

А. И. СИДОРОВ

ИСТОРИЯ МОНОФЕЛИТСКИХ СПОРОВ В ИЗОБРАЖЕНИИ АНАСТАСИЯ СИНАИТА (sermo III) И ПСЕВДО-АНАСТАСИЯ СИНАИТА (Synopsis de haeresibus et synodis. 18—26)

Монофелитские споры, являясь последним этапом христологических споров, оказали, как известно, большое влияние на ход развития не только церковной, но и культурной и политической истории Византии. Поэтому в целом они достаточно неплохо изучены и им посвящен ряд исследований¹. Однако, несмотря на это, многие аспекты данных споров остаются еще неясными. Главная причина здесь — противоречивость источников, которыми мы располагаем. Еще В. В. Болотов замечал, что существуют две версии возникновения монофелитства: официальная и неофициальная. Согласно первой, представленной патриархом Сергием Константинопольским, император Ираклий во время своего персидского похода встретился с главой монофиситов-севериян Павлом Одноглазым и при этой встрече была неожиданно высказана формула унии «единое действие (или энергия) Христа». Согласно второй версии, отраженной у Максима Исповедника, уния еще задолго до этого была подготовлена самим патриархом Сергием, установившим контакт с некоторыми православными и монофиситскими патриархами². Можно несколько скорректировать это наблюдение крупнейшего знатока церковной истории: версий не только происхождения монофелитства, но и всей истории этого религиозно-политического движения было не две, а несколько больше. На двух из них нам бы и хотелось заострить внимание.

1. СВИДЕТЕЛЬСТВО АНАСТАСИЯ СИНАИТА

В одном антимонафелитском трактате этого автора (Sermo III) содержится достаточно обширный экскурс в историю данного движения. По мнению Й. Ван Дитена, этот экскурс является важнейшим источником по истории монофелитских споров; сведения «Хронографии» Феофана зависят от него, а автор «Жития Максима Исповедника», в свою очередь, зависит от Феофана. Как считает голландский ученый, «Третье слово» Анастасия Синаита написано около 700 г.³; такой же датировки сочинения придерживается и М. Ришар⁴. Ее же разделяет и К. Х. Утеманн, стараниями которого было подготовлено и увидело свет критическое издание антимонафелитских произведений Анастасия Синаита⁵, на которое

¹ См. библиогр. в ст.: *Rochow I. Die monergetischen und monotheletischen Streitigkeiten in der Sicht des Chronisten Theophanes // Klio. 1981. Bd. 63. S. 670.*

² *Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Пр., 1918. С. 447—448.*

³ *Van Diten J. L. Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610—715). Amsterdam, 1972. S. 180—181.*

⁴ *Richard M. Opera minora. Turnhout; Brepols, 1976. N 63. P. 33.*

⁵ *Anastasioi Sinaitae Sermones in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas / Ed. K. H. Uthemann // Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout; Brepols. 1985. T. 12. P. CXLVIII—CXLIX.*

мы и будем ориентироваться (указанный экскурс здесь на с. 55—62). Предварительно следует отметить два обстоятельства. Во-первых, «Третье слово» Анастасия Синаита в рукописной традиции дано вкупе с «Двумя словами об устройении человека» и отсюда происходит его название. Во-вторых, точно фиксировать дату написания этого произведения трудно, но несомненно, что оно было написано в период после 681 г. и до 701 г. (дата смерти автора). Анастасий создал «Третье слово» когда, несмотря на торжество православного дифелитского учения, опасность монофелитства полностью не исчезла и данная ересь, бесспорно, еще имела много своих тайных и явных сторонников. Поскольку Анастасий Синаит был современником описываемых им событий, то его сообщение приобретает большую ценность. Поэтому необходимо обратиться к фактам, передаваемым им.

Согласно Анастасию, император Ираклий во время своей персидской компании прибыл в Антиохию и здесь встретился с «неким Афанасием, именуемым патриархом ненавистной иерархии яковитов (τῆς τῶν Ἰακωβιτῶν ὑπεραρχίας), который был искусен в речах и отличался присущим сирийцам зловредным коварством. И, вступив с ним в беседу относительно веры о двух природах Христа, царь обещал, что если Афанасий поддастся убеждению и признает святой Халкидонский собор, то он сразу же поставит его патриархом святой кафолической церкви. Афанасий же, то ли из лицемерия, то ли по каким-либо другим соображениям, быстро признал собор, исповедовав две соединенные природы во Христе. И когда это совершилось, он стал вопрошать царя относительно действий и воли, а именно: следует ли их считать двойственными или единичными (διπλῆ ἢ μοναδικά) во Христе? Царь, смущенный новшеством этого вопроса (поскольку он никогда не ставился вплоть до нашего времени), написал Мартину, папе Римскому, и Сергию, епископу Константинопольскому. Папа, в соответствии с преданием святых отцов, сообщил Ираклию, что когда признаются две природы — тварная и нетварная, то совершенно необходимо, чтобы они обладали и своими двумя естественными свойствами, т. е. волями и действиями. Ибо если едина воля и едино действие их, то тогда природа — одна, а не две. Так писал Мартин. Сергий же Константинопольский, будучи, как говорят, сириец родом и потомком яковитов, направил Ираклию послание, где утверждалось мнение, противоположное суждению Мартина, и исповедовалась единая природная воля и действие во Христе. Царь, получив послания от обоих, склонился к мнению Сергия, и Афанасий радостно и с распростертыми объятиями принял это, поскольку в своем коварстве он понимал, что там, где говорится об одной воле и об одном действии, признается и одна природа».

