашего Иисуса Христа, и Святого Духа. Император кесарь, христолюбивый Юстиниан... всем верующим Кафолической и Апостольской Церкви». Ср.: *Mansi.* SC. IX. P. 537–582. Этот декрет был также опубликован: *Schwartz E.* Drei dogmatische Schriften Justinians // Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse N.F. 18. München, 1939. S. 71–111.

47 *Hefele K.* Op. cit. S. 836; *Loofs F.* Op. cit. P. 310; *Knecht A.* Op. cit. S. 20; *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XII, 1912. P. 549; *Chrysos E.* Op. cit. P. 75–78.

48 PG. Vol. 86/1. Col. 993.

49 Более подробно об этом декрете см.: *Pewesin W.* Op. cit. P. 6. 139f; *Stein E.* du Bas-Empire. II. P. 647; *Moeller Ch.* Le Chalcedohism // Chalkedon II. S. 679.

50 PG. Vol. 86/1. Col. 1035B–1041D.

51 *Altaner B.* Op. cit. S. 513; *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XIII, 1913. P. 257.

52 *Hefele K.* Op. cit. II. P. 866, n 1; *Loofs F.* Op. cit. P. 310; *Alivizatos A.* Nea Sion. XIII, 1913. P. 258.

53 PG. Vol. 86/1. Col. 1041D–1905B. Ср.: PL. Vol. 69. Col. 273–3728; *Mansi.* SC. IX. P. 589–646.

54 *Hefele K.* Op. cit. II. P. 912f.

55 *Loofs F.* Op. cit. P. 310f.

56 *Knecht A.* Op. cit. S. 19f.

57 *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XIII, 1913. P. 258f.

58 PG. Vol. 86/1. Col. 1045A.

59 Ibid. Col. 1079A.

60 Ср.: *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XIII, 1913. P. 260.

61 PG. Vol. 86/1. Col. 1104A–1145.

62 *Loofs F.* Op. cit. P. 311; *Knecht A.* Op. cit. S. 17; *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XIII, 1913. P. 261.

63 *Krumbacher K.* Op. cit. S. 89; *Altaner B.* Op. cit. S. 513.

64 PG. Vol. 86/1. Col. 1125A–1127B.

65 PG. Vol. 86/1. Col. 1145D–1149A.

66 См. выше: P. 45.

67 *Paranikas W. P.* Anthologia Graeca carminum Crihstianorum. Lipsiae, 1871. P. 52 and XXXII.

68 *Altaner B.* Op. cit. P. 513.

69 *Liber Pontificalis.* Op. cit. 288.

70 PL. Vol. 66. Col. 42: «Exemplar libelli piissimi domini Justiniani imperatoris, quem dedit Agapeto Papae, ad Constantinopolim de fide. — Fidem catolicam profitetur et haereticos anathematizat» («Список сочинения благочестивейшего господина Юстиниана императора, который он передал папе Агапиту, в Константинополь о вере. Веру кафолическую провозглашает и еретиков анафематствует»). Ср.: *Mansi.* SC. VII. P. 847.

71 PL. Vol. 63. Col. 430D: «Pro pace et unitate Orientales Ecclesiae pontificem rogat, ut si minres se Constantinopolitanim velit concorre, legatos mittat» («Ради мира и единства Восточной Церкви он просит понтифика отправить послов, если захочет, чтобы меньшие собрались в Константинополь»).

72 PL. Vol. 63. Col. 450C,D: «Cum jam Ecclesia pace fruatur, pro imperatore ad Deum preces fundandae» («Так как Церковь уже наслаждается миром, нужно укреплять мольбы к Богу за императора»).

73 PL. Vol. 63. Col. 476B: «Dissensiones a monachis Scythis excitatas ab eo compescendas. Apostolorum reliquias se cupere» («...что он усмирил разногласия, начатые скифскими монахами, что он почитал мощи апостолов...»).

74 PL. Vol. 63. Col. 476B: «Petit ut expedite monachorum negotio Joannem et Leontium ad se remittat» («Просит, чтобы, освободив от монашеских дел, отпустил к нему Иоанна и Леонтия»).

75 PL. Vol. 63. Col. 476C–477A: «An dicendum sit "unum de Trinitate fuisse crucifixum"» («Следует ли говорить, что "Один из Троицы был распят"?»).

76 PL. Vol. 63. Col. 485D–486B: «Etiam Ecclesiae suae non posse restitui vivente eo. qui in illius locum suffectus fuerat. Thomam et Nicostratum firmata suis sedibus se restituturum» («...что даже при жизни не может быть возвращен своей Церкви тот, кто на его место был возведен, что Фому и Никострата он восстановит на своих местах»).

77 PL. Vol. 63. Col. 495–497B: «Acacio damnato Constantinopolitani pacem vigere: cum Orientalibus quequo modo ineundam: et de sanctissima Trinitate» («После осуждения Акакия константинопольцы укрепляют мир: с восточными [Церквами его]. Также вскоре устанавливают: и о Пресвятой Троице»).

78 PL. Vol. 63. Col. 507D–508: «Petit ut pro Ecclesiarum unione laboret et sibi adea respondeat quae per legatos scripserat» («Требует, чтобы он работал над единением Церкви и отвечал за то, что написал через легатов»).

79 PL. Vol. 63. Col. 508C–509B: «Confitemmur Christum Dominum recte unum in Trinitate dici, sedus unus ex Trinitate. In nominibus episcoporum damnandis non ita severe agendum» («Исповедуем, что Христос воистину называется Господом, Единым в Троице, иначе говоря, Един в Троице. По поводу

имен осуждаемых епископов не следует столь строго вести дело»).

80 PL. Vol. 63. Col. 510B: «Petit ut legatos erbus bene gentis redire quam primum curet» («Требует позаботиться о том, чтобы посланники при благоприятных обстоятельствах как можно раньше вернулись...»).

81 PL. Vol. 66. Col. 14, 17.

82 Liber Pontificalis / Ed. Duchesne. Op. cit. P. 288.

83 PL. Vol. 69. Col. 119B and *Mansi*. SC. IX. P. 274–275: «Exemplum sacrae epistolae scriptae ad beatissimum Joannes metropolitanum» («Список священного письма, написанного к блаженнейшему митрополиту Иоанну»).

84 PL. Vol. 69. Col. 119D–120A и в *Mansi*. SC. IX. P. 275.

85 *Mansi*. SC. IX. P. 366, 367.

86 PL. Vol. 66. Col. 41.

87 PL. Vol. 65. Col. 45.

88 Codex Justinianus. I. 3–44. Krüger. S. 30.

89 *Scott*. Vol. 16. P. 62: «Когда этот закон будет издан и станет известным всем, Вам надлежит поместить его в церкви вместе со священной утварью, как посвященный Богу и написанный для охранения созданных Им людей. Ваше высочество поступит с еще большей пользой для подвластных Вам лиц, если прикажет начертать его на плитах или на камне и поместить на церковных дверях, чтобы людям была предоставлена возможность прочитать указ и ознакомиться с его содержанием». Греч. текст см.: Edictum post Novella VIII. Schoell — Kroll. P. 79.

90 *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Ston. XIII, 1913. P. 569.

91 Codex Justinianus. I. 1. 5. Krüger. P. 6.

92 Ibid.

93 Ibid. I. 1. 6. Krüger. P. 7–8.

94 Ibid. I. 1. 6. Krüger. P. 7.

95 Ibid. I. 1. 7. P. 8–9.

96 Ibid. P. 9.

97 Эдикт императора Юстинианa против Анфима, Севера, Петра и Зоара // PG. Vol. 86/1. Col. 1095–1104; *Novella* XLII. Schoell — Kroll. P. 263–269. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 199–203.

98 *Scott.* Vol. 16. P. 199: «Настоящим законом мы решаем вопрос, нередко возникавший при управлении общественной жизнью. Когда церковный приговор смещает недостойного священника, правительство всегда подтверждает этот акт Церкви». Греч. текст см.: Novella XLII. Preface. Schoell — Kroll. P. 263.

99 PG. Vol. 86/1. Col. 1149–1151.

100 См. выше.

101 1 Кор 2, 4.

102 Ср.: *Altaner B.* Op. cit. P. 46, 51, 53, 57.

103 Ibid. P. 43.

104 Ср.: *Balanos D.* Patrologia. Athens, 1930. P. 82f; *Altaner B.* Op. cit. P. 58f.

105 Ср.: *Balanos D.* Op. cit. P. 182; *Altaner B.* Op. cit. P. 215f.

106 *Balanos D.* Op. cit. P. 507.

107 *Altaner B.* Op. cit. P. 460.

108 *Иоанн Дамаскин.* Dialectica. 2 // PG. Vol. 94. Col. 533: «ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν οὐδέν» («я не скажу ничего своего»). Ср.: PG. Vol. 94. Col. 525.

109 *Григорий Назианзин.* Oratio Theologicae. 1, 10 // PG. Vol. 36. Col. 25.

110 См. следующие работы по мистическому богословию: *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The theological anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965. *Lossky V.* La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Areopagite // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. 28. 1936.

P. 204–221; *Idem.* The Mystical Theology of the Eastern Church. L., 1957.

111 Церковное учение о Троице прошло через много стадий, прежде чем было окончательно сформулировано. Почти все богословы первых четырех веков занимались этим вопросом. Основное направление, однако, было задано Афанасием Великим, который дал систематическое изложение учения о Троице. Источниками, по которым можно судить о его учении, являются его четыре «Проповеди против ариан» (PG. Col. 12–528) и его произведения против ариан и арианства (PG. 26 and 27). Окончательную форму это учение Православной Церкви обрело в сочинениях трех каппадокийцев. Дальнейшего развития оно на Востоке не получило. Их учение об этом церковном догмате изложено в следующих произведениях: *Василий Великий.* Пять проповедей против Евномия (PG. Vol. 29. Col. 497–773); *Григорий Назианзин.* Пять богословских проповедей (PG. Vol. 36. Col. 12–172); *Григорий Нисский.* Двенадцать проповедей против Евномия (PG. Vol. 45. Col. 244–1131). На Западе учение о Троице в основном развивал Августин в своем трактате «О Троице» (PL. Vol. 42. Col. 819–1098).

112 PG. Vol. 86/1. Col. 993D–995A: «Ὁμολογοῦμεν τοίνυν πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἤτοι φύσιν καὶ οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἤτοι προσώποις δοξάζοντες ... ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης καὶ τὰ τρία ἓν τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης» («Поэтому мы исповедуем веру в Отца и Сына и Святого Духа, Троицу единосущную, Единое Божество, то есть естество и существо и силу в трех Ипостасях, или Лицах, славяще... ибо Единое в трех Божество, и Три едины, в Них же

Божество»). Ср.: Codex Justinianus / Ed. P. Krüger. Berlin, 1929. P. 10f. Англ. пер. S.P. Scott. The Civil. Vol. 12. Cincinnati, 1932. P. 12. Ср.: *St. Basil.* Epistola 114 // PG. Vol. 32. Col. 789: «ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν» («ибо как общее относится с частному, так и сущность к Ипостаси»). В начале святые отцы избегали употреблять термин «Лицо» из-за неверного употребления этого термина еретиком Савеллием. Позже, однако, в церковной терминологии он появляется как символ и термин слова «Ипостась». Блаженный Августин писал: «Dictum est tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur» («...сказано "три Лица", чтобы, с одной стороны, и не сказать, а с другой стороны, и не умолчать») (О Троице. Кн. 5, 9 // PL. Vol. 42. Col. 918).

113 PG. Vol. 86/1. Col. 995B.

114 PG. Vol. 86/1. Col. 1137D–1140A. Ср.: *St. Basil.* Epistola 114 // PG. Vol. 32. Col. 789.

115 Об учении Савеллия см: *Eusebios.* Historia ecclesiastica. 7. 6 // PG. Vol. 20. Col. 65; *Афанасий.* Слово 4, против ариан // PG. 26. Col. 468ff; *Свт. Василий.* Epistola 210 // PG. Vol. 36. Col. 768; *Епифаний.* Панарион. 62 // PG. Vol. 41. Col. 1052; *Афанасий.* Expositio bidei, 2 // PG. Vol. 25. Col. 204 и Oratio 4, adversus Arianos, 25 // PG. Vol. 25. Col. 505: «Главным недостатком системы Савеллия, вследствие которой он избегал подчинения Лиц (Пресвятой Троицы), было то, что в Своем отношении к миру единая сущность Бога распространяется на Сына и Святого Духа и таким образом Бог предстает троичным, а не Единым». Ср.: *Афанасий.* Oratio 4, adversus Arianos, 25 // PG. Vol. 26. Col. 505: «ἐνανθρωπήσας μὲν ὀνόματι, τῇ δὲ ἀληθείᾳ μηδὲ ἐπιδημήσας,» («вочеловечившись по имени, а поистине же не пришед-

ши»). См.: *Sellers R.V.* Two Ancient Christologies. L., 1954. P. 7f.

116 О монархианах см: *Епифаний.* Panarium. 51, 54, 55, 62, 3 // PG. Vol. 41. Col. 888ff; 961, 972, 1053; *Тертуллиан.* Adversus Praxeam // PL. Vol. 2. Col. 177–220. *Ориген.* Peri archon // PG. Vol. 11. Col. 111–414.

117 Источники информации об Арии и его учении следующие: 1) два письма-послания Ария: одно к Евсевию Никомидийскому, другое к Александру Александрийскому (*Епифаний.* Панарион, 69 // PG. Vol. 42. Col. 209ff); 2) отрывки «Фалеи» Ария, сохранившиеся в работах свт. Афанасия (Oratio 1 adv. Arianos, 5–9 // PG. Vol. 26. Col. 20 et passim); 3) писания противников Ария, в особенности творения Александра (Epistolae // PG. Vol. 18. Col. 548ff), Афанасия (Oratio 1–4 adv. Arianos // PG. Vol. 26. Col. 20ff); 4) сведения из трудов более поздних историков: *Созомен.* Церковная история. 1, 15ff // PG. Vol. 67. Col. 964; *Феодорит.* Церковная история. 1, 1f // PG. Vol. 82. Col. 884; *Епифаний.* Панарион. 69 // PG. Vol. 42. Col. 201ff) и др.

118 См.: *Василий Великий.* Epistola 125, 3 // PG. Vol. 32. Col. 549; *Епифаний.* Panarium. 74, 14 // PG. Vol. 42. Col. 501; *Григорий Назианзин.* Theologiae. 3 // PG. Vol. 36. Col. 137 и Theologiae. 5, 29 // PG. Vol. 36. Col. 165.

119 PG. Vol. 86/1. Col. 995A.

120 Codex Justinianus / Ed. P.Krüger. I. 1. 6. P. 6. Ср.: *Афанасий.* Oratio 3, 4 // PG. Vol. 26. Col. 328: «δύο μέν εἰσιν, ὅτι ὁ Πατὴρ Πατήρ ἐστι ... καὶ ὁ Υἱὸς Υἱός ἐστι» («Два есть, ибо Отец — Отец есть... и Сын — Сын есть, несомненно, без нарушения этим единства... двоих же — Отца и Сына, Божества Единого и нераздельного») в: PG. Vol. 26. Col. 468.

121 PG. Vol. 86/1. Col. 995B, 1105B.

122 Ibid. См.: *Alivizatos A.* Ἡ ἐκκλησιαστικὴ νομοθεσία τοῦ αὐτοκράτορος Ἰουστινιανοῦ τοῦ Α′. Nea Sion. XIII, 1913. P. 269.

123 PG. Vol. 86/1. Col. 1144A. Ср.: *Григорий Назианзин.* Oratio 25, 16 // PG. Vol. 35. Col. 1221.

124 PG. Vol. 86/1. Col. 995P. Ср.: *Афанасий.* De Decretis Nicaenae Synodi // PG. Vol. 25. Col. 453ff; *idem.* Oratio 3, 4 adv. Arianos // PG. Vol. 26. Col. 333: «Πατέρα γὰρ οὐκ ἄν τις εἴποι, μὴ ὑπάρχοντος Υἱοῦ» («Пусть никто не упоминает Отца, если не существует Сын»). Юстиниан повторяет учение Афанасия, утверждавшего, что все, чем является Отец, тем же является и Сын; что, как он выражается, «полнота Божества Отца — это сущность Сына и Сын — весь целостный Бог» (Contra Arianos. III, 6). «Божество Отца и Сына — одно» (Contra Arianos. III, II).

125 PG. Vol. 86/1. Col. 997D.

126 Ср.: *Григорий Нисский.* Oratio cathechetica XXIV, XX: Бог — Сила, Благость, Мудрость и Праведность, Который «личным вмешательством совершает спасение людей».

127 *Paranikas W. Ch.* Op. cit. P. 52, and P. XXXI. Также см.: PG. 86/1. Col. 997D: «Ради нас и нашего спасения Он снизшел с небес и воплотился от Святого Духа и Пресвятой и Славной Богородицы и Приснодевы Марии и был рожден от Нее».

128 Ср.: Tomus ad Antiochenos, 7, изданный Александрийским Синодом в 363 г.: «У Господа было тело не без души, также у этого тела не отсутствовали и чувства и разумение» (Work #001 1,1,5.68.7 to Work #001 1,1,5.68.7 ἄψυχον λέγει ἢ ἀναίσθητον ἢ ἄλογον ἢ ἀνόητον ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον). (Цитирует *Sellers R.V.* Op. cit. P. 42). Григорий Назианзин говорит, что Сам Логос «при-

шел к Своему образу и воспринял плоть ради нашей плоти, и соединил Себя с разумной душой ради моей души, очищая подобие подобным, и стал Человеком во всем, кроме греха» (Речь XXXVIII, 13 // *Sellers R.V.* Op. cit. P. 69). Согласно Кириллу Александрийскому, Логос «ἔχων γὰρ τὸ εἶναι κατὰ φύσιν ἐν ἰσότητι τοῦ πατρὸς κεκένωκεν ἑαυτὸν καὶ μορφὴν δούλου λαβών, τουτέστιν ἄνθρωπος γεγονώς» («имея по природе равенство с Отцом, умалил Себя и принял образ раба, став человеком») (De Recta fide ad Reginas // *Sellers R.V.* Op. cit. P. 85). «Христос прошел путем законов человеческого естества» (Adversus Nestorii blaphemias. I, I // *Sellers R.V.* Op. cit. P. 85). Тот же Кирилл Александрийский утверждает, что Слово стало «τέλειος ἄνθρωπος, σῶμα λαβὼν ἔμψυχόν τε καὶ ἔννουν» («совершенным человеком, восприняв тело одушевленное и разумное») (Scholia de Incarnatione Unigeniti, XXVII). Он же говорит, что Христос обладает «σάρκα οὐκ ἄψυχον, οὐδὲ ἄνουν, ἀλλ' ἔμψυχόν τε καὶ νοηράν» («телом и не без души и не без ума, но одушевленным и разумным») (Apologeticus contra Theodoretm. *Sellers R.V.* P. 85).

129 PG. Vol. 86/1. Col. 997B: «ἡ δὲ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις δηλοῖ ὅτι ὁ θεὸς λόγος, τουτέστιν ἡ μία ὑπόστασις ἐκ τῶν τριῶν τῆς θεότητος ὑποστάσεων ... ἐν τῇ γαστρὶ τῆς ἁγίας παρθένου ἐδημιούργησεν ἑαυτῷ ἐξ αὐτῆς ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ, ὅπερ ἐστὶ φύσις ἀνθρωπίνη». «Единство Ипостасей показывает, что Бог Слово, то есть одна Ипостась из трех Ипостасей Божества... во чреве Святой Девы создала Себя от Нее в собственной Ипостаси плоть, воодушевленную с душой словесной и умной, а именно природу человеческую».

130 Ср.: *Sellers R.V.* Op. cit. P. 17–18.

131 Ср.: *Афанасий.* Oratio 1, adversus Arianos, 9 // PG. Vol. 26. Col. 29: Согласно Арию, Сын не является («οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς Θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη», «λέγεται ὀνόματι μόνον Θεός») «истинным Богом, но участником и Сам был обожен», «только по имени зовется Богом» (Ibid. 1, 6 // PG. Vol. 26. Col. 29B, 24A), потому что Сын («ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν») — «было время, когда Его не было» (*Александр.* Epistola encyclica. 3 // PG. Vol. 18. Col. 573) и потому что «ἔξ οὐκ ὄντων» (Ibid.) «θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων» «из не сущих» (Ibid.) «волей и советом подчинился прежде век» (*Епифаний.* Panarium, 69 // PG. Vol. 48. Col. 212), и поэтому Он есть «создание и творение» (*Александр.* Epistola Encyclica. 3 // PG. Vol. 18. Col. 573), «τρεπτὸς ὡς τὰ κτίσματα» «ξένος καὶ ἀλλότριος τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας» («обращенный к творению» (Ibid.) «странен и чужд сущности Бога, изменяемый как творения») (Ibid.).

132 PG. Vol. 86/1. Col. 997D.

133 Ibid. Ср.: *Кирилл Александрийский.* Quod unus sit Christus: «Таинство совершилось бесшумно» (цит.: *Sellers R.V.* Op. cit. P. 86).

134 PG. Vol. 86/1. Col. 997P. Ср.: *Свт. Афанасий Александрийский.* Oratio 2, adversus Arianos, 8: «Он (Слово) не стал чем-то иным, восприняв плоть, но остался Тем же» («οὐκ ἄλλος γέγονε τὴν σάρκα λαβὼν, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ὢν»); «Иисус Христос Тот же вчера, днесь и во веки» (Ibid. 1, 48); «Он всегда почитался как Слово, и существовал как Бог, таким образом являясь Тем, Кем Он всегда и был; Он, хотя и стал Человеком и был назван Иисус, несмотря на это [все] творение у ног Его» (Ibid. 1, 42). Григорий Назианзин комментирует

это: «Тот, Кого вы теперь презираете, был некогда выше вас; Тот, Кто теперь Человек, когда-то был несоставным (ἀσύνθετος); ибо Тем, чем Он был, Он остался, а то, чем Он не был, Он воспринял (Речь 29, 19; *Sellers R.V.* P. 69). Свт. Кирилл Александрийский также утверждает: «Бог Слово остается Тем, чем Он был, являясь истинным Богом, Он никогда не внешен по отношению к Своему собственному достоинству». «К Своему вечному бытию Он прибавил то, что претерпел добровольное самоистощание» (*Sellers R.V.* P. 84). В другом месте свт. Кирилл Александрийский говорит: «μένει γὰρ ὁ αὐτὸς εἰ καὶ γέγονεν ἄνθρωπος, ἀποσώζων δὲ πανταχῆ τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τὸν λόγον» («Он остается самим Собой, хотя и сделался Человеком, сохраняя везде смысл домостроительства с плотью») (Comm. in: Joannem Evangelium, IV, 22. Цит.: *Sellers R.V.* P. 86).

135 Ср.: *Mansi.* SC. VII. P. 113–118; Григорий Назианзин утверждает, что тело Христово «не было поглощено Сыном, как гласит манихейская ересь... Оно не вылилось и не растворилось в воздухе подобно голосу, или струйке благовония, или вспышке молнии» (Epist. Cledonium, 101). Он заявляет, что в Иисусе Христе присутствуют две природы (δύο φύσεις) (Ibid.); что Господь двоичен (διπλοῦς) (Oratio 30, 8; Oratio 38, 15), и таким образом Един «из двух природ» (ἐκ δύο) (Oratio 2, 23; Oratio 33, 3; and Epistola 101) (*Sellers R.V.* P. 76). Кирилл Александрийский защищает эту точку зрения следующими словами: «Когда мы рассматриваем способ боговоплощения, то мы видим, что две природы объединились без смешения и без изменения, ибо плоть есть плоть, а не Божество, несмотря на то что она стала плотью Бога; и Слово — это Бог, а не плоть, несмотря на то что, благодаря

воплощению, Он соделал плоть Своей» (Epist. I ad Saccen // PG. Vol. 77. Col. 232CD). Еще раз: «В то время как природы, приводимые в настоящее единство, различны, в то же время из обеих природ состоит единый Христос и Сын — так, различие природы не было упразднено их разъединением» (Epist. II ad Nestorium // PG. Vol. 77. Col. 45C) (*Sellers R.V.* P. 91–92).

136 PG. Vol. 86/1. Col. 999P. Ср.: *Свт. Афанасий Александрийский.* Oratio 3, adversus Arianos, 35: «Если мы принимаем то, что свойственно каждому (т.е. Слову и «Его собственному телу»), и если мы видим и понимаем, что и те и другие вещи совершаются одним Лицом, — то мы правильно веруем и никогда не впадем в заблуждение («Ἑκάστου γὰρ τὸ ἴδιον γινώ σκοντες, καὶ ἀμφότερα ἐξ ἑνὸς πραττόμενα βλέποντες καὶ νοοῦντες, ὀρθῶς πιστεύομεν...»). Но если кто-то, вглядываясь в телесные свойства, отрицает Пришествие Слова во плоти или же по-человечески поддерживает приземленные идеи о Слове, то он, словно иудей, смешивающий вино с водой, посчитает Крест соблазном для себя или, как эллин, сочтет это учение безумием» (*Sellers R.V.* P. 40). Равным образом Григорий Назианзин настойчив в этом вопросе: «Мы не отделяем человеческую природу от Божества, но мы постановляем в качестве догмата единство и тождество Лица, Которое издавна... не было смешано с телом, но Которое в эти последние времена восприняло человеческую природу ради нашего спасения. ...Он один и Тот же самый, совершенный Человек и совершенный Бог... Если кто-либо станет утверждать, что сначала образовалось Его человечество, а затем оно было облечено Божеством, да будет таковой осужден. Ведь это было бы не рождением Бога, а уклонением от

рождения. Если кто-либо выдвинет предложение о существовании двух Сынов — одного от Бога Отца, а другого от Матери и не поверит в единство и тождество [Сына], то он рискует потерять свой удел в усыновлении, обещанном тем, кто верит право» (PG. Vol. IV. Col. 826. Цит.: *Sellers R.V.* P. 72). Богословие Юстиниана касательно этого вопроса имеет корни в учении Кирилла Александрийского, который утверждал, что Иисус Христос — Слово, Которое «невыразимым и непостижимым образом ипостасно соединило с Собой плоть, наделенную разумной душой»; следовательно, Иисус Христос — «Бог во плоти», «Бог с плотию» и «Бог, явленный во плоти» (*Sellers R.V.* P. 87). Ср. также: *Кирилл Александрийский.* Apologeticus contra Theodoretum, II: «Природа Логоса, Его Ипостась, есть само Слово...»

137 PG. Vol. 86/1. Col. 995D: «Сохраняет своеобразие каждой из двух природ». См. также: Ibid. Col. 999P. Еще до Юстиниана Григорий Назианзин очень четко изложил: «Существуют две природы: Бог и человек, так же как есть тело и душа; но не существует двух Сыновей или [двух] Богов; нет двух людей в одном [человеке], потому что апостол Павел говорит о внутреннем и внешнем человеке (см.: 2 Кор 4, 16). Словом, что касается элементов, из которых состоит Спаситель, есть один (ἄλλο) и есть другой (ἄλλο) (ибо невидимое не равно видимому, ни вечное — временному), но не существует одного Лица и другого (ἄλλος) Лица. Боже упаси! Ведь оба элемента объединились путем смешения: с одной стороны — человек, сотворенный человеком, и с другой стороны — человек, сотворенный Богом, или как угодно выразить это...» (Ad Cledonium // *Mansi.* SC. IV. P. 825; цит. *Sellers R.V.* P. 73). Кирилл Александрийский подытожил это учение

следующим образом: «Я знаю, что Бог говорит то в Божественной, то в человеческой манере, потому что Он одновременно Бог и Человек» (Epist. ad Acap. // PG. Vol. 77. Col. 200B). Однако все слова и действия Бога, зафиксированные в Священном Писании, согласно Кириллу Александрийскому, принадлежат одному Лицу: «Πάσας... φωνάς, τάς τε ἀνθρωπίνας καὶ μὲν καὶ τὰς θεοπρεπεὶς ἑνὶ προσώπῳ προσάπτομεν» («Все ... гласы, и человеческие, и приличные Богу единой Ипостаси мы приписываем») (Explan. XII, 4). Воплощенное Слово действует одновременно и Божественным, и человеческим образом (θεϊκῶς τε ἅμα καὶ σωματικῶς ἐνεργῶν) (De Recta Fide ad Reg. I. *Sellers R.V.* P. 95).

