

Появление в главном журнале русских византистов рецензии на славяноведческий (как по названию, так и по содержанию) сборник все же представляется оправданным. Дело не в том, что в его состав включены две статьи сугубо византийской тематики. Причина лежит в необратимой генетической зависимости вынесенной в подзаголовок проблематики от тех вопросов, которые были впервые поставлены и сформулированы именно в империи ромеев.

Сборник охватывает лишь часть докладов, подготовленных к одноименной весенней конференции 1991 г., проходившей в стенах Института славяноведения и балканистики. Тем не менее он дает достаточно органичное представление о направлениях исследовательской мысли отечественных ученых, касающихся в той или иной мере вопроса о соотношении двух главных ветвей традиционного христианства.

Открывающая сборник статья М.А. Бусыгиной представляет собой уникальную для нашего времени¹ апологичную позицию, занятой греками в споре об опресноках (середина XI в.). Смелость и принципиальность автора, сделавшей замечательный по своей продуманности и оригинальности анализ, по праву ставят ее статью на первое место в книге. Однако это не позволяет мне согласиться как с рядом отдельных высказываний, так и со всей концепцией в целом. Прежде всего необоснованным выглядит постулирование (с общей ссылкой на работу итальянского ученого Е. Petrucci) взаимозависимости двух полемических линий византийских критиков опресноков. Создается впечатление, что это утверждение вызвано желанием избавиться от наиболее сомнительных и уязвимых высказываний защитников восточной ортодоксии. В самом деле, начавший тогда спор Лев Охридский вовсе не просто "пытался перечислить все те особенности, которые обнаруживают разницу в представлениях о духовной жизни на Востоке и на Западе"², как пишет о нем М.А. Бусыгина, а обвинил франков и всех иже с ними в искажении христианской веры³. Сформулированные им четыре обвинения – опресноки на литургии, соблюдение субботы, употребле-

ление в пищу удушенной и непение "Аллилуйи" великим постом – были повторены патриархом Михаилом Кируларием⁴ и впоследствии стали общим местом всей антилатинской полемики⁵. Вряд ли стоит полностью отделять Никиту Стифата от этой традиции лишь на том основании, что он "дал концептуальное изложение православного учения в отношении таинства Евхаристии". Принципиальное отличие его концептуализма от концептуализма Льва Охридского остается неочевидным.

В еще большей степени необоснованными выглядят слова М.А. Бусыгиной о разделении, проводимом кардиналом Гумбертом "между Телом Спасителя на кресте и Таинством Евхаристии"⁶. Предложенная автором цитата из источника никоим образом не подтверждает этого ее мнения, равно как и утверждения, что в богословии Гумберта появляется представление об "особой сущности тела Христова"⁷. В результате автор статьи приходит к ошибочному выводу об отказе западных христиан от единства "страдавшего на кресте тела Спасителя и Тела, принимаемого верными в Евхаристии". Римская церковь всегда настаивала на обратном, окончательно провозгласив в качестве догмата на Тридентском соборе полное субстанциональное тождество распятого и пребывающего на небе Иисуса Христа и Святого Причастия⁸. Еще ранее это положение было сформулировано в булле Мартина V "Inter cunctas" (1418 г.), осуждавшей заблуждения Вильефа и Гуса.

Никогда не существовавшее в латинской ортодоксии "раздельное понимание Боговоплощения и учения о Таинстве Евхаристии" приводит М.А. Бусыгину к неверному следствию: латинская схоластика говорит о Церкви как "только о собрании верующих"⁹. Вообще-то ни в "Сентенциях" Петра Ломбардского, ни в "Богословской сумме" Фомы Аквинского нельзя найти какого-либо определения Церкви: последняя стояла просто вне круга интересующих их тем. Если эта материя в то время и становилась предметом рассмотрения (как то было в ответном послании папы Льва IX Михаилу Кируларию¹⁰), то неизменно в связи с вопросом о прерогативах римской кафедры по отношению ко всем прочим церквям. Когда же проблема Церкви как таковой была сформулирована в эпоху Реформации, главной задачей поздней схоластики (в лице Р. Беллармина и К. Суареса) в полемике с протестантами стало доказывание несводимости Церкви к простому собранию верующих.

⁴ Ibid. P. 54.

⁵ См.: *Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur.* Munchen, 1892.

⁶ Славяне. С. 9.

⁷ Там же.

⁸ *La foi catholique.* P., 1989. P. 405.

⁹ Славяне. С. 9.

¹⁰ *Will C. Op. cit.* P. 70.

¹ Вызывает интерес то обстоятельство, что подход М.А. Бусыгиной, по-видимому, вступает в конфликт с точкой зрения авторитетнейшего, кажется, православного патриота нашего времени, отца И. Мейендорфа. Последний придерживается мнения, согласно которому обсуждавшиеся полемистами вопросы были лишь формальными предметами дискуссии, в то время как истинные проблемы, т. е. различие между августиновской и каппадокийской триадологиями, а также Ансельмова концепция оправдания, оставались незатронутыми. См.: *Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine.* P., 1975. P. 153.