Далее Анастасий повествует о том, что патриархом (или «папой») в Александрию назначается Кир, который вкупе с Феодором Фаранским образует и там «водоцветное единение» (ὁδραφῆτι ἕνωσιν), а скорее, — по словам Анастасия, «одну пустоту»: оба иерарха подписываются под положением о «едином природном действии во Христе». Все эти маневры церковных политиков «ввергли Халкидонский собор и кафолическую церковь в великое бесчестие». Анастасий передает высказывание яковитов в Сирии и феодосиан в Александрии, которые, кичась, заявляли: «Не мы с Халкидоном, а Халкидон с нами вступил в общение, исповедуя единую природу Христа, посредством единого действия». Когда Ираклий прознал про это, то он «устыдился» и попал в затруднительное положение: с одной стороны, он не желал упразднить то, что сам затеял (τὰ οἰκεία), а с другой стороны, не мог перенести упреков в свой адрес. И тогда Ираклий, «считая, что совершает нечто великое, издал так называемый эдикт (τὸ λεγόμενον ἔδικτον), запрещающий исповедовать во Христе одно или два действия. Узнав о нем, сторонники Севера в харчевнях и банях стали насмехаться над кафолической церковью, говоря: «„Халкидониты, недавно мыслящие по-несториански, протрезвели и обратились к истине; соединившись с нами посредством [учения] о едином действии, [они пришли к учению о] единой природе Христа. Ныне же, признав последнее пра-

вильным, отказались от обоих — т. е. не исповедуют ни одного, ни два [действия] во Христе»».

Далее Анастасий Синаит сообщает о созыве в Риме папой Мартином собора, который провозгласил «два нераздельных свойства Христа, т. е. божественные и человеческие воли и действия Его». Затем, кратко упомянув о кончине Ираклия и ссылке папы Мартина, автор переходит к описанию нашествия арабов, которых он, используя библейский образ, сравнивает с «пустынным Амаликом». Живописав несколькими штрихами поражения византийских войск, захват областей и городов, Анастасий замечает, что все это не дошло до сознания «правителей и владык ромеев. Но, послав за свечотами Римского собора, они отрезали им языки и руки. За них возмездие Божие обрушилось на нас: последовало полное уничтожение ромейского войска и флота в Малой Финикии, которое вновь привело к разорению всего христианского люда и опустошению областей. И это не прекратилось до тех пор, пока гонитель Мартина не погиб от меча в Сицилии. Сын его, Константин Благочестивый, посредством Вселенского собора соединил святые Церкви, исповедовав, в согласии со святыми отцами, божественные и человеческие воли и действия во Христе». По мнению Анастасия, данный собор «прекратил погибель нашего народа, меч врагов направил друг против друга, дал отдохновение областям, море соделал благоприятствующим плаванию, восприимчивою уводу в плен и всей Ромейской державе даровал отнюдь не кратковременную передышку, утешение и мир». Свой экскурс в историю монофелитских споров автор заключает так: «Но безумцы, бродя во мраке, не познали и не восприняли всего этого. Они, насмехаясь над нами в харчевнях и банях перед девчонками и блудницами, заявляют, будто мы, говоря о двух волях во Христе, утверждаем одну волю добрую, а другую — злую, одну — божественную, а другую — дьявольскую». Вслед за тем Анастасий переходит уже к догматической полемике против своих оппонентов, которая в данной работе затронута не будет.

Прежде всего, что бросается в глаза в сообщении Анастасия, это совершенное умолчание о предыстории и первоначальном этапе монофелитских споров. Ираклий сталкивается с монофелитским учением как с неким неслыханным новшеством и предстает у Анастасия в качестве жертвы хитрости и коварства «сирийцев» (Афанасия и Сергия) — в чем нельзя не увидеть определенного апологетического намерения автора и его стремления как-то выгородить императора и снять с него значительную долю ответственности за проведение униональной политики. Однако известно, что Ираклий при своем воцарении сразу же издал эдикт о вере (610), который хотя и звучал в целом православно, но был проникнут духом примирения с монофиситами⁶. Примерно с того же времени планы унии стали созревать и у патриарха Сергия, который стал ее душой и активно проводил в жизнь⁷. Начиная примерно с 617 г. он вступил в переписку с некоторыми православными и монофиситскими иерархами (Георгием Арсасом, Феодором Фаранским, Павлом Одноглазым, Киром Фасидским), подготавливая задуманное им «воссоединение церквей»⁸. Анастасий Синаит обходит молчанием также и переговоры Ираклия с Киром в Лазике (626) и его попытки склонить на сторону унии армянских епископов. Свое повествование он начинает сразу с прибытия Ираклия в Антиохию и вступления в переговоры с тамошним монофиситским патриархом Афанасием Гаммалой. Сирийские источники локализуют эти переговоры в Иераполе и указывают, что на встречу с Ираклием прибыло вместе с Афанасием еще 12 монофиситских епископов. Согласно данным источникам, переговоры окончились провалом, ибо монофиситская сторона не пошла

⁶ Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours / Ed. par A. Fliche et V. Martin. P., 1938. T. 5. P. 86.

⁷ Every G. The Byzantine Patriarchate 451—1204. L., 1962. P. 60.

⁸ Murphy F. X., Scherwood P. Constantinople II et Constantinople III. P., 1973. P. 140—142.

ни на какие уступки. Встреча Ираклия с лидерами сирийских монофиситов состоялась, вероятно, в 629 или 630 г. (во всяком случае, до смерти Афанасия Гаммалы, последовавшей 26.7.631 г.)⁹. Расхождение сирийских (а также греческих) источников со сведениями Анастасия относительно места переговоров может объясняться как неточной информированностью самого Анастасия, так и тем, что встреча Ираклия с сирийскими монофиситами состоялась не единожды, а дважды: и в Иераполе, и в Антиохии. Что касается результатов переговоров, то здесь большого доверия заслуживает Анастасий Синаит; о том, что уния в Сирии имела некоторый успех, говорит факт отсутствия на антиохийской кафедре православного патриарха в период 609—639 гг., а также то, что позднее Сирия была главным оплотом монофелитства.