138 PG. Vol. 66/1. Col. 995. Ср.: *Кирилл Александрийский.* Epist. III ad Nest. // PG. Vol. 77. Col. 116A: «Не является двусоставным (διπλοὺς) один и единый Христос, хотя и понятно, что соединен из двух разных элеметов во единство неразделимое (οὐ γὰρ ἐστι διπλοὺς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, κἂν ἐκ δύο νοεῖται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἕνότητα τὴν ἀμέριστον συνηνεγμένος). В другом месте Кирилл Александрийский говорит: «Одно Лицо Тот, Кто до воплощения был истинным Богом, и Тот, Кто в человечестве Своем остался Тем, чем Он был, есть и всегда пребудет. Посему не должно разделять Единого Господа Иисуса Христа на отдельно существующего человека и отдельно существующего Бога. Мы говорим, что Он один и Тот же Иисус Христос, хотя и признаем различие двух природ» (τὴν τῶν φύσεων εἰδότες διαφορὰν) (Scholia XIII. *Sellers R.V.* P. 93).

139 Ibid.

140 Ibid. Col. 999P.

141 По этому вопросу Кирилл Александрийский заметил: «Плотские страсти были возбуждены не для того, чтобы они могли владеть нами, но для того, чтобы после возбуждения могли быть уничтоженными властью Слова, сущего во плоти, и [человеческая] природа могла быть преобразована в лучшую» (Comm. in Joannem Evangelium XII, 27, 28. *Sellers R.V.* P. 105).

142 Ср.: *Григорий Нисский*. Adv. Eunon. 6, I: «Не приписывая наше спасение человеку, мы в то же время не признаем, что Божественная природа способна страдать и умирать». Григорий Назианзин проводит различие между тем, что принадлежит Христу в Его вечной Сущности, и тем, что принадлежит Ему как «новому Адаму и Богу, ставшему способным на страдания (*Theo patheto*) для борьбы с грехом» (Oratio 30, Oratio 4). В другом месте он поясняет: «...[все] то, что возвышенно, ты относишь к Его Божеству и к природе, которая выше страстей и тела; но [все] то, что приниженно, ты относишь к Тому, Кто составлен и Кто истощил Себя ради тебя и воплотился... и стал человеком (τῷ συνθέτῳ, καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι ... καὶ ἀνθρωπισθέντι,)» (Oratio 29, 18, 18. *Sellers R.V.* P. 54). Кирилл Александрийский, «различая Слово в Его вечном существовании, и Слово "во плоти", утверждает, что пока Слово страдало в Своей плоти, Он Сам находился вне страданий, что будучи в смерти, Он пребывал над смертью и страдал бесстрастно» (*Sellers R.V.* P. 88).

143 PG. Vol. 86/1. Col. 999C и 1155C.

144 Уже до Юстиниана великие отцы Церкви учили об обожении падшего человека, ставшем возможным благодаря воплощению Иисуса Христа. Согласно им, через усыновление мы снова стали

сынами Божиими. Согласно Афанасию Александрийскому, «быть во Христе и Христом — в Боге» означает опыт, духовный по существу (Contra Arianos, II. 70. *Sellers R.V.* P. 17). Несмотря на то что человек остается человеком, а Бог — Богом, через Христа восстанавливаются истинные отношения между Богом и человеком. Человек может знать Отца и «вводится в Царство Небесное — по Его подобию» (Ibid.). Согласно трем каппадокийцам, Сам Бог вошел в Ипостась Иисуса Христа, чтобы утвердить человека в новой жизни и таким образом «обожить» его. Так человек может наслаждаться «братством» со своим Создателем. Про такие отношения между человеком и Богом Григорий Назианзин говорит следующее: «...цель нашего ремесла — снабдить душу крыльями, спасти ее из мира и отдать ее Богу, беречь то, что в Его образе, если оно остается, протянуть ему руку, если он в опасности, восстановить его, если оно разрушено, сделать так, чтобы Христос обитал в сердце Святым Духом, и, если кратко, — обожить и наделить райским блаженством того, кто принадлежит Небесным Силам» (Oratio II, 22). Тот же Григорий Назианзин о ходатайстве Христа за нас говорит: «Он до сих пор как человек молит о моем спасении, ибо Он все еще носит воспринятое Им тело [и будет носить] до тех пор, пока Он силой боговоплощения не обожит меня» (Oratio 30, 14). Василий Великий говорит похожие слова: «Только после того, как человек будет очищен... и вернется к своей природной красоте и, словно очистив царский образ и восстановив его прежний вид, только тогда ему станет возможно приблизиться к Утешителю. И Дух, подобно Сыну, через очищенное зрение покажет образ невидимого в благословенном зрелище первообраза.

С Его помощью возвышаются сердца и, сияя на тех, кто омыт от малейшего пятна, Он одухотворяет их общением с Ним» (De Spiritu Sancto, 23). Ср. также: Oratio Catech. 8, 15–17 Григория Нисского. Из вышесказанного ясно, что Юстиниан верно следует христологической и сотериологической традициям Православной Церкви, в которых неразрывно соединяются оба принципа. Согласно Кириллу Александрийскому, человек через Христа венчается славой, которая принадлежала ему вначале (Comm. in Joel II, 8, 29). Христос делает верующих «причастниками Божественной природы» (Adv. Nest. V, 7) и «объединяет их с Отцом, Сыном и Святым Духом» (Цит. *Sellers R.V.* P. 83).

145 Ср.: *Афанасий*. Contra Arianos. 1, 37; 3, 25.

146 PG. Vol. 86/1. Col. 999B.

147 PG. Vol. 86/1. Col. 999B. В этом отрывке А.Аливизатос усматривает влияние оригенизма. В защиту данной конъектуры он цитирует следующий сходный по смыслу отрывок из творений Оригена: «ἀλλὰ γὰρ καὶ τὴν καταβᾶσαν εἰς ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ εἰς ἀνθρωπίνας περιστάσεις δύναμιν καὶ ἀναλαβοῦσαν ψυχὴν καὶ σῶμα ἀνθρώπινον ἑώρων ἐκ τοῦ πιστεύεσθαι μετὰ τῶν θειοτέρων συμβαλλομένην εἰς σωτηρίαν τοῖς πιστεύουσιν, ὁρῶσιν ὅτι (отсутствует в примечании) ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη (отсутствует в примечании) τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν» — «Погружение Силы Божией в человеческую природу и человеческие немощи, а равно восприятие Ею человеческого тела и человеческой души служили для них во спасение точно так же, как и те действия, в которых Божественность

обнаружилась столь ясно и очевидно. Они сознавали, что в Нем совместилось единение Божественной природы с человеческой, дабы человеческая природа через тесное общение с Божеством точно так же сделалась Божественной, и не в одном Иисусе, но в то же время и во всех тех, кто вместе с верой воспринимают жизнь, о которой учил Иисус» (Contra Celsum, III, 28. Ср.: *Alivisatos A.* Op. cit. Nea Sion. XIII, 1913. P. 517–527). Мы полагаем, что сходство этого отрывка из Оригена и отрывка Юстиниана — не абсолютное: Ориген говорит здесь ясно о постоянном пребывании Божественного могущества в человеке Иисусе, тогда как Юстиниан говорит здесь, имея в виду боговоплощение второго Лица Святой Троицы и обожение человека по благодати. Поэтому мы не придерживаемся взгляда, что смысл приведенного выше отрывка Юстиниана настолько прозрачен, чтобы можно было с уверенностью принять такую конъектуру. Более того, необходимо помнить о враждебности Юстиниана к Оригену.

148 См. упомянутый выше параграф, относящийся к Богу Отцу (с. 85), где цитируются слова, имеющие отношение к Духу Святому.

149 PG. Vol. 86/1. Col. 995B.

150 PG. Vol. 86/1. Col. 995C, 997C и во многих других местах. Краткое изложение истории и значение термина «Богородица», а также связанные с ним догматические постановления Соборов см.: *Percival H.R.* The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees. Vol. XIV. N. Y., 1900. P. 206ff. Греч. текст постановлений Соборов, относящихся к Божией Матери, можно найти в книге: *Trempelas P.* Dogmatike. Op. cit. Vol. II. P. 205f.

151 PG. Vol. 86/1. Col. 997D. Еще за сто лет до Юстиниана Кирилл Александрийский сочинил специальные трактаты, в которых он сурово обрушивался на предложенные антиохийскими богословами термины «Богоприимица», «Христородица» и «Человекородица». В своих трактатах «Quod sancta Virgo deipara sit et non Christopara» и «Quod beata Maria sit deipara» // PG. Vol. 76. Col. 250f) он защищал термин «Богородица». Кирилл Александрийский утверждал, что Божией Матери следует присвоить титул «Богородица» не потому, что Слово Божие по Своей Божественной природе обязано Ей Своим существованием, а на основании того, что Он как Слово [через Нее] соединился с плотью и от Нее был рожден. Нужно употреблять термин «Богородица» потому, что хотя в действительности Святая Дева родила только человеческую природу [Спасителя], но Слово, Само соединившись с этой человеческой природой, был рожден от Нее. Слово Божие претерпело два рождения, ибо Оно — Один и Тот же Сын, Который был рожден от Отца и от жены по плоти (Adv. Nestor. I, 6; II, 2. Apol. adv. Theo. I. De Recta Fide ad Reg.). Ср.: *Афанасий.* Oratio adv. Arianos. 3, 29 // PG. Vol. 26. Col. 385; *Григорий Назианзин.* Epistola 101, 4 // PG. Vol. 37. Col. 176ff.

152 PG. Vol. 86/1. Col. 1144P.

153 Ibid. Col. 1117B.

154 Ibid. Col. 997D. Ср.: *Ириней.* Contra hereses. 3. 21, 1 и 22, 4 // PG. Vol. 7. Col. 946, 951. *Тертуллиан.* Apol. 21 // PL. Vol. 1. Col. 453f. *Idem.* De virginibus velandis, 6 // PL. Vol. 2. Col. 946. *Idem.* De carne Christi, 17 // PL. Vol. 2 Col. 827 и De mong. 8 // PL. Vol. 2. Col. 989. *Ориген.* Hom. in Lucam 14 // PG. Vol. 13. Col. 1834. *Амфилохий Иконийский.* Hom. in occursum Domini 2, 3 // PG. Vol. 39.

Col. 48, 49. *Иероним.* De perpetua virginitate Beata Mariae adversus Helvidium // PL. Vol. 2, 3. *Августин.* De haeresibus 56, 84 // PL. Vol. 42. Col. 40, 46; Sermo 51, 11, 18 // PL. Vol. 38. Col. 343: «Дева зачала, Дева родила, Дева пребыла».

155 PG. Vol. 86/1. Col. 993D и 110B. Ср.: Novella CXX, I / Ed. Schoell — Kroll. Novellae. Berlin, 1928. P. 519. Кроме иначе обозначенных, все дальнейшие ссылки будут на это издание. Ср. также: *Ириней.* Contra hereses 3, 15, 2 и 24, 1 // PG. Vol. 7. Col. 918 и 966; *Епифаний.* Panarium, 31, 31 // PG. Vol. 41. Col. 533; *Кирилл Иерусалимский.* Catecheses. 18, 23 // PG. Vol. 33. Col. 1044; *Златоуст.* Horn, in Epist. ad Corin, 1, 1 и Hom. 32, 1 // PG. Vol. 61. Col. 3 и 264; *idem.* Hom. in Epist. al Ephesios. 9, 3 и Hom. 11, 1 // PG. Vol. 62. Col. 72 и 81; *idem.* Hom. in Eutropium 1, 6 // PG. Vol. 52. Col. 397; *Кирилл Александрийский.* Hom. in Amos. 9, 13–15 // PG. Vol. 71. Col. 580 и 592; *Августин.* Sermo 214, 11 // PL. Vol. 38. Col. 1044.

156 PL. Vol. 63. Col. 475B. Ср.: *Ириней.* Contra hereses. I. X. 1, 2 // PG. Vol. 7. Col. 552, 553. *Златоуст.* Hom. in 1 Epist. ad Corinthios 32, 1 // PG. Vol. 61. Col. 264. *Василий.* Epist. 161 // PG. Vol. 32. Col. 629. *Августин.* De civit. Dei XVII. P.1 и Enchir. 56 // PL. Vol. 40, 41. Col. 523, 259.

157 PG. Vol. 86/1. Col. 1144D–1145A: «Ταῦτα τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας τὰ δόγματα... οἵτινες νόμος ὄντες τῆς Ἐκκλησίας, τοὺς κατὰ καιρὸν ἀναφυέντας αἱρευικοὺς, καὶ τὰ ἐκείνων μυσερὰ δόγματα τῇ τοῦ ἁγίου Πνεύματος συνεργείᾳ τῆς Ἐκκλησίας ἐξέβαλον» — «Эти догматы Кафолической (Соборной) Церкви, которые являются законами Церкви, еретиков, появлявшихся в разные времена, и их гнусные догматы содействием Святого Духа из Церкви изгнали». Ср.: Novella XXII, 15–16. Scho-

ell — Kroll. P. 155–157. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 108–110; Novella CLIV, 1. Schoell — Kroll. P. 730. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 181–82; Novella LXXVII, 1. Schoell — Kroll. P. 382. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 288–89; Novella CXLI. Schoell — Kroll. P. 703–704. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 160–61. Ср. также: *Тертуллиан:* De Praescr. Haert. P. 37; *Григорий Нисский.* Contra Eunomium 12 // PG. Vol. 45. Col. 912; *Августин.* Enchir. 5 // PL. Vol. 40. Col. 233; *Афанасий.* Oratio 1 adversus Arianos // PG. Vol. 26. Col. 16; *Кирилл Александрийский.* In Oseam V. 8, 12 // PG. Vol. 71. Col. 209; *Иероним.* In cap. III, Epist. ad Ephesios 11, 5 и in Epist. ad Philippenses 2, 3 // PG. Vol. 62. Col. 87 и 194.

158 PG. Vol. 86/1. Col. 1144D: «Ταῦτα τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας τὰ δόγματα, αὗται τῶν Πατέρων αἱ παραδόσεις ... καὶ τῶν ἐν ταῖς ἁγίαις τέτρασιν γενομένων Συνόδοις» («Эти догматы Кафолической Церкви, эти предания отцов и то, что произошло на четырех святых Соборах...»). Ibid. Col. 1145: «Αὗται τῶν Πατέρων αἱ παραδόσεις... τῶν κατὰ καιρὸν ἐν τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ διαπρεψάντων» («Эти предания отцов... в разные времена во Святой Божией Церкви просиявших»). Ibid. Col. 1047A: «Ὃ λέγων τὸν ἐν ἁγίοις Κύριλλον ὀλισθῆσαι καὶ πεσεῖν καὶ αἱρετικοὺς καλῶν τοὺς τούτου λόγους πᾶσαν καταδικάζει τὴν ἐκκλησίαν τὴν πατέρα καὶ διδάσκαλον εἰκότως Κύριλλον ἔχουσαν» («Гласит, что во святых Кирилл споткнулся и пал, и еретическими называет его учения, осуждая всю Церковь, по доброй воле имеющую отцом и учителем Кирилла»). Ср.: *Афанасий.* Oratio contra gentes I // PG. Vol. 25. Col. 4: «εἰσὶ δὲ καὶ πολλοὶ τῶν μακαρίων ἡμῶν διδασκάλων εἰς ταῦτα

συνταχθέντες λόγοι· οἷς ἐάν τις ἐντύχοι, εἴσεται μέν πως τὴν τῶν γραφῶν ἑρμηνείαν, ἧς δὲ ὀρέγεται γνώσεως τυχεῖν δυνήσεται» («Существуют многие слова блаженных наших учителей») (об этом с. 24). Тот же свт. Афанасий, твердо защищающий «единосущие» Святой Троицы и борющийся против заблуждений ариан, в некоторых местах говорит, что «ἀρκεῖ, ὅτι οὐκ ἔστι ταῦτα τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, οὐδὲ ταῦτα οἱ πατέρες ἐφρόνησαν» («довольно того, что это не имеет отношения ни к Кафолической Церкви, ни к суждениям отцов») (Epistola ad Epictetum 3 // PG. Vol. 26. Col. 1056). В других местах он объясняет «τὴν αἰτίαν καὶ τὴν διάνοιαν, καθ' ἣν ἡ σύνοδος (Никейский) τὸ ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τὸ ὁμοούσιον συμφώνως τοῖς ἐκ τῶν γραφῶν περὶ τοῦ Σωτῆρος εἰρημένοις καὶ ὅσοι πρὸ αὐτῶν ἐξέθεντο πατέρες καὶ ἔγραψαν» («причину и намерение, по которым Собор (в Никее) изложил о существе (ousia) и единосущии (homoousion) согласно сказанному в Писаниях о Спасителе и каковые отцы на эту тему составили толкование и писание») (De decretis Nicaenae synodi 26 // PG. Vol. 25. Col. 468). Григорий Нисский, утверждая, что «μονογενὴς καὶ φύσει θεὸς Υἱός» («Сын Единородный и по природе»), заключает, что для подтверждения наших слов довольно иметь дошедшее до нас отеческое предание «ἀρκεῖ εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ἡμετέρου λόγου τὸ ἥκειν πατρόθεν ἥκουσαν πρὸς ἡμᾶς τὴν παράδοσιν, οἷόν τινα κλῆρον δι' ἀκολουθίας ἐκ τῶν ἀποστόλων διὰ τῶν ἐφεξῆς ἁγίων παραπεμφθέντα» (Contra Eunomium IV // PG. Vol. 45. Col. 633). Викентий Леринский описывает авторитет постановлений отцов следующим образом: «Eorum duntaxat Patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et

communione catholica sanctae, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter, vel occidi pro Christo feliciter meruerunt» (Commonit. 28 // PL. Vol. 50. Col. 657). Василий Великий называет отцами тех, кто «τῷ βουλήματι τῆς Γραφῆς ἠκολούθησαν» («волей последовали Писаниям») (Liber de Spiritu Sancto 7, 16 // PG. Vol. 32. Col. 96).

159 Codex Justinianus. Krüger. P. 10. Ср.: Novella CXLVII и LXXVII. Schoell — Kroll. P. 703 и 382 / Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 160 и Vol. 16. P. 288.

160 PG. Vol. 86/1. Col. 1049C

161 Ibid. Col. 1011D.

162 Novella XII. Schoell — Kroll. P. 105.

163 Novella CXXXVII. Schoell — Kroll. P. 659–669. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 152–157.

164 Liber adversus Originem // PG. Vol. 86/1. Col. 967D–969ABC (ср.: *Кирилл.* Epistola ad monachos Aegypti). Confessio rectae fidei // PG. Vol. 86/1. Col. 999D–1001ABCD, 1003A (ср.: *Кирилл.* De rectae fidei). Ibid. Col. 1007C (ср.: *Кирилл.* Oratio in Levit. I). Ibid. Col. 1031A. Epistola adrersus Theodorum Mopsuestenum // PG. Vol. 86/1. Col. 1047ABC, 1055BC, 1073CD–1075ABC, 1077AB, 1079A, 1081A, 1081CD etp. Tractatus contra Monophysitas. Col. 1180D (ср.: *Кирилл.* Adversus Nestorii blasphimias III). Ibid. Col. 1109BC (ср.: *Кирилл.* Apologeticus ad piissimum imperatorem Theodosium). Ibid. Col. 1109CD (ср.: *Кирилл.* Contra synousiastas latinae). Ibid. Col. 1112AB (ср.: *Кирилл.* Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate XXIV). Ibid. Col. 1112C (In: Joannem. II, 6. Ibid. Col. 1113AB, 1113D–1116AB. Ibid. Col. 1124BC (Contra synousiastas latinae). Ibid. Col. 1128A, 1132AB (ср.: *Кирилл.* Quod Beata Maria sit

Deipara). Ibid. Col. 1132BC (ср.: *Кирилл.* Ibid.); Ibid. Col. 1136ABCD.

165 Codex Justinianus. I. 1. 5. Krüger. P. 6.

166 Ibid. P. 7.

167 Ibid.

168 Liber adversus Origenem // PG. Vol. 86/1. Col. 965ABCD–967AB (ср.: *Григорий Нисский.* In Hexaemeron, 28). Conjfessio rectae fidei // PG. Vol. 86/1. Col. 1009AB (ср.: *Григорий Нисский.* Contra Eunomium, IV). Epistola adversus Theodorum Mopsuestenum // PG. Vol. 86/1. Col. 1069CD (ср.: *Григорий Нисский.* Contra Eunomium, III).

169 Liber adversus Origenem // PG. Vol. 86/1. Col. 953D (ср.: *Григорий Назианзин.* Oratio 43). Ibid. Col. 958D–959A (ср.: *Григорий Назианзин.* Oratio 42, quae est 2 de Paschate). Ibid. Col. 975D–977AB (ср.: *Григорий Назианзин.* Apologeticus ad patrem). Confessio rectae fidei // PG. Vol. 86/1. Col. 1005D–1007AB (ср.: *Григорий Назианзин.* Epistola ad Cledonium). Ibid. Col. 1031AB. Epistola adversus Theodorum Mopsuestenum // PG. Vol. 86/1. Col. 1047D (ср.: *Григорий Назианзин.* Oratio in Theophania). Ibid. Col. 1059BC (ср.: *Григорий Назианзин.* Oratio in Theophania). Ibid. Col. 1069AB (ср.: *Григорий Назианзин.* Oratio in Theophania). Tractatus contra Monophysitas // PG. Vol. 86/1. Col. 1113C.

170 Epistola adversus Theodorum Mopsuestenum // PG. Vol. 86/1. Col. 1059CD (ср.: *Прокл.* De Laudibus S. Mariae). Ibid. Col. 1081D. Tractatus contra Monophysitas // PG. Vol. 86/1. Col. 1117B (ср.: *Прокл.* De Laudibus S. Mariae).

171 Liber adversus Origenem // PG. Vol. 86/1. Col. 961D (ср.: *Афанасий.* Oratio 2 adversus Arianos). Ibid. Col. 963C (ср.: *Афанасий.* Epistola ad Epictetum). Ibid. Col. 1031A. Epistola adversus Theodorum Mop-

suestenum // PG. Vol. 86/1. Col. 1049A (ср.: *Афанасий.* De Trinitate et Spiritu Sancto). Ibid. Col. 1069BC. Tractatus contra Monophysitas // PG. Vol. 86/1. Col. 1128A.

172 Liber adversus Origenem // PG. Vol. 86/1. Col. 953CD (ср.: *Иоанн Златоуст.* Hom. XIII in Genes. 2). Ibid. Col. 955B (ср.: *Иоанн Златоуст.* Ibid.). Ibid. Col. 597C, 977D–979AB (ср.: *Иоанн Златоуст.* Epistola I ad Theodorum lapsum). Confessio rectae fidei // PG. Vol. 86/1. Col. 1031B. Ibid. Col. 1033B.

173 Liber adversus Origenem // PG. Vol. 86/1. Col. 963D (ср.: *Василий Великий.* Hom. XVI in Hexaemeron). Ibid. Col. 971BCD (ср.: *Василий Великий.* Hom. III in Hexaemeron). Ibid. Col. 977BC (ср.: *Василий Великий.* Regulae brevius tractate). Confessio rectae fidei // PG. Vol. 86/1. Col. 1007D (ср.: *Василий Великий.* Adversus Eunomium, IV). Ibid. Col. 1031A. Epistola adversus Theodorum Mopsuestenum // PG. Vol. 86/1. Col. 1049A (ср.: *Василий Великий.* Epistola ad Amphilochium, VIII).

174 Liber adversus Origenem // PG. Vol. 86/1. Col. 961AB.

175 Ibid. Col. 967BC.

176 Confessio rectae fidei // PG. Vol. 86/1. Col. 1031A, 1033C. Epistola adversus Theodorum Mopsuestenum // PG. Vol. 86/1. Col. 1049B (ср.: *Лев.* Epistola ad Flavianum archiepiscopum Constantinopolitanum). Ibid. Col. 1075D, 1077D, 1081C.

177 Epistola adrersus Theodorum Mopsuestenum // PG. Vol. 86/1. Col. 1075D, 1077D, 1081A.

178 Ibid. Col. 1079AC.

179 Tractatus contra Monophysitas // PG. Vol. 86/1. Col. 1132CD–1131A, 1133CD.

180 Confessio rectae fidei // PG. Vol. 86/1. Col. 1033AB. Epistola adversus Theodorum Mopsuestenum // PG. Vol. 86/1. 1049AB, 1059D–1061A (ср.: *Августин*. De fide et symb.). Ibid. Col. 1091BC (ср.: *Августин*. Epistola ad Bonifacium).

181 PG. Vol. 86/1. Col. 953A. Ср.: Col. 951B. Ср.: *Кирилл Иерусалимский*. Catecheses 4, 18 // PG. Vol. 33. Col. 477; *Афанасий*. Oratio contra gentes, 33 // PG. Vol. 25. Col. 65; *Григорий Назианзин*. Oratio in sanctum Pascha 45, 7 // PG. Vol. 36. Col. 632; *Василий Великий*. Oratio in Isaiam proph. C. 1, 13 // PG. Vol. 30. Col. 140; *Григорий Нисский*. De hominis officio 29 // PG. Vol. 44. Col. 233; *Иоанн Златоуст*. Hom. in Genesim 14, 5 // PG. Vol. 53. Col. 117; *idem*. Hom. in Epistolam ad Romanos 13, 2 // PG. Vol. 60. Col. 510.

182 PG. Vol. 86/1. Col. 953A. Ср.: *Августин*. De civit. Dei. XIII, 24, 2 // PL. Vol. 41. Col. 399: «Душа — это не весь человек, но его лучшая составляющая. Также и тело — не весь человек, но его низшая составляющая. Когда обе эти составляющие соединяются, это именуется человеком... В самом деле, об этом свидетельствует само Писание, когда понятием "человек" оно именует и ту и другую составляющие, т.е. называет душу внутренним человеком, а тело — внешним человеком, как будто существуют два человека, хотя вместе они — один человек».

183 PG. Vol. 86/1. Col. 953A. Ср.: *Афанасий*. Contra Gentes, 44 // PG. Vol. 25. Col. 88; *Григорий Назианзин*. Oratio 28, 6 // PG.Vol. 36. Col. 32; *Idem*. Oratio 14, 33 // PG. Vol. 35. Col. 904; *Василий Великий*. Liber de spiritu sancto. VIII, 19 // PG. Vol. 32. Col. 101; *Иоанн Златоуст*. Hom. in Matthaeum 20, 3 // PG. Vol. 57. Col. 298; *idem*. Hom. in Psalmos 134, 4 // PG. Vol. 55. Col. 392; Adver-

sus oppugnatores vitae monasticae // PG. Vol. 47. Col. 365; Ad populum Antiochenum. 10, 3 // PG. Vol. 49. Col. 114; *Феофил Антиохийский.* Ad Autolycum. 1, 5 // PG. Vol. 6. Col. 5.

184 PG. Vol. 86/1. Col. 989C. Многие церковные писатели выступали в защиту основополагающего догмата о воскресении. Помимо Оригена и Тертуллиана, Мефодий Олимпийский и Григорий Нисский написали [на эту тему] специальные трактаты (более подробно см.: *Trempelas P.* Op. cit. Vol. III. P. 466ff).

185 PG. Vol. 86/1. Col. 989D. Ср.: *Ириней.* Contra hereses. IV. 28; 2, IV. 4, 1: V. 28, 1 // PG. Vol. 7. Col. 1061, 1197; *Кирилл Иерусалимский.* Catecheses. 18, 19 // PG. Vol. 33. Col. 1040; *Василий Великий.* Regulae brevius tractatae, 267 // PG. Vol. 31. Col. 1265; *Иоанн Златоуст.* Ad Theodorum lapsum. 1. 9–10 // PG. Vol. 47. Col. 289, 290 и Hom. in Epistolam ad Romanos 5, 3 // PG. Vol. 60. Col. 426.

