

Кудряшов Илья

О Том, Кто Есть

Часть 9. От реформы Церкви
до Фомы Аквинского:
христианский мир XI–XIII веков

Илья Кудряшов

**О Том, Кто Есть. Часть
9. От реформы Церкви
до Фомы Аквинского:
христианский мир XI–XIII веков**

«Автор»

2026

Кудряшов И. В.

О Том, Кто Есть. Часть 9. От реформы Церкви до Фомы
Аквинского: христианский мир XI–XIII веков / И. В. Кудряшов —
«Автор», 2026

Книга посвящена истории христианского мира XI–XIII веков - эпохе глубоких церковных, богословских, интеллектуальных и политических преобразований. Рассматриваются Григорианская реформа, борьба за церковную свободу и инвеституру, развитие папства, история Византии, богословские споры и монашество. Значительное место занимают Ансельм Кентерберийский, Пьер Абеляр, Петр Ломбардский, Бернар Клервоский, Гильберт Порретанский, Гуго Сен-Викторский и другие мыслители. Прослеживается возникновение схоластики, развитие школ и университетов, возвращение Аристотеля в интеллектуальную культуру Запада и формирование новых подходов к соотношению веры, разума и философии. Рассматриваются Крестовые походы, развитие папской монархии, Фридрих II, францисканцы и доминиканцы. Завершается книга подробным рассмотрением Фомы Аквинского, его метафизики, этики и влияния на последующую философско-богословскую мысль, включая современное возрождение интереса к томизму.

© Кудряшов И. В., 2026

© Автор, 2026

Содержание

1. Западная церковь в XI веке.	5
2. Григорий VII.	12
3. Интеллектуальная обстановка в XI веке в Западной Европе.	19
4. Движения в Западной Европе XI века.	24
5. Византия в XI веке.	27
6. Богословы Византии XI века.	33
7. Ереси в XI веке.	55
8. Сельджукское завоевание.	63
9. Византия накануне XI века.	69
10. Византийское и Западное монашество XI века.	79
11. Ансельм Кентерберийский - начало схоластики.	88
Конец ознакомительного фрагмента.	108

Илья Кудряшов

О Том, Кто Есть. Часть 9. От реформы Церкви до Фомы Аквинского: христианский мир XI–XIII веков

1. Западная церковь в XI веке.

Григорианская реформа: от Льва IX до Григория VII

К середине XI века западная Церковь вступила в период глубокого преобразования. Речь шла не об одном отдельном богословском споре и даже не только о борьбе папы с императором. Реформаторское движение затрагивало практически все основные стороны церковной жизни: порядок избрания пап и епископов, симонию, то есть приобретение церковных должностей за деньги или посредством светской власти, брак и сожительство духовенства, дисциплину монашества, независимость церковных выборов от мирских правителей, отношения между епископской и папской властью и, наконец, сам вопрос о пределах власти светского правителя внутри христианского общества.

Поэтому выражение "Григорианская реформа" несколько обманчиво, если понимать его буквально. Григорий VII не создал реформаторское движение из ничего. Его понтификат был кульминацией процесса, начавшегося задолго до 1073 года. В него внесли вклад монастырские реформаторы Ключни и Горца, папы первой половины XI века, кардиналы-реформаторы, такие как Гумберт Сильва-Кандидский и Гильдебранд, богословы и канонисты, а также местные движения духовенства и мирян. Сам Григорий VII радикализировал многие требования, придал им более четкую юридическую и экклезиологическую форму и попытался применить их к отношениям с крупнейшими светскими правителями Европы. Современные исследования поэтому рассматривают реформу как длительный процесс, а не как программу одного папы.

Одним из важнейших источников реформы было монашество. Еще с X века в Западной Европе распространялись движения, стремившиеся освободить монастыри от чрезмерного контроля местных феодалов, восстановить дисциплину и сделать монашескую жизнь более независимой от светских интересов. Особенно большое значение приобрел Ключни, основанный в 910 году герцогом Аквитанским Вильгельмом I. Ключнийская традиция стремилась обеспечить монастырям защиту от вмешательства местных владельцев и сосредоточить жизнь монахов на литургии, молитве, аскезе и церковной дисциплине. Однако реформаторское движение XI века было шире собственно ключнийской реформы. В разных регионах существовали собственные центры обновления, а требования к нравственной жизни духовенства постепенно превращались в общецерковную программу.

Особенно острыми стали два вопроса: симония и нарушение безбрачия духовенства. Симония была не новым явлением. Церковь осуждала продажу духовных должностей еще в поздней античности, а средневековые епископства обладали не только духовным, но и значительным имущественным и административным значением. Именно поэтому светские правители и местные аристократы имели сильные стимулы контролировать назначения епископов и аббатов. Епископ был одновременно духовным руководителем, крупным землевладельцем, судейским и административным деятелем. В Германии епископы особенно тесно включались в систему королевского управления. Поэтому вопрос о том, кто имеет право назначать епископа, был одновременно вопросом о собственности, политической власти и церковной юрисдикции.

С этим был связан и вопрос о "николаитстве", как реформаторы называли нарушение обязательства к безбрачию духовенства. Женатые священники существовали в западной Церкви на протяжении столетий, причем требование безбрачия духовенства также имело древнюю историю и постепенно ужесточалось. Реформаторы XI века стремились не столько ввести совершенно новую норму, сколько добиться строгого исполнения уже существовавшего латинского идеала. Они считали, что священнослужитель должен быть полностью посвящен церковному служению и не должен превращать церковное имущество и должность в наследственное владение семьи.

Однако эти реформы имели и социальную сторону. Если епископ или священник имел жену и детей, возникал вопрос о наследовании церковного имущества. Реформаторы опасались превращения церковных должностей и владений в фактически семейные владения. Поэтому борьба за целибат была одновременно борьбой за дисциплину, аскетический идеал и независимость церковного имущества от наследственной аристократии.

На этом фоне особое значение приобрел папа Лев IX, избранный в 1049 году и занимавший престол до 1054 года. Его понтификат стал одним из важнейших этапов перехода от локального реформаторского движения к общеевропейской папской реформе. Лев IX активно путешествовал, созывал синоды, боролся с симонией и нарушением церковной дисциплины и стремился укрепить авторитет Римской кафедры далеко за пределами самого Рима.

При Льве IX вокруг папского престола сформировался круг реформаторов, среди которых особенно важны Гумберт Сильва-Кандидский, Фридрих Лотарингский, будущий Стефан IX, и Гильдебранд, будущий Григорий VII. Именно при Льве IX реформаторское папство стало заметной общеевропейской силой.

Гумберт особенно резко выступал против симонии. В трактате *Adversus simoniacos* он рассматривал приобретение церковных должностей за деньги как серьезное нарушение самой природы Церкви. Для него проблема заключалась не только в коррупции отдельных священнослужителей: если духовная власть может быть куплена, то сама граница между духовным служением и мирской собственностью оказывается разрушенной. Реформаторская мысль поэтому постепенно приходила к требованию свободного избрания церковных должностных лиц.

При Льве IX произошел и конфликт с Константинополем 1054 года, однако реформаторское значение его понтификата нельзя сводить к этому событию. Более того, сам Лев IX умер 19 апреля 1054 года, еще до прибытия папской делегации Гумберта в Константинополь и последующей демонстративной акции 16 июля. Поэтому в истории западной реформы Лев IX важен прежде всего как реформатор папства, а не как "папа Великого раскола".

После его смерти папский престол занимали Виктор II (1055-1057), Стефан IX (1057-1058), Николай II (1058-1061) и Александр II (1061-1073). Их понтификаты были короткими, но именно в этот период были созданы институциональные условия для последующего подъема папской власти.

Виктор II продолжил реформаторскую линию Льва IX, одновременно сохраняя тесные связи с германской императорской властью. Его избрание и деятельность показывают, что ранняя реформа еще не была простой борьбой "папства против империи". Сами реформаторы могли сотрудничать с императором, если видели в нем защитника церковного порядка. Главной целью первоначально была не абсолютная независимость папы от любого светского правителя, а очищение церковной жизни и восстановление канонического порядка.

Стефан IX, бывший Фридрих Лотарингский, был одним из ближайших соратников Льва IX. Его понтификат продолжался всего несколько месяцев, но при нем влияние реформаторской партии усилилось. Важнейшей особенностью этого периода стало стремление освободить папские выборы от непосредственного контроля римской аристократии и внешних политических группировок. Папская власть не могла эффективно проводить реформу, если сам папа зависел от тех же сил, против которых должна была выступать реформа.

Особенно важным стал понтификат Николая II. В 1059 году Латеранский синод издал декрет о порядке избрания папы. В центре процедуры были поставлены кардиналы-епископы, после которых должны были участвовать другие кардиналы и римское духовенство; роль римского народа и светской власти была существенно ограничена. При этом текст декрета сохранял определенную оговорку относительно императорской "чести", поэтому его нельзя описывать как одномоментное полное уничтожение императорского влияния. История самого документа сложнее: сохранились разные его версии, а позднейшая историография спорила о том, насколько первоначальный текст был направлен непосредственно против императорского права.

Но значение реформы 1059 года все равно огромно. Папство постепенно начинало приобретать собственный механизм воспроизводства власти. Ранее избрание римского епископа было тесно связано с политической ситуацией в Риме, римской знатью и вмешательством германских императоров. Теперь реформаторы стремились создать церковную процедуру, в которой центральную роль играли сами высшие представители римского духовенства.

Это было принципиально важно: прежде чем папа мог претендовать на независимость всей Церкви от светских правителей, он должен был добиться относительной независимости самого папского института.

При Николае II произошел также важный поворот в отношениях папства с норманнами Южной Италии. Папство заключило союз с Робертом Гвискарсом и признало его владения при условии определенной вассальной связи. Этот шаг имел далеко идущие последствия. Папство искало собственную военно-политическую опору в Италии и больше не хотело зависеть исключительно от германского императора для защиты Рима.

После смерти Николая II последовал новый кризис. В 1061 году папой был избран Александр II, однако часть германского епископата и сторонников императорской политики поддержала другого кандидата, Гонория II. Возник новый раскол. Этот эпизод показывает, что реформа еще не победила: папские выборы оставались политически конфликтными, а германские правители продолжали считать, что имеют право участвовать в решении вопроса о римском престоле.

Александр II занимал папский престол с 1061 по 1073 год. При нем реформаторское движение стало еще активнее. Большое значение имели его связи с Гильдебрандом и Петром Дамиани. Папа поддерживал борьбу против симонии и нарушения celibата, а также реформаторские движения внутри отдельных епархий.

Особенно показательным был конфликт в Милане. Там возникло движение так называемых патаренов, выступавших против симонической практики и нарушения требований к духовенству. В 1072 году реформаторское духовенство и значительная часть городского населения Милана выступили против архиепископа, которого считали симониаком. Александр II поддержал реформаторского кандидата, тогда как Генрих IV поддержал действующего архиепископа. Именно такие локальные конфликты позднее стали одним из непосредственных источников большого противостояния между Григорием VII и Генрихом IV.

Таким образом, к 1073 году папство уже прошло огромный путь. Реформаторы добились усиления папского контроля над выборами, расширения роли кардиналов, активизации папских легатов, борьбы против симонии и укрепления дисциплины духовенства. Но одновременно они вступили в прямое столкновение с самой структурой западного христианского общества, в которой короли и императоры традиционно участвовали в назначении епископов и аббатов.

Именно здесь начинается понтификат Григория VII.

Гильдебранд, ставший папой в 1073 году под именем Григория VII, был не создателем реформы, а ее наиболее энергичным представителем. Он происходил из реформаторской среды, был связан с несколькими предыдущими папами и еще до собственного понти-

фиката участвовал в управлении Римской церковью. Его избрание произошло при народной поддержке в Риме, после смерти Александра II, а уже в первые годы понтификата он начал гораздо настойчивее применять реформаторскую программу.

При Григории VII вопрос постепенно изменил характер. Если прежде речь шла преимущественно о том, как очистить Церковь от симонии и восстановить дисциплину духовенства, то теперь возник вопрос: кто обладает окончательной властью определять, является ли назначение епископа законным?

Это был принципиально более глубокий вопрос.

В традиционной системе германского христианского мира король или император обладал огромным влиянием на епископов. Епископ был не только пастырем, но и крупным землевладельцем и государственным администратором. Германские правители использовали епископов как противовес наследственной знати: церковный сановник не оставлял своему сыну епископство как наследственное владение, а потому мог быть надежным королевским служащим. Контроль над епископскими назначениями был одним из важнейших инструментов монархической власти.

Реформаторы смотрели на эту систему иначе. Если светский правитель выбирает епископа, вручает ему знаки духовной власти и фактически определяет, кто станет пастырем определенной Церкви, то возникает зависимость духовной власти от светской. Для реформаторов это было несовместимо с представлением о Церкви как о самостоятельном богоустановленном организме.

Поэтому борьба за инвеституру была гораздо шире вопроса о символическом акте вручения кольца и посоха. За ней стоял вопрос о том, может ли светский правитель назначать человека на церковную должность.

Сам термин "инвеститура" означает введение во владение или должность. В средневековой практике он мог сопровождаться передачей символов власти. Проблема заключалась в том, что епископ обладал одновременно духовными полномочиями и материальными владениями. Поэтому невозможно было просто провести современную границу между "церковной должностью" и "государственной должностью". Для средневекового человека это была единая социальная реальность.

Григорий VII все более решительно требовал запрещения светской инвеституры. В 1075 году в Риме состоялся реформаторский синод, а в папский регистр был внесен знаменитый текст, позднее получивший название *Dictatus papae*. Он состоит из двадцати семи кратких утверждений о правах Римского понтифика. Современная историография особенно осторожна в отношении характера этого документа: это не папская конституция и не полноценный нормативный акт в современном смысле. Он был внесен в папский регистр в марте 1075 года и прежде всего отражает представление Григория о папской власти.

В *Dictatus papae* утверждалось, среди прочего, что Римская церковь основана непосредственно Богом, что римский понтифик может называться универсальным епископом, что папа имеет право низлагать или восстанавливать епископов, что его легат имеет при определенных условиях более высокий авторитет, чем местные епископы, что папа может освобождать подданных от верности несправедливому правителю и что только папа может пользоваться некоторыми знаками универсальной власти.

Особенно радикальными были утверждения о возможности низложения императора и о том, что папа способен освобождать христиан от клятвы верности правителю. Здесь папская реформа выходила далеко за пределы церковной дисциплины. Она затрагивала саму структуру христианского политического порядка.

При этом было бы неправильно читать *Dictatus papae* как окончательно сформированную теорию папской монархии XIII века. Текст краток, не содержит систематического объяснения каждого положения и сам по себе не создал новую политическую систему. Современная исто-

риография прямо подчеркивает, что его следует использовать прежде всего как свидетельство представлений Григория VII о папской власти, а не как готовую "конституцию папской монархии".

Конфликт с Генрихом IV стал неизбежным.

Генрих IV был германским королем с 1054 года и императором с 1084 года. Он вступил на престол ребенком, после смерти своего отца Генриха III, и долгое время сталкивался с внутренними восстаниями германской знати. Для него епископы были важнейшей частью королевской системы управления. Поэтому требования Григория VII означали не просто изменение церковного права, но серьезное ограничение королевской власти.

Особенно острым стал вопрос Милана. Генрих продолжал поддерживать кандидатов, связанных с традиционной системой королевского назначения, тогда как Григорий поддерживал реформаторскую сторону. В результате спор о конкретных епископах превратился в спор о принципе.

В 1075 году Григорий потребовал от Генриха прекратить практику назначения епископов. Напряжение быстро переросло в открытый конфликт. Генрих не признал папские требования и собрал епископов, которые выступили против Григория.

24 января 1076 года в Вормсе состоялся синод германских епископов, объявивший Григория VII низложенным. Аргументация была одновременно политической и канонической. Противники Григория ставили под сомнение законность его избрания и обвиняли его в нарушении церковного порядка. В ответ Григорий VII на Римском синоде 1076 года отлучил Генриха от Церкви и объявил его освобожденным от клятв верности.

Это был беспрецедентно серьезный шаг.

Отлучение означало не просто запрет человеку участвовать в Евхаристии. В средневековом обществе король был связан с подданными клятвами верности, а христианская власть имела религиозное измерение. Если правитель оказывался отлученным, возникал вопрос о том, обязаны ли его подданные продолжать ему повиноваться.

Таким образом, церковная санкция могла иметь прямые политические последствия.

Германские князья воспользовались ситуацией. Они поставили Генриху условие: если он не примирится с папой, они смогут избрать нового короля.

Именно здесь произошло знаменитое путешествие в Каноссу.

Зимой 1076-1077 годов Генрих направился через Альпы в Италию. 25 января 1077 года он прибыл к замку Каносса, где находился Григорий VII. Согласно источникам, Генрих несколько дней ожидал у ворот в положении кающегося. 28 января папа снял с него отлучение.

Позднейшая европейская память превратила Каноссу в символ унижения императора перед папой. В таком виде история очень удобна для учебников, но исторически она слишком проста.

Главное, что произошло в Каноссе, - не "папа заставил императора ползать на коленях", а сложный акт церковного примирения, имевший одновременно духовное и политическое значение. Генрих стремился снять отлучение, чтобы лишить германских князей важнейшего основания для восстания против него. Григорий, в свою очередь, согласился принять его покаяние и восстановить его в церковном общении.

При этом ученые продолжают обсуждать точный юридический статус Генриха после Каноссы: какие именно санкции были сняты и что именно означало его примирение с папой. Даже в историографии существует спор о том, следует ли считать, что Генрих был восстановлен в королевском достоинстве одновременно со снятием отлучения.

Поэтому Каносса не закончила борьбу. Напротив, она только изменила ее форму.

После возвращения Генриха в Германию конфликт продолжился. Его противники избрали королем Рудольфа Рейнфельденского. Началась гражданская война. Генрих вновь вступил в борьбу с папством и в 1080 году снова оказался отлучен. В 1084 году он вторгся

в Италию, захватил Рим и возвел на папский престол антипапу Климента III. Григорий VII оказался в тяжелом положении и был вынужден покинуть Рим. Он умер в изгнании в Салерно в 1085 году.

Таким образом, непосредственный результат понтификата Григория VII не был простой победой папства. Григорий не уничтожил императорскую власть и не установил окончательную папскую монархию. Конфликт продолжался после его смерти еще десятилетиями. Окончательное урегулирование вопроса инвеституры произошло только в 1122 году при Конкордате Вормса.