В сообщении Анастасия Синаита привлекает внимание и еще один момент: он ни слова не говорит о папе Гонории и его переходе на сторону монофелитов. Более того, он подменяет личность Гонория фигурой Мартина, ставшего папой значительно позднее (649). То, что Сергей Константинопольский заручился поддержкой римского престола в лице папы Гонория, было большим успехом его униональной политики. Каковы причины присоединения Гонория к монофелитству: был ли он, как и большинство западных богословов, заинтересован главным образом проблемами этического характера (вопросом о предопределении, свободе воли и т. д.)¹⁰ и поэтому считал проблему «действий» и «воли» во Христе ненужным «метафизическим ухищрением», или же преследовал какие-нибудь свои политические цели — в данном случае это для нас не столь важно¹¹. Важен сам факт его согласия на унию, о чем Анастасий Синаит вряд ли мог не знать. Поэтому умолчание Анастасия о Гонории вряд ли случайно.

Немаловажным представляется еще и то, что наш автор не упоминает и о двух других крупных фигурах, только уже лидеров антимонофелитского движения: Софронии Иерусалимском и Максиме Исповеднике. Что касается первого, то молчание Анастасия представляется прямо-таки парадоксальным, ибо на VI Вселенском соборе имя Софрония фигурировало в числе первых, безупречных по своему православию «отцов», а его «Соборное послание» было одним из основных документов, легших в основу вероопределений этого собора. Несколько сложнее обстоит дело с Максимом Исповедником. Во-первых, Анастасий Синаит глухо намекает на него и на двух его учеников, говоря о пострадавших «светочах Римского собора» (т. е. Латеранского собора). Во-вторых, имя Максима Исповедника ни разу не упоминается и в деяниях VI Вселенского собора. Этот странный факт привлекал внимание исследователей¹², но адекватного объяснения ему не давалось.

И действительно, его очень сложно объяснить. Ведь Максим Исповедник был не только крупнейшей богословско-философской величиной в истории ранневизантийской культуры, но после смерти Софрония в 639 г. он выдвигается на первую линию борьбы с монофелитством¹³. В своих многочисленных полемических сочинениях он наиболее полно развивает и обосновывает ортодоксальное дифелитское учение. Сверх того, Максим Исповедник становится тем центром, вокруг которого группируются сторонники православия (кстати сказать, не очень многочисленные), и он во многом определяет позицию папы Мартина и вероопределения Латеранского собора. И вдруг такая выдающаяся личность не удостоивается

⁹ Histoire de l'Eglise. P. 115—116; Murphy F. X., Scherwood P. Op. cit. P. 148—149.

¹⁰ Every G. Op. cit. P. 61.

¹¹ Вопрос о Гонории активно обсуждался в средние века и обсуждается еще поныне. См.: Kreuzer G. Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit. Stuttgart, 1975; Schönborn Ch. 684—1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum—eine versäumte ökumenische Chance // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1982. Bd. 29. S. 163—164.

¹² См., например: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888. С. 199.

¹³ Garrigues J. M. Maxime le Confesseur. La charite, avenir divin de l'homme. P., 1976. P. 54—55.

даже упоминания на соборе, знаменующем торжество его идей! Наиболее вероятным объяснением подобного странного факта нам представляется следующее: Максим Исповедник был простым монахом (даже не игуменом или архимандритом) и, несмотря на это, своей непреклонной стойкостью и преданностью делу православия снискал себе огромный авторитет. На VI Вселенском соборе же большинство участников составляли те епископы, которые в самом недавнем прошлом примыкали к унии. Поэтому стойкость и мужество Максима Исповедника были не просто сучком, а бревном в глазах этих епископов, тем более что он был не «ровня» им (как папа Мартин и патриарх Софроний), а всего лишь монах.

Такое отношение к Максиму Исповеднику, видимо, сохранялось в официальных кругах константинопольской церкви на протяжении лишь одного или двух десятилетий после VI Вселенского собора, т. е. до тех пор, пока епископы, присутствующие на нем, продолжали иметь власть и силу. И этим, думается, объясняется лишь глухой намек на личность Максима у Анастасия Синаита, в общем отражающего официальную версию истории монофелитских споров. Но требует объяснения еще и умолчание этого автора о Софронии Иерусалимском. Нам представляется вероятным, что все три факта умолчания (о Гонории, Софронии и Максиме) как-то взаимосвязаны между собой и эта взаимосвязь на первый план выдвигает Рим (в лице папы Мартина), как основной оплот ортодоксии. Подобная «примская» тенденция (конечно, гипотетическая) Анастасия Синаита, в свою очередь, труднообъяснима. Являлась ли она следствием его личных симпатий или отражала какую-то общую тенденцию некоторых византийских церковных кругов, пока этот вопрос следует оставить открытым.

Если же рассматривать экскурс в историю монофелитства у Анастасия в целом, то он, несмотря на свою схематичность и ряд неточностей, предоставляет в распоряжение византинистов достаточно богатый материал. Свидетельство Анастасия производит впечатление записи событий неплхо осведомленным современником. Оно сохраняет живой колорит той эпохи, и, например, реакция монофиситов на унию доносит до нас, вероятно, подлинные голоса византийцев VII в. Многие оценки и суждения Анастасия верны и метки; в частности, его скептический подход к «Эктесису» 638 г. (или «эдикту») вполне совпадает с таким же подходом к документу со стороны современных исследователей¹⁴ (хотя автор и не говорит о том, что «Эктесис», запрещая споры о «действиях», выдвинул тезис об «одной воле» во Христе — возможно, Анастасий путает его с «Типосом» 648 г.). Однако при всех своих достоинствах (а тем более недостатках) данный источник должен дополняться другими и сравниваться с ними, чтобы можно было восстановить картину VII в. с достаточной полнотой и объективностью. Поэтому необходимо обратиться еще к одному источнику, в котором монофелитские споры изображаются с несколько иной точки зрения.