186 *A. von Harnack.* Op. cit. P. 422.

187 *Hutton W.H.* The Church of the Sixth Century. L., 1897. P. 192.

Глава 4. Юстиниан и нехристиане

1 Scott. Vol. 17. P. 132: «Мы убеждены, что истинная и незапятнанная христианская вера есть первое и величайшее благо, которым может насладиться человек». Греч. текст см.: Novella CXXXII. Schoell — Kroll. P. 665.

2 Novella IV / Предисловие. Schoell — Kroll. P. 36 / Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 21.

3 Novella CIX / Эпилог. Schoell — Kroll. P. 520. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 29.

4 Novella CXXXVII / Предисловие. Schoell — Kroll. P. 695. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 152.

5 Codex Jnstinianus, I. 5. 12. Krüger. P. 55. Ср.: Ibid. V. 5. 10. Krüger. P. 53; и *Прокопий*. Historia Arcana. XI, 14.

6 Codex Justinianus. I. 5. 12. 9. Krüger. P. 54.

7 Ibid. I. 5. 18, 4. Krüger. P. 57.

8 Ibid. I. 5. 12. 7; Novella CXXXI, 14. Schoell — Kroll. P. 663: «Ὅστις αἱρετικοῖς Χριστιανοὺς προδέδωκεν» («Который предал христиан еретикам»). Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 130.

9 Liber adversus Origenem // PG. Vol. 86/1. Col. 945f.

10 Confessio rectae fidei adversus Tria Capitula // PG. Vol. 86/1. Col. 993 (ср.: Codex Justinianus. I. 1. 5. Krüger. P. 6).

11 Novella XLV / Предисловие. Schoell — Kroll. P. 278. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 206.

12 Codex Justinianus. I. 5. 20. 6. Krüger. P. 59.

13 Novella CXXXII. Schoell — Kroll. P. 665. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 132.

14 Novella CIX, 1. Schoell — Krol. P. 518. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 28.

15 Codex Justinianus. I. 11, 10. 6. Krüger. P. 64. Ср.: Ibid. 1. 5. 18. Krüger. P. 57.

16 Ibid. I. 5. 12. 6. Krüger. P. 53. Ср.: Ibid. I. 5. 18. 5. Krüger. P. 57.

17 Ibid.

18 Novella XLV, 1. Schoell — Kroll. P. 279. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 207.

19 Codex Justinianus. I. 5. 15. Krüger. P. 55.

20 Ibid. I. 5. 12. 18–19. Krüger. P. 54.

21 Novella CXV, 1. 4. Schoell — Kroll. P. 541. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 43–46.

22 Codex Justinianus. I. 5. 14. Krüger. P. 55. Ср.: Ibid. I. 5. 20. Krüger. P. 58.

23 Scott. Vol. 17. P. 28: «Ибо мы дали привилегию приданого женщинам и все другие права, которые были предоставлены нашими закона-

ми женщинам». Греч. текст см.: Novella CIX, 1. Schoell — Kroll. P. 518.

24 Ibid.

25 Codex Justinianus. I. 1. 6. 1–22. Krüger. P. 7–10.

26 *Иоанн II, папа.* Epistulae // PL. Vol. 66. Col. 17f. Англ. пер. F. Dvornik. «Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Backgrounds» // Dumbarton Oaks Studies, IX. Washington, 1966. P. 820.

27 Codex Justinianus. I. 5. 18. Krüger. P. 56.

28 *Агапит I, папа.* Epistulae // PL. Vol. 66. Col. 37 (ep. 1). Англ. пер. F. Dvornik. Op. cit. P. 861.

29 Codex Justinianus. I. 11. 9. 3. Krüger. P. 63.

30 Ibid.

31 Ibid.

32 Codex Justinianus. I. 11. 10. Krüger. P. 64f.

33 Ibid. I. 11. 9. 1. Krüger. P. 63.

34 Ibid. I. 11. 10. 1. Krüger. P. 64.

35 Вполне естественно, что при таких условиях обращение в христианство было не всегда искренним. Глубоко укоренившиеся обычаи и убеждения не могли быть сразу оставлены. Характерно следующее замечание Прокопия относительно неискренних обращений нехристиан: «Он [Юстиниан] тогда стал преследовать так называемых греков, подвергая их физическим лишениям и грабя их имения. Но даже те из них, кто на словах решили принять христианство, надеясь таким образом избавиться от гонений, и они вскоре были заставаемы за своими возлияниями, жертвами и другими нечистыми делами» (Historia Arcana. XI, 31–32).

36 Codex Justinianus. I. 11. 10. 6. Krüger. P. 64.

37 Ibid.

38 Ibid. I. 11. 10. 2. Krüger. P. 64.

39 *Иоанн Малала.* Chronographia // PG. Vol. 86/2. Col. 2737C–2740.

40 Digesta. Vol. I. Krüger. P. 13f.

41 *Bury J.B.* Op. cit. P. 369–370.

42 *Агафий*. Op. cit. Lib. II // PG. 88. Col. 1390B.

43 *Hertzberg G.F.* Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer, Vol. III: Von Septimius bis auf Justinian I. Halle, 1875. S. 538f; *Schultze V.* Geschichte des griechischrömischen Heidentums. Bd. I. Jena, 1887. S. 434f; *Paparregopoulos K.* Op. cit. Vol. IV. P. 133ff.

40 *Krumbacher K.* Op. cit. P. 20.

45 *Прокопий*. Bella II, 1; *Евагрий*. Op. cit. IV // PG. 86/2. Col. 2737C–2740A.

46 *Idem*. De Aedificiis VI, 2.

47 *Idem*. Bella I, 19.

48 *Иоанн Эфесский*. Ecclesiastical History II и III: цит. *Bury S.* Op. cit. Vol. II. P. 371.

49 *Прокопий*. Bella VI, XIV, 33; ср.: *Феофан*. Chronographia I, 174.

50 *Idem*. De Aedificiis III, XI; ср.: Bella I, XV, 25.

51 Ср.: *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XIII, 1913. P. 878ff.

52 Ср.: *Knecht A.* Op. cit. S. 34.

53 Corpus Juris Civilis, I. 9. 14. Krüger. P. 62. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 78; ср.: Codex Theodosianu. S. XVI. 8. 9–11 / Ed. Pharr and S.Davidson и M.B. Pharr. N. Y., 1969. P. 46. Ibid. C. I. C. 9. 4; Krüger. P. 61. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 75, ср.: Codex Theodosianus VII. 8. 2 / Pharr. P. 165.

54 C. I. C. 9. 15. Krüger. P. 62. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 78; ср.: Codex Theodosianus XVI. 8. 25, 27 / Pharr. P. 470–471.

55 Digesta. Vol. XLVIII. 8. 11. Krüger. P. 853. Англ. пер. Scott. Vol. 11. P. 99.

56 C. I. C. I. 9. 8. Krüger. P. 61. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 76; ср.: Codex Theodosianus II. 1. 10 / Pharr. P. 39.

57 C. I. C. I. 9. 13. Krüger. P. 61–62. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 77; ср.: Codex Theodosianus II. 8. 26; VIII. 8. 8; XVI. 8. 20 / Pharr. P. 45, 210, 469.

58 C. I. C. I. 9. 10. Krüger. P. 61. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 77–78; ср.: *Codex Theodosianus* XVI. 8. 10 / Pharr. P. 468.

59 C. I. C.1. 9. 10. Krüger. P. 61. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 77.

60 C. I. C. I. 11. 6. Krüger. P. 63. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 80–88; ср.: Codex Theodosianus XVI. 8. 21 / Pharr. P. 469–470.

61 C. I. C. I. 5. 12. 9. Krüger. P. 54; ср.: C. I. C. I. 5. 13. 5; C. I. C. I. 10. 2. Krüger. P. 55, 62.

62 C. I. C. I. 10. 2. Krüger. P. 62; ср.: Codex Theodosianus II. 1. 5 / Pharr. P. 64; Codex Theodosianus XVII. 9. 5 / Pharr. P. 472.

63 C. I. C.I. 10. 1. Krüger. P. 62. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 79; ср.: C. I. C. I. 3. 54(56)–58. Krüger. P. 28 и C. I. C. I. 9. 10. Krüger. P. 61. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 77. Эти законы могли быть повторением несохранившегося закона Константина. См.: Pharr. P. 469, примеч. 25; ср. также: *Scharf A.* Byzantine Jewry: From Justinian to the Fourth Crusade. N. Y., 1971. P. 37, n. 23.

64 C. I. C. I. 9. 15, Krüger, P. 62. Англ. перевод Scott, Vol. 12, p. 78; ср. Codex Justinianus. XVI. 8. 25 и 27, Pharr, p. 470.

65 C. I. C. I. 9. 18. Krüger. P. 62. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 18–19; ср.: Codex Theodosianus II. 2 / Pharr. P. 470.

66 Novella CXLVI. Schoell — Kroll. P. 714–718. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 169–171.

67 Ibid. Preface. P. 715. Англ. пер. Scott. P. 170.

68 Ibid. Schoell — Kroll. P. 715. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 169–170.

69 Ibid. Schoell — Kroll. P. 715. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 170.

70 Ibid. I, Schoell — Krol. P. 716. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 170.

71 Ibid. Schoell — Kroll. P. 715. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 170.

72 Ibid. Schoell — Kroll. P. 716. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 170. В прошлом имела место длительная дискуссия о термине Deuterosis и его значении. Согласно мнению С. Крауса, Юстиниан, употребляя этот термин, имел в виду всю устную традицию иудеев. [Studien zur Byzantinisch-judischen Geschichte. Leipzig, 1914. Jewish Guardian. March 26, 1920. S. 4]. Дж.Абрахамс полагал, что Юстиниан имел в виду «традиционный раввинский перевод Закона — Таргум». [Jewish Guardian. April 2, 1920. S. 11]. Кипрский епископ Епифаний считал, что термин Deuterosis обозначает толкование некоторых текстов Ветхого Завета, объявляемое раввинами в синагогах. А.Кнехт убежден, что Deuterosis значит не что иное, как разъяснение Писания с опорой на традицию в сочетании с определенными правилами применения учения к современности (Op. cit. S. 46).

73 Novella CXLVI. Schoell — Kroll. P. 716. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 171.

74 Ibid. II. Schoell — Kroll. P. 716–717. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 171.

75 Ibid. Эпилог. Schoell — Kroll. P. 718. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 171.

76 Ibid. III. Schoell — Kroll. P. 717. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 171.

77 *Прокопий.* De Aedificiis VI. II. P. 23–24.

78 *Idem.* Historia Arcana. XXVIII. P. 16–18.

79 Codex Justinianus. I. 5. 17. Krüger. P. 56.

80 *Прокопий.* Historia Arcana. XXVII. P. 26–27.

81 Ibid. XXVII. P. 7.

82 Ср.: *Knecht A.* Op. cit. S. 49.

83 *Прокопий.* Historia Arcana. XI; *Иоанн Малала.* Chronographia (Bonn's ed.). Lib. XVII. P. 445.

84 *Прокопий.* Ibid. XI. P. 27.

85 *Idem.* Ibid. XI. P. 29.

86 *Иоанн Малала.* Chronographia (Bonn's ed.). Lib. XVIII. P. 455.

87 Novella CXXIX, I. Schoell — Kroll. P. 648. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 120: «Мы полагаемся на справедливые утверждения святейшего епископа Кесарийского Сергия об улучшении их поведения и обещаниях не нарушать мира в будущем».

88 Ibid. Schoell — Kroll. P. 647–650. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 120–122.

89 Ibid. I. Schoell — Kroll. P. 648. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 121.

90 Novella CXXIX, II. Schoell — Kroll. P. 648 и III. P. 649. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 121.

91 In: P. 81, n. 87.

92 Novella CXXIX, IV. Schoell — Kroll. P. 649: «Пусть все, заслужившие наше снисхождение, благодарят Бога, нас и святейшего Сергия, сподвигнувшего нас оказать его».

93 *Knecht A.* Op. cit. S. 52.

94 *Прокопий.* Historia Arcana. XXVII. P. 26, 27.

95 *Иоанн Малала.* Chronographia (Bonn's ed.). Lib. XVIII. P. 487.

96 Более подробно об истории манихейства см.: *Schmidt C.* Neue Originalquellen des Manichäismus // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 52, 1933. S. 1–28; *Nyberg H.S.* Forschungen über den Manichäismus // Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft. 1935. S. 70–91 (здесь вы найдете исторический обзор источников); *Knecht A.* Op. cit. S. 38–40; *Stephanides B.* Op. cit. P. 60–63.

97 Acta Archelai V, 3: «Πρὸς τὸ μὴ ἀδιάκριτον ἔχειν τὸν λογισμόν» («Ради того, чтобы иметь небезразличный помысел»). Цит. *Stephanides B.* Op. cit. P. 61.

98 Например: «Ὁ δε ὠμοφόρος (Ἄτλας) κάτω βαστάζει (τὸν κόσμον) καὶ ἐπὰν κἀμὲ βαστάζων, τρέμει, και σεισμοῦ αἴτιος γίνεται παρὰ τὸν ὁρισμένον καιρόν» («Носящий на плечах (Атлант) снизу держит (мир), и если и меня держит, то делается виновником землетрясения в определенное время») (Acta Archelai VIII. Цит. *Stephanides B.* Op. cit. P. 62).

99 Acta Archelai XII. 4. Цит. *Stephanides B.* Op. cit. P. 61.

100 *Блаженный Августин.* De heresibus XLVI. Цит. *Stephanides B.* Op. cit. P. 61.

101 Codex Justinianus. I. V. 11. Krüger. P. 53.

102 Ibid. I. 5. 12. 4. Krüger. P. 53.

103 Codex Justinianus. I. 5. 16. Krüger. P. 55–56.

104 Ibid. Krüger. P. 56.

105 Ibid.

106 Ibid.

107 Ibid. Krüger. P. 55.

108 Ibid.

109 *Иоанн Эфесский.* Historia ecclesiasticae. Pars II. Цит. *Bury J.* Op. cit. Vol. II. P. 365.

Глава 5. Юстиниан и христианские еретики

1 О проблеме отношений между Церковью и государством в византийский период см. следующие работы: *Voigt K.* Staat und Kirche von Konstantin der Grosse bis zum Ende der Karolingerzeit (Stuttgart, 1936); *Rahner H.* Abendländische Kirchenfreiheit: Documente über Kirche und Staat im frühen Christentum (Einsiedeln, 1943); *Berkhof H.* Kirche und Kaiser (Zollikon — Zürich, 1947); *Mouratides K.* Schesis

Ekklesias kai Politeias ex epopseos Orthodoxou (Athens, 1945); *Kissling W.* Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I (440–496) (Paterborn, 1920); *Caspar E.* Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft... Op. cit.; *Stockmeier P.* Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik // Münchener theologische Studien, I, Historische Abteilung, Bd. 14 (München, 1959); *Ullmann W.* The Growth of Papal Government in the Middle Ages (L., 1970); *Ensslin W.* Auctoritas und Potestas // Historisches Jahrbuch, 74 (1955). S. 661–668; *Dvornik F.* Pope Gelasius and Emperor Anastasius I // Byzantinische Zeitschrift. 44 (1951). P. 111–116; *Haacke Rh.* Die kaiserliche Politik... Op. cit. // Chalkedon II. S. 95–177; *Michel A.* Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung // Chalkedon II. S. 491–562.

2 Ср.: *Phidas V.* Op. cit. II. P. 162.

3 Наиболее значительные работы о его церковно-законодательных трудах: *Knecht A.* Op. cit.; *Diehl C.* Justinien et la civilisation byzantine au VI^{e} siècle (Paris, 1901); reprinted: 2 vols. (N. Y., 1959); *Alivizatos A.* Die kirchliche Gesetzgebung... Op. cit.; *Idem.* Les rapports de la législation ecclèsiastique du Justinien avec les canons du l'Église // Atti del congresso internaz. di diritto romano, II (Roma, 1935). P. 79f; *Duchesne L.* L'Église au VI^{e} siècle (Paris, 1925). P. 268f; *Caspar E.* Op. cit. II. S. 214; *Biondi B.* Religione e diritto canonico nella legislatio ne di Giustiniano // Acta Congressus Juridici Internat. (Roma, 1935). P. 100f; *idem.* Giustiniano Primo, principe e legislatore... Op. cit.; *Schwartz E.* Zur kirchenpolitik Justinians... Op. cit. S. 32–72; *Kaden E.* L'Église et l'État sous Justinien // Mémoires publiés par la séculier et du droit de l'Église de IV^{e} et V^{e}

siècles. Publications de l'Institute de droit romain de l'Université de Paris, XV (Paris, 1957). P. 148ff.

4 Novella CIX. Preface. Schoell — Kroll. P. 517. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 27.

5 Novella VI. Preface. Schoell — Kroll. P. 35–36. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 30.

6 Ibid. Schoell — Kroll. P. 36. Scott. P. 30.

7 Novella CIX. Preface. Schoell — Kroll. P. 517. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 27.

8 Novella CXXXI, I. Schoell — Kroll. P. 590. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 125.

9 *Le Bras G.* Le droit romain et la domination pontificale // Rev. Historique de droit (1949). 381.

10 Относительно этого B. Biondi говорит следующее: «Законодательство Юстиниана — это свидетельство существования канонов и обязательного следования им» (Justiniano Primo... Op. cit. P. 101).

11 Novella CXXXVII. Preface. Schoell — Kroll. P. 695. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 152.

12 Novella VI, I. Schoell — Kroll. P. 37–38. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 96.

13 Novella V. Epilog. Schoell — Kroll. P. 35: «Когда судьи нашей империи будут оповещены обо всех деталях настоящего закона, им надлежит использовать все средства, предписанные церковными *правилами, чтобы этот закон соблюдался*, ибо проявившие небрежение не избегнут наказания».

14 Codex Justinianus. I. 2. 12. Krüger. P. 13. Англ. пер. Scott. Vol. 12. P. 18.

15 Novella CXXXI, I. Schoell — Kroll. P. 655. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 125.

16 *Knecht A.* Op. cit. S. 154f.

17 Ср.: *Diehl.* Op. cit. P. 165.

18 *Gelzer H.* Das Verhältnis von Kirche und Staat in Byzanz. Leipzig, 1907. S. 13.

19 *Bury J.B.* Op. cit. II. P. 391–394.

20 *Amantos K.* Op. cit. P. 225, 231.

21 *Stephanides B.* Op. cit. P. 136.

22 *Zakythenos D.* He Byzantine Autokratoria, 324–1071 (Византийская империя, 324–1071). Athens, 1969. P. 203.

23 *Brehier L.* Le Monde byzantin. Vol. 2: Les institutions de V Empire Byzantin. Paris, 1950. P. 52ff, 444.

24 *Kaden E. H.* Op. cit. P. 109ff.

25 *Savagone F.G.* Studi sul diritto romano ecclesiastico. Cortona, 1952. P. 50ff.

26 *Batiffol P.* Cathedra Petri. Paris, 1938. P. 316f. Эти же самые идеи он изложил в своем исследовании: Император Юстиниан и апостольская кафедра // Reche bes de science religieuse, 16. 1926. P. 193–264.

27 *Caspar E.* Geschichte des Papstums... Op. cit. II. S. 214–339.

28 *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians... Op. cit.

29 *Le Bras G.* Le droit romain et la domination pontificale // Revue Historique de droit (1949). 381–383.

30 *Alivizatos A.* Les rapports de la législation ... Op. cit. P. 79f.

31 *Biondi B.* Giustiniano Primo... Op. cit. III. P. 532ff.

32 *Gaudemet J.* La formation du droit séculier... Op. cit. P. 177f.

33 *Phidas V.* Op. cit. P. 179f.

34 *Евагрий.* Historia ecclesiastica III, 14 // PG. Vol. 86. Col. 2620–2625.

35 Ibid. III, 18 // PG. Vol. 86. Col. 2633–2636; *Феодор Анагност.* Церковная история II, 50 // PG. Vol. 86. Col. 209. Более подробно см.: *Caspar E.* Geschichte des Papstums... Op. cit. II. S. 28f; *Hofmann F.* Der Kampf der Päpste... Op. cit. // Chalkedon II. S. 43–49; *Haacke Rh.* Die kaiserliche Politik... Op. cit. // Chalkedon II. S. 124.

36 *Евагрий*. Historia ecclesiastica III, 31 // PG. Vol. 86. Col. 2660.

37 Ibid. Col. 2657.

38 Ibid. III, 23 // PG. Vol. 86. Col. 2645–2648; Ibid. III, 33 // PG. Vol. 86. Col. 2668. *Феодор Анагност*. Historia ecclesiastica II, 31 // PG. Vol. 86. Col. 200; ср.: Ibid. II, 59 // PG. Vol. 86. Col. *Brooks E.* The sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch, in Syriac Version of Athanasios of Nisibis. L., etp., 1902–1904. II/2. P. 255–256.

39 *Bacht H.* Die Rolle des orientalischen Mönchtums in der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519) // Chalkedon II. S. 282ff; *Феофан*. Chronographia a.m. 6004 // PG. Vol. 108. Col. 368.

40 *Евагрий*. Historia ecclesiastica IV, 9 // PG. Vol. 86. Col. 2717–2720. *Феофан*. Chronographia a. m. 6011 // PG. Vol. 108. Col. 384. Более подробно о религиозной политике Юстина см.: *Vasiliev A.A.* Justin the First... Op. cit. P. 132–291.

41 *Schwartz E.* Acta conciliorum oecumenicorum, Vols. I–IV. Berlin, 1914–1927. II. S. 71f. Дальнейшие ссылки на эту работу будут использовать следующую аббревиатуру: *Schwartz E.* ACO.

42 Ср.: *Vasiliev A.A.* Justin the First... Op. cit. P. 163ff.

43 *Schwartz E.* ACO. III. S. 60–61.

44 Ibid. S. 77–78.

45 Ibid. S. 78.

46 *Феофан*. Chronographia // PG. Vol. 108. Col. 384.

47 Collectio Avellana... Op. cit. 141, 143 // PL. Vol. 63. Col. 426f.

48 Collectio Avellana... Op. cit. 146 // PL. Vol. 63. Col. 429: «...Мы просим вас назначать мужей, водворяющих мир и достойных вашей апостольской кафедры». Ср. также: Coll. Avell. 161 // PL. Vol. 63. Col. 450.

49 *Hefele C.J. — Leclercq H.* Histoire des Conciles. II, 2. P. 1051f.

50 *Mansi.* SC. VIII. P. 435–449.

51 Ibid. VIII. P. 407: «Prima salus est rectae fidei regulam custodire, et a patrum traditione nullatenus deviare; quia non potestas Domini nostri Jesu Christi praetermiti sententia, dicentis: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Haec quae dicta sunt rerumprobantur effectibus: quia in sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio. De hac igitur fide non cadere audientes, sed patrum sequentes in omnibus constituta, anathematizamus omnes haereses-Anathematizamus similiter Acacium quondam Constantinopolitanae urbis episcopum, complicem eorum (Eutychius-Dioscorus-Mogus) et sequacem factum, nec non et perserverantes eorum communioni et participationi. Spero in una communioni vobiscum, quam apostolica sedes praedicat — me futurum, promittens in sequenti tempore sequestratos a communione Ecclesiae catholicae, id est in omnibus non consentientes sedi apostolicae, eorum nomina inter sacra non resitanta esse mysteria. Quodsi in aliquo a professione mea deviare tentavero, his quos condemnavi, per condemnationem propriam consortem me esse profiteer» («Первое спасение — соблюдать закон правой веры и от предания отцов никуда не отступать, так как нельзя отступать от слов Господа нашего Иисуса Христа, говорящего: *Ты Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою.* То, что было сказано, подтверждается результатами дел: так как на апостольском престоле всегда неповрежденно сохраняется кафолическая вера. Итак, желая не отпасть от этой веры и следуя во всем установлениям отцов, мы анафематствуем все ереси. Также анафематствуем и Акакия, некогда епископа города Константинополя, связанного

с этими (Евтихием, Диоскором, Могом) и сделавшегося их приверженцем, а также упорствующих в общении и связи с ними. Надеюсь, что буду в едином с вами общении, как проповедует апостольский престол, обещая в будущем отделенных от общения с Кафолической Церковью, то есть всех, не согласных с апостольским престолом, их имена не поминать в Таинствах. Если же когда-либо я попытаюсь отступить от моего исповедания, утверждаю, что буду по собственному осуждению сообщником тех, кого осудил». Мы процитировали этот отрывок из оригинального текста, чтобы помочь читателю понять и оценить по самому стилю, какие препоны в попытках достичь единства встречал Восток, и особенно Юстиниан, бывший душой всего этого дела.

52 *Mansi.* SC. VIII. P. 451–452 // PL. Vol. 63. Col. 443–445. См.: *Caspar E.* Geschichte des Papstums... Op. cit. II. S. 157f.

53 *Dvornik F.* The idea of Apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew. Cambridge, 1958. P. 131.

54 *Stephanides B.* Op. cit. P. 210.

55 *Леонтий Византийский.* De Sectis // PG. Vol. 86/1. Col. 1240, 1241.

56 Ibid. Col. 1236.

57 Novella CXXXII. Schoell — Kroll. P. 665. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 17; ср.: *Прокопий.* Historia Arcana XIII, 7: «Из-за его стремления собрать всех людей в одну веру во Христа...»

58 *Mansi.* SC. VIII. P. 463f.

59 *Тимофей Пресвитер.* Peri ton proserchomenon te katholike Ekklesia // PG. Vol. 86/1. Col. 53. Более подробно см.: *Thedorou A.* Ἡ χριστολογικὴ ὁρολογία καὶ διδασκαλία Σεβήρου τοῦ Ἀντιοχείας. Athens, 1957.

60 Некоторые источники по теопасхитскому спору: Письма Юстиниана (Collep. Avell., no. 189), диакона Диоскора (Collep. Avell., no. 216), папских легатов в Константинополе к папе Гормизду (Collep. Avell., no. 217); ответы Гормизда (Collep. Avell., no. 189, 190, 206, 227, 231, 236), сочинение монаха Максентия. Диалог против несториан (*Schwartz E.* ACO. VI. S. 2, 3–62). Более подробно см.: *Amann E.* Теопасхитский спор // Dictionnaire de Théologie Catholique. XV. 505–512; *Schurr V.* Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen. Paterborn, 1935. S. 167f; *Knecht A.* Op. cit. S. 71–85.

61 См. выше письма Юстиниана. P. 48.

62 Цит.: *Knecht A.* Op. cit. S. 81–82.

63 *Knecht A.* Op. cit. S. 76.

64 *Thiel A.* Epistolae... Op. cit., no. 137. P. 96.

65 Codex Justinianus. I. 1. 5. Krüger. P. 6–7.

66 *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis... Op. cit. S. 389. Anm. I.

67 *Haacke Rh.* Die kaiserliche Politik... Op. cit. // Chalkedon II. S. 156.

68 Текст: *Zacharias Rh.* Historia eccl. IX, 15 / Ed. Brooks E.W. Op. cit. II. P. 79–84.

69 О том, как проходила встреча, нам известно со слов Иннокентия, епископа Маронии, одного из представителей партии православных (*Schwartz E.* ACO. IV, 2. S. 169–184; *Mansi.* SC. VIII. P. 817–834). «В первых заседаниях Юстиниан не участвовал, чтобы не стеснять своим присутствием свободы дискуссии. "Я не желаю ни присутствовать на собрании, ни оставлять его в пренебрежении, но пусть заседает вместе с вами славнейший патрикий Стратегий"» (*Schwartz E.* ACO. IV, 2. S 169, 210). Однако после того как на первых четырех заседаниях так и не было достигнуто удовлетворительного ре-

зультата, Юстиниан сам взял на себя функции председательствующего.

70 *Евагрий.* Церковная история. IV, 11 // PG. Vol. 86. Col. 2721.

71 Codex Justinianus. I. 1. 6. Krüger. P. 7–8.

72 Ibid. I. 1. 7. Krüger. P. 8–10.

73 Ibid. I. 1. 7. Krüger. P. 8.

74 Ibid.

75 Перевод: *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy... Op. cit. II. P. 820. Оригинальный текст см.: PL. Vol. 66. Col. 17; Codex Justinianus. I. 1. 8. Krüger. P. 10.