Но значение реформы от этого не становится меньше.

До XI века западная Церковь уже обладала развитым каноническим правом, сильной папской традицией и представлением о самостоятельности духовной власти. Новизна реформаторов заключалась в том, что эти элементы начали объединяться в более последовательную программу. Церковь должна была иметь собственную дисциплину, собственное духовенство, свободные церковные выборы, независимость от симонии и относительную автономию от светских правителей.

Одновременно менялось само представление о папстве. Папа все чаще выступал не только как первый среди западных епископов и хранитель римской традиции, но как верховный судья внутри латинской Церкви, способный вмешиваться в дела местных епископов, назначать легатов, требовать исполнения реформаторских решений и, в определенных обстоятельствах, применять церковные санкции к светским правителям.

Однако было бы ошибкой изображать этот процесс как мгновенный переход от "старой Церкви" к "папской монархии". XI век был переходным периодом. Даже Григорий VII мыслил себя не революционером, создающим новую Церковь, а защитником древнего церковного порядка. Парадокс реформы заключался именно в том, что для восстановления того, что реформаторы считали древней церковной нормой, им пришлось создать новые формы папского управления и значительно расширить практическое вмешательство Римской кафедры.

Поэтому конфликт между Григорием VII и Генрихом IV нельзя сводить к личной борьбе двух властолюбивых людей. Личная вражда, политические расчеты, германская знать, итальянские города, норманны и конкретные кризисы, безусловно, имели значение. Но за ними стоял более фундаментальный вопрос: может ли христианская Церковь самостоятельно определять своих пастырей и собственную дисциплину, или светский правитель как глава христианского общества имеет право участвовать в управлении церковными институтами? Именно этот вопрос сделал борьбу за инвеституру одним из центральных конфликтов средневековой Европы. Реформа также изменила отношения между духовенством и мирянами. Реформаторы все чаще рассматривали церковную должность как нечто, что должно быть получено не через родство, богатство или политическую услугу, а через каноническое избрание и церковное посвящение. В некоторых городах эти идеи поддерживали не только монахи и священники, но и миряне. Миланское движение патаренов особенно хорошо показывает, что реформаторская программа могла становиться массовым городским движением. Наконец, реформа постепенно способствовала изменению самой структуры западного христианского мира. Папство становилось более централизованным, кардиналы превращались в важнейший институт управления Римской церковью, папские легаты действовали далеко за пределами Италии, а каноническое право становилось все более развитым инструментом регулирования церковной жизни.

Но окончательные результаты этого процесса относятся уже к XII веку. Именно поэтому 1077 год не следует рассматривать как "момент победы папы над императором". Каносса была эпизодом большой борьбы, а не ее концом. Конфликт продолжался после Григория VII, пережил его преемников и завершился лишь компромиссом 1122 года. В более широком историческом контексте Григорианская реформа стала одним из важнейших переломов средневекового Запада. Она не создала разделения между Церковью и государством в современном смысле и

не превратила папство в светское государство. Она создала нечто иное: более четкое представление о том, что Церковь обладает собственной юрисдикцией, собственной иерархией и собственной нормативной сферой, которые не могут полностью определяться королем или императором.

Именно из этого конфликта выросла дальнейшая средневековая каноническая культура. В XII веке Грациан систематизирует канонический материал в *Decretum*, папство продолжит развивать систему декреталий, а богословы и юристы начнут гораздо точнее различать духовную и светскую юрисдикцию. В этом отношении спор Григория VII и Генриха IV был не только политическим конфликтом XI века. Он стал одной из предпосылок той юридической и интеллектуальной культуры, в которой позднее возникнет высокая схоластика.

Поэтому Григорианскую реформу следует понимать как переход от старого каролингско-оттоновского порядка, в котором королевская и церковная власть были тесно переплетены, к новой модели западного христианства, где папство, епископат, монашество и светские правители все более четко осознавали свои различные компетенции. Этот процесс был конфликтным, непоследовательным и далеко не завершился при Григории VII. Но именно в XI веке западная Церковь приобрела институциональную форму, которая во многом определит ее развитие в XII–XIII столетиях.

2. Григорий VII.

Гильдебранд, будущий папа Григорий VII, родился около 1020-1025 года, вероятно, в Тоскане. Точные сведения о его происхождении и ранней жизни скудны, а позднейшие биографические источники уже сильно окрашены представлением о нем как о великом реформаторе. Достоверно известно, что еще в молодости он оказался в Риме и вошел в окружение Иоанна Грациана, избранного папой в 1045 году под именем Григория VI. Папство в это время переживало тяжелый кризис: одновременно существовало несколько претендентов на Римскую кафедру, а римская знать непосредственно вмешивалась в избрание пап. В 1046 году германский король Генрих III перешел Альпы, созвал Сутрийский собор и добился низложения Григория VI, после чего папский престол занял Климент II. Гильдебранд последовал за низложенным папой в Германию, а затем возвратился в Рим и оказался в самом центре реформаторского движения. Для будущего Григория этот опыт был принципиальным: он видел с одной стороны глубокую зависимость папства от политических группировок Рима, а с другой - возможность использовать власть германского короля для восстановления церковной дисциплины. Поэтому ранний реформаторский проект вовсе не предполагал неизбежного противостояния папства и империи. Генрих III сам первоначально выступал как защитник реформы и противник тех форм папской политики, которые реформаторы считали разложением церковного порядка.

При Льве IX Гильдебранд вошел в число наиболее влиятельных сотрудников Римской церкви. Лев IX окружил себя людьми, которые впоследствии составили ядро реформаторского папства: Гумбертом Сильва-Кандидским, Фридрихом Лотарингским, будущим Стефаном IX, Петром Дамиани и самим Гильдебрандом. В эти годы реформа перестала быть преимущественно совокупностью монашеских инициатив и стала программой самой Римской кафедры. Ее требования были известны и до Григория: запрещение симонии, то есть приобретения духовных должностей посредством денег или иных материальных выгод, борьба с нарушением безбрачия духовенства, восстановление монастырской дисциплины и освобождение церковных учреждений от чрезмерного вмешательства светских владельцев. Но Гильдебранд постепенно пришел к гораздо более широкому пониманию проблемы. Если симония и зависимость духовенства были следствиями вмешательства мирян в церковную жизнь, то реформировать Церковь означало устранить саму возможность такого вмешательства. Именно отсюда впоследствии выросло понятие *libertas Ecclesiae*, "свободы Церкви": Церковь должна обладать возможностью самостоятельно избирать своих служителей, распоряжаться своей внутренней дисциплиной и осуществлять собственную юрисдикцию, не будучи подчиненной королю или местному аристократу. При этом Гильдебранд до своего избрания не был систематическим богословом или автором законченной экклезиологической теории. Его деятельность была прежде всего административной и политической: он участвовал в папском управлении, сопровождал пап, вел переговоры и постепенно превращался в одного из главных организаторов реформаторской политики. Уже в начале собственного понтификата Григорий объяснял свое служение через пророческий образ человека, который обязан обличать зло: в письме 1073 года он цитировал Исаю, Иезекиилю и Иеремию и утверждал, что папа не может молчать, если видит грех и беспорядок в христианском обществе. Исследователи поэтому обращают внимание на особенность его папской самоидентификации: Григорий видел себя не просто хранителем римского престола, а человеком, поставленным для исправления всей Церкви. Его письма должны были не только передавать распоряжения, но и снабжать адресатов авторитетными основаниями реформы.

После смерти Александра II 21 апреля 1073 года Гильдебранд был избран папой и принял имя Григорий VII. Его избрание само по себе показывает, насколько переходным оставалось

папство XI века. Гильдебранда избрали при похоронах Александра II под давлением римского духовенства и народа, а затем его избрание было оформлено согласно существовавшей церковной процедуре. Декрет Николая II 1059 года уже значительно увеличил роль кардиналов в избрании папы, но практика еще не превратилась в позднейшую строго регламентированную систему. Григорий унаследовал не централизованную папскую монархию, а институт, который только начинал превращаться в общеевропейский центр управления. Именно поэтому его понтификат представляет собой не внезапное возникновение новой модели, а резкое ускорение уже начавшегося процесса. Его главными объектами реформаторской деятельности оставались симония и нарушение безбрачия духовенства, однако теперь к ним все теснее присоединялся вопрос о светской инвеституре. Средневековый епископ был одновременно пастырем, землевладельцем, судьей и политическим деятелем. В германском королевстве епископы особенно тесно включались в систему королевского управления: их должности не передавались по наследству, а их владения могли быть возвращены короне после смерти. Поэтому король имел веские политические причины контролировать епископские назначения. С точки зрения реформаторов, именно здесь находилась одна из причин церковного беспорядка: человек, который получал епископство от короля, оказывался зависимым от светского правителя еще до того, как начинал исполнять духовные обязанности. Если назначение сопровождалось материальной сделкой, оно становилось симонией; если король вручал будущему епископу символы его должности и тем самым фактически вводил его в церковную власть, это становилось светской инвеститурой. Поэтому борьба против инвеституры была не спором о внешнем ритуале с кольцом и посохом. Она касалась вопроса о происхождении самой епископской власти и о том, кому принадлежит право решать, кто будет пастырем конкретной Церкви. Современные исследования подчеркивают, что практика светской инвеституры имела долгую историю и не возникла в XI веке; именно при Григории VII она стала тем центральным вопросом, вокруг которого реформаторы после 1075 года организовали свою борьбу за свободное учреждение духовенства.

Эта проблема особенно остро проявилась в Милане. Миланская архиепископия обладала огромным политическим и экономическим значением, а в самом городе уже существовало движение, выступавшее против симонии и брака духовенства. Реформаторы, которых позднее стали называть патаренами, требовали очищения духовенства и пользовались поддержкой Римской церкви. Но германский король сохранял собственные политические интересы в Северной Италии и не собирался безусловно признавать право Рима распоряжаться миланской кафедрой. Поэтому локальный конфликт вокруг конкретного архиепископа превратился в принципиальный спор о том, кому принадлежит право назначения епископа. Именно в Милане особенно хорошо видно, почему инвеститурный конфликт невозможно объяснить только личным столкновением Григория и Генриха. Реформаторы на местах могли быть движимы вполне конкретным стремлением очистить духовенство от симонии и нарушения celibата, Рим видел в их борьбе подтверждение своей юрисдикции, а германский король рассматривал епископские назначения как часть политического устройства своего королевства. Эти три перспективы пересеклись в одном конфликте. Григорий постепенно начал требовать от Генриха IV прекращения вмешательства в церковные назначения, причем его требования становились все более жесткими. В 1075 году он уже рассматривал светскую инвеституру как недопустимое вмешательство мирян в дела Церкви. Именно в этом году был составлен *Dictatus papae*, внесенный в папский регистр. Текст состоит из двадцати семи кратких положений, касающихся полномочий Римского понтифика. Здесь необходимо соблюдать осторожность: *Dictatus papae* не был опубликован как современный политический манифест и не являлся конституцией папской монархии. Его точное назначение и даже отношение к материалам папского регистра остаются предметом научной дискуссии. Однако содержание этих положений исключительно важно для реконструкции представлений Григория.

В них говорится, что Римская церковь основана непосредственно Богом, что римский понтифик обладает особым универсальным статусом, что только он может низлагать и восстанавливать епископов, что его легат обладает особыми полномочиями, что папа может принимать апелляции, низлагать императора и освобождать подданных от верности правителю. Одно из положений утверждает, что Римская церковь никогда не ошибалась и, согласно свидетельству Писания, никогда не ошибется. Здесь папский примат приобретает уже не только догматическое или почетное, но и юрисдикционное содержание: папа выступает как высший судья внутри церковного организма. При этом было бы ошибкой переносить на 1075 год полностью сформировавшуюся теорию папской монархии XII–XIII веков. *Dictatus papae* не содержит систематического учения о пределах папской и королевской власти и не объясняет подробно, на каком основании папа может вмешиваться в каждую из областей церковной жизни. Современное исследование Д. Л. д'Авре даже подчеркивает, что непосредственное практическое воздействие текста было значительно меньше, чем его позднейшая историческая репутация. Его значение прежде всего в том, что он показывает пределы папских притязаний, которые к середине понтификата Григория уже стали мыслимыми внутри реформаторской идеологии.

Генрих IV не мог принять такую программу без серьезного ущерба для собственной власти. Он был германским королем с 1054 года, а с 1056 года правил самостоятельно после смерти Генриха III. Его детство прошло в условиях регентства и борьбы различных группировок, а после достижения совершеннолетия он столкнулся с мощным сопротивлением германских князей, особенно в Саксонии. В этой ситуации епископы были для него не случайными политическими союзниками, а одним из важнейших элементов королевского управления. Они не создавали наследственных династий, зависели от короны в имущественных вопросах и могли противостоять территориальной знати. Отказ короля от контроля над назначением епископов означал поэтому не просто уступку по церковному вопросу, а серьезное сокращение одного из механизмов королевской власти. Именно поэтому Генрих сопротивлялся требованиям Григория. Его позиция не обязательно означала защиту симонии как таковой: он мог признавать необходимость реформы духовенства и одновременно отвергать папскую претензию на исключительную юрисдикцию над епископскими назначениями. В этом состоял один из главных принципиальных конфликтов эпохи. Для Григория вопрос звучал так: может ли мирянин назначать духовного руководителя Церкви? Для Генриха: может ли король, который управляет христианским королевством и обладает правами на церковные владения и назначения, быть полностью исключен из этого процесса? Ответы обеих сторон исходили из разных представлений о том, как вообще устроено христианское общество.

В конце 1075 года Григорий направил Генриху письмо с требованием исправить положение. Папский ультиматум был доставлен королю 1 января 1076 года в Госларе. Ответ Генриха оказался предельно резким. Он созвал германских епископов, и 24 января 1076 года в Вормсе состоялось собрание, объявившее Григория низложенным. Епископы ссылались не только на политические обстоятельства, но и на каноническую легитимность самого папы. В их представлении Григорий нарушал границы своей власти, вмешивался в дела епископов и стремился подчинить себе всю Церковь. Это важно, потому что показывает: против Григория выступали не только светские правители. Часть епископата сама считала его модель папской юрисдикции чрезмерной. Вормсское заявление поэтому нельзя понимать просто как "император приказал епископам выступить против реформатора". Это был внутрицерковный конфликт по вопросу о том, каким должен быть авторитет Римской кафедры после реформы. Генрих одновременно направил Григорию письмо, в котором отрицал его право продолжать занимать папский престол. С точки зрения Генриха, папа превратил служение Петра в инструмент личного господства; с точки зрения Григория, король пытался подчинить себе Церковь. Оба использовали язык христианской легитимности, но вкладывали в него разные представления о порядке власти.

Ответ Григория был еще более радикальным. На Римском синоде февраля 1076 года он отлучил Генриха IV от Церкви и освободил его подданных от клятвы верности ему. Именно здесь спор о церковной реформе превратился в непосредственный кризис королевской власти. Отлучение в XI веке нельзя понимать как частное религиозное наказание, аналогичное современному запрету на участие в церковной жизни. Король был христианским правителем, его отношения с аристократией и подданными оформлялись клятвами, а его легитимность имела религиозное измерение. Если папа объявлял короля отлученным и заявлял, что его подданные освобождены от клятв, это создавало вопрос о самом основании политической верности. Григорий фактически использовал церковную санкцию для воздействия на политический порядок. Это было логическим следствием его экклезиологии: если папа обладает верховной юрисдикцией внутри Церкви, а король как христианский правитель не может находиться вне церковного порядка, то папское решение о его отлучении неизбежно имеет политические последствия. Германские князья немедленно воспользовались ситуацией. В октябре 1076 года в Трибуре они поставили Генриху условие: если он не примирится с папой, вопрос о его королевской власти будет пересмотрен. Таким образом, папская санкция соединилась с внутренним политическим кризисом Германии. Генрих оказался в положении, когда сохранение королевства требовало снятия отлучения, а Григорий получил возможность выступить не просто как церковный судья, но как арбитр в конфликте между германским королем и его князьями.

Именно эта ситуация привела к Каноссе. Зимой 1076–1077 годов Генрих IV перешел Альпы и отправился в Италию. Григорий в это время находился в замке Каносса у Матильды Тосканской, одной из наиболее влиятельных сторонниц реформаторского папства. Генриху необходимо было добиться снятия отлучения до того, как германские князья окончательно лишат его политической поддержки. По сообщениям источников, в течение трех дней, 25–27 января 1077 года, он стоял в одежде кающегося и босиком в ожидании допуска к папе; 28 января Григорий принял его и снял отлучение. Историческая память превратила этот эпизод в символ унижения императора перед папой, однако такая интерпретация слишком проста. Каносса была прежде всего актом покаяния и восстановления церковного общения после отлучения. Генриху было необходимо снять церковную санкцию, поскольку она разрушала его политическое положение в Германии. Григорию, со своей стороны, было трудно отказать в примирении человеку, который формально исполнил условия покаяния. Самый спорный вопрос состоит в том, означало ли снятие отлучения одновременно восстановление Генриха в королевском достоинстве. В историографии существовала дискуссия: одни исследователи считали, что Григорий восстановил Генриха в королевской функции вместе со снятием отлучения, другие настаивали, что папа снял именно церковное наказание, не отменив полностью прежнюю политическую санкцию. Поэтому формула "в Каноссе папа заставил императора признать свое верховенство" исторически слишком груба. Каносса не была передачей королевской власти папе и не закончила борьбу. Она лишь сняла одну из важнейших санкций и позволила Генриху продолжить борьбу за свое положение в Германии.

После Каноссы конфликт продолжился почти без изменений. Германские князья не отказались от Рудольфа Рейнфельденского и в 1077 году избрали его королем. Генрих начал гражданскую войну, а Григорий оказался перед чрезвычайно трудной задачей. Он хотел сохранить положение судьи, который может определить, кто из двух правителей обладает законными основаниями, но сама логика конфликта заставляла его становиться политическим участником. Генрих стремился добиться папского признания, Рудольф стремился использовать папскую санкцию против Генриха. Папские письма этого периода показывают, что Григорий не сразу занял однозначную позицию в пользу Рудольфа: он требовал от обеих сторон доказательств и стремился представить свою роль как судейскую. Но возможность нейтрального арбитража постепенно исчезала.