2. СВИДЕТЕЛЬСТВО ПСЕВДО-АНАСТАСИЯ СИНАИТА

Критическое издание небольшого сочинения «О ересьях и соборах» осуществил недавно опять же К. Х. Утеманн¹⁵. В своем предисловии к нему немецкий исследователь приходит к выводу, что данное сочинение, принадлежавшее анонимному автору, датируется примерно 687—692 гг. Другими словами, оно примерно одновременно с «Третьим словом» Анастасия Синаита, и, как и в случае с последним, мы имеем дело со свидетельством современника описываемых событий. Сообщение о монофелитских спорах начинается здесь с краткого упоминания в 17-й главе о VI Вселенском соборе. В качестве ведущих иерархов собора автор называет

¹⁴ Г. Острогорский определяет «Эктесис» как «ein Schlag ins Wasser». См.: *Ostrogorsky G. Geschichte des byzantinischen Staates*. München, 1975. S. 77.

¹⁵ *Uthemann K. H. Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis // Annuario Historiae Conciliorum*. 1982. Bd. 14. S. 58—94.

патриархов Георгия Константинопольского и Феофана Антиохийского (последний был рукоположен самим собором вместо низложенного Макария). Александрийский и иерусалимский патриархи отсутствовали, ибо эти «епархии» были захвачены «агаритами»; на соборе от этих кафедр (так же как и от римской) присутствовали апокрисиарии.

В следующей главе автор говорит, что причина созыва собора была такова: во времена царя Ираклия появился некий Кир, перемещенный с фасидской на александрийскую кафедру, который, прибыв в Египет, пытался соединить с православными «ереси акефалов», а на самом деле сам впал в ересь. Но поскольку в своем «устройении заранее установленных догматов» он встретил сопротивление Софрония, «тогда принадлежащего к монашескому чину, а позднее предстоятеля иерусалимского», то Кир вынужден был позвать его к себе и молить вступить в «догматический союз» (*συνμαχίαν δογματικώτατον*). Софроний, которого Псевдо-Анастасий характеризует как человека «искусного в вещах божественных» и «мужа миролюбивого», сначала отказался. Но затем, когда к просьбе Кира присоединились «лучшие люди из александрийского клира и граждан» (он удостоился девятнадцати посланий от них), все же отправился в Александрию.

Оказавшись там, Софроний с честью разрешил все спорные вопросы противоборствующих сторон, «воздвигнув памятник победы божественной кафолической церкви». Кир же, «желая присвоить себе славу соединения, тайком зачитал акефалам некие униональные главы (*κεφάλαιά τινα ἐνωτικά*), в которых он учил о едином богомужнем действии в двух природах Христа, приводя [в свою пользу] свидетельство святого Дионисия». Реакцией на это было заявление Софрония, что подобное учение не соответствует «православным догматам». Но поскольку Кир стал ссылаться на Сергия Константинопольского, который, как говорит автор, «дал обещание, что будет следовать за Киrom, даже если он признает и пять, и десять действий во Христе», то Софроний предпринял путешествие в «Византий». На первых порах Софроний был дружелюбно принят столичным патриархом, который благожелательно выслушал его и «весьма хвалил за правосмыслие». Однако позднее, получив «обильные подарки» от Кира, Сергей склонился уже на его сторону. Софронию пришлось вернуться в Иерусалим, где он «получил кафедру Иакова», т. е. стал патриархом. Далее Псевдо-Анастасий упоминает о его «Соборном послании», противники которого «произвели в то время немалую смуту на земле». К ним (т. е. к монофелитам) присоединился и папа Гонорий, «разумеется, по некоему домостроительству» (*δι οἰκονομίαν τινὸς δῆθεν*). Он хотел заставить замолчать и успокоить обе противоборствующие стороны, приведя их к соглашению. Поэтому Гонорием был выдвинут тезис о том, что «не следует догматствовать ни об одной, ни о двух волях и действиях во Христе». Среди лидеров монофелитов Псевдо-Анастасий упоминает и о Феодоре Фаранском, который вступил в борьбу за учение Кира.

Далее автор говорит: «...а когда повсюду церковь разделилась, между иереями царило разногласие и все это продолжалось в течение 46 лет, тогда оказалось необходимым созвать святой собор». Но Псевдо-Анастасий вновь возвращается вспять и начинает повествовать о папе Мартине, который, видя многих неправомыслящих и распространяющих «это новое нечестие», созвал поместный (*τοπικόν*) собор и подверг анафеме «зачинщиков новых догматов». Результатом этого был «насильственный увод» папы из Рима и его ссылка, в которой он, «выдержав борьбу за венец бессмертия, обрел славную и знаменитую кончину». Затем автор замечает, что «соперником» Мартина в ревности по вере был Максим, принадлежащий к «монашескому чину», муж «сведущий и деятельнейший». Он вместе с двумя своими учениками (оба по имени «Анастасий») также приводится в «Византий», где они разделяют участь Мартина. «Нечестивцы» пускали в ход все средства — страх, лесть, обещания, чтобы привлечь Максима Исповедника на свою сторону. Но все усилия сторонников унии «разбились, словно волны о камень» о твердость Максима. Тогда они от-

секли ему язык, кисть и ступни, и «так изувеченного подвижника, еще заливающегося кровью и нуждающегося в уходе, отправили в Лазикю. Обоим же учеников изгнали в другое место; одного, в сане пресвитера, покарали так же как учителя, а другого подвергли тягчайшим истязаниям».

Переходя непосредственно к событиям, связанным с VI Вселенским собором, автор упоминает о воцарении «нового Константина», посланного папе Дону сакру с повелением отправить своих представителей на этот собор. Но Дон «отошел от дел человеческих», и новым папой стал Агафон. Он, собрав подвластных ему епископов (числом 124), послал к «боголюбивому царю» трех епископов от этого собора и пять монахов от своего и равеннского клира. Затем Псевдо-Анастасий говорит о самом VI Вселенском соборе, цитирует обширную выдержку из его «ороса» и перечисляет имена лиц, осужденных им. Заканчивает свое сочинение автор сообщением о смерти Константина IV (воздавая ему обильные хвалы) и воцарении Юстиниана II, создавшего еще один собор (около 130 епископов), подтвердивший вновь «правые догматы»¹⁶.