76 *Леонтий Византийский.* De sectis // PG. Vol. 86/1. Col. 1232.

77 Ср.: *Haacke Rh.* Die kaiserliche Politik... Op. cit. // Chalkedon II. S. 158.

78 Ibid.

79 *Stephanides B.* Op. cit. P. 212.

80 *Schwartz E.* ACO. III. S. 135.

81 *Phidas V.* Op. cit. II. P. 64.

82 *Schwartz E.* ACO. III. S. 141.

83 Ibid. 153.

84 Ibid.

85 Ibid. 126–127, 154–156, 161–163, 169–171, 182–186.

86 *Mansi.* SC. VIII. P. 887 и 948f.

87 *Schwartz E.* ACO. III. S. 44.

88 Ibid. S. 112–121.

89 Novella XLII. Schoell — Kroll. P. 263–269. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 199–203.

90 *Zacharias Rh.* Hist. Ecclestast. IX, 19 / Ed. Brooks. Op. cit. 2. 94.

91 *Papadopoulos Chr.* Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀλεξανδρείας. Alexandria, 1935. P. 449.

92 *Mansi.* SC. IX. P. 706; *Либерат.* Breviarium... Op. cit. XXIII // PL. Vol. 68; ср.: *Papadopoulos Chr.* Op. cit. P. 442.

93 *Caspar E.* Op. cit. II. S. 230. *Hildebrand P.* Die Absetzung des Papstes Silverius 537, eine quellenkritische Untersuchung // Historisches Jahrbuch, 42 (1922). S. 213–249.

94 Более подробно об оригенских спорах см.: *Diekamp F.* Op. cit.; *Papadopoulos Ch.* Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων (Jerusalem, 1910). P. 215ff; *E. von Ivanka.* Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismsus // Byzantinische Zeitschrift, 44 (1951). S. 291–303; *Stavrides B.* Αἱ ὠριγενιστικαὶ ἔριδες // Theologia, 28. 1957. P. 550–559; 29. 1958. P. 34–44, 195–207, 356–567, 512–529; *Haacke Rh.* Die kaiserliche Politik... Op. cit. // Chalkedon II. S. 163f; *Stephanides B.* Op. cit. P. 233.

95 *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis. Op. cit. S. 188f.

96 *Stephanides B.* Op. cit. P. 218.

97 *Papadopoulos Ch.* Op. cit. P. 218–219.

98 *Mansi.* SC. IX. P. 24.

99 См. выше. P. 41–42.

100 *Stephanides B.* Op. cit. P. 212. *Papadopoulos Ch.* History of the Church of Antioch. Op. cit. P. 219.

101 *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis. Op. cit. S. 192.

102 Ibid. S. 193, 194, 197.

103 Относительно этой работы и связанных с ней проблем см. выше.

104 *Alivizatos A.* Op. cit. Nea Sion. XIII, 1913. P. 576f.

105 *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis. Op. cit. P. 194.

106 *Евагрий.* Historia ecclesiastica III, 31 // PG. Vol. 86/2. Col. 2661.

107 Этот критицизм монофизитов впервые проявился в 511 г., когда епископы Исаврии и Каппадокии собрались на Поместный Собор в Сидоне. Они предали анафеме Диодора Тарского, Феодора Мопсуэстийского, Феодорита Кирского, Иву Эдес-

ского и других писателей, в сочинениях которых обнаруживались несторианские тенденции. За этот экстремизм монофизитов православные отплатили той же монетой. Когда православный епископ Кирский Сергий вернулся из ссылки, он организовал торжественную процессию, участники которой провезли на колеснице портрет его предшественника Феодорита. Он также установил специальный праздник в честь Феодорита Кирского, Диодора Тарского, Феодора Мопсуэстийского и Нестория. За это он был извергнут из сана.

108 *Stephanides B.* Op. cit. P. 215.

109 *Mansi.* SC. VIII. P. 829.

110 «Главами» в то время называли положения, в которых предавались анафеме отдельные идеи и личности.

111 Нежелание Юстиниана менять установившийся церковный порядок подчеркивалось им в декрете против Оригена (543) (PG. Vol. 86/1. Col. 945–947).

112 *Haacke Rh.* Die kaiserliche Politik... Op. cit. // Chalkedon II. S. 166.

113 Согласно свидетельству Факунда, который был наиболее яростным противником декрета, события разворачивались по-другому. Патриарх Мина, узнав об издании декрета, сначала пребывал в сомнениях. Он чувствовал, что декрет нацелен против Четвертого Вселенского Собора (*Факунд.* Pro defensione... IV, 4 // PL. Vol. 67. Col. 625B). Подписавшие декрет константинопольские епископы послали пасквили папским представителям в Константинополе, утверждая, будто они подписали декрет под нажимом патриарха Мины (Ibid. IV, 4 // PL. Vol. 67. Col. 626C). Прежде чем подписать декрет, Мина заявил, что его подпись будет аннулирована, если декрет не будет подписан также и

Римским епископом. Сообщение Факунда заслуживает внимания. Однако в то, что патриарх еще до подписания декрета требовал от Юстиниана аннулирования своей подписи в случае неподписания его другими патриархами, поверить едва ли возможно. В противном случае было бы невозможно объяснить перерыв в отношениях между папским представителем Стефаном и патриархом и разрыв отношений с папой Вигилием после его прибытия в Константинополь. Чувствуется, что Факунд сознательно опускает упоминание о Поместном Соборе, поскольку решения Собора существенно ослабили бы его аргументацию. В то же время созыв Собора есть несомненный факт, ибо император всегда следовал обычаю утверждать свои декреты Собором епископов. Так он поступил, например, издав декрет против оригенистов (543) (*Schwartz E.* ACO. III. 207. S. 30f) или теопасхический декрет (533) (Codex Justinianus. I. 1. 7, 11). Свидетельство Факунда, что Мина обещал аннулировать свою подпись, если папа не подпишет декрета, так же недостоверно, поскольку, когда все патриархи, кроме папы, подписали декрет, Мина не отменил своей подписи.

114 Проблемы, связанные с лишением сана, ссылкой, кончиной Зоила и преемством Аполлинария, освещены в: *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians... Op. cit. S. 63–64; *Stein E.* Op. cit. II S. 628ff; *Caspar E.* Geschichte des Papstums... Op. cit. II. S. 274; *Phidas V.* Op. cit. II. P. 199.

115 В Александрийской школе, основанной Пантеном и развитой Климентом и Оригеном, сформировался особый тип богословского мышления. Александрийские богословы использовали аллегорию для толкования Священного Писания. В рамках этой школы получил развитие монофизитизм.

Александрийской школе была противопоставлена антиохийская. Основанная пресвитером Люцианом и развитая Диодором Тарсским, она стала центром толкования Священного Писания. Ее представители делали акцент на буквальном и историческом толковании текста. В христологическом отношении антиохийские богословы пытались доказать, что во Христе было две природы, которые существовали не смешиваясь и не изменяясь, будучи различными и противоположными — тленной и нетленной (pathetos и apathes). Отсюда берет свое начало несторианство. (Ср.: *Altaner B.* Op. cit. P. 188f; *Stephanides B.* Op. cit. P. 194; *Nelz H.R.* Die theologischen Schülen der morgenländischen Kirchen. Bonn, 1916.

116 *Факунд.* Pro defensione... IV // PL. Vol. 67. Col. 626B: «Ефрем Антиохийский, когда декрет был впервые ему представлен, дабы он подкрепил его своей подписью, не дал своего согласия. Но после того как ему было объявлено, что он будет низложен, если не сделает этого, он проявил себя ставящим сан выше истины».

117 Это свидетельство должно согласоваться с проповедью настоятеля Великой Лавры Геласия, прочитанной им монахам перед его отправлением в Константинополь. См.: *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis. Op. cit. S. 1984.

118 *Факунд.* Pro defensione... IV // PL. Vol. 67. Col. 626B: «А Петр Иерусалимский? Разве он публично не заявлял, что когда с ним встретилась большая группа монахов, он поклялся, что всякий сочувствующий новому декрету будет действовать против Халкидонского Собора? И все же он не удержался от согласия с ним».

119 *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians... Op. cit. S. 57.

120 *Phidas V.* Op. cit. II. P. 20.

121 *Papadopoulos Ch.* History of the Church of Jerusalem. Op. cit. P. 222f.

122 То, что Юстиниан пытался побороть страх епископов, боявшихся принижения авторитета Халкидонского Собора, видно из текста новеллы CXXXI (545), в которой подчеркивается его вера в четыре Вселенских Собора: «Поэтому мы приказываем, чтобы священные церковные правила, принятые и утвержденные четырьмя Соборами — Собором 318 епископов в Никее, 150 епископов в Константинополе, Первым Собором в Эфесе, на котором был проклят Несторий, и Халкидонским Собором, предавшим анафеме Евтихия и Нестория, — чтобы правила этих Соборов почитались бы как закон. Мы принимаем учение этих четырех Соборов как Священное Писание и рассматриваем их правила как действенное законодательство» (англ. пер. Scott. Op. cit. Vol. 17, I. P. 125). Действительно, Факунд сообщает, что Юстиниан сделал следующее заявление относительно Халкидонского Собора: «Если кто говорит, что мы постановили это ради унижения или низложения святых отцов, бывших на Халкидонском Соборе, да будет анафема» (Pro defensione IV, 4 / PL. Vol. 67. Col. 628B).

123 См. выше: с. 111.

124 *Факунд.* Pro defensione... IV, 3 / PL. Vol. 67. Col. 623, 623C–624A.

125 *Chrysos E.* Op. cit. P. 41.

126 *Ферранд.* Epist. Vi ad Pelagim et Anatolium diaconos urbis Romae / PL. Vol. 67. Col. 926D: «Поэтому каждый, придерживающийся особого мнения и считающий свое мнение правильным, должен спорить, говорить, писать — особенно по религиозным вопросам — с такой благочестивой набожностью, чтобы не заставлять другого, про-

тив его воли, подчиняться своим словам. И он не должен думать, что мнение одного человека столь ценно, что составляет высший авторитет для тех, чье мнение отлично. Всякий, кто исповедует истинное учение, может письменно выражать свои чувства, но не таким образом, чтобы заставлять других подписываться под тем, что было им написано».

127 Ibid. Col. 927–928A.

128 Ibid. Col. 927A: «Пусть каждый будет свободен, прочитав приказанное другим человеком, не воспринимать его утверждение как если бы это было каноническое писание».

129 Ibid. Col. 923C: «Все, что связано с Халкидонским Собором, есть истина; ни в одной своей части его установления не содержат ошибки. Все сказанное, постановленное и подтвержденное там было создано несказанной и тайной властью Святого Духа».

130 Ibid. Col. 927D: «Так что живым не следует устраивать скандалов вокруг имен наших умерших братьев».

131 Ibid. Col. 997A.

132 *Прокопий*. Bella III, XIII, 19f.

133 См. выше.

134 *Прокопий*. Bella III, XV, 19–22.

135 Liber Pontificalis. Op. cit. 297, 15–16.

136 *Факунд*. Pro defensione... IV / PL. Vol. 67. Col. 623C–624A.

137 Schwartz E. (Zur Kirchenpolitik Justinians... Op. cit. S. 60) полагает, что декрет против «Трех глав» не был послан папе Вигилию. Такое упущение со стороны Юстиниана немыслимо. Оно полностью противоречило бы его практике посылать декреты пяти патриархам (Ср.: *Chrysos E.* Op. cit. P. 56 и *Phidas V.* Op. cit. P. 193).

138 Согласно биографии папы Вигилия в Liber Pontificalis, его визит в Константинополь был обусловлен совершенно иными причинами. Во время Божественной литургии в церкви Св. Цецилии посланные Юстинианом лица вошли в церковь и, схватив папу, увезли его в Константинополь. Юстиниан был вынужден применить насилие, поскольку римляне обвиняли папу в свержении его предшественника Сильверия, плохом обращении с жителями Рима и в смерти двух человек. Поэтому папа Вигилий прибыл в Константинополь не по своей воле, но скорее как обвиняемый. Однако эта информация противоречит известным фактам. Вигилий отправился в Константинополь не из Рима, а из Сицилии. В Константинополе он был встречен с великими почестями, а отнюдь не как обвиняемый. Факунд (Pro defensione... IV, 3 // PL. Vol. 67. Col. 623C–624A) и епископ Тунненский Виктор, также противник императорского декрета (Chronicon, a. 544, 1, 6, 201, 16–18), утверждают, что Вигилий отправился в Константинополь, чтобы быть принужденным принять декрет. Это свидетельство не заслуживает особого внимания. Если бы Факунд и Виктор могли его как-то подтвердить, они, несомненно, сказали бы по этому поводу намного больше, а не ограничились кратким замечанием. Особенно о проблемах, связанных с визитом Вигилия в Константинополь, см.: *Diehl.* Op. cit. P. 345; *Caspar E.* Op. cit. II. S. 244–245; *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians... Op. cit. S. 61; *Stephanides B.* Op. cit. 215; *Chrysos E.* Op. cit. P. 44f.

139 Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis, 70.

140 Liber Pontificalis. Op. cit. 297, 17–298, 2.

141 *Факунд.* Contra Mocianum // PL. Vol. 67. Col. 862C; *Феофан.* Chronographia 6, 225, 18.

142 Ibid.

143 *Факунд.* Pro defensione... IV, 3 // PL. Vol. 67. Col. 623B.

144 Письмо Юстиниана не сохранилось. Информация о нем содержится в письме Вигилия патриарху Мине (*Факунд.* Contra Mocianum // PL. Vol. 67. Col. 862A).

145 *Факунд.* Contra Mocianum // PL. Vol. 67. Col. 862A.

146 Согласно Факунду, Вигилий принял постановление из-за своего честолюбия: «Мы же, напротив, свидетельствуем, что он погрешил обещанием из-за тщеславия и не вынеся оков, которым, как говорят, был предан» (Contra Mocianum // PL. Vol. 67. Col. 863AB). Согласно миланскому духовенству, Вигилий уступил под сильным давлением императора. «Но когда папа Вигилий, со своей стороны, не пожелал принять декрет, тогда к нему было применено насилие, так что он публично воскликнул на заседании: "Свидетельствую, что хотя меня вы держите пленником, блаженного апостола Петра пленником сделать не можете!"» (Vigiliusbriefe 19, 16–19).

147 Согласно Парижскому кодексу 1682 (IX в.), 28 мая 547 г. Юстиниан послал папе Вигилию следующие документы: письмо императора Константина I Церквам Александрии и Антиохии, оправдывающее вмешательство императора в церковные дела; вступительные замечания императора Марциана к участникам Четвертого Вселенского Собора. Этими документами Юстиниан хотел подтвердить свое право вмешательства в дела Церкви (*Schwartz E.* ACO. IV, 2. S. 101, 1; 103, 39 и 104, 2–6. Греч. текст: *Schwartz E.* ACO. II, 1. S. 471, 29–34).

148 Факунд указывает, что количество участников было «около 70» (Contra Mocianum // PL. Vol. 67. Col. 861B).

149 В.Певесин провел всестороннее исследование труда: Imperium, Ecclesia universalis... Op. cit. Ср.: *Chrysos E.* Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane // Kleronomia, 1. 1969, 311–324; *Abramowski L.* Die Zitate in der Schrift «In Defensione Trium Capitulorum» des römischen Diakons Pelagius // Vigiliae Christiane, 10. 1956. S. 110–123.

150 Udicatum не сохранился. Информация о нем содержатся в письме императора (*Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 11, 21–12, 6; *Mansi.* SC. IX. P. 181) Пятому Вселенскому Собору. Ср.: *Hefele C.J.* — *Leclercq H.* Histoire des Conciles... Op. cit. II, 1. P. 20f; *Caspar E.* Geschichte des Papstums... Op. cit. II. S. 247ff; *Haacke Rh.* Die kaiserliche Politik... Op. cit. // Chalkedon II. S. 167ff; *Chrysos E.* The Ecclesiastical Policy of Justinian... Op. cit. P. 61f.

151 *Факунд.* Contra Mocianum // PL. Vol. 67. Col. 863C; *Виктор.* Chronicon, a. 550, 1. P. 202, 12–13: «Африканские представители римского епископа Вигилия, отвергнувшего "Три главы", собрав синод, ограничивают в кафолическом причастии и помещают в место покаяния». См.: *Caspar E.* Op. cit. II. S. 258; *Hefele C.J.* Op. cit. II. P. 831.

152 *Виктор.* Chronicon, a. 550, 1. P. 202, 13–15.

153 *Schwartz E.* ACO. VI, 1. S. 194, 24f; *Mansi.* SC. IX. P. 359AB.

154 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 188, 22–194, 36; *Mansi.* SC. IX. P. 351–359.

155 «Сенат Иллирика писал к императору, защищая "Три главы", и проклял епископа Юстинианы Примы Бенената, с пренебрежением говорившего о них» (*Виктор.* Chronicon, a. 549, 1. P. 202, 6–8).

156 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 195–198.

157 См. выше.

158 *Факунд.* Contra Mocianum // PL. Vol. 67. Col. 861CD.

159 Vigiliusbriefe, 12, 3f // *Mansi.* SC. IX. P. 363.

160 Ibid., 11, 29–12, 3: «Мы обсуждали это на соборе епископов Африки, Иллирика и других областей, ощущая необходимость присутствия тех, кто был наиболее возмущен».

161 Более подробно см.: *Caspar E.* Geschichte des Papstums... Op. cit. II. S. 262ff; *Stein E.* Op. cit. II. S. 643ff; *Chrysos E.* Op. cit. P. 69f.

162 *Schwartz E.* ACO. 1. S. 198, 30–199, 19 // *Mansi.* SC. IX. P. 363f. Письменно зафиксированное клятвенное обещание папы увидело свет и было прочитано на Пятом Вселенском Соборе (553). Оно датировано августом (15.08.550).

163 *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians... Op. cit. S. 68. *Stein E.* Op. cit. II. S. 646.

164 Юстиниан не отправлял в ссылку противников своей религиозной политики, как утверждает В.Певесин (Op. cit. P. 142f). Возможно, он освобождал епископские престолы, возводя на них своих единомышленников. Так, на престол Карфагена он возвел константинопольского представителя, диакона Примоса, вместо низложенного по политическим причинам архиепископа Репарата. Император убедил Примоса отменить решения африканского Собора (*Виктор.* Chronicon, a. 552, 1. P. 202, 28f).

165 Эти акты были зачитаны на Пятом Вселенском Соборе и включены в его акты (*Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 117, 5–130, 4; *Mansi.* SC. IX. P. 264–269).

166 В.Певесин (Op. cit. P. 139f) утверждает, что это произведение императора представляет собой систематическое опровержение аргументов Факунда, изложенных в его трактате «В защиту...»

167 Ср.: *Chrysos E.* Op. cit. P. 74, n. 4.

168 В прологе отсутствует обычное в других декретах слово «thespizomen» («мы приказываем»). Его стиль напоминает стиль других богословских сочинений (*Schwartz E.* Justinians Schriften. 72, 8–12). Просветительский характер декрета проявляется также в его эпилоге (Ibid. S. 110, 34–38).

169 Vigiliusbriefe, 2, 4–5 и 11–13, 13, 2–5 и 13f.

170 Ibid. 13, 15–18. Вероятно, это была Святая София. Ср.: *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians... Op. cit. S. 67.

171 Ibid. 13, 19–25.

172 Ibid. 14, 2f.

173 Ibid. 10, 24–15; *Mansi.* SC. IX. P. 58f. Декрет был подписан Виталием, Дацием Миланским и десятью итальянскими и африканскими епископами.

174 Миланское духовенство утверждает, что Вигилий бежал в базилику Св. Петра, чтобы избежать императорского гнева, вызванного его реакцией на декрет (Vigiliusbriefe, 21, 30–22, 4). Сам Вигилий, однако, не объяснил своих мотивов (Ibid. 2, 21).

175 Ч.Диль говорит, что Юстиниан приказал захватить папу.

176 Vigiliusbriefe, 4, 13–19; 22, 4–20. *Феофан.* Chronographia. P. 225. 21.

177 Vigiliusbriefe, 4, 21–5, 1.

178 О преследованиях упоминает только Вигилий в своих письмах. Поэтому с уверенностью нельзя сказать, имели ли они место в действительности (Vigiliusbriefe, 5, 5, 1–14; 22, 24–26).

179 *Иоанн Малала.* Chronographia. Lib. XVIII. P. 486, 1f; *Феофан.* Chronographia (Bonn's ed.). P. 228, 6f // PG. 108. Значение этого факта может быть правильно понято, если учесть, что еще с четвертого века закон запрещал всем, кроме императора и высших имперских сановников, пользоваться

колесницами в столице (Codex Theodosianus, 14, 12, 1).

180 Vigiliusbriefe, 1, 13–16: «Мы действительно попросили убежища в этой базилике не из корыстных и личных соображений, но только из-за разразившегося в Церкви скандала, ставшего известным уже всему миру за его грехи».

181 Ibid. 1, 16–22.

182 Ibid. no. 1.

183 Ibid. 10, 5–11.

184 Collectio Avellana. 83, 10.

185 Ibid. 83, 8.

186 Vigiliusbriefe, 20, 1f.

187 «Но из Иллирика никто не пожелал приехать» (Vigiliusbriefe, 20, 2).

188 *Евстратий* // PG. 86. Col. 2297f; *Евагрий*. Historia ecclesiastica IV, 38 // PG. Vol. 86/2. Col. 2772–2781.

189 *Иоанн Малала*. Chronographia. Lib. XVIII. // PG. 97. Col. 704BC.

190 *Евагрий*. Historia ecclesiastica IV, 38 // PG. Vol. 86/2. Col. 2776. Ср.: *Евстратий* // PG. 86. Col. 2297f.

191 Вигилий сам указывает дату: «Как и остальные епископы, он отправил нам послание в день Богоявления» (Collectio Avellana. 83, 6. P. 232, 22).

192 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 235, 1–236, 28 и ACO. IV, 1. S. 15, 2–16, 15; *Mansi*. SC. IX. P. 185A–188P. Письмо было подписано патриархом Аполлинарием Александрийским, Домнином Антиохийским, Илией Фессалоникийским равно как и их соответствующими епископами (*Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 236, 26–28; *Mansi*. SC. IX. P. 188C; Coll. Avellana. 38, 19).

193 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 236, 30–238, 29 и 16, 17–18, 14; *Mansi*. SC. IX. P. 187D–190D.

194 Правда, Четвертый Вселенский Собор действовал, основываясь на патриаршеской системе.

195 Об этом свидетельствует духовенство Милана: «Тогда он сказал светлейшему императору: «Пусть братья наши прибудут сюда из всех провинций, по пять епископов из каждой и мы мирно все обсудим и вынесем заключение, удовлетворяющее всех» (Vigiliusbriefe, 19, 28–31). «Если кто-нибудь из греческих епископов, хотя бы и на Вселенском Соборе, предпримет *какие-либо действия в отношении этих* глав или согласится с поступающими таким образом, он будет отлучен апостольским престолом» (Ibid. P. 20, 9–12).

196 Vigiliusbriefe, 19–20.

197 *Duschesne L.* Vigile et Pelage // Revue des Quaestions Historiques, 36. 1884. P. 418.

198 Об этом мы узнаем из первого Constitutum папы. «Когда это было установлено, мы пожелали, о достопочтенный император (как мы просили о том часто в наших молитвах), отправиться в Италию или в Сицилию и, собрав там латинских священников Африки и других провинций, находящихся в священном подчинении нашей Церкви, обсудить этот вопрос согласно обычаю и послать Вашему Благочестию тщательно подготовленное решение по вопросу о "Трех главах"» (*Mansi.* SC. IX. P. 64C).

199 *Mansi.* SC. IX. P. 64: «Поскольку Ваша Светлость отклонила наш план, мы предлагаем его снова. Мы назовем Вашей Милости имена епископов из вышеназванных провинций, которые вместе с нами примут участие в обсуждении, а Ваша Милость позволит им прибыть сюда. На это мы даем согласие *из любви к церковному миру*. Наши братья епископы недавно с радостью узнали, что незадолго до святого дня Пасхи Ваше Благочестие

приняло решение, чтобы мы, в том количестве епископов, которое находится в Константинополе, принялись за обсуждение "Трех глав", согласно вышеизложенной позиции наших братьев епископов».

200 Об этом мы узнаем из «Слова» императора, посланного Пятому Вселенскому Собору: «А теперь честнейший Вигилий пришел в разлад с собственной волей, не желая встретиться со всеми, как о том было договорено, но лишь с тремя патриархами и одним епископом»... (*Mansi*. SC. IX. P. 182C). Подтверждение этому находим в ответе, данном Вигилием посланным к нему представителям Собора: «Однако он сказал нам: "Я не могу встретиться со всеми, но лишь с равным числом. Поэтому пусть со мной будет три епископа, а с другой стороны — три патриарха и еще один епископ, и тогда нас будет четверо против четверых, и мы сможем договориться между собой о том, что решить относительно "Трех глав"» (*Mansi*. SC. IX. P. 1950).

201 *Mansi*. SC. IX. P. 128C: «Узнав об этом, мы часто предлагали ему, посылая к нему наших чиновников и некоторых из вас, собраться вместе со всеми и прийти к общему заключению, согласному с истинной верой».

202 *Mansi*. SC. IX. P. 182D: «Если он на это не согласен, может быть, он согласится, чтобы дело было решено посредством контрадикции, путем назначения судей согласно обычаю Соборов и наших предшественников. Они [судьи], заслушав каждую из сторон, примут заключение; ибо один и тот же человек не может участвовать в споре и быть судьей этого спора».

203 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 25, 26–28; *Mansi*. SC. IX. P. 190D.

204 Ibid. ACO. IV, 1. S. 12, 34–36; *Mansi*. SC. IX. P. 182D.

205 Ibid. ACO. IV, 1. S. 12, 34–35; *Mansi*. SC. IX. P. 182E: «Или, если кто-то считает свою позицию правильной, пусть ему будет предоставлена возможность ясно объявить ее».

206 О неприятии его предложения о встрече «exaequato numero» Вигилию было доложено судебным чиновником Феодором (Collectio Avellana. 83, 23 and 24).

207 Collectio Avellana. 83, 26: «К нашим братьям епископам, от которых вы, как говорят, потребовали ответа, мы послали нашего диакона со следующим указанием. Поскольку предложенный метод обсуждения был отвергнут, пусть они, по крайней мере, принимая во внимание мою физическую слабость, о которой им известно, подождут двадцать дней до получения моего решения относительно "Трех глав". Таким образом будет соблюдено древнее установление, чтобы они не вздумали принять своего решения, пока не будет объявлено мнение апостольского престола, на котором мы председательствуем милостью Божией. Иначе скандал, уже утихший, может возобновиться опять».

208 *Евагрий*. Historia ecclesiastica IV, 38 // PG. Vol. 86/2. Col. 2776B; ср. *Каллист Ксанфопул* // PG. Vol. 147. Col. 184B.

209 Из них 82 были из Константинопольского Патриархата (26 с Понта, 50 из Малой Азии, 6 из Фракии); 10 из Александрийского Патриархата; 39 из Антиохийского Патриархата; 5 из Иерусалимского Патриархата; 9 из Восточного Иллирика; 7 из Северной Африки. Ср.: *Chrysos E.* Op. cit. P. 105.

210 *Hefele K.J.* Op. cit. II. P. 855 и I. P. 335; *Batiffol P.* L'Empereur Justinien... Op. cit. P. 204; *Caspar E.* Op. cit. II. S. 271; *Stephanides B.* Op. cit. P. 216.

211 Георгий монах предлагает многочисленные свидетельства из более поздних источников. Ср.: *Chrysos E.* Op. cit. P. 105.

212 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 8, 13–19; *Mansi.* SC. IX. P. 178B–C; ACO. IV, 1. S. 201, 10–16: *Mansi.* SC. IX. P. 366B–C.