В 1078–1079 годах продолжались переговоры, а германская гражданская война не прекращалась. Рудольф погиб в битве при Эльстере в 1080 году, после чего Генрих получил возможность вновь перейти к наступлению против папы. Григорий в том же году вторично отлучил Генриха, а сторонники короля на соборе в Бриксене объявили низложенным уже самого Григория и избрали антипапой Виберта Равеннского, принявшего имя Климент III. Теперь конфликт перестал быть спором о том, кто должен назначать епископов. Генрих создавал альтернативную папскую власть, а Григорий утверждал, что король не имеет права смещать законного римского понтифика. В результате противостояние приобрело характер борьбы двух центров легитимности, каждый из которых претендовал на то, чтобы представлять законный порядок христианского общества.

В 1081 году Генрих начал новый поход в Италию, а в 1083 году вошел в Рим. Григорий продолжал сопротивляться, но постепенно терял поддержку внутри города. В 1084 году Генрих добился решающего успеха: Климент III был установлен в Латеране и 31 марта 1084 года короновал Генриха императором. Григорий оказался заперт в замке Святого Ангела. Его положение спасло вмешательство норманнского князя Роберта Гвискара, который двинулся на Рим с войском и вынудил Генриха отступить. Однако освобождение папы обернулось для Рима катастрофой: норманнские войска разграбили город, что нанесло тяжелый удар по репутации Григория. Многие римляне воспринимали норманнов как разрушителей города и связывали их появление с папской политикой. Григорий был вынужден покинуть Рим вместе с норманнами и удалился в Салерно, где умер 25 мая 1085 года. Его понтификат поэтому нельзя описывать как непосредственную политическую победу. Он умер изгнанником, Рим находился в тяжелом положении, антипапа сохранял свои позиции, а Генрих IV оставался могущественным правителем. Знаменитые слова, приписываемые Григорию перед смертью, "Я возлюбил правду и возненавидел беззаконие, поэтому умираю в изгнании", известны по более позднему жизнеописанию Павла Бернридского и должны использоваться с осторожностью как часть сформировавшегося после смерти образа папы.

Тем не менее значение Григория VII нельзя измерять непосредственным исходом войны. Его важнейшим результатом стало изменение практического содержания папского примата. Претензия Римской кафедры на особое положение существовала задолго до XI века; Григорий не изобретал ни петровскую идею, ни римский примат, ни право папы вмешиваться в некоторые церковные споры. Новым был масштаб и регулярность применения этих принципов. Папа все чаще выступал как судья в делах епископов, принимал апелляции из разных регионов, посылал легатов, требовал исполнения папских решений и считал себя вправе вмешиваться в дела церковных учреждений за пределами Италии. Именно поэтому "свобода Церкви" у Григория означала не просто моральное очищение духовенства. Она означала освобождение церковной структуры от зависимости от тех, кто не обладал духовным саном, прежде всего от королей и аристократов, которые могли контролировать назначения и церковное имущество. В этом отношении Григорий довел до предела тенденцию, которая возникла еще при Льве IX и его предшественниках. Современные исследования подчеркивают, что расширение папской власти было постепенным, а Григорий не обладал законченной теорией папской монархии позднейшего типа. Он скорее создал набор принципов и практик, которые следующие поколения канонистов смогли систематизировать.

Особенно важно поэтому не переносить на Григория VII позднейшую средневековую теорию в готовом виде. В XII и XIII веках папские юристы разработают гораздо более точные концепции папской юрисдикции, соберут огромный корпус декреталей, сформируют развитую систему церковных судов и будут различать непосредственную и опосредованную власть папы над светскими делами. У Григория ничего подобного в систематической форме еще нет. Даже его наиболее радикальные положения о низложении императоров не означают, что он считал папу обычным светским монархом, которому принадлежит управление европейскими госу-

дарствами. Его собственные письма позволяют увидеть более сложную картину: он признавал существование законной королевской власти и говорил о согласии священства и царства, но считал, что король не может использовать свою власть для подчинения Церкви. Поэтому центральным понятием его экклезиологии была именно *libertas Ecclesiae*. Церковь должна иметь возможность сама избирать своих служителей, соблюдать собственные каноны и быть подчиненной не светскому правителю, а Богу и установленной Богом церковной власти. Именно из этого принципа вытекала борьба с инвеститурой. Если епископ является служителем Церкви, король не может относиться к его должности так же, как к своему графу или герцогу. Если церковная должность является духовной, то ее предоставление должно происходить внутри церковного порядка. Если король нарушает этот порядок, папа имеет право вмешаться. В этом смысле борьба за инвеституру была не случайным конфликтом о церемонии, а следствием новой экклезиологии.

При этом конфликт не завершился смертью Григория и не был разрешен Каноссой. Его преемники продолжали борьбу с Генрихом IV и его сторонниками, а окончательное соглашение появилось только в 1122 году при Генрихе V и папе Каликсте II в форме Вормского конкордата. Именно этот более поздний компромисс показал, насколько сложным был исход реформы: ни император не сохранил прежнее неограниченное вмешательство в церковные назначения, ни папство не превратило епископские выборы в полностью независимый от светской политики процесс. Но принципиальное различие между духовной инвеститурой и светскими правами епископа стало гораздо яснее. Церковь получила значительно более выраженную институциональную автономию, а папство стало центром общецерковного управления. Конфликт тем самым подготовил развитие западного канонического права XII века и той юридической культуры, которая позднее позволит систематически обсуждать отношения папы, епископов, соборов, королей и императоров. Исследователи справедливо предупреждают против изображения Каноссы и Вормса как двух мгновенных "переломов", после которых отношения Церкви и государства внезапно приняли совершенно новую форму: речь шла о длительном процессе, растянувшемся на несколько поколений.

Именно поэтому Григорий VII занимает в истории XI века положение, которое невозможно свести ни к истории папства, ни к истории германской монархии. Его понтификат стал моментом, когда накопившиеся за несколько десятилетий реформаторские требования соединились с гораздо более широкой концепцией церковной свободы и папской юрисдикции. Симония и брак духовенства перестали быть только вопросами местной дисциплины; инвеститура превратилась в принципиальный вопрос о происхождении церковной власти; папское отлучение короля приобрело непосредственные политические последствия; а Римская кафедра начала действовать как общецерковный центр, который претендовал на право вмешиваться в дела отдельных епископов и даже судить о поведении христианских правителей. Но одновременно сама реформа породила новые проблемы: если папа обладает верховной властью над Церковью, как соотносится эта власть с властью собора? Может ли папа низложить епископа без согласия местной Церкви? Может ли папа низложить короля? На каком основании духовная власть может освобождать подданных от политической клятвы? Эти вопросы в полном объеме будут решаться уже канонистами и богословами XII–XIII веков. Григорий VII дал на них первые радикальные ответы, но не создал окончательной системы.

Именно поэтому следующий интеллектуальный этап западной истории нельзя начинать с предположения, будто после Григория папская монархия уже существовала в готовом виде. Напротив, после его смерти начинается период, в котором идеи реформы будут перерабатываться, уточняться и юридически систематизироваться. На этом фоне особенно важны Беренгар Турский и Ланфранк Кентерберийский: их спор об Евхаристии показывает уже другую сторону той же эпохи - возникновение культуры рационального богословского анализа, в кото-

рой авторитет Писания и отцов начинают сознательно сопоставляться с диалектическим рассуждением.

3. Интеллектуальная обстановка в XI веке в Западной Европе.

Беренгар Турский (ок. 999-1088) был одним из наиболее заметных учителей диалектики XI века. Он родился около 999 года и получил образование в Шартре, где сформировалась одна из важнейших интеллектуальных традиций раннего средневекового Запада. Позднее Беренгар стал руководителем школы в Туре. Он был прежде всего учителем логики и диалектики, то есть искусства рассуждения посредством понятий, определений и аргументов. Именно применение диалектического метода к Евхаристии и привело его к знаменитому конфликту с Ланфранком Бекским, который впоследствии стал архиепископом Кентерберийским.

Спор возник в контексте более широкого вопроса о том, что именно происходит с хлебом и вином во время Евхаристии. В раннехристианской традиции реальность присутствия Христа в Евхаристии утверждалась задолго до XI века, однако язык, которым это присутствие описывали разные авторы, еще не был приведен к той технической форме, которую получит позднее. Одни богословы сильнее подчеркивали реальность Тела и Крови Христа, другие – сакраментальный и символический характер евхаристических видов. Термины "образ", "знак", "тайна", "истина", "тело" и "реальность" могли употребляться с разными оттенками. Поэтому спор Беренгара нельзя просто представить как столкновение человека, отрицавшего Евхаристию, с уже полностью сформированной позднесредневековой доктриной.

Беренгар особенно опирался на рациональный анализ и на авторитет некоторых ранних христианских писателей, прежде всего Августина. Его беспокоило утверждение, которое, как он его понимал, могло означать, что после освящения хлеб и вино перестают быть тем, чем они являются для чувственного восприятия, и в буквальном смысле становятся Телом и Кровью Христа. Если сохраняются цвет, вкус, запах, форма и другие воспринимаемые свойства хлеба и вина, то возникает вопрос: что именно изменилось? Беренгар стремился избежать представления о том, что христианская вера требует утверждать противоречие чувственному опыту и рациональному анализу.

Здесь проявилась характерная особенность его мышления. Беренгар не считал, что разум следует просто выключить перед лицом таинства. Напротив, он полагал, что богословское утверждение должно быть осмысленным и непротиворечивым. Если вы говорите, что хлеб есть Тело Христа, необходимо определить, в каком смысле употребляется слово "есть". Если же евхаристические дары называются Телом и Кровью Христа, необходимо объяснить, как это соотносится с тем, что продолжает восприниматься как хлеб и вино.

Против Беренгара выступил Ланфранк Бекский. Ланфранк был не просто церковным администратором, а одним из наиболее образованных богословов своего времени. В отличие от Беренгара, он считал, что диалектика не должна заставлять нас ограничивать то, что Церковь исповедует относительно Евхаристии. При этом Ланфранк не отвергал саму логику. Его позиция была тоньше: диалектика может служить богословию, но ее нельзя превращать в судью над верой.

В споре особенно важным стал вопрос о соотношении видимого и невидимого. Ланфранк утверждал, что после освящения в Евхаристии действительно присутствует Тело и Кровь Христа, хотя чувственно продолжают восприниматься свойства хлеба и вина. Тем самым он проводил различие между тем, что воспринимается чувствами, и тем, что существует на сакраментальном уровне. Евхаристия не должна оцениваться только по своим чувственно доступным свойствам.

Беренгар, со своей стороны, стремился показать, что нельзя без дальнейшего объяснения отождествлять видимый хлеб с физическим Телом Христа. В его аргументации важную роль

играло понятие "субстанции". Однако здесь необходимо соблюдать осторожность: нельзя просто взять аристотелевское понятие субстанции из зрелой схоластики и механически вложить его в текст Беренгара или Ланфранка. Аристотелевская метафизика еще не стала в XI веке тем систематическим инструментом, каким она будет для Альберта Великого и Фомы Аквинского два столетия спустя.

Проблема заключалась в том, что Беренгар стремился сохранить реальность евхаристического таинства прежде всего через язык знака и духовной реальности, тогда как его противники опасались, что такое описание ослабляет утверждение о подлинном присутствии Христа. Однако называть Беренгара просто "символистом" в современном смысле было бы исторически неточно. Он не предлагал протестантскую теорию Евхаристии и не отрицал христианское учение о реальном действии таинства. Его позиция была связана с конкретной проблемой: каким образом говорить о реальности Тела Христова, если хлеб продолжает обладать всеми видимыми и чувственно воспринимаемыми характеристиками хлеба.

Спор быстро вышел за пределы академической дискуссии. В 1050 году на соборе в Реймсе Беренгар был осужден, хотя подробности процесса и его формулировки в источниках требуют осторожного рассмотрения. В 1059 году на Римском соборе при папе Николае II Беренгару пришлось подписать формулу веры, выразившую гораздо более сильное утверждение о реальности евхаристического Тела и Крови. Сам Беренгар впоследствии отверг эту формулу как слишком грубую и не соответствующую его пониманию вопроса.

После этого конфликт продолжился. В 1079 году при папе Григории VII Беренгар снова оказался перед церковным судом. Ему предложили исповедание веры, согласно которому хлеб и вино после освящения действительно становятся субстанциально Телом и Кровью Христа. Беренгар подписал эту формулу и позднее удалился в монастырь на острове Сен-Косм вблизи Тура, где умер в 1088 году.

Особенно важно, что спор Беренгара и Ланфранка происходил в момент, когда западное богословие еще только вырабатывало технический язык для описания Евхаристии. Позднейшее латинское богословие будет говорить о "пресуществлении" - *transubstantiatio* - и свяжет это учение с аристотелевским различием субстанции и акциденций. Но этот язык нельзя просто перенести назад на XI век. Сам термин получит широкое распространение позднее, а догматическое определение учения будет связано прежде всего с IV Латеранским собором 1215 года.

Поэтому историческое значение Беренгара состоит не только в том, что его позиция была в конечном счете отвергнута Церковью. Его спор с Ланфранком показывает, насколько важной для средневекового богословия становилась проблема рациональной формулировки догматов. Вопрос заключался уже не только в том, верит ли христианин в реальное присутствие Христа в Евхаристии, но и в том, какие понятия позволяют непротиворечиво объяснить отношение между видимыми дарами, их сакраментальной реальностью и Телом Христа.

Именно поэтому спор Беренгара занимает важное место в истории схоластики. Он произошёл еще до широкого проникновения аристотелевской философии в западную теологию, но уже демонстрировал характерный для будущей схоластики интерес к определениям, логическим различиям и рациональному анализу богословских утверждений. Ланфранк в этом отношении непосредственно ведет к Ансельму: оба происходили из интеллектуальной среды Бека, оба считали разум важным инструментом богословия, хотя и с разной степенью доверия к диалектике. Беренгар же показывает другую сторону этого процесса - опасность того, что философский анализ может поставить под вопрос привычные формулы веры, если их понятия еще недостаточно разработаны.

Впоследствии католическое богословие не просто повторило формулировки XI века, а создало значительно более точный понятийный аппарат. Фома Аквинский сможет использовать аристотелевское различие субстанции и акциденций для объяснения того, каким образом после освящения сохраняются чувственные свойства хлеба и вина, тогда как субстанция

хлеба и вина перестает присутствовать, а Христос становится действительно присутствующим. Но до этого развития оставалось еще почти два столетия.

Таким образом, Беренгар Турский представляет собой один из ранних примеров того процесса, который приведет к зрелой схоластике: христианское богословие начинает все активнее взаимодействовать с логикой и философским анализом. Спор Беренгара и Ланфранка не был еще спором Фомы и Аристотеля, поскольку Аристотель в его полном философском корпусе еще не был доступен латинскому Западу.

Но уже здесь появляется фундаментальный для последующей средневековой мысли вопрос: каким образом можно рационально говорить о тайне веры, не сводя ее к человеческому разуму и одновременно не превращая богословский язык в набор неразличимых формул.

Петр Дамиани (ок. 1007-1072) принадлежал к поколению богословов XI века, которое оказалось на границе между старой монашеской культурой и новой интеллектуальной эпохой. Он родился около 1007 года в Равенне в небогатой семье. Рано осиротев, он некоторое время жил в тяжелых условиях, однако позднее получил образование в Фаэнце и Парме и стал преподавателем риторики. Его жизнь резко изменилась после знакомства с монашеской традицией: около 1035 года он вступил в монастырь Фонте-Авеллана, где постепенно стал одним из наиболее известных представителей строгого отшельнического и аскетического движения. В 1043 году Дамиани стал настоятелем монастыря и превратил его в один из центров реформаторского монашества.

Петр Дамиани выступал за радикальное восстановление монашеской дисциплины, строгое соблюдение обетов, борьбу с симонией и противодействие нарушениям духовенства. В его представлении церковная реформа не могла ограничиваться административными изменениями: она должна была начинаться с нравственного преобразования самих клириков и монахов. Поэтому он критиковал продажу церковных должностей и церковных таинств, нарушения celibата и зависимость духовенства от светских интересов. В этом отношении Дамиани оказался одним из важных предшественников той реформаторской среды, которая позднее будет связана с папой Григорием VII.

При этом Дамиани не был человеком, стоявшим исключительно в стороне от церковной политики. В 1057 году папа Стефан IX назначил его кардиналом-епископом Остии. Несмотря на свое монашеское происхождение и стремление к аскетической жизни, Дамиани неоднократно участвовал в церковных переговорах и выполнял дипломатические поручения пап. Он был связан с реформаторским движением вокруг папства, хотя его собственное представление о реформе было прежде всего монашеским и нравственным. В 1061 году он участвовал в событиях, связанных с избранием папы Александра II, а в последующие годы продолжал выступать посредником в конфликтах между церковной и светской властью. В конце жизни он пытался удалиться от активной политики и умер в 1072 году в Фаэнце.

Интеллектуально Дамиани особенно интересен своим отношением к диалектике. XI век был временем, когда логика постепенно приобретала все большее значение в западном богословии. Для таких авторов, как Беренгар Турский, диалектический анализ был инструментом, позволяющим точнее формулировать богословские утверждения. Дамиани опасался другой крайности: превращения человеческой логики в высший критерий, которому будто бы должна подчиняться сама божественная реальность.

Эта проблема особенно ясно проявилась в его трактате "De divina omnipotentia" - "О божественном всемогуществе", написанном около 1065 года. Поводом для трактата послужил разговор в монастырской среде о том, может ли Бог сделать так, чтобы произошедшее в прошлом не произошло. Вопрос кажется чисто логическим, но для Дамиани он имел прямое отношение к пониманию божественного всемогущества.

Если Бог всемогущ, может ли Он, например, сделать так, чтобы Рим, который когда-то существовал, никогда не существовал? На первый взгляд, ответ должен быть отрицательным:

прошлое уже произошло. Но если Бог действительно всемогущ, не получается ли, что существует какое-то действие, которое находится вне Его власти? Дамиани использует этот вопрос для более общего размышления о том, что именно означает невозможность.

Здесь возникает знаменитая проблема отношения Бога к логической необходимости. Дамиани различает то, что Бог действительно не может сделать, и то, что мы называем невозможным из-за устройства человеческого рассуждения. Он не утверждает, что Бог способен сделать буквально все, включая логические противоречия в одном и том же смысле. Скорее, он хочет показать, что человеческая логика не должна без дальнейшего анализа использоваться для установления границ божественного всемогущества.