² Славяне и их соседи. М., 1991. С. 5. (Далее: Славяне).

³ *Will C. Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant.* Lipsiae: Marpurgi, 1861. P. 59.

Но любопытно вовсе не то, как стремление автора создать последовательную апологию греческого вероучения формирует у нее искаженный образ оппонентов Никиты Стифата, где позиции и знаки изменены на диаметрально противоположные. Интересно другое: в интересующий нас период на Западе тоже развертываются споры о Евхаристии, как будто бы независимо от того, что происходило в это время в Греции. Их важность состоит в первоначальном артикулировании церковного учения об этом таинстве, исповедание Беренгарием католической веры на соборе 1074 г. рассматривается как первый вероучительно-значимый текст всей связанной с Евхаристией догматической проблематики. И здесь вопрос ставится иным образом, казавшимся более значимым для последующих споров, — речь идет не о материале таинства (квасной или пресной хлеб), но о том, что же, собственно говоря, происходит с ним на литургии.

В открывающей сборник статье имеются и другие высказывания более частного порядка, способные вызвать некоторое возражение. Так, может показаться сомнительным вскользь брошенное замечание автора о том, что литургические обряды *так же* (курсив мой. — А.Б.) выражают веру, как и догматическое учение¹¹. Не обращая внимание на то, что последнее словосочетание, хотя и очень распространенное, является тавтологией (бо́жца — учение) и поэтому режет слух, читатель имеет право не согласиться с равнозначностью обоих компонентов церковного предания. Конечно же, эти две области не пребывают изолированными друг от друга даже в самом простом смысле: ведь на литургии читается Символ Веры и поется богородичен догматик, но в любом случае они отличаются адресатами и способами выражения веры — в первом случае обращаются к Творцу в молитве, во втором — ко всем людям в церковнозначимых определениях.

Следуя общему правилу рецензентов отделять зерна от плевел, я не могу пройти мимо достоинств рассматриваемой статьи, состоящих в живом осмыслении актуальных для Византии XI—XII в. богословских проблем. Но при этом фактически полностью оказался за рамками внимания целостный контекст ситуации, выходящий не только Византию, но и латиноязычный Запад. К чему это привело, было сказано выше.

В докладе И.Ф. Макаровой о восприятии католиков в общественном сознании болгар XV—XVI вв. выделяются источники появления католического населения в Болгарии. Не рискуя оценить доклад с точки зрения рассмотренного автором болгарского материала, полностью мне неизвестного, отмечу лишь одно место, вызывающее решительное возражение. Вряд ли возможно обвинять католических миссионеров в том, что они “проводили с согласия папы политику в высшей степени компромиссную”¹², не настаивая на изменении традиционного

обрядя у воссоединяемых с Римом павликиан. Принцип допустимости разных богослужебных преданий практически всегда соблюдался апостольским престолом, достаточно вспомнить позитивную позицию папы в споре о приемлемости славянского перевода литургических текстов Кирилла и Мефодия, а также соответствующие распоряжения Иннокентия III относительно греческих христиан. Спора нет, время от времени возникали проблемы, порожденные стремлением миссионеров латинизировать автохтонные обряды, иногда с тяжелыми для католиков последствиями — как то было с христианскими общинами св. Фомы в Индии в XVII в. Однако в интересующий И.Ф. Макарову период обе тактики применялись миссионерами одинаково широко¹³.

Вторая византиноведческая статья, опубликованная в сборнике, принадлежит Е.М. Ломизе и рассматривает проблемы унии в середине XIV столетия в контексте балканской церковной политики константинопольского патриархата. Единственный существенный упрек автору может состоять в том, что он местами забывает о других контекстах, прежде всего чисто политических. Так, обсуждая причины неудачи синодского проекта (1367 г.) церковного собора в Константинополе, он проходит мимо почти физической невозможности подобного мероприятия в столице разваливавшейся державы, находившейся под постоянной угрозой турецкого нашествия. В таких условиях более чем проблематичным был приезд одновременно всех восточных патриархов и тем более репрезентативной делегации с латинского Запада. Времена вселенских соборов с подавляющим грекоязычным форумом миновали с разрушением имперского могущества. Реальность неизбежно придавала привкус фантазии всем постановлениям такого рода, будь то в XIV, будь то в XV в.

Остается непонятным, как Е.М. Ломизе находит непротиворечивыми свои мнения о конструктивности политики Филофея Коккина на Балканах и занимаемой им при этом жесткой позиции в вопросе об автокефалии. Приводимые автором аргументы страдают некоторой абстрагированностью от реалий времени. Если болгарское духовенство после падения Второго царства “без заметных осложнений”, как пишет автор, приняло постановленного Константинополем митрополита, то это говорит вовсе не о “признании условного характера автокефалии Тырновского престола”, а об отсутствии приемлемой альтернативы в условиях турецкого господства. Столь же необоснованной и натянутой выглядит идея об исходившей от исихастов инициативе публичного чтения папского послания 1368 г.

Статьи С.Г. Яковленко, Б.Н. Флори и

¹² Славяне. С. 25.