Таково свидетельство об истории монофелитских споров Псевдо-Анастасия. Даже при самом беглом сравнении с предыдущим сообщением создается впечатление, что мы имеем дело с более информированным автором, чем Анастасий Синаит. Сразу же бросается в глаза, что Псевдо-Анастасий весьма хорошо осведомлен о том, как развивались события в палестинском и египетском регионах. Поэтому, думается, не лишено оснований предположение, что автор был синайским монахом (хотя, возможно, впоследствии и эмигрировавшим), ибо само географическое положение Синая способствовало его теснейшей церковной связи и с Палестиной, и с Египтом¹⁷.

Свое повествование Псевдо-Анастасий начинает с прибытия Кира в Египет (631). Личность сама по себе примечательная, Кир, еще будучи епископом фасидским, завоевал расположение Ираклия. Вследствие этого он прибыл в Египет не просто как церковный иерарх, но был вдобавок наделен широкими гражданскими и военными полномочиями. Позднее он впал в немилость, был отозван, предан суду и подвергнут публичному телесному наказанию. После смерти Ираклия, однако, он вновь вернул расположение константинопольских властей, возвратился в Египет и вскоре сдал его арабам¹⁸. Став александрийским патриархом (монофиситский патриарх, копт Бенжамин, сразу же бежал из города), Кир немедленно приступил к осуществлению унии, проводя политику византийского правительства.

Здесь следует скорректировать описание Псевдо-Анастасия, представляющего Сергия игрушкой в руках Кира; соотношение было, скорее, обратное. Однако дело продвигалось достаточно медленно, и лишь в 633 г. оно увенчалось некоторым успехом: 3 сентября униональный документ был публично зачитан с амвона патриаршей церкви в Александрии, после чего свершилась общая с монофиситами литургия¹⁹. Поэтому, естественно, о «тайном прочтении» этого документа не могло быть речи. Псевдо-Анастасий, передавая достаточно точно факты, дает им, конечно, свою интерпретацию. Правда, иногда он допускает и некоторую перестановку фактов: Софроний прибыл в Александрию уже после того, как Кир заключил унию с частью египетских монофиситов²⁰. Несомненно, что другая часть их стояла в оппозиции к этому ставленнику Константи-

¹⁶ В своем примечании К. Х. Утемани указывает, что речь здесь идет не о «пятошестом» (трульском) соборе 691—692 г., но о другом, состоявшемся чуть ранее 17.2.687 г. См.: *Uthemann K. H.* Op. cit. S. 68—69.

¹⁷ *Eleri W.* Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. В., 1957. S. 194—195.

¹⁸ *Болотов В. В.* К истории императора Ираклия // ВВ. 1907. Т. 14. С. 68—73, 98—99; *Ostrogorsky G.* Op. cit. S. 81—82.

¹⁹ *Murphy F. X., Scherwood P.* Op. cit. P. 149—150.

²⁰ *Schönborn Ch.* von. *Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique.* P., 1972. P. 79—81.

пополя и особенно сильна была она со стороны коптов, прозвавших Кира «кавказцем»²¹.

Описание приезда Софрония в столицу вполне соответствует исторической истине. Несколькими, но очень яркими штрихами Псевдо-Анастасий набрасывает портрет патриарха Сергия: богослова неважного, но политика, без сомнения, выдающегося²². Привлечение им на сторону монофелитства папы Гонория, в чем он явно «обыграл» Софрония как политик, явно свидетельствует об этом. Весьма примечательна оценка Псевдо-Анастасием позиции Гонория: он присоединяется к унии «по некоему домостроительству». Необходимо напомнить, что термин *oikonomia* имел в византийском христианстве, помимо своего хронологического и сoterиологического значения, еще и значение временного («в виду немощи людей») послабления в церковных канонах и правилах, а также применялся по отношению к управлению церквями²³. В близком к последнему значению и употребляет данный термин наш автор; его выражение можно было бы перевести так: «[Гонорий вступил в союз с Сергием], исходя из соображений высокой церковной политики». Псевдо-Анастасий ни слова не говорит о том, что Гонорий если не первым, то одним из первых выдвинул на передний план учение о «единой воле» (собственно монофелитство) вместо прежнего учения о «едином действии» (монэннергизм) и тем самым как бы открыл второй этап монофелитских споров. Более того, характеризуя позицию Гонория в духе позднейшего «Типоса» (648), запрещающего всякие споры о «волях» и «действиях», автор значительно отступает от исторической правды. Поэтому в оценке Гонория у Псевдо-Анастасия нельзя не уловить тенденции к оправданию папы, пусть даже и частично.

Хотя протест Софрония Иерусалимского и не остался без последствий и патриарх Сергий вынужден несколько модифицировать монофелитскую концепцию²⁴, тем не менее положение нового иерусалимского патриарха было очень тяжелым. Константинопольская, александрийская и римская кафедры были заняты поборниками унии, а в Антиохии отсутствовал вообще православный патриарх. Расстановка сил складывалась явно не в пользу Софрония и немногих приверженцев православия. Его надежда на Аркадия Кипрского хотя и православного по своим убеждениям, но склонного к компромиссам по политическим соображениям²⁵, не оправдалась, и Софроний до самой своей кончины оказался одиноким среди высших церковных иерархов. То, что Псевдо-Анастасий от Софрония переходит к повествованию о папе Мартине и Максиме Исповеднике, ясно говорит о его верном понимании логики исторических событий — центр сопротивления монофелитству перемещается на латинский Запад. Также адекватны и факты, сообщаемые им относительно двух ведущих фигур этого сопротивления. Весьма примечательно, что автор уделяет большое место в своем рассказе личности Максима Исповедника. Возможно, это подтверждает наше предположение, что сочинение «О ересьях и соборах» принадлежит какому-то синайскому монаху: находясь вне сферы прямого влияния византийской иерархии, Псевдо-Анастасий мог позволить себе быть свободным в своих оценках и суждениях.