При этом Дамиани не был простым противником логики. Он сам прекрасно пользовался аргументацией и логическими различиями. Его проблема заключалась именно в претензии диалектики на самостоятельную юрисдикцию над богословием. Если философское рассуждение приходит к выводу, который противоречит откровенному учению о Боге, то, по Дамиани, проблема находится не в Боге, а в пределах человеческого рассуждения.

Особенно интересен его пример с восстановлением девственности. Если человек потерял девственность, может ли Бог сделать так, чтобы он снова стал девственником? Для Дамиани ответ не должен автоматически следовать из обычной логики о необратимости прошлого. Бог может совершить чудо, которое превосходит естественный порядок вещей. Однако это не означает, что Бог становится источником противоречий. Дамиани пытается провести границу между тем, что невозможно по природе вещей, и тем, что невозможно в силу логической или временной структуры нашего описания события.

Именно здесь его позиция становится особенно интересной для последующей истории философии. Средневековые богословы все чаще будут задаваться вопросом: существуют ли истины, которые необходимы независимо от Бога, или же всякая необходимость в конечном счете зависит от божественного разума и воли? Может ли Бог изменить естественный порядок? Может ли Он сделать иначе, чем фактически сделал? Что означает божественная свобода, если Бог совершенен и неизменен?

Дамиани не создал законченной теории этих вопросов, и было бы неправильно превращать его в непосредственного предшественника Дунса Скота или Оккама. Но сама постановка проблемы оказалась чрезвычайно плодотворной. В XIV веке Оккам и другие поздние схоласты будут гораздо систематичнее различать абсолютную и упорядоченную власть Бога, естественную необходимость, логическую невозможность и контингентность. У Дамиани мы видим гораздо более раннюю форму этого интереса.

В то же время его взгляды нельзя свести к тезису "Бог может нарушить логику". Для средневекового богословия вообще было важно различать невозможность противоречия и невозможность, связанную с природным порядком. Бог может воскресить мертвого, но из этого не следует, что Он может сделать одновременно истинным и ложным одно и то же утверждение в одном и том же отношении. Именно поэтому трактат Дамиани остается сложным: он сознательно испытывает границы рационального языка, но не просто провозглашает произвольность божественной воли.

Еще одна важная тема Дамиани - соотношение философии и христианской жизни. Для него образование не было самоцелью. Он с подозрением относился к интеллектуальному тщеславию, когда знание превращалось в средство самоутверждения. Его идеалом оставался монах, для которого разум служит истине и спасению, а не заменяет собой духовную жизнь. Поэтому его критика диалектики была частью более широкого аскетического мировоззрения.

В этом отношении Дамиани хорошо показывает одну из характерных особенностей XI века. Западная Церковь одновременно переживала усиление интеллектуальной культуры и мощное монашеское реформаторское движение. С одной стороны, развивались школы, логика и искусство диспута; с другой - реформаторы требовали возвращения к дисциплине, аскезе

и независимости Церкви от светских интересов. Петр Дамиани соединял обе стороны эпохи: он был образованным интеллектуалом, который при этом считал, что человеческая ученость должна оставаться подчиненной христианской истине.

Его отношение к диалектике поэтому отличалось и от простого антиинтеллектуализма, и от безусловного доверия рациональному методу. Он не призывал отказаться от рассуждения, но отказывался признавать человеческую диалектику высшим судьей над тайной Бога. Эта позиция особенно заметна в "*De divina omnipotentia*", где вопрос о всемогуществе превращается в исследование границ человеческих понятий о возможности, необходимости и невозможности.

Петр Дамиани умер в 1072 году, всего за несколько лет до начала наиболее острой фазы борьбы за реформу Церкви при Григории VII. Его значение для истории западной мысли состоит не в создании законченной философской системы, а в том, что он оказался одним из ранних авторов, поставивших проблему отношения логической необходимости к божественному всемогуществу. Одновременно он принадлежал к поколению церковных реформаторов, которое подготовило изменение самого положения Церкви в западном обществе. После него Ланфранк и Ансельм уже будут работать в интеллектуальной среде, где диалектика станет гораздо более привычным инструментом богословия, а вопрос о том, насколько далеко разум может заходить в рассуждении о Боге, станет одной из центральных тем средневековой схоластики.

4. Движения в Западной Европе XI века.

В XI веке в Западной Европе появляются небольшие религиозные движения, которые церковные авторы стали описывать как ереси. При этом между ними нельзя автоматически проводить прямую линию преемственности. В одних случаях речь шла о радикальном аскетизме и стремлении вернуться к евангельской простоте, в других – о критике симонии, недостойного духовенства и церковной иерархии, а в некоторых источники сообщают об отрицании таинств и элементов традиционного вероучения. Важно также учитывать характер наших свидетельств: сведения о таких движениях почти всегда происходят от их противников, поэтому их учение нередко реконструируется через обвинения в ереси. Особенно осторожно следует относиться к утверждениям о якобы существовавшем в XI веке едином "манихейском" или дуалистическом движении, которое будто бы непосредственно продолжало древние ереси. Для этого нет достаточных оснований.

Одним из самых известных процессов стала так называемая Орлеанская ересь 1022 года. В Орлеане существовала небольшая группа, в которую входили клирики и миряне, причем некоторые из обвиняемых принадлежали к образованной церковной среде. Среди них были каноники кафедрального собора, а один из участников был связан с двором короля Роберта II и, по сообщениям источников, являлся духовником королевы Констанции. В декабре 1022 года состоялся церковный суд, в котором участвовал сам король, после чего обвиненные были осуждены и сожжены. В источниках говорится о нескольких десятках или, в более точном подсчете, примерно тринадцати-четырнадцати казненных, однако сведения расходятся. Сам факт этого процесса имеет большое значение: это был один из первых крупных случаев публичного сожжения людей за ересь в западноевропейском Средневековье.

О вероучении орлеанской группы известно главным образом из полемических источников. Им приписывали отрицание некоторых таинств, сомнение в необходимости церковной иерархии, неприятие почитания изображений и особое значение придаваемое аскетической жизни. Источники также связывают их с представлениями о противостоянии духовного и материального начала, из-за чего историки прошлого нередко объявляли их продолжателями манихейской традиции. Однако столь простая интерпретация сегодня вызывает серьезные сомнения. Средневековые авторы были склонны описывать необычные религиозные группы через уже известные им категории древних ересей, а сведения о самих обвиняемых дошли только через тексты их противников. В некоторых современных исследованиях даже обращалось внимание на возможное влияние восточнохристианской аскетической традиции. Поэтому говорить, что орлеанские обвиняемые точно исповедовали законченный дуализм в позднейшем катарском смысле, было бы слишком уверенно. Мы можем говорить лишь о том, что обвинение в дуализме присутствовало в источниках и что их религиозные взгляды заметно расходились с официальным учением и практикой Церкви.

Сам процесс 1022 года важен также в институциональном отношении. В XI веке еще не существовало инквизиции как постоянного церковного аппарата, который позднее займется систематическим преследованием ересей. Орлеанский процесс был конкретным местным делом, в котором участвовали епископы, королевская власть и представители церковной элиты. Ересь воспринималась не только как богословская ошибка, но и как угроза единству христианского общества. Поэтому светский правитель мог непосредственно вмешиваться в наказание осужденных еретиков. Это еще не была позднесредневековая система борьбы с ересью, но уже показывает, насколько тесно в средневековом обществе соединялись религиозное и политическое измерения.

Всего через несколько лет похожий случай произошел в Аррасе в 1025 году. Здесь расследованием занимался епископ Жерар Камбрейский, столкнувшийся с группой людей, прибыв-

ших из Италии и связывавших свою веру с неким Гундульфом. Их собственное религиозное самопонимание, насколько его можно восстановить по источникам, было построено прежде всего вокруг Евангелия и апостольского образа жизни. Они подчеркивали аскезу, отказ от роскоши, труд, нравственную чистоту и необходимость следовать буквальному духу христианского учения. Однако именно в этом радикальном стремлении к евангельской простоте они приходили к отрицанию ряда установившихся церковных практик.

Им приписывали отрицание некоторых таинств, неприятие церковной иерархии, традиционного культа и молитв за умерших. Особое место занимал вопрос о том, действительно ли священник может быть посредником благодати, если он живет греховной жизнью. Такая позиция уже затрагивала фундаментальную для Церкви проблему: зависит ли действительность таинства от нравственного состояния его совершителя. Радикальные реформаторы могли рассуждать так, будто порочный священник лишает свое служение религиозной силы. Позднейшее католическое богословие будет строго различать личную нравственность священнослужителя и действительность таинства, но в XI веке сама постановка вопроса еще оставалась предметом острой полемики.

При этом и в случае Арраса следует избегать слишком простых выводов. Источник, описывающий учение обвиняемых, принадлежит их противнику, и епископ Жерар сам систематизирует их положения как совокупность ошибок. Это не означает, что обвиняемые были выдуманы или вообще не существовали, но означает, что наши сведения нельзя считать нейтральным описанием их веры. Аррас 1025 года лучше рассматривать как отдельный случай радикального религиозного протеста, а не как доказательство существования уже сформированной общеевропейской секты.

В середине XI века совершенно иной характер приобрело движение Патарии в Милане. Первоначально Патария вообще не была ересью в строгом смысле этого слова. Это было реформаторское движение, возникшее на почве борьбы против симонии и нарушения церковной дисциплины. Миланская церковь находилась под сильным влиянием городской знати, а значительная часть духовенства была связана с местными аристократическими группировками. Против такого положения выступили прежде всего диакон Ариальдо, Ландольф Котта и их сторонники. Их требования были тесно связаны с общей программой церковной реформы, которая в это же время распространялась по Западной Европе.

Патарены выступали против продажи церковных должностей и против браков и сожительства духовенства. Они считали, что духовенство должно жить в соответствии с более строгими требованиями церковной дисциплины, а церковные должности не должны зависеть от богатства и политического влияния. В начале движение пользовалось значительной поддержкой среди городских слоев населения и постепенно превратилось в серьезную политическую силу внутри Милана. Конфликт приобрел настолько острый характер, что реформаторы начали публично выступать против духовенства, которое считали недостойным, бойкотировать службы, устраивать массовые демонстрации и вступать в столкновения со своими противниками.

Здесь возникает важнейший вопрос, связанный с учением о таинствах. Если священник является симониаком или открыто нарушает церковную дисциплину, можно ли считать его полноценным служителем Церкви? Радикальная логика реформаторского движения могла приводить к тому, что достоинство духовенства начинали связывать с нравственной чистотой настолько тесно, что возникало сомнение и в действительности совершаемых им таинств. Однако было бы неправильно объявлять всех патаренов сознательными противниками церковного учения о таинствах. Патария была прежде всего движением реформы и протеста, а не единой догматической сектой.

Со временем она тесно связалась с римской реформой. Одним из ее сторонников был Ансельмо да Баджо, который стал папой Александром II. Вокруг Милана разворачивалась

борьба, в которой сталкивались местное аристократическое духовенство, реформаторы, городское население и сторонники папской программы. Диакон Ариальдо был убит в 1066 году, а Эрлембальд, другой важный лидер движения, погиб в 1075 году. К этому времени борьба Патарии уже стала частью общего процесса церковной реформы, который вскоре достигнет кульминации в понтификат Григория VII и борьбе за освобождение Церкви от контроля светских правителей.

Таким образом, Патария показывает совсем другой тип религиозной напряженности, чем Орлеан или Аррас. Здесь перед нами не столько небольшая группа людей с необычным богословием, сколько массовое городское движение, которое возникло из борьбы за церковную реформу. Оно было направлено против симонии, нарушения celibата и зависимости духовенства от местной аристократии. В некоторых своих крайних формах эта борьба могла переходить в критику самих церковных таинств и священнического служения, но первоначально ее нельзя считать отдельной ересью.

Уже в начале XII века появляется другой известный проповедник, Танхельм Антверпенский. Он относится уже к следующему столетию, но в определенном отношении продолжает ту религиозную атмосферу, которая сформировалась в XI веке. Танхельм действовал в Нидерландах в 1110-х годах и приобрел большое влияние в Антверпене. Он резко критиковал духовенство, обвинял его в нравственной испорченности и выступал против церковной иерархии. Ему приписывали также отрицание действительности таинств, совершаемых недостойными священниками, и отрицательное отношение к церковным богатствам и официальным формам религиозной жизни.

Источники сообщают о Танхельме самые необычные вещи. Его противники рассказывали, что он окружал себя многочисленными последователями, пользовался огромной популярностью и даже претендовал на особый религиозный статус. Однако эти сведения следует воспринимать осторожно: почти все они происходят от его противников и неизбежно окрашены полемикой. Достовернее всего выглядит его радикальная критика духовенства и церковной организации. Танхельм был убит около 1115 года, но влияние его движения не исчезло сразу. Спустя несколько лет для борьбы с его последователями в Антверпен был направлен Норберт Ксантенский, будущий основатель премонстрантов.

Таким образом, движения Западной Европы XI века представляли собой не единую подземную церковь и не одну непрерывную еретическую традицию, а целый ряд различных явлений. Орлеан и Аррас показывают небольшие группы, которые вступили в конфликт с церковным учением и практикой; Патария демонстрирует, как борьба за нравственную и институциональную реформу могла перерасти в массовое движение; Танхельм уже в начале XII века показывает, как критика недостойного духовенства могла привести к гораздо более радикальному отрицанию самой церковной иерархии.

При этом между всеми этими случаями действительно существует общий исторический фон. XI век был временем глубокого реформирования западного христианства. Церковь пыталась избавиться от симонии, укрепить дисциплину духовенства, ограничить влияние светских правителей и одновременно определить, что именно делает церковное служение действительным. Ответы на эти вопросы могли быть совершенно разными. Одни реформаторы хотели очистить существующую Церковь, другие начинали сомневаться в самой ценности ее институтов, а третьи приходили к отрицанию отдельных таинств и церковных структур. Именно поэтому история этих движений важна для понимания XI–XII веков: она показывает, что церковная реформа порождала не только обновление внутри Церкви, но и радикальные формы протеста, которые сама Церковь уже была вынуждена определять как ересь.

5. Византия в XI веке.

Для Византии последствия событий 1054 года проявились не как мгновенный разрыв всех отношений с латинским Западом, а как постепенное изменение характера этих отношений. Сам Константинополь не воспринимал происходившее как создание двух совершенно новых и уже окончательно отделенных друг от друга церквей. Контакты между греками и латинянами продолжались, латинские купцы и паломники по-прежнему посещали византийские территории, существовали латинские церкви и монастыри, а византийские представители продолжали иметь дело с Римом. Даже богословские разногласия не исчезли в один момент в результате событий 1054 года. Поэтому для современников правильнее говорить о серьезном кризисе церковного общения, который со временем превратился в устойчивое разделение, чем о мгновенном появлении двух полностью изолированных конфессий.

Особенно важную роль в дальнейшем расхождении сыграли политические обстоятельства. В XI веке Византия одновременно сталкивалась с несколькими внешними угрозами, и отношения с латинским Западом невозможно отделить от этих конфликтов. Наиболее важным для итальянского направления стало расширение норманнов. Норманнские военные отряды первоначально появились в Южной Италии как наемники, но постепенно создали собственные владения и начали вытеснять византийскую власть. К середине XI века византийское присутствие на Апеннинском полуострове стремительно сокращалось. В 1059 году папство заключило с норманнским вождем Робертом Гвискарсом соглашение, признав его владения и одновременно превратив норманнскую силу в важного союзника Рима. Для Константинополя это было особенно чувствительно: те же норманны, которые были связаны с латинским миром, постепенно превращались в непосредственную военную угрозу Византии.

Южная Италия при этом представляла собой особый пограничный мир. На протяжении столетий здесь существовали греческие и латинские христианские общины, причем византийская традиция была особенно сильна в Калабрии и части Апулии. В греческих монастырях сохранялись византийский обряд, греческий язык и собственная литургическая культура. При этом рядом существовали латинские епископства и монастыри, а политическая принадлежность территории неоднократно менялась. Поэтому различие между "греческой" и "латинской" церковью долгое время не совпадало с простой географической границей. Это были две традиции, существовавшие рядом на одной территории.

Норманнское завоевание постепенно изменило это положение. Византийские владения в Южной Италии были уничтожены, а вместе с ними исчезла политическая основа, поддерживавшая значительную часть греческой церковной организации. Греческие монастыри и общины не исчезли сразу, но оказались в условиях нового латинского политического господства. Часть из них постепенно латинизировалась, часть продолжала сохранять византийский обряд и греческую идентичность. Этот процесс растянулся на столетия и не был одинаковым во всех регионах. Однако исчезновение византийской политической власти в Италии имело большое символическое значение: прежняя ситуация, в которой греческая и латинская церковные традиции существовали внутри одного сложного политического пространства, постепенно уступала место более четкому разделению.

Отношения между папством и Константинополем также изменились. В предыдущие столетия Рим и Византия могли вступать в серьезные конфликты, но при этом существовало представление о том, что спор идет внутри единого христианского мира. После XI века различия в понимании церковного устройства стали приобретать все большее значение. На Западе усиливалась идея папской юрисдикции, согласно которой Римский епископ обладает не только особым первенством, но и непосредственной властью над всей Церковью. В Византии подобная модель не была принята. Константинополь признавал особое место Рима в древней системе

церковных кафедр, но не принимал западное понимание универсальной папской юрисдикции. При этом сами византийцы продолжали считать себя частью католической Церкви, а не членами какой-либо новой "восточной церкви", противопоставленной западной.

Различия постепенно становились заметны и в канонической культуре. Западное каноническое право развивалось в направлении все большей систематизации папской власти, церковной юрисдикции, дисциплины духовенства и отношений между церковными и светскими институтами. Византийская традиция продолжала развиваться в другой интеллектуальной и административной среде, опираясь на древние соборные каноны, греческих отцов, императорское законодательство и собственную патриаршую практику. Это не означало существования двух полностью противоположных систем: обе стороны признавали древнюю церковную традицию, каноны Вселенских соборов и авторитет Отцов. Однако постепенно одни и те же древние тексты стали интерпретироваться внутри различных правовых и экклезиологических культур.

То же самое происходило с богословским языком. Различия между греческим и латинским богословием существовали задолго до XI века, но теперь они все чаще воспринимались не просто как различия терминологии, а как признаки принадлежности к разным церковным традициям. Споры о *Filioque*, Евхаристии, папском первенстве, церковной дисциплине и других вопросах соединялись с различиями в литургической практике и каноническом устройстве. В результате становилось все труднее воспринимать латинские особенности просто как допустимые местные обычаи внутри единой христианской культуры.