¹³ Примером могут служить деятельность иезуитов в Китае, включивший ряд элементов местных культов в текст мессы, и их же практика латинизации малабарского и греческого (у белорусов и украинцев) обрядов.

¹¹ Славяне. С. 7–8. Если бы слова “так же” были написаны отдельно, а не раздельно, это не вызвало бы никаких негативных реакций у рецензента.

М.В. Дмитриева объединяются не только общим предметом внимания, но и относительной общностью угла зрения. В центре их интереса стоит внутреннее развитие православной иерархии восточнославянских земель в направлении к унии с Римом. Несомненный интерес представляет собой увлекательно прослеженная Б.Н. Флорей динамика взаимоотношений между епископатом и братствами, как и его вывод о постепенном превращении последних в орудие воздействия православных феодалов на церковную жизнь. М.В. Дмитриев рассматривает осуществление унии как составной элемент борьбы православных иерархов с распространявшимся протестантизмом. Возражение, и довольно сильное, способен вызвать заключительный вывод его статьи, согласно которому "религиозно-культурная программа униатов, видимо, не может быть отождествлена с целями католицизма в украинско-белорусских землях"¹⁴. Прежде всего ничто не дает нам оснований полагать, будто задачи "католицизма" в этом регионе исчерпывались присоединением восточнославянских христиан греческого обряда к Риму¹⁵: вся последующая деятельность польских иезуитов по открытию сети коллегий и школ, доступных детям из малоимущих белорусских и украинских семей, доказывает обратное. Кроме того, представляется сомнительным положение об "унификационистских и нивелирующих тенденциях", присущих главному вдохновителю унии П. Скарге¹⁶ и противопоставляемых М.В. Дмитриевым идеям Ипатия Потия.

Основная заслуга Ю.Н. Куракина состоит в обращении к новым архивным данным, проливающим свет на взаимоотношения православных, униатов и католиков во второй четверти XVII в. на Черниговщине. Статья А.И. Рогова позволяет увидеть сложность мировоззренческой позиции Петра Могилы, известного доньше преимущественно в качестве "внутреннего" латинизатора богослужения и вероучения восточной Церкви. Более чем спорным выглядит тезис автора о защите православия "от наветов католиков и униатов"¹⁷ посредством восстановления древних храмов, как и путем публикации основанных на тридентском догматическом и литургическом богословии книг. Кажется сомнительным предположение А.И. Рогова, сог-

ласно которому поиски П. Могоилой свидетельств (особенно исходящих от католиков) о чудотворениях от печерских мощей "следует рассматривать в позитивном аспекте антиуниатской борьбы"¹⁸. Малодопустимыми для научного издания являются не подкрепленные источниками обвинения К. Саковича в хамелеонстве и авантюризме. Пытаясь же в целом оценить значение деятельности Петра Могилы, вряд ли стоит проходить мимо того факта, что восходящая к нему череда преемственности киевских митрополитов все же приняла в конце XVII столетия унию с Римом. Это было достаточно понятным следствием сделанной им приватки поздней схоластики к восточной традиции.

Сборник завершает литературоведческая статья Л.А. Софроновой, реконструировавшей эклизиологическую концепцию Адама Мицкевича. Пересказывая его воззрения на соотношение двух ветвей традиционного христианства, автор, к сожалению, упускает из внимания прекрасную возможность сопоставления представлений польского поэта с реально существовавшей картиной. Так, если верить пересказу Л.А. Софроновой, А. Мицкевич исходил из того, что раскол двух Церквей оформился на диспуте об исхождении Св. Духа, в то время как в действительности этот вопрос стоял чуть ли не на последнем месте¹⁹. Любопытно также отметить ошибочность проводимой Мицкевичем этимологии термина "православие", оставившей этому слову лишь его второе, неглавное значение (правильная хвала Бога), в то время как его изначальный смысл (истинная вера, *ортодоксия*) поэтом игнорировался.

Этот же упрек можно сделать и многим другим участвовавшим в сборнике авторам (за исключением М.А. Бусыгиной), употреблявшим понятие "православные" и "католики" в их современном, принятом в разговорном языке смысле. Разумеется, не всегда уместно выступать в качестве пуриста исторических терминов: в любом случае их использование для обозначения двух сопоставляемых ветвей христианства при разговоре о событиях до XVII в. не более удачно, чем условное именование "Византия" для империи ромеев.

А. Бармина

¹⁴ Славяне. С. 90.

¹⁵ М.В. Дмитриев и сам признает, что в глазах католиков "унионные планы, видимо, не сводились только к порабощению православной церкви". См.: Славяне. С. 80.

¹⁶ *Skarga P.* O jedności kościoła Bożego pod jednym pastertzem // Русская историческая библиотека. Т. 7. С. 491–492. Скарга утверждает, что русским нет нужды менять что-либо в своих обрядах, и настаивает только на трех вещах: во-первых, на постановлении их епископов папой, во-вторых, единстве веры с Римской кафедрой, в-третьих, признании верховенства Рима во всех церковных делах.

¹⁷ Славяне. С. 112.

¹⁸ Там же. С. 111.

¹⁹ См., например: *Чельцов М.* Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII веках. СПб., 1879. С. 323.