213 Как известно, Константин Великий присутствовал на Первом Вселенском Соборе; Великий Феодосий — на Втором Вселенском Соборе, Кандидиан был представителем императора Феодосия II, высокопоставленные государственные сановники и сенаторы участвовали в заседаниях Четвертого Вселенского Собора. Это дало основание Х.Гельцеру назвать Соборы «имперским парламентом» и сравнивать их с заседаниями римского сената (*Gelzer H.* Die Konzilien als Reichsparlamente // Deutsche Stimmen, 14 (1900): Ausgewählte kleine Schriften, (Leipzig: *Teubner B. G.*, 1907), 142–155. Позиция F.Dvornik'a та же: Emperors, Popes and General Councils // Dambarton Oaks Papers, 6 (1951). P. 3–23.

214 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 8, 2; 14, 30.

215 Ibid. ACO. III, 29. S. 22, 29, 37; 38, 16.

216 Е. Штайн говорит об очевидной независимости Собора: «Рассчитывая на единодушное подчинение Собора, Юстиниан мог позволить себе скрупулезное уважение его независимости» (Op. cit. II. P. 663). Р. Хааке утверждает также, что этот Собор больше, чем все остальные, испытывал влияние со стороны: «В действительности до сих пор еще не было Собора, который бы находился под столь сильным влиянием двора, как Собор в Св. Софии. Юстиниан был совершенно уверен в своих епископах и управлял их действиями из-

далека. Таким образом, он был в состоянии придать Собору видимость независимости и достичь тем самым своей цели» (Die kaiserliche Politik um Chalkedon... Op. cit. // Chalkedon II. S. 171).

217 В качестве примеров укажем хотя бы на «разбойничий собор» 449 г. и иконоборческий собор 754 г., решения которых были приняты под нажимом со стороны. Позднее, однако, они были отвергнуты Церковью (первый — в 451 г., второй — в 787 г.).

218 «Усилия моих предшественников, православных императоров, были всегда направлены на улаживание споров по вопросам веры путем созыва Соборов. С этой целью Константин собрал 318 отцов в Никее и сам председательствовал на Соборе, Феодосий — 150 отцов в Константинополе, Феодосий Младший — Собор в Эфесе, император Марциан — епископов в Халкидоне» (*Hefele K.J.* Op. cit. IV. P. 298).

219 «Когда благодать Господня возвела нас на трон, мы сочли своим первейшим делом вновь объединить Святые Церкви и добиться всеобщего признания Халкидонского Собора, а также трех ему предшествовавших» (*Hefele K.J.* Op cit. IV. P. 298).

220 «Несториане хотят навязать Церкви свою ересь. А поскольку с этой целью они не могут использовать имя Нестория, они попытались воспользоваться учением Феодора Мопсуэстийского, учителя Нестория, проповедовавшего еще большую ересь, чем сам Несторий. Он утверждал, например, что Бог Слово — это одно, а Христос — другое. С этой же целью он использовал и неблагочестивые сочинения Феодорита, направленные против первого Собора в Эфесе, Кирилла и его двенадцати глав, а также позорное письмо Ивы...» (Ibid.).

221 «Мы далее заявляем, что прочно держимся решений четырех Соборов и во всем следуем святым отцам Афанасию, Иларию, Василию, Григорию Богослову, Григорию Нисскому, Амвросию, Феофилу, Иоанну (Златоусту) Константинопольскому, Кириллу, Августину, Проклу, Льву и их сочинениям об истинной вере» (*Hefele K.J.* Op. cit. IV. P. 129).

222 «Ибо он, который, будучи спрошен об истинной вере, откладывает надолго свой ответ, тем самым отрицает истинную веру. Ибо в том, что касается вопросов и ответов о вере, Богу угоден не почитаемый первым или вторым, а тот, кто с наибольшей готовностью предъявляет ему свое правое исповедание» (Ibid.).

223 Никейский Собор, 325.

224 Эфесский Собор, 431; «разбойничий собор» 449; Халкидонский Собор, 451.

225 См. выше: с. 194.

226 *Mansi.* SC. IX. P. 195A: «Он [Вигилий] ответил, что не встретится с нами. Он сказал, что здесь много восточных епископов, а при нем находятся немногие. Поэтому он еще раз попросил благочестивейшего императора пригласить из Италии еще и других епископов».

227 *Mansi.* SC. IX. P. 195B: «Встреча не может быть отложена под удобным предлогом ожидания прибытия других епископов и нельзя отделять западных епископов от восточных, ибо все они едины друг с другом».

228 Ibid.: «Теперь, однако, действительно здесь присутствует много епископов из Италии, а также приехавших из Африки и Иллирика».

229 Ibid.: «Ибо и на четырех Вселенских Соборах никогда не было много западных епископов, но толь-

ко два или три епископа и еще несколько духовных лиц».

230 Ibid. P. 195A: «Мы, однако, ответили ему, что никогда не обещали ждать западных епископов и что, насколько нам известно, благочестивейший император не давал такого обещания».

231 Ibid. P. 195D: «При столь значительном количестве собравшихся епископов не подобает только трем или четырем из них встречаться и обсуждать те дела между собой в отсутствие других епископов и при неуважении к ним». Ibid. P. 195A: «Лучше, когда священники встречаются, чтобы объединиться в милосердии и выработать общее заключение о предмете обсуждения, чтобы затем ознакомить с ним остальных священников».

232 Ibid. P. 195D: «К тому же не достоит патриархам, чтобы при их встрече присутствовал только один епископ».

233 Ibid.: «Но если вы хотите, чтобы было по-вашему, необходимо, чтобы каждый из патриархов имел при себе столько же епископов от своего диоцеза, сколько будет при Вашем блаженстве».

234 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 36, 34–37, 31; *Mansi.* SC. IX. P. 201A–202B.

235 *Hefele K.J.* Op. cit. II. P. 870.

236 Многие исследователи пытались установить истинность или подложность этих фрагментов из сочинений Феодора. Р. Деврессе доказывал, что фрагменты из толкований Феодора не являются подлинными [Essai sur Théodore Mopsueste в: Studi e Testi, 141 (Cita del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948). IX (Les extraits de Théodore condemnés en Mai 553). P. 243–258]. Того же мнения придерживался и М.Ричард в: La tradition de fragments du traité peri tes enanthropiseos de Théodore de Mopsueste // Le Muséon. 56. 1943.

P. 55–57; *Idem.* L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation // Mélanges de science religieuse, 2. 1945. P. 5–32 and 243–270; *idem.* Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et le fragments dogmatiques de Diodore de Tarse // Mélanges Felix Grat, 1 (1946). P. 99–116. В противоположность названным ученым, Ж.Восте защищал подлинность данных фрагментов (L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II[e] concile de Constantinople // Revue Biblique, 38 (1929). P. 382–395 и 542–554; *idem.* Théodori Mopsuesteni «Liber ad Baptizandos» // Orient. Chr. Per., 9 (1943). P. 211–228. Ср. также: *Sullivan F.* The Christology of Theodore of Mopsuestia // Analecta Gregoriana, 82 ser facultatis theologicae sectio B (no. 29). Romae: Apud aedes Universitatis Gregorianae, 1956. P. 35–159.

Однако до сих пор не было исследовано отношение этих фрагментов к ереси Нестория, мнениям Кирилла Александрийского, Прокла Константинопольского и тех отцов, которые писали об учении Феодора Мопсуэстийского.

237 «Незамедлительно, Ваше Благочестие, после того тома, который он прислал нам за несколько дней до Пасхи через нашего брата Бенигна, епископа Гераклеи Пелагонийской...» (Collectio Avellana. 83, 26. P. 235, 13–15). Ср. ниже: «Изучая бесспорные доктрины, содержащиеся в первой части написанного на бумаге и присланного Вашим Благочестием тома через нашего брата Бенигна, епископа Гераклеи Пелагонийской» (Collectio Avellana. 83, 26. P. 236, 20–23).

238 О.Гюнтер сопоставил первый Constitutum с актами Собора и установил, что из 71 главы актов 60 включены в Constitutum (Coll. Avell. Prolegomena. P. LXXIf).

239 Недавно были высказаны сомнения относительно подлинности некоторых трудов Феодора (*Richard M.* Les traités de Cyrille... Op. cit. P. 99–116; ср.: *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste... Op. cit. P. 125–161).

240 *Schwartz E.* Drei dogmatische Schriften Justinians... Op. cit. P. 68f и 108f.

241 *Mansi.* SC. IX. P. 259D: «Мы имеем дело с конкретными вещами, которые были избраны из-за их уместности в данном вопросе». Фрагменты из произведений Августина и актов африканских Соборов были представлены на Соборе Секстилианом как специальный вклад африканской Церкви. Секстилиан, встав в центре, сказал: «Поскольку было провозглашено Святое Евангелие и необходимо, чтобы каждый объявил, что он знает о вещах, относящихся к предмету обсуждения, я заявляю... Диакон и секретарь взяли из его рук документ и прочли его вслух» (Ibid. P. 260D).

242 *Mansi.* SC. IX. P. 290–297; *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 130, 14–136, 25.

243 Ibid.

244 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 182, 11 // *Mansi.* SC. IX. P. 346B: «Поскольку мы уже достаточно изучили "Три главы", давайте на следующем заседании решим, как нам поступить с ними».

245 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 184–187 // *Mansi.* SC. IX. P. 345–352.

246 Ibid. ACO. IV, 1. S. 202, 7–14 // *Mansi.* SC. IX. P. 367BC: «Итак, после всего того, что он сделал, мы сочли его имя чуждым христианам и недостойным быть занесенным в священные диптихи, дабы нас не упрекнули в том, что мы разделяем неблагочестие Нестория и Феодора. Поэтому мы сначала устно передали вам, а теперь и письменно заявляем с нашими префектами, что его имени не место

в священных диптихах. Сами мы при этом сохраняем общение с апостольским престолом, и вы также, несомненно, сохраните его. Ибо перемена к худшему в отношении к Вигилию или какому-либо другому лицу не может никогда повредить миру Церквей».

247 *Caspar E.* Op. cit. II. S. 279–280.

248 *Mansi.* SC. IX. P. 367CD: «Священный Собор заявляет: решения, принятые благочестивейшим императором, находятся в полном соответствии с его трудами для укрепления единства Святых Церквей. Давайте поэтому сохраним единство с апостольским престолом Церкви Древнего Рима, во всем действуя согласно содержанию этого почтенного предписания. Теперь относительно предложенного давайте то, что мы пообещали, будем исполнять».

249 *Mansi.* SC. IX. P. 65B. Это можно доказать через отношение Constitutum к трактату Пелагия: In defensionem trium capitulorum.

250 Ibid. 6lf. Coll. Avell. 83. P. 230, 19–320, 11.

251 Ibid. 106.

252 Coll. Avell. 83, 2.

253 «Мы приняли такое решение, поскольку эти люди были законно прокляты по всем правилам православной веры властью апостольского суда» (Coll. Avell. 83, 202. P. 286, 11f).

254 Вигилий получил от Факунда тексты отцов, чтобы подкрепить свою позицию, хотя сам он об этом и не упоминает.

255 «Мы не осмеливаемся проклять его своим судом и не можем допустить, чтобы он был проклят кем-то еще» (Coll. Avell. 83. P. 292, 24f).

256 «Мы приняли решения по этим вопросам, тщательно изучив их. Итак, Мы запрещаем делать или утверждать что-либо несправедливое или прене-

брежительное по отношению к честнейшему из участников Собора в Халкидоне, Феодориту, епископу Кирскому. Во всем должно быть соблюдаемо почтительное отношение к его личности. Мы также предаем анафеме и проклинаем все писания или учения, в которых высказываются идеи, согласные с ошибками неблагочестивых Нестория и Евтихия» (Coll. Avell. 83, 227. P. 294, 1–295, 7).

257 *Mansi.* SC. IX. P. 195DE: «Поэтому данные вопросы обсуждались со всем вниманием и предосторожностями, дабы соблюсти абсолютное уважение к достопочтенным решениям вышеназванных Соборов. Памятуя предписание не преступать пределов, положенных нашими предшественниками, мы решили и приказываем, чтобы отныне никто в Церкви не смел высказывать мнений, противных изложенному в настоящем постановлении относительно столь часто упоминаемых "Трех глав", а также учить, писать и вообще разрабатывать дальше данный вопрос после настоящего определения. Все, что было сказано или будет сказано и написано об этих "Трех главах", противное настоящему постановлению, мы отвергаем властью апостольского престола, на котором мы по Божией милости председательствуем».

258 Из 152 епископов три не поставили своих подписей. Однако позднее акты подписали еще 16 епископов. Как считает Е.Хрисос, порядок следования подписей в сохранившемся списке показывает, что этот список возник не на последнем заседании, а несколькими месяцами позже (Op. cit. P. 130).

259 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 208, 12–17 // *Mansi.* SC. IX. P. 369A.

260 Евагрий свидетельствует, что Собор интенсивно занимался заблуждениями Оригена и его последователей и что все его решения подлежали

утверждению императором (*Евагрий*. Historia ecclesiastica, IV, 38 / Bidez и Parmentier. P. 188f). Кирилл Скифопольский в биографии св. Саввы говорит более конкретно: «Общей соборной анафеме был подвергнут Ориген... за учение о предсуществовании и восстановлении, а вместе с ним Евагрий Понтийский и Дидим Пустынник» (*Schwartz E.* Life of St. Savvas. Op. cit. P. 199). Однако акты Собора не подтверждают этого свидетельства.

261 *Schwartz E.* ACO. IV, 1. S. 220, 11, 14 // *Mansi.* SC. IX. P. 337–378C.

262 *Duschesne L.* Op. cit. P. 422. Ср.: *Bury J.B.* Op. cit. II. P. 390.

263 *Henry F.* ed. Percival. The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees // The Nicene and Post-Nicene Fathers / Ed. Philip Schaff и Henry Wace. Grand Rapids, Michigan, 1899. Vol. XIV. P. 321–323; греч. текст *Mansi.* SC. IX. P. 413–417.

264 Ср.: *Caspar E.* Geschichte des Papstums... Op. cit. II. S. 282–283.

265 *Mansi.* SC. IX. P. 455f.

266 *Hefele C.J. — Leclerq H.* Histoire des Conciles. Op. cit. III, 1. P. 138f.

267 *Amann E.* Trois Chapitres // Dictionnaire de théologie catholique. Vol. XV/II. *Moeller Ch.* Le chalcedonism... Op. cit. // Chalkedon II. S. 689; *Grillmeier A.* Vorbereitung des Mittelalters... Op. cit. // Chalkedon II S. 823f.

268 *Hefele C.J. — Leclerq H.* Op. cit. III, 1. P. 135f. Недавно О.де Урбина в своей статье «Quali sententia Tria Capitula a sede romana damnata sunt?» [Orientalia Christiana Periodica, 33 (1967). P. 184–209] подверг сомнению подлинность письма, сославшись на то, что оно дошло до нас в единственном списке, как будто это единственный документ, который

вообще дошел до нас из прошлого! К тому же, как показал Е.Хрисос (*Chrysos E.* Op. cit. P. 139–140), письмо содержится также в рукописи VIII в. из монастыря Ивирон на Афоне (No. 381, fl. 3l4v–3l6v).

269 *Caspar E.* Geschichte des Papstums... Op. cit. II. S. 282.

270 *Haacke Rh.* Op. cit. // Chalkedon II. S. 174.

271 *O.de Urbina.* Op. cit. P. 184f.

272 *Caspar E.* Geschichte des Papstums. Op. cit. II. 274, n. 4.

273 «Тогда собралось духовенство, и один из них попросил Нарсеса, чтобы они вместе с ним обратились к императору с просьбой вернуть домой папу Вигилия, если он еще жив, а также диаконов и священников и других духовных лиц, высланных вместе с ним» (Liber Pontificalis, 299, 2–5).

274 Подлинный греческий текст актов Пятого Вселенского Собора сохранился только частично. Латинский перевод дошел до нас в двух вариантах, кратком (Codex Sangallensis 672), и пространном (Codex Parisinus Latinus 16832). Исследования показали, что пространный вариант представляет собой перевод актов, осуществленный сразу после окончания Собора. Второй вариант перевода был сделан с исправленного греческого текста, который папа Вигилий получил после своего прибытия в Италию и который он мог использовать в борьбе против оппозиции на Западе. Систематический обзор актов Пятого Вселенского Собора, а также исследование имеющих к ним отношение проблем см.: *Chrysos E.* Op. cit. P. 145–199.

275 *Виктор Тунненский.* Chronicon, a. 554, I. Op. cit. P. 203, 25–27.

276 Ibid. a. 555, 1. P. 204, 2–4: «Епископы Нумидийского Собора, собравшиеся как священнослужители-проконсулы, прибыли в Карфаген и, запятнав себя

и сделавшись отступниками через общение с Primosius, незаконно захватившим эту Церковь, возвратились домой».

277 Ibid. a. 555, 2. P. 204, 5–9.

278 Ibid. a. 553. P. 203, 19–21.

279 *Пелагий.* In defensione trium capitulorum // R. Devreesse // Studie Testi 57 (Citta del Vaticano: Bibliotheca apostolica vaticana, 1948). V. P. 55, 6–9.

280 Vita Pelagii // Liber Pontificalis, 303, 5.

281 *Stephanides B.* Op. cit. P. 218. *Dvornik F.* The General Councils... Op. cit. P. 33.

282 *Евагрий.* Церковная история. IV. 39, 40 и 41.

283 *Hutton W.H.* Op. cit. P. 216–219.

284 Ibid. P. 219.

285 Леонтий Византийский писал против афтартодокетов: Liber Secundus: Contra III-os e nostris qui Corruptae Incorrupticolarum sententiae adhaerent (PG. Vol. 26. Col. 1316–1357) and Liber Tertius: Adversus Incorrupticolas, qui arcanam et primigeniam Nestorianorum impietatem sectentur, et de hac eadem haeresi inquisitio et Triumphus (PG. Vol. 86. Col. 1357–1396) (Книга вторая: Против тех из наших, которые привержены ложному мнению афтартодокетов; и Книга третья: Против афтартодокетов, которые следуют тайной и первоначальной ереси несториан, и об этой же ереси расследование и триумф). Из этих сочинений мы получаем информацию о их учениях.

286 Liber secundus // PG. Vol. 86. Col. 1325B.

287 Ibid. Col. 1328D.

288 Ibid. Col. 1328P.

289 Ibid. Col. 1321A.

290 PG. Vol. 86/1. Col. 1115B.

291 Ibid. Col. 1067B.

292 Ibid. Col. 991A.

293 Ibid. Col. 997D–999A.

294 Ibid. Col. 999A.

295 Ibid.Col. 1148P.

296 Ibid. Col. 973B. В прошлом Ричард Кракантроп в своей брошюре «Император Юстиниан» (L., 1916) защищал Православие императора от кардинала Барония. Более успешно эту точку зрения отстаивал В.Х.Хаттон в своей книге «Церковь шестого века» (L., 1897), и в своих статьях в «The Guardian» (April 22, 1897; August 12, 1897). А. Кнехт, также защищавший Православие императора в своей диссертации «Die Religionspolitik Kaisers Justinian I» (Würzburg, 1896), подчеркивает следующее: «Можно с уверенностью сказать, что об афтарзии, в смысле бесстрастности до воскресения, Юстиниан не учил. Он говорил о тленности тела Христа, возвышенного в гипостатическом союзе» (P. 143).

297 *Amantos K.* Op. cit. P. 243; *Jugie M.* Ethos d'Orient 35. 1932. P. 399f; *Bury J.B.* Op. cit. II. P. 393; *Stephanides B.* Op. cit. P. 219; *Altaner B.* Op. cit. S. 513; etp.

298 *A.von Harnack.* History of Dogma. IV. Пер. по 3-му нем. изд. W.M.Gilchrist. L., 1896. P. 238.

299 *Bury J.B.* Op. cit. P. 393.

300 *Виктор.* Chronicon. S. a. 566.

301 Ср.: *Knecht A.* Op. cit. S. 143, n. 12.

302 *Григорий Великий.* Кн. IV. П. 88. Кн. VII. П. 69; *Никифор Каллист.* Historia ecclesiastica. Paris, MDCXXX. XII, 31.

303 Ibid.

304 *Hutton W.H.* Op. cit. P. 222; *Knecht A.* Op. cit. S. 143.

305 *Евстратий.* Vita Eutychii // PG. Vol. 86. Col. 5.

306 *Иоанн Эфесский.* Historia ecclesiastica (Brook's ed.). P. 79.

307 Биограф патриарха Евтихия Евстратий говорит о связях Юстиниана с афтартодокетизмом. Более подробное исследование этого свидетельства см.: *Hutton W.H.* Op. cit. P. 211–216. Поскольку сочинение Евстратия не упоминается древними авторами, мы полагаем, что это поздний агиографический текст, лишенный исторической ценности. Поэтому в дальнейшем мы не используем его.

Глава 6. Юстиниан и Православная Церковь

1 См. выше: P. 87–92.

2 *Scott S.P.* Op. cit. Vol. 16. P. 30: «Ибо все кончается счастливо там, где было соответствующее начало, согласное с волей Божией. Мы полагаем, что все так и будет, если будут выполняться священные правила Церкви, объясненные нам и сохраненные для нас справедливыми, достохвальными и возлюбленными апостолами, созерцающими, несущими и служащими слову Божьему, и святыми отцами». Греч. текст ed. Schoell — Kroll. P. 36.

3 Codex Justinianus. I. 4. 34. Krüger. P. 47.

4 *Scott.* Vol. 16. P. 30. Греч. текст: Krüger. P. 36. Ср.: Codex Justinianus. I. 4. 34. Krüger. P. 47.

5 Novella CXXXVII. 2. Schoell — Kroll. P. 696. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 17. Ср.: Novella CXXIII. Schoell — Kroll. P. 594. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 82. Novella VI. Schoell — Kroll. P. 36f. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 31f.

6 *Mansi.* SC. III. P. 24.

7 Codex Justinianus. Krüger. P. 43: «ὀρθῇ πίστει καὶ βίου σεμνότητι καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς μεμαρτυρημένα» («καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς μεμαρτυρημένα» отсутствует в варианте Kroll по TLG. Разве что в другом месте: εἰ σεμνός τε καὶ ἄμεμπτος καὶ πανταχόθεν ἀνεπίληπτος εἴη καὶ ἐπ' ἀγαθοῖς μεμαρτυρημένος) «Правой верой и бла-

гочестием жизни и другими благами засвидетельствованные». Novella VI. I. Schoell — Kroll. P. 37. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 32.

8 Novella CXXIII. I. Krüger. P. 594. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 82.

9 Novella CXXIII. I. Krüger. P. 594. Ср.: Codex Justinianus. 1. 3. 41 (42). Krüger. P. 26.

10 Novella CXXIII. II. Krüger. P. 594. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 82.

11 Ibid.

12 Ibid.

13 Ibid.

14 Ibid.

15 Novella CXXXVII. II. Schoell — Kroll. P. 697. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 154. Юстиниан был серьезно озабочен проблемой симонии. Очевидно, в его время такие случаи были нередки. Поэтому в Новелле CXXIII (546) он много говорит об этом и определяет размеры даров, которые рукоположенные епископы могут преподносить епископам, совершавшим хиротонию. Ценность дара зависела от благосостояния места, на которое назначался новый епископ: Novella CXXIII. III. Schoell — Kroll. P. 597. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 84.

16 Novella CXXIII. II. Scott. Vol. 17. P. 83: «Если кто-нибудь будет рукоположен в епископский сан вопреки настоящим предписаниям, мы приказываем, чтобы он был изгнан из епископата и чтобы епископ, который совершил хиротонию, был отстранен от службы сроком на один год, а все нажитое им в любое время и при любых обстоятельствах имущество было обращено в собственность Церкви, епископом которой он является». Греч. текст ed. Schoell — Kroll. P. 595.

17 Novella CXXIII. II. Scott. Vol. 17. P. 83: «Если кандидат в епископы обвиняется в чем-то, что по зако-

нам или канонам может воспрепятствовать его хиротонии, она должна быть отложена и, независимо от того, присутствует ли обвинитель и сам ведет дело или откладывает подтверждение обвинения на три месяца, обвинение должно быть тщательно изучено епископом, которому предстоит совершить хиротонию. Если кандидат будет найден виновным, хиротония отменяется, но если он окажется невиновным, он должен быть рукоположен, а обвинитель, не доказавший своего обвинения или отказавшийся от него, должен быть выслан из провинции». Ср.: Novella CXXXVII. III. Schoell — Kroll. P. 697. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 155.

18 Novella CXXIII. II. Scott. Vol. 17. P. 83: «Если, однако, обвиняемый будет рукоположен, прежде чем будет заслушано обвинение, он должен быть извергнут из сана, а епископ, поспешивший рукоположить такого человека, должен быть наказан вышеописанным образом: он должен быть отстранен на год от выполнения священнических обязанностей, а имущество его должно быть конфисковано и передано Церкви». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 596. Ср.: Novella CXXXVII. III. Schoell — Kroll. P. 697; Codex Justinianus. I. 3. 47 (48). Krüger. P. 34.

19 Novella CXXXI. XIII. Scott. Vol. 17. P. 129: «Мы еще раз запрещаем святейшим епископам передавать своим родственникам или другим способом отчуждать имущество, движимое, недвижимое или способное к самостоятельному перемещению, приобретенное каким бы то ни было способом после их вступления в должность. Они, однако, свободны использовать его на благо своей Церкви». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 66lf.

20 Codex Justinianus. I. 3. 41 (42). Krüger. P. 26.

21 Codex Justinianus. I. 4. 34. Krüger. P. 71.

22 Novella CXXIJI. 9. Scott. Vol. 17. P. 87: «Мы запрещаем возлюбленным Богом епископам покидать свои Церкви и отправляться куда-либо. А если им это действительно необходимо, они не должны отправляться, не имея при себе письма с разрешением блаженнейшего патриарха или митрополита или приказа императора». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 601.

23 Codex Justinianus. I. 3. 42 (43). Krüger. P. 28f.

24 Novella CXXIII, XXIX. Schoell — Kroll. P. 616. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 86.

25 Novella XLII. Preface. Scott. Vol. 16. P. 199: «Настоящим законом мы решаем вопрос, нередко встающий при управлении общественными делами. Когда церковный приговор смещает недостойных священнического звания или святых престолов Церкви, правительство всегда подтверждает этот акт Церкви. Таким образом, Божественные и человеческие установления объединяются для вынесения справедливого решения». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 263.

26 Novella CXXIII, XI. Scott. Vol. 17. P. 88: «Если епископ, отставленный от священства согласно церковным канонам, осмелится оставить место, указанное ему для жительства, и вернуться в город, из которого он был изгнан, его надлежит поместить в монастырь, находящийся где-нибудь в другом районе». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 604.

27 Novella CXXIII, IV. Scott. Vol. 17. P. 85: «Если лицо, возведенное в епископский сан, находилось до этого под опекой родителей, оно освобождается от этой опеки самим фактом хиротонии». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 599.

28 Ibid.: «Мы приказываем, чтобы епископы были освобождаемы от положения рабов или слуг после их хиротонии».

29 Ibid.: «Никто не может заставить почтенного епископа предстать перед судом для дачи свидетельских показаний, но судья может послать к нему одного из своих чиновников, чтобы епископ рассказал, что он знает, перед Святым Евангелием, как подобает священнику». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 601.

30 Ibid. VIII. Schoell — Kroll. P. 601. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 87.

31 Novellae LXXXVI, XV. Schoell — Kroll. P. 419, 109. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 316, 80.

32 Codex Justinianus. I. 4. 22. Krüger. P. 41; Ibid. I. 4. 26. P. 42; Ibid. III. 2. 4. 124; Ibid. IX. 4. 6, 9. P. 327. Ср.: Novella CXXIII, XXVII. Schoell — Kroll. P. 614.

33 Codex Justinianus. I. 4. 21, 25, 31. Krüger. P. 41–32.

34 Ibid. I. 4. 33. Krüger. P. 47.

35 Ibid. I. 4. 26. Krüger. P. 42.

36 Ibid. I. 4. 31. Krüger. P. 42; 34. P. 49.

37 Novella CXXXI. II. Schoell — Kroll. P. 664. Ср.: Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 25.

38 Novella XI. Schoell — Kroll. P. 94F. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 68f; and Novella CXXXI. III. Schoell — Kroll. P. 667. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 125–126.