При этом важно не представлять этот процесс как одностороннее превращение византийцев в непримиримых противников Запада. Византийская интеллектуальная культура продолжала внимательно относиться к латинскому миру. В Константинополе знали о существовании западной богословской традиции, а дипломатические и политические контакты не прекращались. На Западе, в свою очередь, продолжали обращаться к греческим Отцам и византийским богословским текстам. Само существование разногласий не означало прекращения интеллектуального обмена.

Однако постепенно изменялся сам язык, которым описывался Запад. Если в ранневизантийскую эпоху латиняне были прежде всего частью единого христианского мира, различавшейся языком и некоторыми обычаями, то после XI века слово "латиняне" все чаще приобретало более определенное религиозное содержание. Под ним начинали подразумевать не просто жителей западных областей бывшей Римской империи, а представителей определенной церковной традиции с собственными обрядами, богословскими формулами, каноническими нормами и представлением о папской власти. Это не произошло в один день и не было прямым следствием одного решения 1054 года. Это был результат накопления нескольких поколений политических конфликтов, богословских споров и культурного расхождения.

Особенно сильное влияние на это восприятие оказало то, что после 1054 года Византия все чаще сталкивалась с западными силами не как с абстрактным "латинским миром", а непосредственно на поле политики и войны. Норманны стали противниками империи, а папство вступало с ними в политические отношения. В дальнейшем ситуация стала еще сложнее из-за крестоносного движения. Западные рыцари могли прибывать в Византию как союзники против мусульманских держав, но при этом обладали собственными политическими интересами и собственным пониманием отношений между Римом и Константинополем. Уже поэтому встреча двух христианских миров могла быть одновременно военным сотрудничеством, дипломатическим конфликтом и богословским спором.

Таким образом, после 1054 года происходил не одномоментный распад христианского мира, а постепенное превращение различий в устойчивую границу идентичности. Ранее грек и латинянин могли принадлежать к разным языковым и литургическим традициям, но все же восприниматься как участники одной церковной общности. В XI–XII веках к языковому и

обрядовому различию все чаще добавлялись различия в понимании церковной власти, канонического порядка и богословской традиции. Политический конфликт с норманнами, ослабление византийского присутствия в Южной Италии и изменение отношений между папством и империей сделали эти различия более ощутимыми.

Поэтому 1054 год следует понимать скорее как важный этап в истории расхождения, чем как момент, в который два мира внезапно перестали иметь между собой что-либо общее. После него еще долго существовали контакты, переговоры, смешанные сообщества и попытки восстановления единства. Но постепенно формировалась новая ситуация, в которой Константинополь и Рим уже не просто по-разному понимали некоторые вопросы внутри общей церковной культуры, а все чаще воспринимали друг друга как представителей различных церковно-политических порядков. В последующие столетия этот процесс будет усиливаться, особенно на фоне крестовых походов, а кульминацией станет уже не 1054, а захват Константинополя крестоносцами в 1204 году, после которого взаимное отчуждение приобретет гораздо более глубокий и долговременный характер.

После 1054 года отношения между Константинополем и Римом не прекратились, но их характер постепенно менялся. Ранее Римский епископ и византийский император могли вступать в острые конфликты, однако эти конфликты происходили внутри общего представления о единой христианской Церкви. В XI веке это положение становилось все менее устойчивым. Папство на Западе переживало глубокую реформу, усиливало собственную организацию и все отчетливее формулировало представление о папском первенстве как о реальной юрисдикционной власти над всей Церковью. Византийская же церковная культура продолжала исходить из другого порядка отношений между патриархами, соборами, императором и церковной традицией. Поэтому прежние споры о первенстве Рима постепенно превращались в спор уже не только о конкретных полномочиях, но и о самом устройстве Церкви.

Особенно важным здесь стало развитие реформированного папства второй половины XI века. При Григории VII папские легаты превратились в гораздо более активный инструмент управления и проведения римской политики. Если раньше папские представители в Константинополе могли выполнять прежде всего дипломатические функции, то реформенное папство стало использовать легатов для распространения папских решений и представления римского понимания церковной власти в различных странах. Это было частью более широкого изменения папства, связанного с борьбой против симонии, вмешательства светских правителей в церковные дела и нарушений дисциплины духовенства.

Для Византии такая модель была непривычна. Византийская империя не отделяла церковную жизнь от императорского порядка так же, как это постепенно происходило на средневековом Западе. Император не был священником и не обладал священническим саном, но считался хранителем христианского порядка и играл огромную роль в церковной политике. Патриарх Константинопольский, в свою очередь, не воспринимался как восточный аналог папы, обладающий универсальной юрисдикцией над всеми другими патриархами. Поэтому усиление папской власти на Западе воспринималось в Константинополе не просто как рост авторитета одного из древних патриархов, а как изменение самой структуры церковной власти.

При этом контакты между сторонами продолжались. Византийские императоры по-прежнему могли обращаться к папам по политическим вопросам, особенно когда им требовалась помощь против внешних врагов. Папство также было заинтересовано в отношениях с Константинополем. Особенно заметно это стало при Алексее I Комнине, вступившем на престол в 1081 году. Империя одновременно столкнулась с норманнской угрозой на Балканах и в Южной Италии, с сельджуками в Малой Азии и с другими противниками. В таких условиях дипломатические отношения с Западом оставались для Константинополя практически необходимыми.

Поэтому в XI веке нельзя представить отношения Рима и Константинополя как простую прямую линию от 1054 года к окончательному разрыву. Были периоды напряжения, но были и

попытки договориться. Само наличие переговоров свидетельствует о том, что стороны еще не воспринимали ситуацию как абсолютно безнадежную. Византийские императоры могли рассматривать Рим как потенциального союзника, а папы - Константинополь как важнейший христианский центр, с которым необходимо поддерживать отношения. Разногласие между ними было серьезным, но политическая необходимость постоянно заставляла искать формы взаимодействия.

Показательным примером стали переговоры между Алексеем I и папством в конце XI века. Византийская сторона была заинтересована в западной военной помощи, а папство стремилось восстановить церковное единство и расширить свое влияние. При этом обе стороны вкладывали в возможное соглашение разный смысл. Для византийского императора союз с Западом мог быть прежде всего средством укрепления империи и получения военной поддержки, тогда как для папства церковное единство подразумевало признание римского первенства в значительно более сильной форме. Поэтому дипломатические переговоры не устранили фундаментального расхождения в понимании церковной власти.

Одновременно менялось и само восприятие западных христиан в византийском обществе. В ранние века грекоязычные христиане могли говорить о латинянах прежде всего как о людях другого языка и другого региона. Конечно, различия между греческой и латинской традициями существовали давно, но они не обязательно создавали представление о двух разных религиозных сообществах. В XI–XII веках ситуация постепенно менялась. Византийские авторы все чаще употребляли для западноевропейцев обозначения "франки", "латиняне" и другие этнические или географические названия. В XI веке "франки" были одним из обычных обозначений западных европейцев, тогда как в XII веке термин "латиняне" становится особенно заметным в византийской литературе. Например, Анна Комнина неоднократно употребляет слово "латиняне" в "Алексиаде".

Здесь происходило не просто изменение словаря. "Латинянин" постепенно становился обозначением определенного культурно-религиозного типа. Под этим названием подразумевался человек, связанный с латинским богослужением, западным каноническим правом, папством и специфическими богословскими обычаями. При этом границы этого понятия оставались размытыми: "латинянин" мог обозначать итальянца, норманна, франка или вообще западного христианина. Но постепенно политическое, языковое и церковное различие начинало складываться в единую систему идентичности.

Большую роль в этом сыграло то, что византийцы все чаще сталкивались с западными христианами не через богословские трактаты, а непосредственно в политике и войнах. Норманны были западными христианами, но одновременно врагами империи. Позднее крестоносцы прибывали в Византию как христиане, направлявшиеся против мусульман, но обладали собственными политическими интересами и собственной церковной принадлежностью. Поэтому у византийца мог возникнуть парадоксальный опыт: человек, который исповедует того же Христа, пользуется латинской литургией и признает Рим, одновременно оказывается политическим противником или представителем совершенно иной культурной среды.

Именно здесь особенно хорошо видно, почему изменение византийского отношения к латинянам нельзя объяснить одним богословским спором. Теологические различия существовали, но они приобретали новое значение в изменившейся политической среде. Когда латинская армия, латинский епископ, латинский купец и латинский богослов становились частью одного и того же воспринимаемого мира, термин "латиняне" начинал обозначать уже не просто западноевропейцев, а своеобразную альтернативную христианскую культуру.

На этом фоне постепенно укреплялось различие в каноническом сознании. На Западе XI–XII веков происходило интенсивное развитие канонического права. Папская реформа стимулировала систематизацию норм, повышение роли папских декретов, развитие института легатов и более четкое определение папских полномочий. Византийская же традиция сохраняла

сильную связь с древними соборными канонами, святоотеческими текстами, патриаршей практикой и императорским законодательством. Обе стороны считали себя наследниками древней Церкви, но постепенно все сильнее различались способы, которыми они определяли церковную норму и власть.

Поэтому спор о папском первенстве имел гораздо более глубокий характер, чем вопрос о том, "уважать ли папу". Византийская традиция признавала особое положение Рима среди древних кафедр и долго сохраняла память о римском первенстве, но это первенство не тождественно позднему западному представлению о непосредственной универсальной юрисдикции папы. Для византийского сознания важнейшее значение сохраняли соборность, патриаршая структура и согласие Церкви. Для реформированного папства все более важным становилось утверждение особой власти Римского престола. Именно поэтому один и тот же древний принцип римского первенства мог интерпретироваться двумя сторонами совершенно по-разному.

Различия существовали и в церковной дисциплине. Западная и византийская традиции имели разные нормы относительно брака духовенства, постов, богослужебной практики и некоторых других вопросов. В XI веке эти различия еще не обязательно воспринимались как доказательство существования двух церквей. Многие из них были древними местными обычаями, причем христианский мир всегда допускал определенное литургическое разнообразие. Но после усиления конфликта между Римом и Константинополем такие различия все чаще становились символами принадлежности к одной или другой традиции.

Особое значение приобрел вопрос об Евхаристии и употреблении пресного хлеба на Западе. Византийские богословы связывали использование пресного хлеба с иудейской пасхальной практикой и считали квасной хлеб более соответствующим христианскому пониманию Евхаристии. Западная же традиция не считала употребление пресного хлеба проблемой. Само различие было древним и не возникло в 1054 году, но кризис XI века сделал его частью более широкого образа "латинских заблуждений". Уже в преддверии событий 1054 года именно южноитальянская пограничная среда, где греческая и латинская традиции существовали рядом, стала одним из мест, где эти различия проявились особенно остро.

То же произошло с *Filioque*. Для византийской стороны вопрос заключался не только в конкретной богословской формуле об исхождении Святого Духа, но и в том, имеет ли право одна часть Церкви изменять текст Символа веры без Вселенского собора. Поэтому здесь соединялись два разных вопроса: собственно тринитарное богословие и еkkлезиологический вопрос о власти Церкви изменять общецерковное исповедание веры. Западная и восточная традиции постепенно давали на эти вопросы разные ответы, и это делало *Filioque* не просто спором о трех словах, а частью более общего конфликта о пределах церковной власти.

Важным следствием всего этого стало изменение самого способа восприятия различий. Ранее можно было сказать: латиняне иначе постятся, иначе служат литургию, используют другой язык и имеют собственные церковные обычаи. Теперь все чаще возникала другая логика: эти особенности вместе характеризуют особую "латинскую" церковную систему. Таким образом, множество отдельных различий стало восприниматься как признаки одной общей идентичности.

Этот процесс шел в обе стороны. На Западе также усиливалось восприятие греков как представителей отдельной церковной традиции. Если раньше византийцы могли восприниматься прежде всего как римляне Восточной империи, то постепенно "греки" и "греческая церковь" становились в западном сознании самостоятельными категориями. При этом обе стороны продолжали считать себя носителями истинного христианства и наследниками древней Римской империи и Вселенских соборов. Именно поэтому конфликт был столь глубоким: речь шла не о встрече христианства с чужой религией, а о споре между двумя общностями, каждая из которых считала себя продолжением древней Церкви.

В XI веке этот процесс еще не завершился. Византийцы продолжали обращаться к Риму, папы продолжали искать контакта с Константинополем, существовали греческие и латинские общины, а богословы могли обсуждать возможность восстановления единства. Но постепенно менялась сама структура восприятия. Рим становился для византийцев не просто древней патриаршей кафедрой, а центром особой западной церковной системы; латиняне - не просто западными христианами, а представителями этой системы; а латинские обычаи - не просто местными различиями, а признаками церковной принадлежности.

Поэтому последствия 1054 года следует искать не только в официальных актах церковных властей, но и в постепенном формировании новых коллективных представлений. Разделение становилось реальностью прежде всего через накопление опыта: дипломатические конфликты, борьбу с норманнами, различия в церковной дисциплине, споры о папской власти, *Filioque*, литургические различия и, позднее, военное столкновение с крестоносцами. Этот процесс не был неизбежным с самого начала и не развивался одинаково быстро во всех регионах. Но к XII веку греческий и латинский миры уже значительно сильнее воспринимали друг друга как отдельные церковно-культурные общности, чем это было несколькими столетиями ранее.

Именно поэтому Великий раскол нельзя сводить ни к одной богословской формуле, ни к одному спору между папой и патриархом. За ним стояло постепенное расхождение двух христианских цивилизаций, которые продолжали иметь общий фундамент - Священное Писание, древние соборы, Отцов Церкви, таинства и веру в Христа, - но все сильнее различались в языке богословия, церковном праве, понимании власти, литургической культуре и политическом устройстве. После 1054 года эти различия начали превращаться из различий внутри единого христианского мира в границы между двумя все более самостоятельными традициями. А последующие события XII и особенно XIII века сделают эту границу значительно более жесткой.

6. Богословы Византии XI века.

Симеон Новый Богослов (949-1022) - один из наиболее своеобразных византийских богословов X-XI веков и, вероятно, самый яркий представитель византийской мистической традиции до позднейшего исихазма. Его богословие строится вокруг мысли, которая для него имеет принципиальное значение: христианская жизнь должна быть не только принятием вероучительных истин, участием в таинствах и соблюдением церковных предписаний, но действительным соединением человека с Богом посредством благодати. Христианин не просто должен знать, что Бог существует и что Святой Дух действует в Церкви. Он должен сам стать причастником этого действия. Именно поэтому Симеон так много говорит о духовном опыте, созерцании, покаянии, очищении сердца, Божественном свете и обожении. Его прозвание "Новый Богослов" следует понимать именно в этом контексте. В византийской традиции слово "богослов" обозначало не просто ученого специалиста по богословию, а человека, который говорит о Боге на основании действительного духовного познания. Симеон был последним из трех святых, которым в православной традиции был присвоен этот титул наряду с апостолом Иоанном Богословом и Григорием Назианзином.

Симеон родился в 949 году в Малой Азии, в знатной семье, связанной с провинциальной аристократией. Его родители принадлежали к обеспеченному слою византийского общества и рассчитывали на то, что сын сделает карьеру при императорском дворе. В юности он был отправлен в Константинополь, где получил образование и поступил на императорскую службу. Таким образом, начало его жизни было совершенно не монашеским. Перед ним открывалась обычная для образованного представителя знатной семьи карьера чиновника. Однако уже в молодости он оказался под сильным влиянием монаха Симеона Студита, которого позднее называли Симеоном Благоговейным. Именно встреча с этим духовным наставником стала решающим событием в его жизни. Около 977 года, примерно в возрасте двадцати семи лет, Симеон оставил светскую карьеру и поступил в Студийский монастырь.

Студийская среда имела огромное значение для формирования Симеона. Студийский монастырь был одним из главных центров византийского монашества и сохранял традицию строгой дисциплины, аскезы, литургической жизни и почитания духовного наставника. Для Симеона, однако, духовное руководство Симеона Студита имело значение, выходящее за рамки обычного монастырского послушания. Он видел в своем наставнике человека, действительно обладавшего духовным знанием, и именно поэтому впоследствии будет утверждать необходимость духовного отца для человека, стремящегося к созерцательной жизни. В его понимании духовный наставник не является просто руководителем по монастырскому распорядку. Он должен обладать собственным опытом духовной жизни и способен вести ученика через очищение, борьбу со страстями и молитвенное созерцание.

Через некоторое время Симеон перешел из Студийского монастыря в монастырь Святого Маманта в Константинополе. Здесь он был пострижен в монашество, рукоположен в священники и впоследствии стал игуменом. Около 980-х годов он уже возглавлял монастырь, а примерно к концу десятилетия столкнулся с серьезным внутренним конфликтом. Источники позволяют видеть в нем не только спор вокруг личности самого Симеона, но и напряжение между его радикальным пониманием монашеской духовности и более обычной церковной жизнью. В конце концов около 1005 года Симеон оставил управление монастырем, а позднее оказался в изгнании. Биографическая традиция, представленная Никитой Стетатом, ученикам которого Симеон передал свое духовное наследие, придает этим событиям выраженный агиографический смысл. Современные исследования одновременно используют житие как исключительно важный источник и предупреждают, что это произведение ученика и защитника Симеона, написанное спустя более тридцати лет после его смерти.

Главным содержанием богословия Симеона является возможность непосредственного познания Бога. Здесь необходимо правильно понять слово "опыт". Симеон не утверждал, что христианское учение следует заменить субъективными переживаниями отдельных людей. Он исходил из традиционного для восточного христианства представления о том, что конечная цель христианской жизни состоит в обожении, то есть в участии человека в Божественной жизни по благодати. Поэтому вера, таинства, аскеза, молитва и нравственная жизнь имеют для него единую цель. Они должны привести человека к состоянию, в котором действие Божией благодати становится для него действительной реальностью, а не только предметом интеллектуального утверждения.

Отсюда происходит одна из наиболее характерных особенностей Симеона - постоянное употребление языка света. В его сочинениях Божественный свет является не просто красивым символом знания или моральной чистоты. Симеон описывает его как реальность Божественного присутствия, которую человек способен переживать в созерцании. Он неоднократно возвращается к воспоминаниям о собственных духовных состояниях, связанных со светом, радостью, слезами, любовью и ощущением присутствия Бога. В этом отношении его тексты имеют необычно личный характер для византийской богословской литературы. Он не только объясняет учение отцов о созерцании, но пишет как человек, который свидетельствует о собственном духовном опыте.