²¹ *Frend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972. P. 349—351.*

²² *Van Dielen J. L. Op. cit. S. 1—56.*

²³ *Доброклонский А. П. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Одесса. 1913. Т. 1. С. 19.*

²⁴ О чем свидетельствует его «Псефос» (634). О данном документе см.: *Murphy F. X., Scherwoos P. Op. cit. P. 152—153; Lethel F. M. Theologie de l'agonie du Christ. La liberte humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumiere par Saint Maxime le Confesseur. P., 1979. P. 26—47.*

²⁵ См. предисловие к изданию сирийского текста послания Софрония к Аркадию Кипрскому: *Lettre de Sophrone de Jerusalem a Arcadius de Chypre / Ed. par. M. Albert et Ch. Schönborn // Patrologia orientalis. Brepols, 1978. T. 39. Fasc. 2, N 179. P. 5—20; Garrigues J. M. La personne compose du Christ d'apres Saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste. 1974. T. 74. P. 185—187.*

Следовательно, можно прийти к выводу, что оба приведенных свидетельства, касающиеся истории монофелитских споров, взаимодополняют друг друга. Из них большую ценность как источник имеет свидетельство Псевдо-Анастасия, хотя, естественно, нельзя пренебрегать и данными, приводимыми Анастасием Синаитом. Эти два источника, конечно, не дают нам полной картины указанных споров, набрасывая лишь контуры ее, иногда достаточно расплывчатые. Безусловно, вся панорама истории идейно-политической борьбы в Византии VII в. может быть восстановлена лишь при привлечении всего сложного и обильного комплекса источников — не только греческих, но и армянских, сирийских, латинских и арабских. Однако в данной работе и не ставится подобная сверхзадача. Но, чтобы хоть немного приблизиться к такой идеальной цели, нелишним, на наш взгляд, является привлечение еще двух источников (пусть даже в самом кратком и беглом обзоре): «Хронографии» Феофана Исповедника и «Жития Максима Исповедника».

3. СРАВНЕНИЕ С «ХРОНОГРАФИЕЙ» ФЕОФАНА ИСПОВЕДНИКА И «ЖИТИЕМ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА»

Недавняя монография И. С. Чичурова, посвященная первому автору ²⁶, избавляет нас от труда делать преамбулу и характеризовать этот источник. Для нас важно следующее наблюдение И. С. Чичурова: там, где Феофан выступает как компилятор, для него характерны направленность отбора источников, тенденциозность преломления почерпнутого в них материала, константинопольский партикуляризм и стилистическая избирательность ²⁷. Все эти черты (особенно две первые) немаловажны для оценки освещения Феофаном истории монофелитских споров. Кроме того, другая (уже упоминавшаяся) работа, исследовательницы из ГДР И. Роков, представляющая собой детальный анализ изображения этих споров в сочинении Феофана, позволяет воспользоваться плодами данного анализа и поэтому быть кратким. Кстати сказать, И. Роков также касается вопроса о тенденциозности Феофана и считает, что оценка им отдельных императоров восходит к источникам, которыми пользовался хронист, а не к нему самому. Для Феофана, по ее мнению, характерно отсутствие исторической критики и какой-либо самостоятельной концепции в изображении отдельных событий. Сведения Феофана о монофелитских спорах разбросаны во многих местах его «Хроники», поэтому И. Роков дает суммарную сводку их, на которую мы и будем ориентироваться ²⁸.

Как и Анастасий Синаит, Феофан считает, что монофелитское учение возникло по инициативе монофиситского патриарха Афанасия; это учение подтвердили Сергей Константинопольский и Кир Фасидский. Ираклий написал о нем папе Иоанну IV, но тот не признал монофелитства. Кир, став александрийским патриархом, соединился с Феодором Фаранским и начал проводить в жизнь унию, но новое учение вызвало лишь насмешки монофиситов. Против него восстал и Софроний Иерусалимский, направивший «Соборное послание» Сергию и папе Иоанну. Ираклий издает «эдикт» (т. е. «Эктесис»), который опять вызвал насмешки со стороны монофиситов. После смерти Сергия константинопольским патриархом стал Пирр, также сторонник монофелитства. Однако по кончине Ираклия он впал в немилость и константинопольскую кафедру занял Павел II (монофелит). Феофан упоминает о созыве папой Иоанном IV собора, осудившего монофелитство, а также о других подобных поместных соборах на Западе. Достаточно подробно они описывает судьбу экс-патриарха Пирра — его прибытие в Африку, переход в православие под воздействием Максима Исповедника, новое отпадение в монофелитство и возвращение на кон-

²⁶ Чичуров И. С. Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV—начало IX в.) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования, 1981 год. М., 1983. С. 5—146.

²⁷ Там же. С. 63.

²⁸ Rochow I. Op. cit. S. 672—675.

стантинопольскую кафедру. Далее хронист сообщает о состоявшемся при папе Мартине Латеранском соборе, известной судьбе папы и Максима Исповедника при Константе II, который преследовал многих православных, за что и понес заслуженную кару. Феофан говорит также о VI Вселенском соборе, затем о непродолжительном возрождении монофелитства при Филиппике. Наконец, он упоминает, что в 742 г. мелкитский александрийский патриарх Косьма I отказался от монофелитства, со времен Кира получившего распространение в Египте, и вернулся в православие.

Оценивая это сообщение Феофана, И. Роков отмечает, что им упоминаются основные события монофелитских споров, хотя в ряде частности он и допускает ошибки. В изображении монофелитства хронист явно тенденциозен, не углубляясь при этом в богословскую тематику. Немецкая исследовательница предпринимает попытку идентифицировать возможные источники Феофана (среди них упоминается и экскурс Анастасия Синапта), указывая, что это, однако, не всегда возможно. Общий вывод ее таков: изображение монофелитских споров у Феофана несамостоятельно — он явно заимствует из своих источников не только общую тенденцию, но и большинство частности. Поэтому его свидетельство имеет небольшую ценность в качестве исторического источника; значение Феофана в том, что он отражает живую традицию начала IX в. и, кроме того, во влиянии на всю последующую средневековую историографическую традицию, поскольку «Хроника» Феофана получила широкое распространение не только в Византии, но и на латинском Западе ²⁹.