39 Novella XI. Schoell — Kroll. P. 94. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 68.

40 Novella CXXIII. X / Scott. Vol. 17. P. 78: «Мы приказываем, чтобы все блаженные архиепископы, патриархи и митрополиты созывали вместе всех подчиненных им епископов провинции на Собор один или два раза в году. Мы приказываем, чтобы один Собор собирался в каждой провинции в июне или сентябре». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 602.

41 Novella CXXXVII. IV / Scott. Vol. 17. P. 155: «Ибо святые апостолы и отцы указывали, чтобы каж-

дый год в каждой провинции проводилась встреча трех прелатов, которые бы рассматривали церковные споры и принимали соответствующие решения». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 698.

42 Novella CXXIII. X / Scott. Vol. 17. P. 87: «Чтобы церковная дисциплина строго подчеркивалась, а священные каноны соблюдались». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 602.

43 Novella CXXXVII. IV / Scott. Vol. 17. P. 155: «Все те, кто, не имея права рукополагать других епископов, сами были рукоположены патриархами, должны встречаться в домах последних. Так же и митрополиты всех провинций должны собирать у себя дома епископов, которых они рукополагали». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 698.

44 Ibid.: «Мы желаем, чтобы церковные вопросы, имеющие отношение к вере, каноническим положениям, управлению церковным имуществом, требованиям, предъявляемым к диаконам, священникам, епископам, настоятелям и монахам, их обвинениям и, наконец, ко всем вопросам, требующим разрешения, обсуждались и изучались на каждом Соборе и чтобы злоупотребления устранялись согласно нашим законам и священным канонам». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 698.

45 Ibid. V: «Мы не только приказываем, чтобы такого рода дела обсуждались на ежегодных Соборах, но также указываем, чтобы на них вершился суд над священниками, духовными лицами, настоятелями, монахами, обвиненными в отпадении от веры, недостойном поведении и любых других нарушениях священных канонов». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 698.

46 Ibid. и Novella CXXIII, XXII. P. 64. Англ. пер. Scott. Vol. 11. P. 94–95.

47 Ibid.: «Если эти предписания будут соблюдаться, они сообщат мирянам лучшее знание истинной веры и будут способствовать их совершенствованию в добродетели».

48 Ibid. Schoell — Kroll. P. 699. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 156.

49 PG. Vol. 86. Col. 1035BC // *Mansi*. SC. IX. P. 178f.

50 Ibid. Col. 1041B.

51 Codex Justinianus. Krüger. P. 8.

52 Ibid. P. 9.

53 Ibid.

54 Epistola adversus Theodorum Mopsuestenum // PG. Vol. 86. Col. 1045A.

55 Ср.: Tractatus contra Monophysitas // PG. Col. 1124f.

56 Codex Justinianus. I. 1. 7. 18. Krüger. P. 10.

57 Ibid.

58 Ibid. 21–22.

59 Выше. P. 89.

60 Novella CXXXI. I. Schoell — Kroll. P. 655. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 125.

61 Codex Justinianus. Krüger. P. 30.

62 Ibid.

63 Novella XLII. Предисл. / Scott. Vol. 16. P. 199. Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 196.

64 См. выше: P. 145.

65 Над вопросом полномочий пяти патриархов усиленно работали следующие ученые: *Theodore Balsamon*. Melete charin ton patriarchikon pronomion (Трактат о патриарших привилегиях). Изд. Ralles и Potles в их работе: Syntagma ton theion kai hieron canonon (Свод божественных и священных канонов). Vol. 4. Athens, 1854. P. 542–555. *Hergenröther J.* Photius, Patriarch von Constantinople. Vol. II. Regensburg, 1867. *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissiden-

tium. Vol. I. Paris, 1926. P. 172f *и* vol. IV. Paris, 1931. P. 451–460. *Heiler F.* Urkirche und Ostkirche. München, 1937. S. 216. *Idem.* Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus. München, 1914. S. 310f. *Phidas V.* Ἰουστινιανὸς καὶ πενταρχία. Athens, 1968. *Idem.* Ἱστορικο-κανονικὰ προβλήματα περὶ τῆς λειτουργίας τοῦ θεσμοῦ τῆς πενταρχίας πατριαρχῶν. Athens, 1970.

66 Ср.: *Duchesne L.* Liber Pontificalis. Op. cit. I. P. 275, 278f. *Ensslin W.* Theodorich der Grosse. München, 1959. S. 323f. *Idem.* Papst Johannes I. als Gesandter Theodorichs des Grossen bei Kaiser Justinos I // Byzantinische Zeitschrift, XLIV (1951). S. 127–134. *Idem.* Papst Agapet und Kaiser Justinian I // Historisches Jahrbuch, LXXVII (1958). P. 459–466. *Vasiliev A. A.* Justin the first. Op. cit. P. 212f. *Dvornik F.* Op. cit. II. P. 829.

67 *Юстиниан.* Tractatus contra Monophysitas // PG. Vol. 86/1. Col. 1128B.

68 Novella IX. Krüger. S. 91. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 65–66.

69 *Иоанн II, папа.* Epistolae // PL. Vol. 66. Col. 15.

70 Codex Justinianus. I. 1. 7. Krüger. P. 8.

71 *Dvornik F.* Op. cit. II. P. 832.

72 См. выше: P. 161.

73 Novella CXXXI / Scott. Vol. 17. P. 125; греч. текст: Schoell — Kroll. P. 655.

74 *Percival H.R.* (ed.) The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church. Their Canons and Dogmatic Decrees... // Серия The Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. XIV. N. Y., 1900. P. 289.

75 Novella CXXIII, III. Schoell — Kroll. P. 597, 601, 602, etp.. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 84, 87, 88, etc.

76 Novella CXXXI, II. Schoell — Kroll. P. 655. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 125.

77 Codex Justinianus. I. 1. 7. Krüger. P. 8 и I. 3. 42. Ср.: Novella LVI, I. Schoell — Kroll. P. 311f. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 235.

78 Novella CXXIII, IX / Scott. Vol. 17: «Епископы, прибывшие из своих диоцезов в Царский Город, должны первым делом обратиться к блаженнейшему архиепископу и патриарху Константинопольскому, чтобы быть представленными им Нашему Спокойствию». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 602.

79 Novella CXXII, III / Scott. Vol. 16. P. 84: «Поэтому мы приказываем блаженнейшим архиепископам и патриархам, то есть патриархам Древнего Рима, Константинополя, Антиохии и Иерусалима...» Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 597. Ср.: Liber adversus Originem // PG. Vol. 86. Col. 981 A.

80 Novella VI, IV / Scott. Vol. 16. P. 35: «Мы приказываем, чтобы, в соответствии со священными канонами, никто не мог быть рукоположен в сан священника, не пройдя тщательной проверки. Кандидат в священники должен быть доброго нрава, естественно, грамотный, разбирающийся в церковном учении. Ибо мы ни в коем случае не желаем, чтобы неграмотные люди становились священниками, диаконами, чтецами служб или церковных и канонических книг». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 42.

81 Novella CXXIII, XII / Scott. Vol. 17. P. 88: «Мы не позволяем рукополагать в духовный сан лиц, не знающих грамоты, не исповедующих истинной веры или ведущих неблагочестивую жизнь». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 604.

82 Novella VI, IV. Schoell — Kroll. P. 42. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 35.

83 Novella LVI, I / Scott. Vol. 16. P. 235: «Священники должны исполнять свои обязанности бесko-

рыстно, ибо мы не хотим, чтобы церковные должности становились предметом продажи. Служба Церкви почетна, и ее должно нести без расчета на вознаграждения — тогда она будет более достойна уважения».

84 Novella VI, V. Schoell — Kroll. P. 42f. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 235. Novella CXXIII, XII. Schoell — Kroll. P. 604. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 88.

85 Novella CXXIII, XIV / Scott. Vol. 17. P. 89: «Если кто-либо, готовящийся стать диаконом, не был женат, он не может быть рукоположен, пока этот вопрос не будет рассмотрен теми, кто должен рукополагать его, и пока он не даст обещания жить целомудренно, не вступая в законный брак. И прелат, рукополагающий диакона или иподиакона, не должен, совершая обряд, разрешать ему впоследствии иметь жену. Епископ, разрешивший это, должен быть лишен своего епископского сана. Если, однако, священник, диакон или иподиакон женится после своего рукоположения, он должен быть отстранен от священства и предоставлен, вместе со своим имуществом, курии того города, в церкви которого он служил». Греч. текст: Schoell — Kroll. p. 605.

86 Ibid. XIII. Schoell — Kroll. P. 604. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 89.

87 Ibid. XV. Schoell — Kroll. P. 605f. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 89–90.

88 Novella VI, VII / Scott. Vol. 16. P. 37: «Те, кто однажды приняли диаконский или священнический сан, не могут оставить свои священные обязанности ни при каких обстоятельствах». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 45.

89 Novella CXXII, XIV. Schoell — Kroll. P. 604. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 89.

90 Codex Justinianus. 1. 4. 34. Krüger. P. 47f.

91 *Mansi.* SC. VIII. P. 1007f.

92 Ср.: *Stephanides B.* Op. cit. P. 147.

93 Schoell — Kroll. P. 28–35. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 294–296.

94 Schoell — Kroll. P. 388–390. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 294–296.

95 Schoell — Kroll. P. 666–676. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 81–105.

96 Schoell — Kroll. P. 593–625. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 81–105.

97 Novella V, I / Scott. Vol. 16. P. 25: «С самого начала должно быть определено, что, если кто-нибудь *пожелает где-либо и в какое-либо время* основать священный монастырь, он не должен ничего предпринимать, пока не обратится к епископу этого диоцеза, который должен, возведя руки к небесам, посвятить это место Богу своей молитвою, расположив на нем знак нашего спасения (мы имеем в виду возлюбленный и почитаемый знак креста). На этом добром основании могут уже быть построены здания. Таким образом надлежит начинать возведение достопочтенных монастырей». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 28f.

98 Ibid. IX / Scott. Vol. 16. P. 29: «Мы не желаем, чтобы назначение настоятеля (если монастырь остался без настоятеля) основывалось на старшинстве наиболее почитаемых монахов, чтобы настоятелем избирался монах, занимавший в монастыре первое, второе или третье положение. Епископ диоцеза должен рассмотреть последовательно все имена, не ограничивая свой выбор старшинством и различиями в положении монахов, и выбрать того, кто больше других соответствует данной должности и достоин стать главой монастыря. Ибо нельзя выбирать всех настоятелей из старейших или, наоборот, молодых мо-

нахов — такова человеческая природа. Епископ должен провести исследование, и тот, кто окажется наиболее подходящим кандидатом, должен стать настоятелем». Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 34.

99 Novella CXXIII, XXXV. Schoell — Kroll. P. 618.

100 Ibid. IV. Schoell — Kroll. P. 671. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 135.

101 Ibid. XXXVI. Schoell — Kroll. P. 619. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 100.

102 Novella V, II. Schoell — Kroll. P. 29. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 27–28.

103 Novella CXXIII, XXXV. Schoell — Kroll. P. 618. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 99: «Если кто-то пожелает вступить в монашескую жизнь, будучи свободным от гражданских обязательств, мы разрешаем настоятелю монастыря принять его, если он считает это целесообразным».

104 Ibid.: «Но если кандидат не знаком настоятелю или гражданско не правоспособен, он не может быть принят до завершения трехлетнего испытательного срока, чтобы за это время настоятель мог установить его статус».

105 Novella V, II. Schoell — Kroll. P. 31. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 25.

106 Ibid.; ср.: Novella CXXIII, XXXV. Schoell — Kroll. P. 619. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 99.

107 Novella CXXIII. Chan. XLI. Schoell — Kroll. P. 622 / Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 102.

108 Ibid. Schoell — Kroll. P. 623. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 102.

109 Ibid. XL. Schoell — Kroll. P. 622. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 101; ср.: Novella V, V. Schoell — Kroll. P. 32f. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 28.

110 Novella V, VI и Novella CXXIII, XXLII. Schoell — Kroll. P. 33 и P. 623. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 28 и Vol. 17. P. 102.

111 Ibid. VII. Schoell — Kroll. P. 33. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 28–29.

112 Novella CXXIII, XLII. Schoell — Kroll. P. 623. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 102.

113 Novella CXXIII, XLII и Novella CXXXIII, IV. Schoell — Kroll. P. 623 и P. 671. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 102 и P. 135.

114 Novella CXXIII, XXXVI. Schoell — Kroll. P. 619. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 100: «Если монастырь населен лицами обоего пола, мы приказываем, чтобы женщины были строго отделены от мужчин. Женщины могут продолжать жить в этом монастыре, а мужчины должны построить новый».

115 Novella CXXXIII, IV. Schoell — Kroll. P. 671. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 135: «Поскольку женщины, живущие в монастырях, имеют право вести дела и ту же привилегию имеют и мужчины, находящиеся в монастырях, мы запрещаем совершать эти почтенные действия в этих священных учреждениях».

116 Novella CXXIII, XXXVI и Novella CXXXIII, V. Schoell — Kroll. P. 620 и 670. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 100 и P. 135.

117 Novella CXXXIII, I. Schoell — Kroll. P. 668. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 134: «Каждый монастырь должен быть окружен мощной стеной, чтобы никто не мог выйти из него иначе как через ворота».

118 Ibid. / Scott. P. 133.

119 Novella CXXIII, VI. Schoell — Kroll. P. 600. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 86.

120 Novella V. Preface. Schoell — Kroll. P. 28. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 24.

121 Novella CXXXIII. Preface. Schoell — Kroll. P. 666 / Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 132.

122 Ibid. II / Scott. Vol. 17. P. 134. Греч. текст: Schoell — Kroll. P. 669.

123 Ibid.

124 Ibid. VI. Schoell — Kroll. P. 675. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 137.

125 Novella V, III. Schoell — Kroll. P. 31. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 27.

126 Ibid.; ср. Novella CXXXII, XXXVI. Schoell — Kroll. P. 667 и P. 619. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 133 и P. 100.

127 Ibid.: «...Хотя, конечно, некоторые люди, желающие жить в созерцании и совершенстве, могут вести одинокую жизнь отдельно от других. Их называют анахоретами, то есть людьми, удалившимися от общества, или исихастами, ибо они живут в мире, держась в стороне от общества, чтобы усовершенствоваться нравственно».

128 Novella CXXIII, XXXVI. Schoell — Kroll. P. 619. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 100.

129 Novella V, V. Schoell — Kroll. P. 32. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 27.

130 Novella CXXXIII. Preface. Schoell — Kroll. P. 667 / Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 132.

131 Novella CXXIII, V. Schoell — Kroll. P. 599. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 85.

132 Ibid. X. Schoell — Kroll. P. 602. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 87.

133 Novella V, VIII. Schoell — Kroll. P. 33. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 28f.

134 Novella CXXXIII, V. Schoell — Kroll. P. 673. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 136: «Если монах совершит проступок (ибо все мы люди и никто не обладает таким контролем над собой, чтобы быть свободным от греха, так как эта свобода свойственна

одному лишь Богу), они должны предупредить его, чтобы он мог улучшить свое поведение, совладать с собой и не потерять плодов своих трудов».

135 Novella LXXIX. Schoell — Kroll. P. 338f. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 294f.

136 Ibid.

137 Novella CXXIII, XLIV. Schoell — Kroll. P. 624. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 103.

138 Ibid. XLIII. Schoell — Kroll. P. 623. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 103.

139 Ibid.

140 Novella CXXXIII, V. Schoell — Kroll. P. 674. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 136.

141 *Прокопий.* De Aedificiis. III. IV, 12.

142 Ibid. V. III, 2.

143 Ibid. V. IX, 1–13.

144 Ibid. 23–24.

145 Ibid. V. VIII, 4–8.

146 Ibid. I. IX, 1–10.

147 *Schwartz E.* (ed.) Kyrillos von Skythopolis. Op. cit. S. 173–174.

148 Ин 13, 34. Ср.: Мф 5, 43, 44.

149 Мф 5, 43.

150 Мф 25, 31–46.

151 Пандекты; книга 48, заголовок 2, параграф 10. Англ. пер. Scott. Vol. II. P. 18.

152 Novella VII.

153 Novella LXXX, IV и V. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 297 и 298.

154 *Георгий Кедрин.* Historiarum Compendium (Bonn's ed.). 1, 675, 19.

155 *Прокопий.* De Aedificiis. V. IX, 12.

156 Ibid. 34.

157 Ibid. 35.

158 Ibid. V. IX, 27.

159 Ibid. 38.
160 Ibid. I. IX, 26–27.
161 Ibid. I. II, 17.
162 Ibid. V. III.
163 Ibid., V, IV.
164 *Иоанн Малала*. Chronographia. P. 423.
165 *Прокопий*. De Aedificiis. V. VI, 25–26.
166 *Schwartz E.* Kyrilos von Skythopolis. Op. cit. 72. S. 175.
167 Ibid.
168 Novella XLIII, I и Novella CXX, VI. Schoell — Kroll. P. 271 и P. 583–584.
169 Ibid.
170 *Прокопий*. De Aedificiis. I. II, 14–15.
171 Chronicon Paschale. P. 622.
172 *Прокопий*. De Aedificiis. I. II, 16.
173 *Георгий Кедрин*. Historiarum Compendium. I, 679 // PG.Vol. 121/1. Col. 741C.
174 Ср.: *Downey G.* A History of Antioch in Syria: from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, N. J., 1961. P. 533–546.
175 *Иоанн Малала*. Chronographia (Bonn's ed.). Lib. XVII. P. 423 // PG. Vol. 97. Col. 624BC
176 Ibid. Lib. XVIII. P. 452 // PG. Vol. 97. Col. 664A.
177 *Евагрий*. Historia ecclesiastica. IV // PG. Vol. 86/2. Col. 2768B.
178 *Прокопий*. De Aedificiis. V. III, 20. P. 330.
179 Ibid. I. IX, 12–14. P. 78.
180 Ср.: *Richardson B. E.* Old Age among the Ancient Greeks. Baltimore, 1933. P. 48f.
181 Исх 20, 21; Лев 19, 3; Втор 5, 16.
182 Еф 6, 2–3; Кол 3, 20. См.: *Goar J.* Euchologium sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordine divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, etp. Venice, 1730. P. 60, et passim.
183 Ср.: *Прокопий*. De Aedificiis. I. II, 18–19. P. 36–38.

184 Ср.: Novella VII, I–III. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 39–46.

185 Древние греки с особой заботой относились к сиротам. Платон говорит в своих «Законах», что государственный человек должен заботиться «о воспитании и обучении сирот, как если бы это были его собственные дети, и должен делать им добро всеми способами, которые находятся в его власти» [Laws, 927; tr. by R.G.Bury (Loeb Classical Library). Vol. 2. P. 435].

186 Антонин Пий имел особое попечение о сиротах. Ср.: *McKenna Ch.F.* Orphans and Orphanages // The Catholic Encyclopedia. Vol. 11. P. 323.

187 Втор 14, 21; Пс 66, 6.

188 Apostolic Teaching and Constitutions // The Ante-Nicene Fathers. Vol. VII / Ed. A. Roberts.и J. Donalton. N. Y., 1899. VI, II. P. 433.

189 Novella VII. Preface и I. Schoell — Kroll. P. 49 и 52. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 39, 42. Ср. также: Novella XLIII, I. Schoell — Kroll. P. 271. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 204f.

190 Novella CXXXI, V. Schoell — Kroll. P. 664. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 131.

191 Ibid. и Novella VII. Chaps. I и II. Schoell — Kroll. P. 52, 54. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 42–43.

192 Novella CXXXI, V. Schoell — Kroll. P. 664. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 131: «Управляющие сиротскими домами выполняют свои обязанности опекунов и кураторов в такой мере, что они могут подавать в суд и судиться из-за имущества их учреждения и личного имущества сирот, не обязуясь при этом предоставлять гарантии... И если управляющий сочтет необходимым подвергнуть это имущество отчуждению, он должен сохранить вырученные деньги для сирот или использовать их для их же блага на приобретение других

вещей; и они не обязаны давать отчет в своем опекунстве или кураторстве».

193 *Агафий* (Bonn's ed.). Lib. V. 331, 3 // PG. Vol. 88. Col. 1592A.

194 Novella VII, VIII. Schoell — Kroll. P. 59f. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 48.

195 Novella XIV. Schoell — Kroll. P. 105–109. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 78–80.

196 *Иоанн Малала.* Chronographia (Bonn's ed.). Lib. XVIII. P. 440, 14f // PG. Vol. 97. Col. 649AB.

197 Novella XIV. Schoell — Kroll. P. 107. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 79.

198 Novella XVII, VII. Schoell — Kroll. P. 121. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 121.

199 Ср.: Novella LI. Schoell — Kroll. P. 295f. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 190.

200 *Иоанн Малала.* Chronographia (Bonn's ed.). Lib. XVIII. P. 440, 14f // PG. Vol. 97. Col. 649AB.

201 *Агафий.* On the Reign of Justinian. Lib. V. 14. // PG. Vol. 88. Col. 1568AB.

202 *Прокопий.* De Aedificiis. I, XI. P. 74–76. Ср.: Historia Arcana. XVII, 5.

203 Ibid. P. 76.

204 Historia Arcana. XVII, 5–6.

205 Novella LIX, VII и в других местах. Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 243.

206 *Диакон Агапит.* Expositio Capitum Admonitorium. 51 // PG. Vol. 86/1. Col. 1180.

207 Novella CLXIII. Предисл. Schoell — Kroll. P. 749. Англ. пер. Scott. Vol. 17. P. 197–198.

208 *Hutton W.H.* Op. cit. P. 204.

209 Lib. IV // PG. Vol. 110. Col. 808A.

210 PG. Vol. 108. Col. 324B.

211 PG. Vol. 100. Col. 1043A.

212 Lib. IV // PG. Vol. 86/2. Col. 2313–2320.

213 *Hutton W.H.*Op. cit. P. 211.

214 PG. Vol. 121/1. Col. 742P.
215 Lib. XIV // PG. Vol. 134. Col. 1152–1154.
216 PG. Vol. 127. Col. 342B.
217 PG. Vol. 139/1. Col. 265B.
218 PG. Vol. 158. Col. 509A.
219 *Mansi*. SC. XI. P. 225B, 589E, 592BCD, 596D, 709B.
220 Ibid. P. 225E, 453E.
221 Ibid. P. 661E.
222 Ibid. P. 429A, 440E.
223 Ibid. P. 429E.
224 Ibid. P. 421A.
225 Ibid. P. 456B.
226 Ibid. P. 269CD.
227 Ibid. P. 296CD.
228 Ibid. P. 496B.
229 Acta Conciliorum et epistolae decretales a constitutiones summorum pontificum, Vol. VII (Paris, MDCCXIV). Col 1052.
230 *Mansi*. SC. XI. P. 933B; Pitra. Vol. II. P. 16.
231 Ibid. P. 937B; Pitra. Vol. II. P. 19.
232 PG. Vol. 102. Col. 644P.
233 *Никифор Каллист*. Historia ecclesiastica. Lib. XVII, 13 // PG. Vol. 147. Col. 301B.
234 Ibid.
235 *Eustratiades S*. Hagiologion tes Orthodoxou Ekklesias. Athens, I960. P. 222.
236 *Никифор Каллист*. Historia ecclesiastica // PG. Vol. 147. Col. 301B.
237 *Eustratiades S*. Op. cit. P. 221.
238 Ibid.
239 Ibid. P. 221–222.
240 *Никифор Каллист*. Op. cit. // PG. Vol. 147. Col. 301B.
241 *Досифей Иерусалимский*. Ἱστορία περὶ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων. Bucharest, 1715. P. 514.

242 *Delehaye H.* Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae // Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Brussels: Sosios Bolandianos, 1902. P. 224, 227, 866, 229.

Библиография

1. Первоисточники

Acta Conciliorum. Cf. Harduin, Mansi and Schwartz.

Agapetus. Expositio Capitum Admonitorium // PG. Vol. 86.

Agathias (Агафий). On the Reign of Justinian / Greek text ed. by L.Dindorf // Historici Graeci Minores. Vol. 2. Leipzig: B.G.Teubner, 1871; ed. by B.G.Niebuhr. Bonn Corpus. Vol. 1. Bonn, 1928 // PG. Vol. 88.

Chronicon Paschale / Greek text ed. by L.Dindorf // Bonn Corpus. Vol. 16–17. Bonn, 1832 // Migne. PG. Vol. 92.

Codex Theodosianus / Ed. by Th.Mommsen and P.M.Meyer. Vol. 3. Berlin: Weidmans, 1905; The Theodosian Code and Novels, and the Sirmodian Constitutions / Translation, commentary, glossary, bibliography by C.Pharr and S.Davidson and M.B.Dharr. N. Y.: Greenwood Press, 1969.

Collectio Avellana. Epistulae Imperatorum Pontificum Aliorum Avellana dicitur Collectio / Ed. by Otto Günther. Vol. I–II. Vienna: E.Tempsky, 1895–1893; cf. *Thiel.*

Corpus Juris Civilis. Vol. I: Institutiones, Digesta / Ed. by Paul Krüger. Berlin: Weidmanns, 1928. Vol. II: Codex Justinianus / Ed. by Paul Krüger. Berlin: Weidmans, 1929. Vol. III: Novellae / Ed. by R.Schoell and W.Kroll. Berlin: Weidmanns, 1928.

Cosmas Indicopleustes. Topographia Christiana / Critical Greek text ed. by E.O.Winstedt. Cambridge: The Univ. Press, 1909; earlier // PG. Vol. 88 / Eng. tr. by J.W.McCrindle // Hakluyt Society Publications. No. 98. L., 1897.

Evagrios. Historia ecclesiastica / Critical Greek text ed. by J.Bidez and L.Parmentier. L.: Methuen & Co. 1898; Amsterdam, 1964; earlier // PG. Vol. 86. Pt. 2. 1865 / Eng. tr. by E.Walford // Bohn's Ecclesiastical Library. L., 1864.

Facundus Hermianensis. Pro defensione trium capitulorum libri XII ad Justinianum imperatorem // PL. Vol. 67.

Idem. Liber contra Mocianum Scholasticum // PL. Vol. 67.

Ferrandus. Epistulae (VI) ad Pelagium et Anatolium Diaconos urbis Romae // PL. Vol. 67.

Harduin J. Conciliorum Collectio Regia Maxima. Paris ex Typographia Regia. 1715.

Hormisdas, Pope. Epistulae / Ed. by Otto Günther // Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXV. Collectio Avellana. Vienna: F.Tempsky, 1895.

Ioannis Antiocheni (Иоанн Антиохийский). Chronica (Fragmentae) / Greek text ed. by K.Müller // Fragmenta Historicorum Graecorum. Vol. 4. Paris, 1851; critical Greek texts of various passages ed. by C.de Boor // Excerpta de Insidiis. Berlin, 1905; and ed. by T.Büttner — Wobst // Excerpta de Virtutibus et Vitiis. Berlin, 1906.

Ioannis Ephesini (Иоанн Эфесский). Historia ecclesiastica (pars III) / Syriac text, no complete critical ed. / Eng. tr. by R.Payne Smith. Oxford, 1862 / Latin tr. by E.W.Brooks. Louvain, 1936.

Ioannis Lydos (Иоанн Лидский). De magistratibus populi Romani / Critical Greek text ed. by R.Wünsch // Teubner Series. Leipzig, 1903. Ed. by I.Bekker // Bonn Corpus, 1837. Vol. 31.

Ioannis Malalae (Иоанн Малала). Chronographia / Greek text ed. by L.Dindorf // Bonn Corpus, 1831. Vol. 15 // PG. Vol. 97, 1865 / Eng. tr. (but of Books VIII–VIII only, and from an old version in Chucrh Slavonic) by M.Spinka and G.Downey. Chicago, 1940.

Ioannis Nikiou (Иоанн из Нику). Chronica / Critical Ethiopic text, with French tr. by H. Zotenber as «Chronique de Jean, Évéque de Nikiou. Texte éthiopien publié et traduit» // Notices et extraits des MSS de la Bibliothique Nationale, 24. Pt. 1. 1883. P. 125–605; and previously, in the Journal asiatique, 7. No. 10. 1877. P. 451–517; No. 12. 1878. P. 245–347; No. 13. 1879. P. 291–386 / Eng. tr. by R.H.Charles for the Text and Translation Society. L., 1916.