Именно здесь находится одна из наиболее важных особенностей его понимания богословия. Для Симеона существует принципиальная разница между знанием о Боге и знанием Бога. Человек может читать Священное Писание, знать определения соборов, уметь цитировать отцов и при этом не иметь того духовного знания, которое возникает из действия благодати. Поэтому Симеон достаточно резко выступает против представления, согласно которому формальное принадлежание к Церкви автоматически означает духовное преобразование. Его критика направлена не против Церкви и таинств, а против внешнего христианства, в котором внешние формы отделяются от внутреннего содержания.

В этом отношении особенно важна его критика духовной самоуверенности. Человек не может самостоятельно объявить себя достигшим созерцания. Для Симеона необходимы покаяние, смирение, очищение от страстей и руководство опытного духовного наставника. Поэтому непосредственное познание Бога не означает религиозного индивидуализма. Напротив, оно требует очень строгой аскетической дисциплины. Духовный опыт должен быть результатом преобразования всей личности, а не кратковременного эмоционального состояния.

Симеон особенно подробно связывает духовное познание с покаянием. Покаяние для него - не только сожаление о совершенных поступках. Оно означает изменение самого способа существования человека. Ум должен очиститься от страстных привязанностей, воля - обратиться к Богу, а тело и повседневная жизнь должны быть включены в аскетическое делание. Отсюда характерная для византийского монашества связь между практической аскезой и созерцанием. Нельзя сначала механически выполнить набор аскетических упражнений, а затем автоматически получить созерцание. Но и созерцание невозможно отделить от очищения человека.

Большое значение имеет у Симеона и учение о Святом Духе. Он постоянно настаивает на том, что Святой Дух действует в христианине реально и что христианская жизнь не может быть сведена к воспоминанию о событиях прошлого. Крещение, Евхаристия, молитва и другие формы церковной жизни должны приводить человека к действительному обновлению. Поэтому он выступает против идеи, будто переживание благодати было исключительной привилегией апостольской эпохи. Если Святой Дух продолжает действовать в Церкви, то возможность святости и непосредственного действия благодати сохраняется и для христиан его времени.

С этим связана и его чрезвычайно высокая оценка святости. Симеон не считал, что между обычным христианином и великими святыми существует принципиально непреодолимая пропасть. Разумеется, степень духовного совершенства может быть различной, но сама цель христианской жизни остается одной и той же. Человек призван к реальному общению с Богом. Именно поэтому Симеон столь настойчиво говорит о необходимости сознательного духовного пути. Простого соблюдения внешних правил недостаточно.

В его сочинениях важное место занимает также Христос. Мистическая жизнь для Симеона не является неопределенным погружением в безличное Божественное начало. Центром созерцания остается Христос, а действием Святого Духа человек вводится в общение с Богом. Это важно и для понимания его учения о Божественном свете: свет не является самостоятельной субстанцией или отдельным божеством. Язык света позволяет Симеону выразить присутствие и действие Бога в человеке.

Особенно выразительно это видно в его "Гимнах Божественной любви". Симеон написал 58 гимнов, а также множество других произведений - "Огласительные слова", богословские и этические трактаты, письма и сборники духовных глав. В гимнах богословский язык соединяется с поэтическим. Он говорит от первого лица, описывает слезы, радость, любовь, свет, присутствие Христа, действие Святого Духа и стремление души к Богу. Эти произведения имеют значение не только для истории византийской духовности, но и для истории христианской поэзии, поскольку в них богословское содержание выражается непосредственно через личное религиозное свидетельство.

При этом Симеон не был систематическим философом. У него нет метафизической системы, сопоставимой с позднейшими системами Фомы Аквинского или Иоанна Дунса Скота. Его мысль развивается вокруг определенных духовно-богословских тем, которые он рассматривает снова и снова: покаяние, очищение, Святой Дух, созерцание, свет, Евхаристия, духовное руководство, обожение и любовь к Богу. Поэтому его место в истории византийской мысли определяется прежде всего не построением новой философской системы, а радикальным утверждением опытного характера христианского богословия.

Очень важен для Симеона вопрос о Евхаристии. Он рассматривает участие в Евхаристии как действительное участие в жизни Христа, а не просто как воспоминание о прошлом событии. Евхаристическая жизнь должна быть связана с внутренним преобразованием человека. Таинство не противопоставляется мистическому опыту, а является одним из его центральных оснований. Поэтому было бы неправильно представлять Симеона как мистика, который якобы противопоставляет личный опыт церковным таинствам. Для него подлинный мистический опыт и церковная жизнь принадлежат одной реальности.

Именно здесь становится понятным и его отношение к церковной иерархии. Симеон не отрицал священство, таинства или церковную структуру. Его конфликт с некоторыми церковными деятелями был связан с другим вопросом: достаточно ли формального церковного положения для того, чтобы считать человека духовным авторитетом. Симеон отвечал отрицательно. Духовный авторитет должен подтверждаться самой жизнью человека. Поэтому особое значение для него имел духовный отец, который действительно достиг духовной зрелости.

Наиболее известный конфликт Симеона возник вокруг памяти его собственного наставника, Симеона Студита. Симеон почитал его как святого и ежегодно совершал его память. Для церковных властей возник вопрос о правомерности такого культа, поскольку Симеон Студит не обладал общепризнанным церковным статусом святого. Против Симеона выступил Стефан Никомидийский, влиятельный церковный деятель. В результате конфликта Симеон был подвергнут преследованиям и изгнанию. Позднее он смог вернуться и основал собственную монашескую общину. События вокруг его наставника оказались особенно важны для последующего восприятия самого Симеона: ученик продолжал почитать учителя как святого, а позднее именно его последователи способствовали утверждению культа Симеона.

Симеон умер в 1022 году. После смерти его авторитет постепенно возрастал. Его ученик Никита Стетат составил его житие и отредактировал корпус его произведений. Благодаря этому духовное наследие Симеона не исчезло вместе с небольшой монашеской общиной, а вошло в последующую византийскую традицию. Позднейшие исихасты XIV века, прежде всего Григорий Палама, будут развивать сходные темы - созерцание, обожение, действие Божественной благодати и Божественный свет, хотя исторические обстоятельства и богословские формулировки у них будут другими. Поэтому Симеона нельзя просто назвать ранним Паламой: между ними существует значительная историческая дистанция. Но без Симеона трудно представить развитие той духовной традиции, которая позднее получила наиболее полное выражение в исихастской полемике.

Значение Симеона для XI века состоит, таким образом, в том, что он поставил вопрос о христианском познании Бога в предельно радикальной форме. Для него богословие не исчерпывается правильным употреблением терминов и знанием текстов отцов. Оно должно быть связано с преобразованием самого богослова. Человек может знать определения о Боге и при этом оставаться духовно чуждым Богу; напротив, святой, переживающий действие благодати, обладает тем знанием Бога, которое составляет конечную цель христианской жизни. Именно поэтому Симеон занимает столь необычное место в византийской традиции: он не отвергает церковное учение, а требует, чтобы за церковным учением стояла реальная жизнь в Боге.

Никита Стетат (ок. 1005 - ок. 1090) - византийский монах, богослов и писатель, наиболее известный как ученик Симеона Нового Богослова и один из главных продолжателей его духовной традиции. Он принадлежал к Студийскому монастырю в Константинополе и прожил практически весь XI век, поэтому его деятельность приходится на период, когда византийская церковная культура одновременно сохраняла древнюю патристическую традицию, развивала монашескую духовность и все активнее вступала в богословскую полемику с латинским Западом. Его значение определяется не только собственными сочинениями. Именно Никита сыграл огромную роль в сохранении памяти о Симеоне Новом Богослове: он составил его житие, редактировал и распространял его произведения и тем самым способствовал превращению духовного наследия своего наставника в устойчивую часть византийской традиции.

Никита происходил из Константинополя и еще в молодости поступил в Студийский монастырь. Студийская обитель к этому времени уже имела многовековую историю и сохраняла особую репутацию центра монашеской дисциплины, аскетики и книжной культуры. Студиты придавали большое значение литургической жизни, монастырскому послушанию, переписыванию книг и сохранению патристического наследия. Именно в этой среде Никита получил образование и сформировался как монах. Здесь же он познакомился с Симеоном Новым Богословом и стал его учеником.

Связь Никиты с Симеоном была не просто отношением между двумя авторами. Для Никиты Симеон был духовным отцом и образцом подлинного христианского богословия. После смерти своего наставника Никита стал главным хранителем его наследия. Он написал "Житие Симеона Нового Богослова", которое является одним из важнейших источников о жизни Симеона, и подготовил его сочинения к распространению. Благодаря этому многие тексты Симеона были сохранены и получили широкое распространение в последующей византийской монашеской традиции.

При этом "Житие Симеона" нельзя воспринимать как современную биографию в нейтральном смысле. Никита писал как ученик, почитатель и защитник своего наставника. Его задача заключалась не только в фиксации событий, но и в доказательстве святости Симеона. Поэтому рассказы о видениях, духовных переживаниях и чудесах необходимо читать в жанровом контексте византийской агиографии. Но это не делает произведение бесполезным. Напротив, именно благодаря Никите мы имеем подробное представление о духовном окружении Симеона, его конфликте с церковными властями и характере его монашеского идеала.

Собственное богословие Никиты тесно связано с духовной программой Симеона, однако он придает ей более систематическую форму. Центральным остается путь человека к обожению. Человек создан по образу Божию, но вследствие греха его внутреннее состояние оказывается искажено. Поэтому христианская жизнь должна представлять собой постепенное очищение, восстановление и восхождение к созерцанию Бога. Никита рассматривает этот путь не как одномоментное религиозное переживание, а как длительный процесс преобразования человека.

Особое место занимает различие практической и созерцательной жизни. Практическая жизнь связана с борьбой со страстями, соблюдением заповедей, постом, молитвой, покаянием и приобретением добродетелей. Человек должен прежде всего привести в порядок собственную жизнь. Пока ум рассеян страстями и человек находится во власти гнева, сребролюбия, тщеславия, похоти и других страстей, он не способен к чистому созерцанию. Поэтому аскеза является не самостоятельной целью, а подготовкой человека к более высокой форме духовного познания.

Созерцательная жизнь начинается тогда, когда ум освобождается от господства страстей и обращается к Богу. Здесь Никита следует общей для восточной монашеской традиции схеме восхождения от очищения к просвещению и далее к созерцанию. В разных сочинениях эта схема может формулироваться несколько по-разному, поэтому не следует превращать ее в жесткую трехступенчатую систему в современном смысле. Но сама последовательность для него принципиальна: очищение человека связано с просвещением ума, а просвещение ведет к созерцательному познанию Бога.

Понятие "ум" у Никиты имеет здесь особое значение. Речь идет не просто о способности логического рассуждения. В византийской аскетической традиции греческое слово *nous* обозначает духовный центр человеческой личности, посредством которого человек обращается к Богу. Поэтому очищение ума означает не получение большего количества информации, а изменение самого способа существования человека. Ум перестает быть рассеянным во внешних вещах и возвращается к своему истинному предназначению - созерцанию Бога.

Никита связывает это с очищением сердца. Сердце для него является не просто органом чувств или метафорой эмоций. Оно представляет собой внутренний центр человека. Поэтому слова о "чистом сердце" имеют одновременно антропологическое и духовное значение. Человек должен освободиться от страстных движений, которые искажают его восприятие реальности. Только тогда он может воспринимать духовную действительность с необходимой ясностью.

При этом Никита не считает, что человек способен самостоятельно достигнуть Бога усилием собственной природы. Аскетические упражнения необходимы, но они не являются причиной обожения. Конечная цель достигается благодаря благодати Божией. Здесь сохраняется фундаментальная для восточной христианской традиции связь между человеческим подвигом и Божественным действием: человек очищает себя, молится, соблюдает заповеди и борется со страстями, но именно Бог дарует просвещение и обожение.

Учение об обожении занимает в его богословии центральное положение. Человек призван стать причастником Божественной жизни, не переставая быть человеком. Обожение не означает превращения человеческой природы в Божественную сущность. Оно означает участие в Боге посредством благодати. Поэтому Никита продолжает патристическую традицию, в которой цель человеческой жизни выражается языком уподобления Богу и причастности Ему.

С этим связано и его понимание духовного знания. Подлинное знание Бога не является результатом одного интеллектуального обучения. Можно знать тексты Писания, произведения отцов и правила церковной жизни, но оставаться внутренне непреображенным. Поэтому знание должно сопровождаться очищением. Для Никиты богословие тесно связано с духовной жизнью: человек не может достичь правильного знания Бога, если его жизнь противоречит тому, что он исповедует.

Значительную роль в его сочинениях играет различие внешнего и внутреннего человека. Внешний человек связан с телесной жизнью, чувственными впечатлениями и обычными заботами. Внутренний человек способен обращаться к Богу и воспринимать духовную реальность. Это различие имеет древнее происхождение и встречается уже у апостола Павла и многих отцов Церкви, но Никита использует его в рамках монашеской антропологии. Задача аскезы заключается в том, чтобы внутренний человек вновь получил господство над жизнью личности.

Никита уделяет большое внимание страстям. В его понимании страсть - это не просто сильное чувство. Это состояние, при котором естественные человеческие способности оказываются направлены против своего правильного назначения. Желание, например, само по себе не является злом, но оно может стать страстью, если человек начинает стремиться к чувственным благам как к конечной цели. Аналогичным образом гнев может иметь естественную функцию защиты справедливости, но становится страстью, когда человек оказывается поработен раздражением и ненавистью. Поэтому аскетическая жизнь состоит не в уничтожении человеческой природы, а в ее восстановлении и упорядочивании.

Такое понимание хорошо согласуется с общей патристической антропологией. Человек не должен перестать желать, чувствовать или мыслить. Он должен научиться направлять эти способности к правильным целям. В конечном счете это приводит к восстановлению первоначального порядка человеческой личности. В этом смысле монашеская аскеза Никиты имеет не только негативный характер - отказ от удовольствий, имущества и внешних благ, - но и положительный: формирование добродетелей и возвращение человека к его истинному предназначению.

Особенно важна роль любви. Для Никиты высшая форма духовной жизни связана с любовью к Богу и ближнему. Любовь является не просто одним из нравственных предписаний наряду с другими. Она выражает состояние человека, в котором его воля уже не сосредоточена на себе. Поэтому любовь оказывается непосредственным выражением обожения. Человек, действительно приближающийся к Богу, должен становиться способным любить других людей.

Как и Симеон, Никита уделяет огромное внимание действию Святого Духа. Дух Святой не является для него исключительно предметом догматического исповедания. Его действие проявляется в очищении, просвещении и освящении человека. Поэтому духовная жизнь является действием всей Троицы: человек приходит к Отцу через Сына в Святом Духе. В этом смысле мистическая традиция Никиты остается глубоко христологической и тринитарной, а не превращается в неопределенное учение о "единении с Божеством".

Существенное место в его творчестве занимает монашеская духовность. Для Никиты монастырь является не просто местом удаления от мира. Это особая школа христианской жизни, где человек учится послушанию, молитве, труду, воздержанию и духовному различению. В этом отношении он продолжает студийскую традицию. Монастырская дисциплина имеет духовный смысл: она должна освобождать человека от господства его страстей и формировать способность жить в соответствии с Евангелием.

Однако Никита не ограничился внутренней монашеской тематикой. Он стал одним из заметных византийских полемистов против латинян. Особенно важен здесь контекст середины XI века, когда различия между Римом и Константинополем становились все более заметными. В своих полемических сочинениях Никита обращался к вопросу об опресноках, постах, безбрачии духовенства и других различиях между греческой и латинской практикой.

Особенно известен его трактат против употребления латинянами опресноков в Евхаристии. Никита защищал употребление квасного хлеба и связывал эту практику с византийским пониманием евхаристической традиции. В полемике он обращался к Священному Писанию, отцам Церкви и литургической практике. Однако здесь важно учитывать исторический контекст: подобные различия не были совершенно новыми и не возникли внезапно в 1054 году.

Они существовали задолго до конфликта Керулария и Гумберта, но в XI веке получили гораздо большее значение как маркеры различия между греческой и латинской церковными культурами.

В полемике Никиты особенно заметно, что литургический обычай начинает рассматриваться как выражение богословской идентичности. Для современного человека вопрос о том, использовать ли квасной или пресный хлеб, может показаться второстепенным. Для византийского полемиста XI века он был связан с вопросом о правильном понимании Пасхи, Евхаристии и церковного предания. Поэтому спор об опресноках постепенно превращался в спор о том, имеет ли право одна церковная традиция изменять древний обычай другой.

Никита участвовал и в более широком обсуждении латинских обычаев. Его полемика отражает тот процесс, который особенно усилился после 1054 года: различия между двумя традициями постепенно переставали восприниматься только как допустимые литургические особенности и начинали использоваться для описания двух различных церковных культур. Однако было бы неправильно представлять Никиту как человека, который уже обладал полностью сформированным представлением о двух современных конфессиях. XI век оставался переходным периодом, а взаимные контакты между греками и латинянами продолжались.

В отношении *Filioque* Никита также принадлежал к византийской полемической традиции, которая рассматривала западное добавление к Символу веры как серьезную проблему. Но и здесь необходимо различать два вопроса: богословское учение об исхождении Святого Духа и сам факт одностороннего изменения текста Символа веры. В византийской полемике они были тесно связаны, поскольку вопрос о законности изменения Символа имел самостоятельное каноническое значение.

Таким образом, Никита Стетат оказался на пересечении двух исторических линий. С одной стороны, он продолжал мистическую и аскетическую традицию Симеона Нового Богослова. С другой - он жил в период, когда различия между Константинополем и Римом приобретали все более отчетливый характер. Его сочинения позволяют увидеть, как духовная традиция византийского монашества постепенно соединялась с более широким богословским и церковно-полемическим контекстом XI века.

Но главная заслуга Никиты заключается все же в сохранении и развитии наследия Симеона. Если бы не его деятельность, значительная часть сочинений Нового Богослова могла бы не получить такого распространения. Никита не просто переписал произведения учителя. Он сформировал их последующую рецепцию, объяснил их значение и представил Симеона как образец подлинного христианского богословия. Через него идеи Симеона вошли в более широкую студийскую и византийскую монашескую традицию.

В этом отношении Никита является важной переходной фигурой. Симеон писал прежде всего как мистик, свидетельствующий о переживании Бога; Никита уже в значительной степени систематизировал и оформлял эту духовную традицию. Он превращал отдельные духовные наставления и опыт своего учителя в более цельное учение об очищении, созерцании и обожении. Одновременно он участвовал в актуальных церковных спорах своего времени и тем самым связывал древнюю монашескую традицию с проблемами XI века.