Оценка Феофана у И. Роков достаточно сурова, но, думается, не совсем справедлива. Во-первых, ввиду того что многие источники хрониста не дошли до нас, факты, сообщаемые им, приобретают немалое значение (например, сведение об обращении в православие Косьмы I). Во-вторых, нельзя лишать Феофана своеобразного и индивидуального подхода к изображаемым событиям — это хорошо показал в своей монографии И. С. Чичуров. В частности, если сравнить Феофана с Анастасием Синаптом, то у хрониста отсутствует явная тенденция к выгораживанию Ираклия, а, наоборот, подчеркивается отступление императора от православия ³⁰. В отличие от Анастасия Феофан совсем не склонен умалчивать о роли и значении Софрония Иерусалимского и Максима Исповедника — и подобных черт различия можно привести еще достаточно много. Поэтому для восстановления картины монофелитских споров без «Хронографии» Феофана трудно обойтись.

Обращаясь к «Житию Максима Исповедника», сразу же заметим, что в силу своего сложного характера и богатства содержания данное произведение требует специального монографического исследования ³¹. Ставя перед собой весьма скромные задачи, мы ограничимся беглым обзором истории монофелитских споров, наметив самые общие черты и специфику отражения их в этом источнике. Прекрасный перевод (а частично и издание) «Жития» М. Д. Муретовым ³² значительно облегчает подобную задачу. Русский ученый выделяет три основные греческие версии «Жития»: первая и древнейшая (А) представлена московской рукописью 1022 г., вторая (В) представлена также московской рукописью XII—XIII вв. и третья (С), самая поздняя, издана Ф. Комбефи и перепечатана в «Патрологии» Миня. Обратимся к изложению событий в первой версии.

Согласно ей, Ираклий, после великой и славной победы над персами, «чудесного освобождения Иерусалима и патриарха Захарии и восстановления на свое место честного и животворящего Древа (Креста)», возгор-

²⁹ Ibid. S. 675—681.

³⁰ Чичуров И. С. Указ. соч. С. 117—118.

³¹ К. Х. Утемани (*Uthemann K. H.* Op. cit. S. 70) ссылается на подобное исследование — диссертацию католического ученого Р. Браке, защищенную в Лувенском университете в 1980 г. Но она нам, к сожалению, недоступна.

³² Творения святого отца нашего Максима Исповедника. / Пер., изд. и примеч. проф. М. Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915. Ч. 1.: Житие преподобного Максима и служба ему. Интересующие нас факты содержатся в основном на с. 14—48.

дившись в сердце своем, «подобно Езекии, но не покаявшись, как он», впал «в величайшую ошибку, которая по сравнению с соделанным персами против христиан была гораздо хуже и пагубнее тем, что те причиняли гибель телу, а эта — душе». Далее следует описание встречи Ираклия с Афанасием Гаммалой, аналогичное сюжету Анастасия Синаита, с той только разницей, что место встречи локализуется в Иераполе. Поставленный в тупик вопросом монофиситского патриарха о «волях» и «действиях», царь пишет Сергию Константинопольскому и Киру Фасидскому (отличие от Анастасия Синаита). Убежденный обоими епископами в правоте монофелитского учения, Ираклий обращается теперь уже к папе Иоанну (ср. с Феофаном; и опять отличие от Анастасия), который подверг отлучению «таковую их ересь». Затем говорится о Софронии Иерусалимском, созвавшем поместный собор, осудивший монофелитское учение.

Следующее за тем повествование относительно издания Ираклием «Эктесиса» практически тождественно свидетельству Анастасия Синаита. После краткого экскурса в династическую чехарду, последовавшую за смертью Ираклия и повлекшую также смену столичных патриархов, автор переходит к биографии Максима Исповедника. Он, «видя, как царствующий город и подчиненные ему области охватываются ересью, и узнав, что только старейший из городов Рим чист от такой еретической мерзости. . . приходит сюда». Здесь Максим (совместно с папами Иоанном и Феодором) развивает активную деятельность по укреплению православия; затем, удалившись в Африку, он «убеждает соединиться с католической церковью» опального Пирра, который, однако, «снова, как пес, возвратился к своей блевотине». Когда папой стал Мартин, Максим Исповедник «возбудил рвение» в нем, результатом чего был созыв Латеранского собора. Отличное от других редакций описание событий в версии А заканчивается повествованием об осуждении и ссылке папы Мартина при Константе II и о приезде Максима Исповедника в Константинополь.

Поскольку специфика версии В касается главным образом частных деталей жизни Максима Исповедника, отличается обзором его литературной деятельности, обратимся к версии С. В ней указывается, что первоначально Ираклий и его двор «держались православной веры», но когда император после победы над персами «отступил от православного догмата, тогда вместе с ним начали отступать и церкви и не малая часть народа перешла на противную сторону». Все тот же Афанасий называется «виновником перемены царя», который «по своей простоватости и легкомысленности. . . запятнал себя неправомыслием». Дальнейшие события излагаются примерно так же, как и в первой версии, только более пространно и с изменением ряда деталей. Большое внимание автор уделяет Египту, где Кир, «сговорившись с Феодором, епископом Фаранским, который и сам сильно сочувствовал монофелитам, составляет уже вместе с ним так называемое водоцветное единение».