Ioannis II, Pope (Иоанн II, папа). Epistulae // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXV. Collectio Avellana. Vienna: F.Tempsky, 1895.

Juris Ecclesiastici Graecorum: Historia et monumenta / Ed. by I.B.Pitra. Vol. II. Roma: Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, MDCCCLXVIII.

Justin I, Imperator. Epistulae // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXV. Collectio Avellana. Vienna: F.Tempsky, 1895.

Justinian I, Imperator. Bulla Aurea ad Abbatem Montis Sinai // PG. Vol. 86.

Idem. Confessio Rectae Fidei adversus Tria Capitula // PG. Vol. 86.

Idem. Constituto Sacra adversus Severianos // PG. Vol. 86.

Idem. Edicts // Corpus Juris Civilis.

Idem. Epistula advenus Theodorum Mopsuestenum // PG. Vol. 86.

Idem. Epistula Dogmatica ad Zoilum Patriarcham // PG. Vol. 86.

Idem. Epistula ad Synodum de Theodoro Mopsuesteno et Aliis // PG. Vol. 86.

Idem. Epistulae // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXV. Collectio Avellana. Vienna: F.Tempsky, 1895.

Idem. Liber adversus Originem // PG. Vol. 86.

Idem. Tractatus contra Monophysitas // PG. Vol. 86.

Kyrillos von Skythopolis (Кирилл Скифопольский). Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Vol. 49, 2. Leipzig, 1939.

Le Liber Pontificalis / Text introduction and commentary by L.Duchesne. Vol. I. Paris: De Boccard, 1886. P. 269–280; ed. by Th.Mommsen // Monumenta Germaniae Historica, Gesta Pontificum. Vol. I. Berlin, 1898. P. 126–138. Eng. tr.: The Book of the Popes (Liber Pontificalis). Vol. I: To the Pontificate

of Gregory I / Tr. with an introduction by L.R.Loomis. N. Y.: Columbia Univ. Press, 1916.

Liberatus. Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum // PL. Vol. 68. Col. 1022 // *Mansi*. IX.

Mansi J.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio: 31 vols. Florence — Venice: Zatta, 1757–1798; reprinted and continued by L.Petit and J.B.Martin: 53 vols. 1960. Paris, 1889–1927; repr. Graz: Akademische Druck-u.Verlagsamtstatt, 1960.

Menander Protector. Historia (Fragmentae) / Greek text ed. by L.Dindorf // Historici Graeci Minores. Vol. 2. Leipzig: B.G.Teubner, 1871; ed. by K.Müller // Fragmenta Historicorum Graecorum. Vol. 4. Paris: A.F.Didot, 1861; ed. by J.Bekker and B.G.Niebuhr // Bonn Corpus. Vol. 14. 1829 // PG. Vol. 113. 1864.

Migne J.P. Patrologiae Graecae Cursus Completus: 221 vols. Paris: Gernier Fratres, 1857–1866.

Idem. Patrologiae Latinae Cursus Completus: 221 vols. Paris: J.P.Migne, 1844.

Nicene and Post-Nicene Fathers / Ed. by Ph.Schaff and Henry Wace. Vol. XIV: The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees / Ed. by H.R.Percival. Grand Rapids. Michigan: W.B.Ferdmans, 1899.

Petrus Patricius. Historia (Fragmentae): Descriptions of Ceremonies (fragments) / Greek texts ed. by K.Müller // Fragmenta Historicorum Graecorum. Vol. 4. Paris, 1851; ed. by L.Dindorf // Historici Graeci Minores. Vol. 1. Leipzig, 1870; also ed. by B.G.Niebuhr // Bonn Corpus. Vol. 14. 1829 // PG. Vol. 113. 1864.

Pontianus, Episcopus. Epistula ad Justinianum / PL. Vol. 67.

Procopios. Bella; Anekdota (Historia Arcana); De Aedificiis / Critical Greek text ed. by J.Haury:

3 vols. // Teubner Series. Leipzig, 1905–1913; Haury's Greek text with an Eng. tr. by H.B.Dewing (with G.Downey): 7 vols. L. and N. Y.: Loeb Classical Library, 1914–1940; ed. by G.Dindorf // Bonn Corpus. Vol. 18–20, 1833–1838; numerous other translations, especially of the Secret History, including one in paperback by R.Atwater. Univ. of Michigan Press // «Ann Arbor» Series AA80, 1963.

Schwartz E. Acta Consiliorum Oecumenicorum, Iussu atque Mandato Societatis Scientiarium Argentoratensis. Vols. I–IV. Berlin: W.de Gruyter & Co. 1914–1927.

Scott S.P. The Civil Law: 17 vols. Cincinnati: The Central Trust Co. 1932.

Theophanes Confessor. Chronographia / Critical Greek text ed. by C.de Boor: 2 vols. // Teubner Series. Leipzig, 1883–1885; reprinted: Bardi Editore, 1963 / Ed. by I.Classen and I.Bekker // Bonn Corpus. Vol. 40–41. 1893–1841; PG. Vol. 108.

Thiel A. Epistolae Romanorum Pontificum Genuine et quae ad eos Scriptae sunt. Vol. I: A.S.Hilario usque ad S.Hormisdam, ann. 461–523. Burnsbergae: ed. Peter, 1868 // *Mansi.* Vol. VIII; *Migne,* PL. Vol. 63.

Victor Tonnennensis. Chronicon / Ed. by Th.Mommsen // Chronica Minora. Vol. II. Berlin, 1894. P. 196–197; Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum. Vol. XI; PL. Vol. 68.

2. Источники

Abramowski L. Die Zitate in der Schrift «In Defensione Trium Capitulorum» des römischen Diakons Pelagius // Vigiliae Christianae, 10. 1965. S. 110–123.

Acta Archelai / Hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-comission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Charles Henry Beeson. Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1906.

Alivizatos A.S. Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I // Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche. 17. Berlin: Trowitzsch und Sohn, 1913. Translated by the author into Greek as: «Ἡ ἐκκλησιαστικὴ νομοθεσία τοῦ αὐτοκράτορος Ἰουστινιανοῦ τοῦ Α'» // Nea Sion. Vol. XIII. P. 257–275, 563–583, 653–666 and 876–885; Vol. XIV. P. 98–112 and 351–363; unfinished.

Idem. Les rapports de la législation ecclèsiastique du Justinien avec les canons du l'Église. Atti del congresso internaz. di diritto romano. Vol. II. Roma, 1935.

Altaner B. — Stuiber A. Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 7 th rev. / Ed. Freiburg Basel — Vienna: Herder, 1966.

Amann E. Scythes // Dictionnaire de théologie catholique. T. XIV. P. 1746–1753.

Idem. Theopaschite (controverse) // Dictionnaire de théologie catholique. T. XV. P. 505–512.

Idem. Trois Chapitres // Dictionnaire de théologie catholique. Vol. XV, II. P. 1867–1870.

Amantos K.J. Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους. Vol. 1. Athens: Privately printed, 1939.

Anastasiou J. Relation of Popes and Patriarchs of Constantinople in the Frame of imperial Policy from the Time of the Acacian Schism to the Death

of Justinian // Orientalia Christiana Analecta, 181. 1968. P. 55–69.

Anastos M. Justinian's Despotic Control over the Church as illustrated by his Edict of the Theopaschite Formula and his letter to Pope John II in 533 // Mélanges Ostrogorsky G. II. Beograd, 1964.

Andreades A.M. The Jews in the Byzantine Stat // Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. VI. 1929. P. 23–43.

Androutsos Ch. Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. 2nd ed. Athens: Aster, A. & E. Papademetriou, 1948.

Idem. Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου; reprint from the «Καινὴ Διδαχή». Athens: Ἐκκλησιαστικὸς Κήρυξ, 1920.

Arragon R.F. The Transition from the Ancient to the Medieval World. N. Y.: H. Holt and Co., 1936; reprinted: Cornell Univ. Press (paperback), 1939.

Bacht H. Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalcedon (431–519) // Das Konzil von Chalkedon. Vol. II: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg: Echter-Verlag, 1956. S. 193–314.

Baker G.P. Justinian. N. Y.: Dodd, Mead & Co., 1931.

Balanos D. Patrologia. Athens: J.L.Aleuropoulos, 1930.

Balsamon Th. Patriarch of Antioch (æ1214) Μελέτη χάριν τῶν πατριαρχικῶν προνομίων // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων / Ed. by Ralles and Potles. Vol. 4. Athens: G.Chartophylax, 1854. P. 542–555.

Bardy G. Sévère d'Antioche // Dictionnaire de théologie catholique. T. XIV. P. 1988–2000.

Barker J.W. Justinian and the Later Roman Empire. Madison, Milwaukee and L.: The Univ. of Wisconsin Press, 1966.

Batiffol P. Cathedra Petri. Paris: Les Editions du Cerf, Bd. de la Tour Maubourg, 1938.

Idem. L'empereur Justinien et le siège apostolique // Recherches des sciences religieuse. 6. 1926. P. 193–264.

Baur Chr. Die Anfänge des byzantinischen Caesaropapismus // Archiv für katholisches Kirchenrecht. III. 1931. P. 99–113.

Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization / Ed. Baynes N.H. and Moss H.St.L.B. Oxford: Clarendon Press, 1948; reprinted: Oxford: Univ. Press (Paperback). No. 16. 1961.

Beck H.G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München: Beck, 1959.

Berkhof H. Kirche und Kaiser: eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert / aus dem Holländischen übersetzt von Gottfried W.Locher. Zollikon — Zürich: Evangelischer Verlag, 1947.

Beurlier E. Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu' a Justinien. Paris: E.Thorin, 1981.

Biondi B. Giustiniano. Iura. Rivista internationale di diritto romano e antico. Vol. 16, n. 1. Napoli, 1965. P. 1–10.

Blanchet A. Les monnaies de la guerre de Théodose II contre Attila en 442 // Revue Historique du Sud-Est Européen. Vol. 1. 1924. P. 97–102.

Boak A.E.R. Byzantine Imperialism in Egypt // The American Historical Review, XXXIV. 1928. P. 1–8.

Boyd W.K. The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code. N. Y.: Columbia Univ. Press, 1905.

Braun J.B. Das kirchliche Vermögen von der ältesten Zeit bis auf Justinian I. Giessen: Ferber, 1860.

Bréhier L. Le Monde byzantin. Vol. 1: Vie et mort de Byzance; Vol. 2: Les institutions de V Empire

Byzantin; Vol. 3: La civilisation byzantine; Vol. 32: Pts. a-c. Paris: Michel, 1947–1948.

Idem. L'Origine des titres impériaux a Byzance // Byzantinische Zeitschrift, XV. 1905. P. 162–177.

Brightman F.E. Byzantine Imperial Coronation // The Journal of Theological Studies, II. 1900–1901. P. 359–392.

Brooks E.W. The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisivis / Ed. and translated by E.W.Brooks. L., etc.: Williams and Norgate, 1902–1904.

Bryce J.V. The Holy Roman Empire. L.: Macmillan & Co. Ltd., 1961.

Idem. Life of Justinian by Theophilus // English Historical Review, II. 1887. P. 657–686.

Bury J.B. A History of the Later Roman Empire, from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.): 2 vols. L. and N. Y.: Macmillan & Co. Ltd., 1889; reprinted in N. Y.: Dover Publications Inc., 1958.

Idem. A History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian (A.D. 395–565): 2 vols. L.: Macmillan & Co. Ltd. 1923; reprinted: Dover Publications: 2 vols. (paperback T–398/99). N. Y.: Dover Publications, 1958.

Cambridge Ancient History (various eds.). Vol. 12: The Imperial Crisis and Recovery A.D. 193–324. Cambridge: The Univ. Press, 1939.

Cambridge Medieval History (planned by J.B. Bury, with various eds.): 8 vols. Cambridge: The Univ. Press, 1911–1936; see especially Vol. 1: The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms (1911; rev. ed. 1924) and Vol. 2: The Rise of the Saracens and the Foundations of the Western Empire (1913; rev. ed. 1926).

Caspar E. Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft: 2 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebbeck), 1930–1933 / Reviewed by E.Stein // The Catholic Historical Review, XXI. 1935. P. 129–163.

Chapman J.D. Eutychianism // The Catholic Encyclopedia. V. P. 633–638.

Idem. Liberius // The Catholic Encyclopedia. IX. P. 217–223.

Idem. Monophysites and Monophysitism // The Catholic Encyclopedia. X. P. 489–497.

Charanis P. Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First. P. 491–518. Madison, Wisconsin: The Univ. of Wisconsin Press, 1939.

Chrysos E. Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermianae // Kleronomia I. 1969. P. 311–324.

Idem. Ἡ Ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν Ἔριν περὶ τὰ Τρία Κεφάλαια καὶ τὴν Ε' Οἰκουμενικὴν Σύνοδον. Θεσσαλονίκη: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1969.

Idem. Θέματα τῶν Πρακτικῶν τῆς Πέμπτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου παρὰ Βυζαντινοῖς χρονογράφοις. Fragments of the Acts of the Fifth Ecumenical Synod by Byzantine Chroniclers // Kleronomia, II (July, 1970). 376–401.

Clarke Ch.Ph.S. Short History of the Christian Church from the Earliest times to the Present Day. N. Y. — L.: Longmans, Green, 1948.

Constantelos D.J. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. Brunswick, N.Jersey: Rutgers Univ. Press, 1968.

Idem. Justinian and the Three Chapters Controversy // The Greek Orthodox Theological Review, VIII (Summer, 1962 — Winter, 1962–1963). 71–94.

Idem. Paganism and the State in the Age of Justinian // Catholic Historical Review, 1 (October, 1964). P. 372–380.

Idem. Philanthropy in the Age of Justinian // The Greek Orthodox Theological Review, VI (Winter, 1960–1961). P. 206–222.

Idem. Religious Minorities and the State in Sixth Century Byzantium // St.Vladimir's Quarterly, VII. 1963. P. 190–198.

Corripus F.C. In laudem Justiniani // Africani grammatici / Ed. by M.Petschening // Berliner Studien für classische Philologie 4. 2. Berlin: Sumptibus S.Calvarii et Sociorum, 1886; new ed. In laudem Iustiniani // A cura di Domenico Romano. Palermo: Palumbo, 1970.

Curzon G.N. Justinian. Oxford: A Thomas Shrimpton and Son, 1883.

Daniélou J. Origиne. Paris: La Table Ronde, 1955; Eng. tr. by W.Michell as Origen. L. and N. Y.: Sheed and Ward, 1955.

Dawson C.H. The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity. L.: Sheed & Ward, 1932. Paperback reprint (Meridian Books, M-35). N. Y.: Sheed & Ward, 1952.

Delehaye H. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae // Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Bruxellis: Apud Sosios Bollandianos, 1902.

De Stoop É. Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain. Grand: E.van Goethen, 1909.

De Urbina I.O. Quali Sententia Tria Capitula a sede Romana Damnata sunt? // Orientalia Christiana Periodica, 33 (1967). 184–209.

Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste. Studi e Testi 141, Citta del'Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948. Chapt. IX (Les extraits de Théodore condemnés en Mai 553). P. 243–258.

Idem. Le 5^{c} concile et l'æcuménité byzantine, in Mélanges G.Mercati. Vol. III. Citta del'Vaticano, 1946. P. 1–15.

Dewolf L.H. A Theology of the Living Church. N. Y.: Harper & Brothers, 1953.

Diamantopoulos A. Ἡ Τρίτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος ἐν Ἐφέσῳ // Θεολογία, Vols.: 9 (1931), 209–231, 289–303; 10 (1932), 5–21, 106–132, 313–332; 11 (1933), 15–35, 128–148, 193–209.

Diehl C. Byzance: Grandeur et Décadence. Paris: E Flammarion, 1919 / Tr. by N.Walford. Byzantium: Greatness and Decline, with Bibliographical Note by P.Charanis. New Brunswick, N. J.: Rutgers Univ. Press, 1957.

Idem. Figures byzantines. Premiéres séries. Paris: A.Colin, 1906; 10th ed. 1925; and Second séries. Paris, 1908; 8th ed. 1927; trans. by H.Bell as Byzantine Portraits. N. Y.: A.A. Knopf, 1927; and a new selection of the essays entitled: Impératrices de Byzance. Paris: M.Leclerc et Cie, 1959; also a new grouping drawn from these separate séries, tr. by H.Bell and T.de Kerpely as Byzantine Empresses. N. Y.: Knopf, 1963.

Idem. Histoire de l'Empire Byzantin. Paris: A.Ricard, 1924.

Idem. Justinian and the Imperial Restoration in the West, and Justinian's Government in the East // Chapters I and II in Cambridge Medieval History. Vol. 2. Cambridge, 1913; rev. ed. 1926. P. 1–24 and 25–52 respectively.

Idem. Justinien et la civilisation byzantine au VI^{c} siècle. Paris: E.Leroux, 1901; reprinted: 2 vols. N. Y.: Franklin, 1959.

Idem. Théodora, impératrice de Byzance. Paris: H.Piazza, n. di. 3rd., 1904; reprinted 1937.

Diehl C. and Marçais. G. Le Monde oriental de 395 a 1081 // Histoire générale, fondé par G.Glotz, Histoire du Moyen âge. Vol. 3. Paris: Univ. Press, 1936; 2nd ed. 1914.

Diener B. Imperial Byzantium. Boston: Little, Brown and Co., 1938.

Dikamp F. Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. Münster I.W.: Aschendorffschen Buchhandlung, 1899.

Dölger F. Byzantinische Diplomatik; 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.

Idem. Justinianos I // Lexikon für Theologie und Kirche. Vol. V. S. 1227–1229.

Idem. Die Kaiserkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen // Historische Zeitschrift, 159. 1939. P. 229–250.

Idem. Nochmals zur Abfassungszeit von des Johannes Lydos Peri Archon // Philol. Wochenschrift, LXII. 1942. S. 667–669.

Downey G. Constantinople in the Age of Justinian // Centers of Civilization. Vol. 3. Norman, Oklahoma: Univ. of Oklahoma Press, 1960.

Idem. A History of Antioch in Syria: From Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 1961.

Idem. Justinian's view of Christianity and the Greek Classics // Anglican Theological Review. Vol. XL. 1958. P. 1322.

Duchesne L. Églises Separées. Paris: A.Fontermoing, 1905.

Idem. L'Église au sixième siècle. Paris: Fontermoing et Cie, E.de Bocard, successor, 1925.

Idem. Vigilie et Pélage // Revue des Questions Historiques, 36. 1884. P. 418.

Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Backgrounds // Dumbarton Oaks Studies, IX. Washington: Trustees for Harvard Univ., 1966.

Idem. The General Councils of the Church. L.: Burns & Oates, 1961.

Idem. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Apostle Andrew. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1958.

Idem. Pope Gelasius and Emperor Anastasius I // Byzantinische Zeitschrift, 44. 1951. P. 111–116.

Ensslin W. Zur Abfassungszeit von des Johannes Lydos Peri Archon // Philol. Wochenschrift, LXII. 1942. P. 452–454.

Idem. Auctoritas und Potestas // Historisches Jahrbuch, 74. 1955. S. 661–668.

Idem. Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Heft 6. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Komission by Beck, 1949.

Idem. Der Kaiser in der Spätantike // Historische Zeitschrift, CLXXVII. 1945. S. 449–468.

Idem. Papst Agapet I und Kaiser Justinian I // Historisches Jahrbuch, LXXVII. 1958. S. 549–566.

Idem. Papst Johannes I. als Gesandter Theodorichs des Grossen bei Kaiser Justinos I // Byzantinische Zeitschrift, XLIV. 1951. S. 127–134.

Idem. Justinian und die Patriarchate Rome und Konstantinople. Symbolae Osloenses, 35. 1959. S. 5–19.

Idem. Theodorich der Grosse. 2. Aufl. München: F.Brückmann, 1959.

Esbroeck M. van. La lettre de l'empereur Justinien sur L'Annonciation et la Noël en 561 // Analecta Bollandiana Société des Bolandistes. Bruxelles, 86. 1968. Fasc. 3–4, 351–371.

Esmarch K. Römische Rechtsgeschichte. 3. Aufl. Kassel: G.H.Wigand, 1888.

Eustratiades S. Τὸ Ἑορτολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐξ ἐπόψεως ἡμερολογιακῆς. Athens, 1937.

Idem. Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Athens: Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1960.

Eustratiou I. Σεβῆρος, ὁ μονοφυσίτης, πατριάρχης Ἀντιοχείας καὶ ἡ ἀπὸ τοῦ Ἑνωτικοῦ τοῦ Ζήνωνος μέχρι τῆς ἐπὶ Μῆνα Συνόδου (482–536) σχέσις τοῦ μονοφυσιτισμοῦ πρὸς τὴν Ὀρθοδοξίαν. Leipzig: Bar & Hermann, 1894.

Every G. The Byzantine Patriarchate 451–1204. L.: Society for Promoting Christian Knowledge, 1947; 2nd ed. rev. 1962.

Food E. The Byzantine Empire. The Rearguard of European Civilization. L.: A. and C.Black, 1911.

Fragoules J. Ἀφθαρτοδοκῆται // Θρησκευτικὴ καὶ Χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία. Athens, 1963. Vol. 2. P. 244.

Fuhrmann H. Studien zur Geschrift der Savingny, Stiftung 70. Kanonistische Abteilung, 39. 1953. P. 112–176.

Gasquet A.L. De l'Autorité *impériale en matière religieuse* a Byzance. Paris: Librairie du Collège de France, 1879.

Gaudemet J. La formation du Droit séculier et du droit de l'Église au IV^{e} et V^{e} siècles // Publications de l'Institut de droit romain de l'Université Paris, XV. Paris: Sirley, 1957.

Gelasius I, Pope. Epistola ad Imperatorum Anastasium I // Conrad Kirch's Enchiridion Fontium historicae Ecclesiasticae Antiquae. Freiburg: Herder and Co., 1923. P. 959.

Geizer M. Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens. Leipzig: Quelle & Meyer, 1909.

Idem. Das Verhältnis von Kirche und Staat in Byzanz // Ausgewählte kleine Schriften. Leipzig: B.G.Teubner, 1907.

Gibbon E. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire / Ed. by J.B.Bury. N. Y.: Macmillan and Co., 1896–1902. Vols. III and IV.

Giustiniano. Acta Congressus Juridici Internationale // Licazioni della Universita Cattolica del Sacro Cuore. 2nd Ser. Vol. 48. Milan: Societa Editrice «Vita e Pensiero», 1936.

Idem. Religione e diritto canonico nella legislatio ne di Giustiniano // Acta Congressus Juridici Internationale. Roma, 1935.

Glaizolle G. Un empereur théologien — Justinien. Lyon: A.Rey et Cie, 1905.

Goar J. Euchologion, sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, etc. Venice, 1730 / Ed. and trans. issued by Greek Church.

Granic B. Die Gründung des autokephalen Erzbistums von Iustiniana Prima durch Kaiser Justinian I. im Jahre 535 n. Chr. Byzantion, II. 1926. S. 123–139.

Greer R. Theodore of Mopsuestia. L.: Faith Press Ltd., 1961.

Grillmeier A. Der Neu-Chalkedonismus. Historisches Jahrbuch, 77. 1958. S. 151–166.

Idem. Vorbereitung des Mittelalters. Studien über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zur Gregor d. Gr. // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Vol. II: Entscheidung um Chalkedon / By A.Grillmeier and H.Bacht. Würzburg: Echter Verlag, 1956. S. 791–839.

Grumel V. L'auteur et la date de composition du tropaire Ho Monogenes // Echos d'Orient, XXII. 1923. S. 398–418.

Kaiser Justinian, aus seinem Leben und aus seiner Zeit / Ed. Gruppe. Leipzig: Quelle & Meyer, 1923.

Grörer A.F. Allgemeine Kirchengeschichte: 4 vols. Stuttgart: A.Krabbe, 1841–1846.

Grützmacher G. Tascodrugites // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Mich.: Grand Rapids, 1950. Vol. XI. S. 272–273.

Guettée R.F.W. The Papacy; Its Historic Origin and Primitive Relations with the Eastern Churches / Translated from the French by A.Cleveland, Coxe. N. Y.: Carleton, 1867.

Haacke Rh. Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553) // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Vol. II: Entscheidung um Chalkedon / Ed. by A.Grillmeier and H.Bacht. Würzburg: Echter Verlag, 1956. P. 95–177.

Harnack A. von. Lehrbuch der Dogmengeschichte. I Vol. IV, 4th ed. Tübingen: J.C.B.Mohr (P.Siebeck), 1909 / Eng. transl. by M'Gilchrist W. from the 3rd German ed.: History of Dogma. L., etc.: Williams & Norgate, 1894–1899.

Harrison F. Byzantine History in the Early Middle Ages (Rede Lecture). L. and N. Y.: Macmillan and Co., 1900. Reprinted in the author's collection, Among my Books: Centenaries, Reviews, Memoirs. L.: Macmillan and Co., 1912. P. 180–231.

Hasset M. The Reign of Justinian. The American Catholic Quarterly Review, XXXVIII. 1912. P. 266–285.

Haury J. Prokop und der Kaiser Justinian // Byzantinische Zeitschrift, XXXVII. 1937. P. 1–9.

Hefele C.J., Leclercq H. Histoire des Conciles. Vol. II. Paris: Latouzey and Ane, 1909.

Hefele Karl Joseph von. A History of the Councils of the Church, from the Original Documents // Trans. by H.N.Oxenham. Vols. I–IV. Edinburgh: T.&T. Clark, 1871–1896.

Heiler F. Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus. München: E.Reinhart, 1941.

Idem. Urkirche und Ostkirche. München: E.Reinhart, 1937.

Hergenröther J. Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 4. Aufl. neu bearb. von J.P.Kirsch. Freiburg im Br. (etc.): Herder, S. 190–209.

Idem. Photius, Patriarch von Constantinople; sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Vol. II. Regensburg: G.J.Manz, 1867.

Hertzberg G.F. Die Geschichte Griechenlands unter der Römer. Vol. III: Von Septimius Severus bis auf Justinian I. Halle: Buch, des Weisehauses, 1875.

Hildebrand P. Die Absetzung des Papstes Silverius 537, eine quellenkritische Untersuchung // Historisches Jahrbuch, 42. 1922. S. 213–249.

Hofmann F. Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo den Grossen bis Hormisdas (451–519). Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Vol. II: Entscheidung um Chalkedon / Ed. by A.Grillmeier and Bacht. Würzburg: Echter Verlag, 1956. P. 13–94.

Holmes W.G. The Age of Justinian and Theodora: 2 vols. L.: G.Bell and Sons, 1905–1907; 2nd ed. 1912.

Hungel H. Kaiser Justinian I. // Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Wien. J. 102, 1965, 22. P. 339–356.

Idem. Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden. Wien: Böhlau, 1964.

Hussey J.M. The Byzantine World. L.: Hutchinson's Univ. Library, 1961; reprinted: Harper paperback (Torchbook TE–1057). N. Y.: Harper, 1962.

Hutton W.H. The Church of the Sixth Century. L.: Longmans, Green and Co., 1897.

Idem. Constantinople: The Story of the Old Capital of the Empire // «Medieval Towns» Series. L.: J.M.Dent and Co., 1900; 3rd. 1907.

Hyde W.W. Greek Religion in Its Survivals. Boston: Marshall Jones Co. 1923.

Irmscher J. Die poetische Ekphrasis als Zeugnis Justinianischer Kulturpolitik // Wischenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena / Thüringen. Gesellschafts-und sprachwissenschaftliche Reihe. Jena. J. 14, 1965. H. 1. S. 79–87.

Isambert M. Histoire de Justinien. Paris: Finnin Didot Frères Fils et C^ie^, Auguste Durand, 1856.

Jalland T.G. The Church and the Papacy. N. Y.: Morehouse — Gorham Co., 1944.

Jedin H. Kleine Konziliengeschichte. Freiburg: Herder, 1959. Eng. trans. by E.Graft as Ecumenical Councils of the Catholic Church: A Historical Outline. Freiburg: Herder, 1960.

Jones A.H.M. The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey: 4 vols. Oxford, 1964; and 2 vols. Norman, Oklahoma: Univ. of Oklahoma Press, 1964.