Никита умер в конце XI века, вероятно около 1090 года. Его наследие продолжило существовать прежде всего в студийской и аскетической традиции. Через него Симеон Новый Богослов получил гораздо более устойчивое место в византийской духовной литературе, а его собственные произведения стали одним из звеньев, связывающих духовную традицию X–XI веков с позднейшим византийским исихазмом.

Поэтому Никиту Стетата нельзя рассматривать исключительно как биографа Симеона. Он был самостоятельным богословом, который развивал учение об очищении, созерцании и обожении, занимался антропологией и духовной жизнью, защищал студийскую монашескую традицию и участвовал в полемике с латинским Западом. Его деятельность показывает, что

византийское богословие XI века не сводилось ни к философской учености Пселла, ни к институциональной церковной политике. Наряду с ними существовала мощная монашеская традиция, для которой главным вопросом оставалось преобразование человека и его реальное участие в жизни Бога.

Евстратий Никийский (ок. 1050 - ок. 1120) принадлежит уже к переходной эпохе между XI и XII веками. Он был одним из наиболее образованных византийских богословов своего времени, митрополитом Никии, философом и комментатором Аристотеля. Его деятельность особенно важна для истории византийской философии потому, что у него соединяются две традиции, которые иногда ошибочно рассматривают как противоположные: христианское богословие и серьезное изучение античной философии. Евстратий не просто сохранял тексты Аристотеля и не ограничивался школьным объяснением отдельных терминов. Он самостоятельно обсуждал философские проблемы, спорил с Аристотелем там, где считал это необходимым, использовал позднеантичную неоплатоническую комментаторскую традицию и одновременно пытался применять философскую аргументацию к богословским вопросам. Именно поэтому он является одной из наиболее интересных фигур византийской интеллектуальной культуры начала XII века.

Евстратий получил образование в Константинополе и был учеником Иоанна Итала. Это обстоятельство само по себе показательное. Итал был наиболее заметным представителем философского движения, связанного с Пселлом и возрождением интереса к Платону, неоплатонизму и античной философии. Впоследствии Итал был осужден за ряд философско-богословских положений, однако Евстратий не принял его осужденных взглядов и дистанцировался от учения своего наставника. Тем не менее он сохранил от этой интеллектуальной среды интерес к античной философии и особенно к логике. Позднейшая византийская традиция уже не могла рассматривать философию как нечто внешнее христианской культуре: вопрос состоял скорее в том, каким образом философские методы и учения должны соотноситься с христианским вероучением.

Карьера Евстратия развивалась в эпоху Комнинов. Он получил известность как ученый и богослов и был близок к императорскому двору Алексея I Комнина. Впоследствии Евстратий стал митрополитом Никии. Анна Комнина, сама принадлежавшая к исключительно образованной среде Константинополя, высоко отзывалась о его интеллектуальных способностях и особенно о его умении вести аргументированную дискуссию. Ее характеристика Евстратия важна еще и потому, что она показывает, каким авторитетом он пользовался в образованной византийской среде.

Особенность Евстратия заключается в том, что философия для него была не только историческим предметом. Он считал логическое рассуждение необходимым инструментом богословия. Особенно высоко он оценивал силлогистическую аргументацию Аристотеля. В одном из наиболее известных высказываний Евстратий даже утверждал, что Христос в спорах с иудеями пользовался силлогизмами. Современный читатель может воспринять такую формулировку как анахронизм, но для самого Евстратия она выражала вполне серьезную мысль: если правильное рассуждение позволяет человеку последовательно вывести заключение из истинных посылок, то оно может служить и защите христианского учения. Логика не является соперником откровения; она является инструментом, с помощью которого можно раскрывать логические следствия уже принятых истин и опровергать противоречащие им положения.

Эта позиция особенно интересна в сравнении с Иоанном Италом. Итал также придавал огромное значение философии и диалектике, однако его деятельность вызвала подозрение в том, что философские положения начинают использоваться как самостоятельный критерий для определения христианской истины. Евстратий стремился избежать такого положения. Он не отказывался от философского рассуждения, но считал, что оно должно работать внутри

христианской догматической рамки. Поэтому его собственная карьера показывает, что осуждение Иоанна Итала не означало прекращения изучения философии в Византии.

Главная часть философского наследия Евстратия связана с Аристотелем. От него сохранились комментарий ко второй книге "Второй аналитики" и комментарии к первой и шестой книгам "Никомаховой этики". Это особенно существенно для истории византийской философии, поскольку между сохранившимся комментарием Аспасия II века и систематическими комментариями Евстратия существовал огромный промежуток. Современные исследователи отмечают, что именно Евстратий и его современник Михаил Эфесский стали важнейшими представителями нового этапа византийской работы с "Никомаховой этикой": Евстратий комментировал I и VI книги, а Михаил Эфесский - другие части произведения.

Это не случайное возрождение интереса. Комментарии Евстратия и Михаила были связаны с образованной средой Комнинов и, по современным реконструкциям, с интеллектуальными интересами Анны Комниной.

В XII веке в Константинополе возникла новая волна систематического чтения Аристотеля, причем "Никомахова этика" стала одним из важных текстов для этого процесса. Поэтому Евстратий представляет собой не одиночного энтузиаста, случайно заинтересовавшегося Аристотелем, а участника более широкого возрождения аристотелевской философской культуры в Византии.

Особенно интересен сам способ, которым Евстратий комментирует Аристотеля. Он не всегда стремится точно восстановить первоначальный смысл каждой фразы. Комментарий для него является самостоятельным философским произведением. Он объясняет текст, сопоставляет его с другими философскими положениями, вводит собственные рассуждения, привлекает более ранних комментаторов и иногда сознательно отходит от Аристотеля. Исследователи поэтому характеризуют его метод как одновременно зависимый от античной комментаторской традиции и значительно более свободный по отношению к комментируемому тексту. Евстратий фактически создает собственную философскую дискуссию вокруг Аристотеля.

Особое место занимает его комментарий к первой книге "Никомаховой этики". Первая книга Аристотеля ставит фундаментальный вопрос: что является высшим человеческим благом? Аристотель начинает с наблюдения, что всякое искусство, исследование, действие и выбор стремятся к некоторому благу. Поэтому необходимо определить такое благо, ради которого выбираются остальные цели. Для человека оно оказывается связано со счастьем, *eudaimonia*, которое Аристотель рассматривает как деятельность души в соответствии с добродетелью.

Евстратий принимает эту исходную постановку, но существенно расширяет ее философский смысл. Он рассматривает проблему высшего блага не только в рамках аристотелевской этики, но и через более широкую платоническую и неоплатоническую традицию. Поэтому у него появляется более отчетливая вертикальная структура блага: существуют различные блага и различные уровни человеческого совершенства, но высшая цель должна быть связана с тем, что превосходит обычные человеческие цели. Здесь особенно заметно влияние неоплатонической идеи уподобления высшему началу.

Именно это делает его комментарий исторически важным. Евстратий не просто передает Аристотеля в неизменном виде. Он читает его через интеллектуальную традицию, которая в поздней античности уже пыталась согласовывать Платона и Аристотеля с неоплатонической метафизикой. Поэтому его комментарий является одновременно аристотелевским и неоплатонически окрашенным. Современные исследования особенно подчеркивают его значение для истории учения об уровнях добродетели. Евстратий интерпретирует добродетели как способ движения человека к более высокой форме совершенства и связывает высшие формы добродетельной жизни с уподоблением Богу.

Здесь возникает важная особенность его понимания добродетели. Добродетель может существовать на разных уровнях. Одна и та же кардинальная добродетель может быть при-

суща человеку в обычной нравственной жизни, но может существовать и в более высокой форме, когда человек уже ориентирован не просто на правильное устройство земной жизни, а на уподобление Богу. Эта идея имеет неоплатоническое происхождение, но Евстратий вводит ее непосредственно в интерпретацию Аристотелевой этики. Поэтому его комментарий стал одним из каналов, через которые представление о различных уровнях добродетели позднее вошло в латинскую средневековую философию.

При этом нельзя превращать Евстрация в простого сторонника Платона против Аристотеля. Его задача значительно сложнее. Он работает именно с аристотелевским текстом и использует аристотелевскую терминологию, но считает необходимым интерпретировать ее в более широком философском контексте. Поэтому его комментарий показывает характерную особенность византийской философии: Аристотель не обязательно читается как абсолютная альтернатива Платону. Византийский автор может одновременно обращаться к Аристотелю как к величайшему аналитику и использовать платонические или неоплатонические категории там, где они, по его мнению, позволяют лучше раскрыть смысл философской проблемы.

Особенно заметно это в вопросе о цели человеческой жизни. Аристотелевская *eudaimonia* у Евстрация приобретает более выраженное теоцентрическое направление. Высшее человеческое совершенство нельзя окончательно определить через внешние блага, политическую деятельность или обычные нравственные достижения. Человек должен восходить к высшему благу, а его совершенство определяется степенью приближения к Богу. Поэтому этика постепенно связывается с метафизикой и богословием.

Такой подход был важен и для последующей латинской традиции. В XIII веке Роберт Гроссетест перевел на латинский не только саму "Никомахову этику", но и греческий корпус комментариев, в котором находились комментарии Евстрация. В сохранившейся латинской традиции комментарий Евстрация к I книге и его комментарий к VI книге оказались рядом с другими греческими комментариями к "Этике". Исследования рукописной традиции показывают, что перевод Гроссетеста получил широкое распространение: известно двадцать одно рукописное свидетельство о корпусе переведенных им греческих комментариев.

Это имеет огромное значение для истории схоластики. Латинский Запад XIII века получил благодаря Гроссетесту не только текст Аристотеля, но и греческую традицию его интерпретации. Евстратий поэтому оказался одним из византийских авторов, которые косвенно участвовали в формировании интеллектуальной среды, в которой работали позднейшие латинские схоластики. Его влияние не следует преувеличивать и нельзя говорить, будто основные идеи Фомы Аквинского происходят от Евстрация. Но сам факт передачи греческого комментария к Аристотелю на латинский Запад был чрезвычайно важен.

Не менее важен комментарий к шестой книге "Никомаховой этики". Эта книга посвящена интеллектуальным добродетелям, прежде всего *techné*, *epistémē*, *phronesis*, *sophia* и *poiesis*. Здесь Аристотель различает различные способы, посредством которых человеческий разум относится к истине. Евстратий подробно работает с этой классификацией, поскольку она дает ему возможность поставить фундаментальный вопрос о человеческом разуме и его способности достигать истины.

Особое значение имеет различие между практической мудростью и теоретической мудростью. *Phronesis* связана с правильным рассуждением о человеческом действии, тогда как *sophia* представляет высшую форму теоретического знания. Евстратий рассматривает эти категории не просто как классификацию интеллектуальных способностей, а как элементы восхождения человека к высшему совершенству. Здесь снова возникает его теоцентрическая интерпретация: человеческий разум должен не только правильно выбирать средства для земных целей, но и обращаться к высшей истине.

Вопрос о *poiesis* также приобретает у него особую важность. Аристотель связывает *poiesis* с познанием первых начал, которые невозможно вывести из более фундаментальных положе-

ний посредством доказательства. Если каждое знание требовало бы предыдущего доказательства, возникла бы бесконечная последовательность доказательств. Поэтому на определенном уровне человеческое познание должно иметь непосредственное схватывание первых принципов. Евстратий обсуждает эту проблему и при этом не принимает буквально ни платоническую теорию припоминания, ни представление о том, что разум просто получает готовые знания из некоторого прежнего состояния души. В этом отношении его собственная позиция сохраняет христианскую антропологию и отличается как от платоновского *anamnesis*, так и от некоторых интерпретаций Аристотеля.

Его комментарий ко второй книге "Второй аналитики" переносит нас из этики в теорию научного знания. Здесь Евстратий разбирает аристотелевскую проблему демонстрации: каким образом наука достигает необходимого знания, как соотносятся определения и доказательства, что такое первые начала и почему доказательство не может продолжаться бесконечно. Для истории византийской философии этот текст важен еще и потому, что Евстратий выступает здесь как самостоятельный специалист по аристотелевской логике и эпистемологии, а не только как богослов, время от времени использующий философские аргументы.

Его работа продолжает античную комментаторскую традицию и одновременно подготавливает ту интеллектуальную среду, в которой логический аппарат Аристотеля станет основой средневековой схоластики. Сохранившийся комментарий относится именно ко второй книге "Второй аналитики".

Евстратий интересен и своим отношением к универсалиям. В некоторых исследованиях его рассматривают как представителя раннего византийского номинализма, поскольку универсальные понятия он склонен понимать как имена, тогда как реально существующими считает отдельные вещи. Однако здесь необходима осторожность. Термин "номинализм" применительно к византийскому автору XI–XII века может создавать впечатление, будто перед нами уже сформировавшаяся позиция Оккама XIV века. Это было бы анахронизмом. У Евстратия действительно есть сильный интерес к проблеме универсального и единичного, но его нельзя автоматически превращать в предшественника позднесредневекового номинализма во всех его смыслах.

Его философская позиция проявляется также в понимании искусства и изображения. В рассуждениях, связанных с иконопочитанием, Евстратий проводит различие между самим материальным предметом и тем, что изображение представляет. Художник не производит саму изображаемую сущность; он создает чувственно воспринимаемый образ. Поэтому изображение человека не содержит человеческую сущность в том же смысле, в каком ее содержит сам человек. Эти рассуждения показывают, насколько свободно Евстратий использовал философские категории при обсуждении богословских вопросов. Исследования его трактатов об иконах прямо связывают их с вопросами о форме, материи, изображении и способе, которым разум воспринимает изображаемое.

Но философ Евстратий был одновременно церковным деятелем и активным полемистом. В эпоху Алексея I он участвовал в богословских дискуссиях с представителями латинской Церкви. В частности, его привлекали к обсуждениям вопросов *Filioque* и употребления опресноков. Это произошло уже после 1054 года, когда подобные темы стали частью устойчивой греко-латинской полемики. Евстратий выступал против латинского *Filioque* и защищал византийскую практику употребления квасного хлеба в Евхаристии. В его корпусе известны несколько сочинений против латинян, в том числе шесть слов об исхождении Святого Духа и два слова об опресноках.

Особенно интересна его работа с *Filioque*. Евстратий рассматривал вопрос не только как спор о формулировке Символа веры, но и как проблему внутренней логической структуры тринитарного учения. Он стремился показать, какие отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом следуют из различных формулировок об исхождении. Его интерес к логике здесь

снова проявляется очень отчетливо: тринитарное богословие становится для него областью, где необходимо строго следить за тем, какие отношения утверждаются и какие выводы из них следуют. Современные исследования даже отмечают, что его необычно логически последовательная трактовка некоторых тринитарных вопросов позднее стала предметом критики со стороны византийских богословов.

Евстратий также писал против армян. Здесь его деятельность имела особенно важные последствия для его собственной судьбы. В начале XII века он участвовал в богословских дискуссиях с армянами, прежде всего по христологическим вопросам. Его целью было защитить халкидонское учение о двух природах во Христе и не допустить смешения или поглощения человеческой природы Божественной.

Однако именно здесь его стремление к максимально четкому различению природ привело его к проблеме. Евстратий подчеркивал реальность человеческой природы Христа настолько сильно, что в некоторых своих формулировках начал говорить о ней как о подчиненной Божеству. В его текстах человеческая природа Христа могла описываться как "служущая", как поклоняющаяся Богу и как получающая освящение. Он также утверждал, что титул первосвященника относится к человеческой природе Христа, тогда как к Божеству применять его нельзя. С точки зрения самого Евстратия это должно было защищать полноту человеческой природы Христа. Но для его противников подобный язык создавал опасность разделения единого Христа на два субъекта.

Здесь особенно важно понимать, какую проблему пытался решить Евстратий. В борьбе с армянской христологией он хотел избежать такого понимания единства Христа, при котором человеческая природа оказывается фактически поглощенной Божественной. Он стремился сохранить подлинность человеческой природы: Христос действительно человек, действительно обладает человеческим разумом и волей, действительно действует по-человечески. Но язык, которым он выражал эту мысль, оказался недостаточно согласован с халкидонским пониманием ипостасного единства.

Халкидонская формула утверждает не просто наличие двух природ во Христе, но существование этих двух природ в одной ипостаси Сына. Поэтому человеческое и Божественное действия Христа нельзя распределять между двумя самостоятельными субъектами. Можно говорить о человеческом и Божественном способе действия, но действующим субъектом остается один и тот же Сын Божий. Именно это было главным возражением против Евстратия. Его формулировки могли создавать впечатление, будто человеческая природа Христа имеет самостоятельное отношение к Богу и фактически занимает положение отдельного субъекта.

В этом смысле обвинение Евстратия не было связано с тем, что он просто "слишком любил Аристотеля". Его философский метод действительно имел значение для формы его рассуждений, но непосредственным предметом конфликта была христология. Он пытался решить богословскую проблему с помощью диалектического анализа, однако полученные формулировки оказались несовместимыми с тем пониманием ипостасного единства, которое византийская Церковь защищала со времен Кирилла Александрийского и Халкидонского собора. Исследования истории спора подчеркивают именно это: Евстратий стремился защитить различие природ, но в некоторых формулировках пришел к позиции, которую его противники сочли близкой к несторианству.

Особое значение имело его обращение к трудам Феодора Мопсуестийского. В некоторых вопросах Евстратий использовал христологические формулировки, близкие к тем, которые византийская Церковь уже отвергала в рамках спора о "трех главах". Это усилило подозрения против него. В результате его собственные антиармянские сочинения стали предметом критического рассмотрения. По данным исследователей, некоторые тексты Евстратия были уничтожены после осуждения и известны сегодня главным образом по цитатам его противников.

Дело Евстратия дошло до Константинопольского собора 1117 года. Процесс был сложным и проходил в несколько этапов. Император Алексей I не спешил допускать жесткого решения против известного богослова и епископа. Патриарх Иоанн IX также защищал Евстратия. Однако его противники во главе с Никитой, митрополитом Гераклейским, настаивали на осуждении. В итоге собор отверг его христологические формулировки и приговорил Евстратия к пожизненному отстранению от кафедры. Позднейшая традиция сообщает о его реабилитации уже после смерти.