Примечательно, что здесь употребляется выражение *ὁδρόβαφῆ ἐνώλις*, фигурирующее у Анастасия Синаита и Феофана, но отсутствующее в первой версии. Причем дается обширное толкование его: «. . . выражение это, полагаю, указывает на линючую и водянистую окраску, как бы смешанную и трудно различимую, не сохраняющую чисто ни одного из двух цветов, чтобы им было можно, по их же желанию, смешивать, сливать и перетолковывать учение о действии». Более подробно говорится и о Софронии Иерусалимском, пославшем свое «соборное определение» папе Иоанну, а также Сергию и Киру. Узнав о нем, «слабоумный Ираклий впал в страх и смущение». Он «отступает от тех и других, т. е. от проповедующих как два действия, так и одно», и издает под внушением «презренного Сергия» так называемый эдикт. События после смерти Ираклия и Сергия излагаются идентично первой версии, только разбавляются пышноватой риторикой. Личность Максима Исповедника оттеняется ярче и контрастнее: по пути в Рим он в Африке имел продолжительные беседы с тамошними епископами. Они хотя и «превосходили его своим саном, но мудростью и разумом уступали и были ниже. . . Поэтому они соглашались со словами

его и беспрекословно повиновались всем его наставлениям и советам, заключавшим так много полезного. Но «не только все священники и епископы, но и правители народные и светские всецело были преданы ему, (привлеченные) им как магнитом». Весьма пространно сообщается и о диспуте Максима с Пирром, а затем автор переходит к изображению гонений Константа, подробнейшему описанию процесса над Максимом, его ссылки, вторичного процесса и новой ссылки, а также кончины его.

Интересно отметить, что Максиму Исповеднику, как и папе Мартину, инкриминировались и политические преступления. Один из обвинителей, например, заявляет ему: «...ведь один ты предал Сарацинам Египет, Александрию, Пентаполь, Триполь и Африку»³³. Кроме того, весьма характерна позиция Максима касательно взаимоотношения светской и духовной власти. Согласно его мнению, правительство не должно вмешиваться в богословские споры, ибо «дело священников — делать исследования и определения относительно спасительных догматов католической церкви, а не царей»³⁴. Такой решительный отпор довольно обычной практике византийского правительства, особенно в период христологических споров, — явление не очень частое в истории ромейской державы. Помимо того, что он характеризует личность и мирозерцание самого Максима Исповедника, он свидетельствует о глубинных процессах, происходящих в богословско-политической идеологии византийского общества VII в.³⁵

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные четыре источника по истории монофелитских споров позволяют прийти к выводу, что Псевдо-Анастасий стоит особняком от трех прочих. По полноте и точности информации свидетельство Псевдо-Анастасия превосходит их, хотя они в то же время существенно обогащают наше представление о ходе церковно-политической и догматической борьбы в VII в. Для трех других характерна приблизительно общая схема развития монофелитских споров, но в ряде деталей и в перспективе видения событий они отличаются друг от друга. Естественно предположение, что наиболее ранний из этих трех источников — Анастасий Синаит — лежит в основе свидетельств Феофана и «Жития Максима Исповедника». Тем не менее расхождения в некоторых нюансах, например замена папы Гонория в одном случае Мартином, а в другом Иоанном, локализация встречи Ираклия с Афанасием Гаммалой в Антиохии либо в Иераполе и др., заставляют с остороженностью относиться к подобному предположению. Правда, такое расхождение можно объяснить тем, что и Феофан, и авторы различных редакций «Жития» корректировали факты, находящиеся у Анастасия, но не исключается гипотеза об общем (утраченном) прототипе трех источников, который отражал официальную версию истории монофелитства. Еще труднее определить соотношение «Хронографии» Феофана и редакций «Жития». Версия С по своему обилию риторических прикрас, расплывчатости и многословию представляется художественно-агиографической обработкой уже наличествующего исторического материала и явно позднее «Хронографии». Для выяснения же вопроса о том, какое из произведений — «Хронография» или версия А («Московская редакция») — более раннее, требуется еще дополнительное и тщательное исследование.

Как бы то ни было, если брать все четыре источника в совокупности, то они позволяют нам довольно живо представить атмосферу той бурной эпохи, которая выдвигает перед исследователями еще ряд нерешенных проблем. Одна из них — взаимоотношение богословия и политики в византийской истории. На примере монофелитских споров эту проблему

³³ Там же. С. 52.

³⁴ Там же. С. 62.

³⁵ Haldon J. F. Ideology and the Byzantine State in the Seventh Century. The «Trial» of Maximus Confessor // From Late Antiquity to Early Byzantium: Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference / Ed. by V. Vavrinek. Praha, 1985. P. 87—91.

можно (и должно) если не решить, то хотя бы поставить. С одной стороны, на первый взгляд представляется, что государственная власть вкупе с определенной группой высших иерархов, функционирующих часто в виде органичной составной части этой власти (теснейший союз и дружба Ираклия с патриархом Сергием), явно играет доминирующую роль. Издаются вероисповедальные эдикты, должныствующие регламентировать духовный настрой и миросозерцание подданных, пускаются в ход все многообразные и сложные винтики государственного механизма для реализации данных постановлений.

И поскольку подобный механизм располагается наверху и в первую очередь привлекает внимание, то создается впечатление, что именно он и решает все — машина крутится и с грохотом работает. Но, с другой стороны, на поверку оказывается, что значительная часть этой работы пошла впустую и потенциал ее не очень высок. Под шум и грохот государственной машины течет своим чередом духовная жизнь подданных; иногда приводные ремни механизма власти заставляют ее изменять свое русло, однако часто случается и обратный эффект — мощное давление этой жизни заставляет ремни крутиться в совсем противоположную сторону и задает движение государственной машине, если, конечно, не ломает ее. Целью монофелитской политики Ираклия и следующих за ним императоров VII в. было укрепление единства державы, создание монолитного сплава различных культурных традиций, принимающих в Византии, естественно, религиозную форму. Результат же был, скорее, обратный — еще большее разъединение и дифференциация этих традиций. И думается, что в успехе арабов, помимо социальных и экономических факторов, немалую роль сыграл и данный фактор разнородных культурных традиций, который проявлялся в богословских спорах и часто детерминировал их.