Jugie M. Justinien I^er^ // Dictionnaire de théologie catholique. Vol. VIII. P. 2277–2290.

Idem. Nestorius et la controverse nestorienne. Paris: G.Beauchesne, 1912.

Idem. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium. Vol. I. Paris: Sumptibus Letouzey et Ane, 1926; Vol. IV. 1931.

Kaden E.-H. L'Église et l'État sous Justinien // Mémoires publiés par la Faculté de Droit de Genève, 9. 1952. P. 109–144.

Karmires I. Τὰ Δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. 2nd ed. Vol. I. Athens: Privately printed, 1960.

Kidd B.J. The Churches of the Eastern Christendom from A.D. 451 to the Present Time. L.: Faith Press, 1927.

Kissling W. Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I (440–496). Paderborn: F.Shöningh, 1920.

Knecht Aug. Die Religionspolitik Kaisers Justinian I. Würzburg: A.Göbel, 1896.

Idem. System des justinianischen Kirchenvermögenrechtes // Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 22. Stuttgart: F.Enke, 1905.

Koch P. Die byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 800. Jena: Universitäts-Buchdruckerei, 1903.

Kraus S. Studien zur Byzantinisch-judischen Geschichte. Leipzig: G.Fock, 1914.

Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453). 2nd ed. // Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften. No. 9. München: L.H.Beck, 1897; reprinted: 2 vols. N. Y., 1958.

Krüger G. Justinian I // Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, IX. S. 650–660.

Кулаковский Ю.А. История Византии: В 3 т. Т. I: 395–518; Т. II. С. 518–602. Киев, 1910, 1912.

Le Bras G. Le droit romain et la domination pontificale // Revue Historique de droit, 1949. P. 381–383.

La Monte J.L. The World of the Middle Ages. A Reorganization of Medieval History. N. Y.: Appleton-Century-Crofts, 1949.

Latourette K.S. A History of Christianity. N. Y.: Harper, 1953; L.: Eyre & Spottiswoode, 1954.

Idem. A History of the Expansion of Christianity. The Thousand Years of Uncertainty A.D. 500 — A.D. 1500. N. Y. & L.: Harper & Brothers, 1938.

Landon E.H. A Manual of Councils of the Holy Catholic Church: 2 vols. Edinburgh: Grant, 1909.

Leclercq H. Justinian // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie, VIII, I. 1928. P. 507–604.

Lemerle P. Histoire de Byzance. Paris: Presses Univ. de France, 1943; 2nd ed. 1948 // Eng. tr. by A Matthew as A History of Byzantium. N. Y.: Walker & Co., 1964, also available in paperback (W-18).

Loofs F. Dogmengeschichte. 3. Aufl. Halle A.S.: Max Niemeyer, 1893.

Idem. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur / Hrsg. von Oscar von Gebhardt and Adolf Harnack III Bd. Heft 1 und 2. Leipzig: J.C.Hinrichs, 1887.

Idem. Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge: Univ. Press, 1914.

Lossky V. The Mystical Theology of the Eastern Church. L., W.C. 1: James Clarke & Co. Ltd., 1957.

Lot F. La fin du monde antique et le début du moyen âge (L'évolution de l'humanité. Vol. 31). Paris: Renaissance du livre, 1927. Eng. trans. by P. and M.Leon as «The End of the Ancient World and the Beginnings of the Middle Ages». N. Y.; L., 1931; reprinted: Harper paperback Torchbook TB-1044). N. Y.: A.A.Knopf, 1961.

Marrast A. La Vie Byzantine au sixième siècle. Paris: Ernest Thorin, 1881.

Masefield J. Conquer. A tale of the Nika Rebellion in Byzantium. N. Y.: Macmillan Co., 1941.

Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'Empereur Anastase jusqu'a la réconciliation de l'église Jacobite (518–616) // Ouvrage revu et publié après la mort de l'auteur, par le R. Ad. Forstescue... et Caston Wiet. Paris: Edouard Champion, 1923.

Matthaios B. Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. 2nd ed. Vol. 8. Athens: Privately printed, 1963.

Meyendorff J. Justinian, the Empire and the Church // Dumbarton Oaks Papers. No. 22 (Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard Univ. Washington, DC., 1968). P. 45–60.

Michel A. Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Vol. II: Entscheidung um Chalkedon / Ed. by A.Griellmeier and H. Bacht. Würzburg: Echter Verlag, 1956. S. 491–562.

Moeller Ch. Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^{e} siècle // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Ed. by A.Grillmeier and H.Bacht. Vol. I. Würzburg: Echter Verlag, 1951. P. 637–720.

Mommsen Th. Das römische Militärwesen seit Diokletian // Gesammelte Schriften. Vol. VI. Berlin: Weidmanische Buchhandlung, 1910.

Moss H.St.B. The Birth of the Middle Ages, 395–814. Oxford Univ. Press (paperback. No. 60), 1963.

Mouratides K.D. Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ παπικὸς θεσμός. Athens: Privately printed, 1960.

Idem. Σχέσις Ἐκκλησίας καὶ πολιτείας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου. Athens: Privately printed, 1965.

Muirhead J. Historical Introduction to the Private Law of Rome. 3rd, rev. / Ed. by A.Grand. L.: A. and C.Black, 1916.

Murphy F.H. Justinian I, Byzantine Emperor // New Catholic Encyclopedia. Vol. VIII. P. 96–101.

Nelz H.R. Die theologischen Schülen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für Ausbildung des Klerus. Bonn: Rhenania-Druckerei, 1916.

Nirschl J. Lehrbuch der Patrologie und Patristik / 3rd ed. Mainz: F.Kirchheim, 1881–1885.

Norden W. Das Papstum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453). Berlin: B.Behr, 1903.

Nyberg H.S. Forschungen über den Manichäismus // Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, (1953). S. 70–91.

O'Connell P. Equal Representation from Each Patriarchate at Constantinople II? // Orientalia Christiana Periodica, 29. 1963. P. 238–246.

Oman C.W.C. The Byzantine Empire // The Story of the Nations. Vol. 33. N. Y. L.: G.P.Putnam's Sons, 1892; 3rd ed. 1897.

Ostrogorsky G. Geschichte des byzantinischen Staates // Handbuch der Altertumswissenschaft. No. XII. Pt. 1. Vol. 2. München: G.H.Beck, 1940; 3rd ed. Rev. 1963. Eng. trans. by J.M.Hussey, from the 2nd ed. (1950) as «History of the Byzantine State» (Oxford: B.H.Blackwell, 1956 and N.Brunswick. N. J.: Rutgers Univ. Press, 1957).

Panagopoulos J.Th. Περὶ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ τῶν ἐπὶ τῆς ἐποχῆς σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ πολιτείας. Athens: N.Stephanopoulos Press, 1939.

Papadopoulos Chr. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀλεξανδρείας. Alexandria: From the Press of the Patriarchate of Alexandria, 1935.

Idem. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Jerusalem: From the Press of the Patriarchate of Alexandria, 1910.

Idem. Τὸ Πρωτεῖον τοῦ Ἐπισκόπου Ρώμης: ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη. 2nd ed. Athens: Ekklesia-Press, 1964.

Paparregopoulos K., Karolides P. Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. 6th ed. Vol. 3. Athens: Eleutheroudakes Publishing House, 1932.

Paranikas W.Ch. Anthologia Graeca Carminum Christianorum. Lipsiae: B.G.Teubneri, 1871.

Payne R. The Christian Centuries: From Christ to Dante. N. Y.: W.N.Norton & Co., 1966.

Percival H.R. The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church. Their Canons and Dogmatic Decrees. Vol. XIV. N. Y.: Schaff & Wace, 1900.

Petrovits M. Ὁ Νομοκανὼν εἰς 14 τίτλους καὶ οἱ Βυζαντινοὶ σχολιασταί. Athens: Privately printed, 1970.

A History of Christianity. Readings / Ed. Petry R.C. The History of the Early and Medieval Church. Englewood Cliffs. N. J.: Prentice-Hall, 1962.

Pewesin W. Imperium, Ecclesia Universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts // Forschungen zur Kirchen und Geistesgeschichte, 11, Stuttgart, 1937.

Pfannmüller G. Die kirchliche Gesetzgebung Justinians, hauptsächlich auf Grund der Novellen. Berlin: O.A.Schwetschke und Sohn, 1902.

Phidas V. Ἰουστινιανὸς καὶ πενταρχία. Athens: Privately printed, 1968.

Idem. Ὁ θεσμὸς τῆς πενταρχίας πατριαρχῶν. Τ. 1. Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ (ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τὸ 451). Athens: Privately printed, 1969.

Idem. Ὁ θεσμὸς τῆς πενταρχίας πατριαρχῶν. Τ. 2. Ἱστορικο-κανονικὰ προβλήματα περὶ τῆς

λειτουργίας τοῦ θεσμοῦ (451–553). Athens: Privately printed, 1970.

Pichler A. Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. München: M.Rieger, 1864.

Rahner H. Abendländische Kirchenfreiheit: Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum. Einsiedeln, Köln: Verlagsanstalt Benziger & Co., 1934.

Idem. Kirche und Staat im frühen Christentum. München: Kösel, 1961.

Rambauo A. L'Empire grec au dixième siècle. Paris: A.Franck, 1870.

Richard M. La tradition des fragments du traité Peri tes enanthropeseos de Théodore de Mopsueste. Le Muséon, 56. 1943. P. 55–57.

Idem. L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation. Mélanges de science religieuse, 2. 1945. P. 5–32, P. 243–270.

Idem. Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse // Mélanges Felix Grat, 1 (Paris, 1946). P. 99–116.

Richardson B.E. Old Age Among the Ancient Greeks. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1933.

Roby H.J. An Introduction to the Study of Justinian's Digest. Cambridge (Eng.): Cambridge Univ. Press, 1886.

Rubin B. Der Fürst der Dämonen. Ein Beitrag zur Interpretation von Prokops Anekdota // Byzantinische Zeitschrift, XLIV. 1951. P. 469–481.

Idem. Theodorich und Justinian: Zwei Principien der Mittelmeerpolitik. München: Isar Verlag, 1953.

Idem. Das Zeitalter Justinians. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter Co., 1960.

Runciman S. Byzantine Civilization. N. Y.; L.: Longman, Green, and Co., 1933. Paperback reprint (Meridian Books, M-23). N. Y., 1957.

Idem. Byzantine Civilization. L.: Arnold, 1933; reprinted in 1966.

Schanz M., Hosius C., Krüger G. Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian // Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft / Ed. by J.von Müller, 8. Pt. 4. München: H.Peck, 1920.

Scharf L. Byzantine Jewry: From Justinian to the Fourth Crusade. N. Y.: Schocken Books, 1971.

Schmidt C. Neue Originalquellen des Manichäismus // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 52. 1933. P. 1–28.

Schmidt L. Allgemeine Geschichte der germanischen Völker bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. München und Berlin: R. Oldenbourg, 1909.

Idem. Die Ostgermanen. Reprinted from the 2nd ed. published in München, 1941. München: Beck, 1969.

Schnürer G. Die erste päpstliche Kaiserkrönung // Festschrift Felix Forsch zum 70. Geburtstag // Görresgesellschaft, Veröffentlichungen d. Sekt. f. Rechts- und Sozialwiss. Hf. 40. Paterborn, 1923. S. 211–218.

Idem. Die politische Stellung des Papstums zur Zeit Theodorichs des Grossen // Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, IX. 1888. S. 251–283; X. 1889. S. 253–301.

Schönmetzer A. Zeittafel zur Geschichte des Konzils von Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Ed. by A.Grillmeier and H.Bacht. Vol. II. Würzburg: Echter Verlag, 1953. S. 941–967.

Schubart W. Justinian und Theodora. München: F.Bruckmann, 1943.

Schultze V. Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. Vol. I. Jena: H.Costenoble, 1887.

Schurr V. Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen. Paderborn: F.Schoningh, 1935.

Schwartz E. Drei dogmatische Schriften Justinians // Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. N.F. 10. München, 1939; N.F. 18.

Idem. Gesammelte Schriften. Vol. 4: Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts. Berlin: W. de Gruyter & Co., 1960.

Idem. Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalkedon // Festgabe für Ad. Jülicher. Tübingen, 1927. S. 203–212; reprinted in Gesammelte Schriften. Vol. 4. Berlin: W.de Gruyter & Co., 1956–1963.

Idem. Zur Kirchenpolitik Justinians. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. H. 2. 1940. P. 32–81; reprinted in Gesammelte Schriften. Vol. 4. Berlin: Gruyter & Co., 1960.

Idem. Die Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts // Historische Zeitschrift, 104. 1910. S. 1–37.

Idem. Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma // Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. N.F. 10. München, 1934. S. 182–202.

Idem. Die sogenannte Gegenanathematismen des Nestorius // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. H. 1. München, 1922.

Idem. Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils // Historische Zeitschrift, 112. 1914. P. 237–263.

Idem. Vigiliusbriefe // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. München, 1940. 2. P. 1–32.

Scott S.H. The Eastern Churches and the Papacy. L.: Sheed and Ward, 1928.

Sellers R.V. The Council of Chalcedon. L.: S.P.C.K., 1953.

Idem. Two Ancient Christologies. L.: S.P.C.K., 1954.

Seyberlich Rose-Marie. Die Judenpolitik Kaiser Justinians I // Byzantinische Beiträge. Deutsche Historikergesellschaft / Ed. by J.Irmscher. Berlin, 1964. S. 73–80.

Sherrard P. The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition. L.: Oxford Univ. Press, 1959.

Silva-Tarouca C. Ecclesia in Imperio Romano-Byzantino. Rome: Gregorian Univ., 1933.

Soyter G. Prokop als Geschichtschreiber der Vandalen und Gotenkriege // Neue Jahrbücher für Antike und Deutsche Bildung, II. 1939. S. 97–103.

Speyer W. Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen (im christlichen Altertum) // Jahrbuch für Antike und Christentum. J. 6. Münster, 1963. S. 129–135.

Stähelin E. Die Verkündigung des Gottes in der Kirche Jesu Christi. Basel: Friedr. Reinhardt, 1951–1959.

Stavrides B. Αἱ ὠριγενιστικαὶ ἔριδες. Θεολογία. 28. 1957; 29. 1958.

Stein E. Geschichte des spätrömischen Reiches. Vol. I: Vom römischen zum byzantinischen Staat. S. 284–476. Vienna: L.W.Seidel & Sohn, 1928: rev. French ed. by J.-R.Palanque as Histoire du Bas-Empire. Vol. I: De l'état romain a l'état Byzantin (248–476), printed in two fascicles. Paris: Brussels, and Amsterdam: Desclée de Brouwer, 1959; Vol. II: De la disparition de l'empire d'Occident a la mort

de Justinien (476–565). Posthumous rev. ed. by J.-R.Palanque. Paris, Brussels, and Amsterdam: A.M.Hakkert, 1949.

Idem. Justinian. Johannes der Kappadozier und das Ende des Konsulats // Byzantinische Zeitschrift, XXX. 1930. S. 376–381.

Idem. La période Byzantine de la Papauté // Catholic Historical Review, XXI. July, 1935. P. 129–163.

Stephanides B.K. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Athens: Aster A. & E. Papademetriou, 1948; 4th ed. 1978.

Idem. Οἱ πάπαι Φῆλιξ ὁ Τρίτος καὶ Γελάσιος ὁ Πρῶτος καὶ ὁ αὐτοκράτωρ Ἰουστινιανός. Athens: Privately printed, 1924.

Idem. Οἱ πάπαι Κελεστίνος ὁ Πρῶτος καὶ Λέων ὁ Πρῶτος ἐν ταῖς σχέσεσιν αὐτῶν πρὸς τοὺς Βυζαντινοὺς αὐτοκράτορας καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν συγκαλουμένας Συνόδους. Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. I. 1929. P. 55f.

Stockmeier P. Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik // Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, Bd. 14. München: M.Heuber, 1959.

Straub J. Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius // Kleronomia II. July, 1970. S. 347–375.

Sullivan F. The Christology of Theodore of Mopsuestia // Analecta Gregoriana. Vol. 82 ser. facultatis theologicae selection B. No. 29. Romae: Apud aedes Universitatis Greorianae, 1956.

Sullivan R.E. Heirs of the Roman Empire. Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press (paperback), 1960.

Theodorou A. Ἡ χριστολογικὴ ὁρολογία καὶ διδασκαλία Λεοντίου τοῦ Βυζαντίου // Θεολογία, Athens, 1955.

Idem. Ἡ χριστολογικὴ ὁρολογία καὶ διδασκαλία Σεβήρου τοῦ Ἀντιοχείας. Athens: Privately printed, 1957.

Idem. Ἡ οὐσία τῆς Ὀρθοδοξίας. Athens: K.Gregory, 1961.

Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund: C.W.K.Gleerup, 1965.

Thurman W. S. How Justinian I Sought to Handle the Problem of Religious Dissent // The Greek Orthodox Theological Review, XIII. Spring, 1968. P. 15–40.

Tillmann K. Um die Judenfeindschaft // *Meyer E.* Juden und Judenfeinde in der christlichen Welt // Europäische Begegnug. Köln, 1964. J. 4. H. 5.

Tixeront J. Histoire des Dogmas: 3 vols. Paris: V.Lecoffre, 1906–1912.

Trempelas P. Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας: 3 vols. Athens: Zoe, 1959.

Ullmann W. The Growth of the Papal Government in the Middle Ages. L.: Methuen, 1955; reprinted 1970.

Ure P.N. Justinian and his Age // Harmondsworth Eng. and Baltimore: Penguin Books, Ltd. (Pelican paperback, A-217), 1951.

Vaphides Ph. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία: 2 vols. Alexandria: Patriarchal Press, 1895–1928.

Vasiliev A.A. Вопрос о славянском происхождении Юстиниана. Византийский временник. I. 1894. С. 469–492 // Byzantinische Zeitschrift. 4. 1895. S. 390.

Idem. History of the Byzantine Empire. 324–1453. Madison, Wis.: Univ. of Wisconsin Press, 1952; paperback reprint: 2 vols. 1958.

Idem. Justin the First: An Introduction to the Epoch of Justinian the Great // Dumbarton Oaks Studies. No. I. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1950.

Voigt K. Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit. Stuttgart: W.Kohlhammer, 1936.

Vosté J. L'æuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II^e concile du Constantinople // Revue Biblique, 38. 1929. P. 382–395, 542–554.

Idem. Theodori Mopsuesteni «Liber ad Baptizandos» // Orientalia Christiana Periodica, 9. 1943. P. 211–228.

Vulić N. L'Origine ethnique de l'empereur Justinien // Actes du IV^e congrès international des édudes byzantines, Sofia, 1934. (*Bull. de l'Institut arch. Bulgare.* IX. 1935).

Walker W. A History of the Christian Church. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1959.

Wallace-Hadrill J.M. The Barbarian West: The Early Middle Ages, A.D. 400–1000 (Hutchinson's Univ. Library Series). L., 1952. Reprinted: Harper paperback (Torchbook TB–1061). N. Y., 1962.

Walter J.W. von. Die Geschichte des Christentums: 2 vols. Gütersloch: Bertelsmann, 1934–1936.

Wand J.W.C. The Four Great Heresies. L.: A.R.Mowbray & Co., 1961.

Wigram W.A. The Separation of Monophysites. L.: The Faith Press, 1923.

Wright F.A. A History of Later Greek Literature from the Death of Alexander in 325 B. C. to the Death of Justinian in 565 A.D. L.: G.Routledge & Sons, 1932.

Xanthopoulos Nikephoros Kallistos. Ekklesiastike Historia // PG. Vol. 117. Col. 300–301.

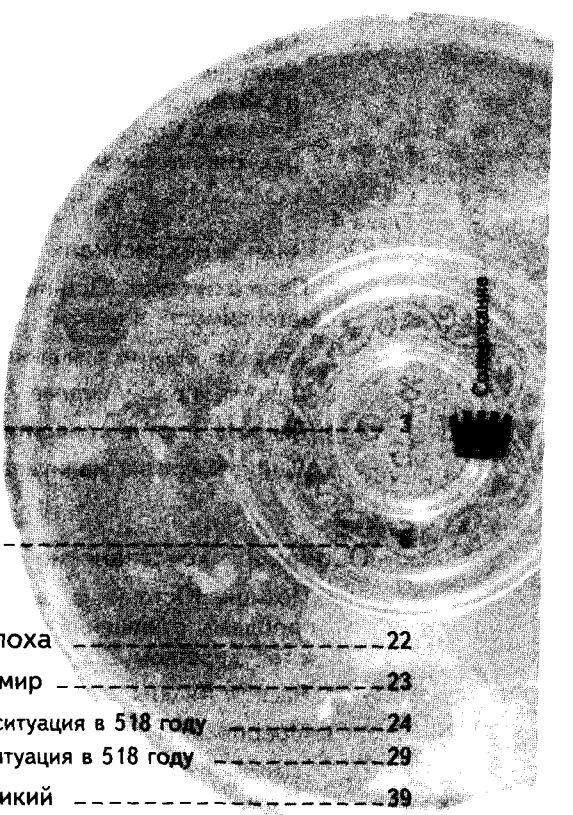
Zachariae von Lingenthal K.E. Wissenschaft und Recht für das Heer vom 6. bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts // Byzantinische Zeitschrift. III. 1894. S. 437–457.

Zakythenos D.A. Βυζάντιον, Κράτος καὶ Κοινονία, Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις. Athens: Ikaros, 1951.

Ziegler A.W. Die byzantinische Religionspolitik und der sogenannte Caesaropapismus // Münchener Beiträge zur Slavenkunde, Festgabe für Paul Diels. München, 1953. S. 81–97.

Idem. Pope Gelasius II and his Teaching on the Relations of Church and State // Catholic Historical Review. XXVII. 1942. P. 412–432.

Астериос Героστεргиос



Содержание

Предисловие ---- 1

Глава **1**

Введение ---- 8

Глава **2**

Юстиниан и его эпоха ---- 22

1. Окружающий мир ---- 23

Политическая ситуация в 518 году ---- 24

Религиозная ситуация в 518 году ---- 29

2. Юстиниан Великий ---- 39

Глава **3**
Юстиниан как писатель и богослов ---------- 58
1. Труды Юстиниана ---------- 59
Богословские труды ---------- 62
Письма ---------- 69
Декреты ---------- 71
2. Проблемы Православия в VI веке ---------- 75
3. Исповедание Юстиниана, как оно проявляется в его трудах ---------- 82
Бог Отец ---------- 83
Бог Сын ---------- 85
Святой Дух ---------- 91
Пресвятая Дева Мария ---------- 91
Церковь ---------- 94
Священное Писание и Священное Предание ---------- 95
Человек и Страшный Суд ---------- 98
Заключительные замечания ---------- 99

Глава **4**
Юстиниан и нехристиане ---------- 100
1. Приписываемая Юстиниану нетерпимость в целом ---------- 101
2. Декреты против язычников ---------- 111
3. Декреты против иудеев ---------- 118
4. Декреты против самаритян ---------- 126
5. Декреты против манихеев ---------- 129

Глава **5**
Юстиниан и христианские еретики ---------- 134
1. Позиция Юстиниана касательно проблемы отношений между Церковью и государством ---------- 135
2. Раскол Акакия ---------- 143
3. Монофизиты ---------- 149
Первый период 518—536 годов. Полемика о «Пострадавшем во плоти» ---------- 151

Второй период 536–553 годов.
Полемика о «Трех главах» ____ 164
Третий период 553–565 годов.
Афтартодокестическая полемика ____ 211

Глава **6**
Юстиниан и Православная Церковь ____ 230
1. Декреты, касающиеся церковных институтов ____ 231
Епископы ____ 232
Система церковного управления ____ 240
Пресвитеры и диаконы ____ 248
Монахи и монашеские институты ____ 250
2. Благотворительная деятельность ____ 262
3. Память о Юстиниане в Церкви ____ 274

Глава **7**
Итоги и выводы ____ 282

Примечания ____ 302
Библиография ____ 410

Геростергиос А.

Г39 Юстиниан Великий — император и святой / Пер. с англ. прот. М. Козлова. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 448 с.: ил.

ISBN 978-5-7533-0398-1

Книга греческого богослова Астериоса Геростергиоса «Юстиниан Великий — император и святой» представляет собой богословско-историческое исследование религиозной политики Юстиниана Великого. Провозгласив христианство государственной религией, император создает новый тип общественных отношений — симфонию, что означает взаимную поддержку и ответственность государства и Церкви.

Художественно выполненный перевод этого богословского исследования делает его увлекательным чтением не только для воцерковленных читателей, но и для всех, кто интересуется историей великой Византии.

УДК 94(495)01+929Юстиниан I
ББК 63.3(0)4-91

Астериос Геростергиос

Юстиниан Великий — император и святой

Перевод с английского
протоиерея Максима Козлова

Художник
Светлана Кочеткова

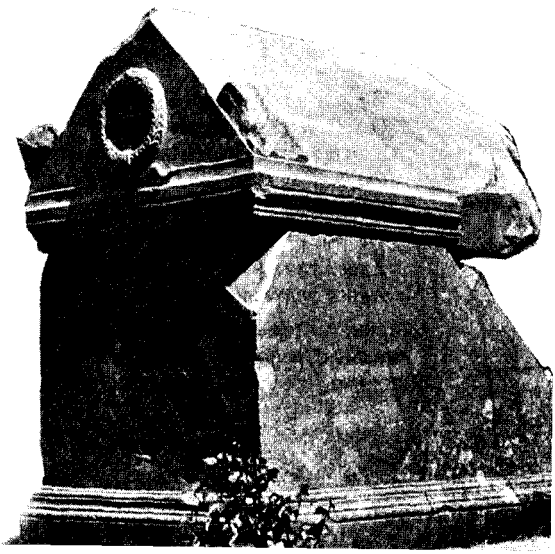
Редактор
Ирина Ковынева

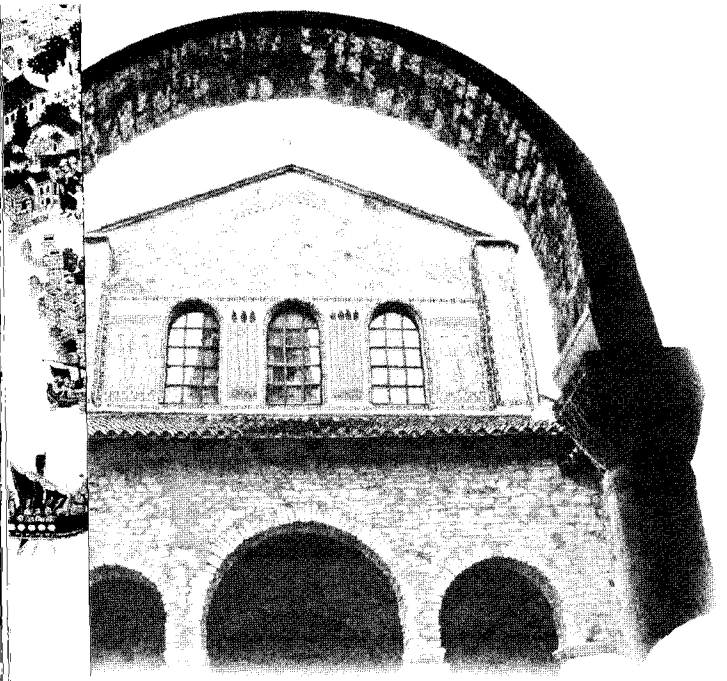
Верстка
Игорь Цуп

Корректор
Ольга Грецова

Технический редактор
Анна Кузнецова

Технолог
Михаил Мыскин





Подписано в печать 18.03.10. Заказ № 1000810
Отпечатано в полном соответствии с оригинал-макетом
издательства Сретенского монастыря
Формат 84x108/32. Объем 14 п.л. Тираж 3000 экз.
Печать офсетная. Бумага офс. №1
Гарнитуры: QuantAntiquaC, TextBookC

Адрес типографии: 150049, г. Ярославль, ул. Свободы, 97
Адрес издательства: 107031, г. Москва, ул. Б. Лубянка, 19

Оптовый интернет-магазин: www.sretenie.com
Магазин «Сретение»: (495) 623-80-46
Книжная торговля Сретенского монастыря: (495) 628-82-10