В этом процессе есть важная историческая деталь: сам Евстратий утверждал, что некоторые из распространявшихся против него текстов были ранними и неотредактированными версиями его сочинений. Он также ссылаясь на то, что в некоторых случаях был введен в заблуждение текстами, которые считал подложно приписанными Кириллу Александрийскому. Поэтому нельзя просто взять обвинительные цитаты из соборного процесса и объявить их полным и бесспорным изложением его зрелой позиции. Однако при этом сам факт соборного осуждения остается несомненным, а его формулировки действительно создавали серьезную христологическую проблему.

Случай Евстратия особенно хорошо показывает одну из фундаментальных проблем средневекового богословия: каким образом пользоваться философской логикой при обсуждении тайны, которая превосходит человеческое понимание. Евстратий исходил из того, что противоречия в богословской аргументации недопустимы и что философский анализ способен обнаруживать ошибочные следствия.

Но именно здесь возникает опасность: если строгое различие понятий приводит к формулировке, которая разрушает церковное понимание единства Христа, необходимо пересмотреть не только вывод, но и способ применения философских категорий к догмату.

В этом отношении Евстратий является очень важным предшественником той проблемы, которая позднее будет занимать латинских схоластиков. Вопрос уже не просто в том, следует ли изучать Аристотеля. Вопрос состоит в том, каким образом аристотелевская логика, теория категорий, понятия природы, сущности, действия и субъекта могут применяться к христианскому богословию, не разрушая содержания догмата. Евстратий показывает, что эта проблема существовала задолго до Фомы Аквинского и что византийские богословы уже в XI–XII веках занимались ею весьма серьезно.

Влияние Евстратия на латинский Запад особенно хорошо видно через его комментарии к "Никомаховой этике". В XIII веке Роберт Гроссетест перевел на латинский греческие комментарии к "Этике", включая сочинения Евстратия. Благодаря этому латинские ученые получили доступ не только к Аристотелю, но и к византийской традиции его толкования. Комментарии Евстратия к I и VI книгам вошли в тот греческий комментаторский корпус, который Гроссетест передал латинскому миру.

Особенно интересно, что через Евстратия в латинскую традицию могло переходить не только толкование отдельных аристотелевских терминов, но и неоплатоническая идея уровней добродетели. Исследования показывают, что Евстратий является важным источником для латинских авторов, которые развивали представление о различных уровнях четырех кардинальных добродетелей. На высшем уровне добродетель направлена уже не просто на упорядочивание земной жизни, а на уподобление Богу. Поэтому Евстратий оказался посредником не только между греческим и латинским аристотелизмом, но и между позднеантичной неоплатонической этикой и христианской средневековой этикой.

При этом влияние Евстратия не следует понимать как прямую линию "Евстратий - Фома Аквинский". Латинская схоластика XIII века получила огромный объем новых переводов Аристотеля, арабских и еврейских философов, латинских и греческих комментариев. Фома работал в совершенно иной интеллектуальной среде и имел собственные аргументы. Но Евстратий

является частью той более широкой передачи греческой философской культуры, которая сделала возможным новое освоение Аристотеля на Западе.

Таким образом, Евстратий Никийский занимает необычное место в истории средневековой мысли. Он был византийским епископом, богословом, полемистом и философом. Он серьезно занимался логикой и считал диалектическое рассуждение важным инструментом богословия. Он комментировал "Вторую аналитику" и "Никомахову этику", причем в этике соединял аристотелевский анализ с платоническими и неоплатоническими мотивами. Его учение о разных уровнях добродетели оказалось важным для последующей латинской рецепции греческой этики. Его труды против латинян показывают участие византийской философской культуры в богословских спорах после 1054 года. Его полемика с армянами, напротив, привела к христологической проблеме, поскольку чрезмерное подчеркивание различия двух природ Христа в некоторых его формулировках поставило под угрозу единство субъекта воплощения. В 1117 году он был осужден и лишен кафедры.

Евстратий особенно интересен именно этим сочетанием философской смелости и богословского риска. Он показывает, что византийское обращение к Аристотелю не было простым сохранением древних текстов. Византийские мыслители использовали аристотелевскую логику для решения собственных проблем, соединяли ее с неоплатонической традицией, применяли к этике, антропологии и богословию и иногда сталкивались с пределами такого применения. Поэтому Евстратий является одним из наиболее наглядных свидетельств того, что византийская философия XI–XII веков была самостоятельной интеллектуальной традицией, а не только хранилищем античного наследия.

Иоанн Итал был одним из наиболее заметных византийских философов второй половины XI века и учеником Михаила Пселла. Происходил он, вероятно, из Южной Италии, откуда и происходит его прозвище "Итал". В Константинополе он получил образование в философской традиции Пселла, а затем стал его преемником на должности, которую источники называют "ипат философов" - фактически руководителя высшей философской школы в столице. Анна Комнина, несмотря на то что впоследствии Итал оказался осужден церковью, отзывалась о нем как о выдающемся мыслителе и особенно отмечала его способности в логике и толковании Аристотеля. Среди его учеников были представители византийской интеллектуальной элиты, а его занятия привлекали внимание придворных кругов.

Итал продолжал ту линию византийского интереса к античной философии, которая особенно ярко проявилась у Пселла. Византийцы никогда не прекращали изучать Платона, Аристотеля и позднейших античных философов, однако в XI веке это изучение приобрело новую интенсивность. Особенно сильное влияние оказывали неоплатонические авторы - Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл, а также позднеантичная традиция комментария к Платону и Аристотелю. Для самого Итала античная философия была не просто набором исторических сведений. Он занимался логикой, диалектикой, физикой, космологией и метафизическими вопросами, пытаясь рационально разбирать проблемы, которые одновременно имели значение для христианского богословия. Сохранившиеся сочинения Итала показывают его глубокое знание Аристотеля, а также знакомство с платонической и неоплатонической традицией.

Именно здесь возникала проблема, которая была гораздо глубже вопроса о том, можно ли христианину читать Платона. Вопрос заключался в том, какой статус имеет философское рассуждение перед лицом догмата. В античной философской традиции разум стремится исследовать первые начала бытия и может рассматривать учение о Боге как вершину философского знания. Христианское богословие исходило из другого порядка: некоторые истины о Боге и спасении известны человеку через Божественное откровение и не могут быть поставлены в зависимость от человеческой философской системы. Поэтому использование философии было допустимо, но возникал вопрос о том, что делать, если философское рассуждение, по мнению его критиков, приводит к выводу, несовместимому с церковным учением.

Именно рационалистический характер метода Итала оказался одной из главных причин подозрений против него. Современные исследователи отмечают, что его обвинение нельзя свести к простому тезису "Итал был язычником". Он был христианином и занимался христианскими вопросами, но применял к богословским проблемам философскую аргументацию с такой уверенностью, которая для его противников выглядела как подчинение откровения философии. В сохранившихся текстах Итала действительно заметна тенденция рассматривать философские вопросы самостоятельно, не ограничиваясь пересказом готовых святоотеческих формул.

Особенно подозрительными для церковных критиков были платонические представления о происхождении мира и природе человеческой души. В христианстве сотворенность мира означает, что мир не существует независимо от Бога и не является вечным наряду с Ним. Бог - Творец всего существующего вне Него. В некоторых платонических и особенно неоплатонических системах космос мыслился совершенно иначе. В античной философии существовали различные концепции вечности мира, вечной материи или вечного космического порядка. Не все платоники учили одному и тому же, а неоплатонизм нельзя просто отождествить с платонизмом Платона, но для византийского богословия сама возможность вечного, несотворенного космоса была принципиально несовместима с христианским учением о творении.

В связи с этим в обвинениях против Итала появляется тема вечности материи. В "Синодике православия" осуждается представление о безначальности или вечности материи и идей, а также различные варианты утверждения, согласно которым мир или душа обладают существованием независимо от акта Божественного творения. Здесь особенно хорошо видна граница между античной космологией и христианской доктриной творения. Для христианства материя не является вечным противником Бога и не существует самостоятельно. Она сама является частью сотворенного порядка.

Другой проблемой стало предсуществование душ. В некоторых платонических традициях человеческая душа мыслилась существующей до соединения с конкретным телом. У Оригена, например, существовали сложные представления о происхождении разумных существ, хотя позднейшее византийское богословие неоднозначно относилось к их точному толкованию. В платонической традиции также существовали идеи о падении или нисхождении душ в телесный мир и о последующем возвращении. Для христианского учения это создавало серьезную проблему. Если индивидуальная человеческая душа существует до рождения человека, то происхождение конкретного человеческого существа уже нельзя понимать просто как творение Бога конкретной души вместе с конкретным человеком.

Поэтому в связанных с Италом анафемах осуждается не только "предсуществование душ", но и связанные с ним идеи переселения душ. В "Синодике" отдельно отвергается учение о метемпсихозе - переходе одной души из одного тела в другое. Такое представление несовместимо с христианским пониманием уникальности человеческой личности, телесного воскресения и конечного суда. Христианство утверждает не освобождение души от тела как окончательную цель, а воскресение человека. Именно поэтому в анафемах отвергаются также представления о том, что воскресшие получают не те тела, в которых жили, а совершенно иные.

Еще более глубоким был вопрос о необходимости событий. В античной философии существовали различные формы детерминистской космологии, согласно которым происходящее в мире связано с необходимым порядком причин. В некоторых платонических и стоических системах космос мыслился как рационально упорядоченное целое, где происходящее имеет необходимую связь с устройством природы. Христианская традиция могла признавать причинный порядок мира, но не могла принять мысль о том, что все события происходят с абсолютной необходимостью и не могут быть иначе.

Это непосредственно затрагивало христианские представления о Боге, свободе и провидении. Если все события необходимы в таком смысле, то возникает вопрос, свободен ли Бог в

отношении творения и свободен ли человек. Христианская доктрина творения требует, чтобы существование мира не было необходимым следствием природы Бога. Бог не был вынужден создавать именно этот мир. Мир существует потому, что Бог свободно его сотворил. Аналогично человеческая свобода и моральная ответственность требуют, чтобы человеческие действия не были просто необходимыми звеньями безусловного космического механизма.

Поэтому здесь пересекались сразу несколько философских вопросов: вечен ли мир, существует ли материя самостоятельно, предсуществуют ли души, существует ли необходимость в природном порядке и насколько свободно Бог относится к творению. Эти вопросы позднее станут чрезвычайно важными для средневековой философии – у Ансельма, Фомы Аквинского, Бонавентуры, Дунса Скота и Оккама. Но в случае Итала они еще не получили той систематической терминологии, которая появится в латинской схоластике. Его дело покаывает скорее столкновение античной метафизической проблематики с византийским православным богословием.

Особенно важным было обвинение в "эллинизме". В византийском языке того времени "эллинский" мог означать не просто "греческий" в этническом смысле, а языческий, то есть принадлежащий древней дохристианской религии и философии. Поэтому обвинение Итала в "эллинских догматах" не означает, что церковь считала всякое изучение греческой философии язычеством. Сам византийский мир был грекоязычным и на протяжении столетий сохранял Платона и Аристотеля. Проблема состояла в принятии определенных языческих философских положений как истинных в противоречии с церковным учением.

В этом отношении дело Итала было продолжением более старого напряжения внутри византийской культуры. Христианская империя сохраняла интеллектуальное наследие античности, но одновременно постоянно задавалась вопросом о том, где проходит граница между использованием античной философии и принятием античной картины мира. Августин на латинском Западе уже давно сформулировал принцип, согласно которому философская истина может быть полезна христианству, но языческая философия должна быть очищена от несовместимых с верой положений. Византийская ситуация была похожей, хотя развивалась в собственной интеллектуальной традиции.

При этом нельзя утверждать, что все положения, приписанные Италу в обвинениях, достоверно и буквально присутствуют в сохранившихся произведениях. Это одна из главных исторических проблем его дела. Современные исследователи отмечают, что сохранившиеся сочинения Итала не дают полного подтверждения всем учениям, которые были включены в обвинения. Возможно, часть этих взглядов действительно звучала в его устных лекциях; возможно также, что некоторые положения были сформулированы его противниками в более радикальном виде. Поэтому между "тем, что говорил Итал", и "тем, что было осуждено как италийское учение" необходимо сохранять различие.

Первое серьезное церковное разбирательство состоялось в 1076–1077 годах, при патриархе Косме I. Важно, что тогда не произошло простой процедуры "Иоанн Итал был признан еретиком и отлучен". Рассматривались девять положений, связанных с его учением. Они были осуждены синодом, но в самом тексте осуждения имя Итала первоначально не фигурировало. Это позволяло императору Михаилу VII Дуке и церковным властям попытаться разрешить конфликт компромиссным путем. Однако компромисс не удовлетворил ни самого Итала, ни его противников.

Тем самым возникла довольно характерная для Византии ситуация. Формально были осуждены определенные философские и богословские положения, но вопрос об их авторстве и об отношении к ним самого Итала остался недостаточно ясным. Сам философ продолжал преподавать, а его противники продолжали утверждать, что за осужденными положениями стоит именно он. В результате дело не закончилось первым синодом, а несколько лет оставалось источником напряжения.

После прихода к власти Алексея I Комнина в 1081 году положение изменилось. Новый император относился к делу Итала значительно жестче, а вопрос вновь был поставлен перед церковными властями. В 1082 году состоялось новое разбирательство, уже приведшее к личному осуждению философа. 13 марта 1082 года, в праздник Торжества Православия, Итал был осужден перед императором и синодом. Его обвиняли в приверженности "эллинским догматам", а его философские положения были связаны с учениями о душе, мире, материи, платонических идеях, чудесах и других вопросах.

Таким образом, правильнее говорить о двух этапах осуждения. В 1076-1077 годах были осуждены доктринальные положения, связанные с учением Итала, но без его формального именного осуждения. В 1082 году последовало уже личное осуждение самого философа. Именно поэтому иногда встречается формулировка, будто Итал был осужден в 1077 году, но исторически точнее различать первое и второе разбирательства.

Главным долговременным результатом дела Итала стало включение соответствующих анафем в Синодик православия. Сам Синодик возник после победы над иконоборчеством. Его основу составляли тексты, связанные с восстановлением почитания икон в 843 году. В первое воскресенье Великого поста, которое стало называться Неделей православия, в византийской церкви совершалось торжественное богослужение, в ходе которого прославлялось православное учение и провозглашались анафемы против различных ересей. Первоначально Синодик был прежде всего памятником победы над иконоборчеством, но позднее его текст продолжал обновляться.

Именно дело Итала стало первым крупным дополнением к Синодику после длительного периода относительной стабильности. На протяжении примерно двух столетий после 843 года в него не добавлялось столь значительных новых доктринальных блоков. В конце XI века ситуация изменилась, и Синодик стал не только памятником борьбы с древними ересями, но и инструментом определения границ православного учения в отношении современных интеллектуальных споров.

В связанных с Италом анафемах осуждается целый комплекс положений. Отвергается попытка объяснять тайну Воплощения исключительно рациональными философскими категориями; отвергаются языческие представления о душе и мире; предсуществование и пересечение душ; вечность или безначальность материи и идей; предпочтение языческих философов Отцам Церкви; принятие древних философских мнений как истинных вопреки церковному учению; отрицание или рационалистическое переобъяснение чудес Христа, Богородицы и святых; некоторые платонические представления об идеях и материи; а также определенные представления о воскресении, предсуществовании мира и конечной судьбе человека. В последней анафеме Итал уже называется по имени и осуждаются его "эллинские и инославные учения".

Особенно интересно, что эти анафемы осуждают не просто отдельные философские тезисы. Они проводят определенную границу между философией и догматикой. Само знание античных философов не объявляется запрещенным. Осуждается принятие их учений в качестве нормы, превосходящей церковное предание. Именно поэтому в деле Итала вопрос стоял не только как "прав ли Платон относительно вечности мира", но и как "какой авторитет имеет Платон, если его философское учение противоречит христианскому откровению".

Это различие существенно. Византийская Церковь не отвергала разум и не запрещала философию. Иначе невозможно было бы объяснить существование самого Пселла, Итала, многочисленных византийских комментаторов Аристотеля и всей школы философского образования в Константинополе. Проблема заключалась в другом: философия не могла становиться независимым судом над догматом. Если рациональное рассуждение приводило к выводу, несовместимому с церковным учением, православная позиция требовала отвергнуть философский вывод, а не пересматривать догмат.

В этом смысле дело Итала имело большое значение для дальнейшей византийской интеллектуальной истории. Оно не уничтожило изучение античной философии. Платона и особенно Аристотеля продолжали читать, комментировать и преподавать. Но была проведена более отчетливая граница между философским исследованием и церковным догматом. Философ мог рассуждать о природе, логике, душе и космосе, однако определенные положения, касавшиеся творения, Воплощения, воскресения и конечной судьбы человека, уже не могли рассматриваться как нейтральные философские гипотезы.

Поэтому Иоанн Итал интересен не столько как "византийский еретик", сколько как показатель внутреннего напряжения византийской культуры. Византия была одновременно христианской цивилизацией и наследницей античной греческой интеллектуальной культуры. Она не могла отказаться от Платона и Аристотеля, потому что именно через них развивались логика, философия природы и метафизическая аргументация. Но она также не могла просто принять античную философию целиком, поскольку некоторые ее космологические и антропологические положения противоречили христианскому учению о творении, воскресении и уникальности человеческой личности.

Именно поэтому осуждение Итала не означало победы "веры над разумом" в современном смысле этих слов. Византийская церковь не отвергала рациональное мышление как таковое. Она устанавливала иерархию авторитетов: философия могла служить христианскому мышлению, но не могла становиться источником догматической нормы, превосходящим Священное Писание, Вселенские соборы и святоотеческое предание. В дальнейшем эта проблема будет возвращаться в византийской мысли в различных формах, а спор о границах философии и богословия станет одной из постоянных тем христианской интеллектуальной истории.

Таким образом, дело Иоанна Итала стало важным событием не потому, что после него Византия перестала заниматься античной философией, а потому, что оно показало пределы допустимого философского эллинизма.

Платон, Аристотель и неоплатоники могли оставаться объектами серьезного изучения, но их учения не могли автоматически приниматься в качестве истины там, где они противоречили христианскому догмату. Синодик православия закрепил это различие в литургической и церковной памяти: античная философия оставалась частью интеллектуального наследия Византии, но определенные ее положения были объявлены несовместимыми с православным исповеданием. В этом смысле Иоанн Итал оказался не концом византийской философии, а одним из важнейших эпизодов определения ее границ.

Синодик православия занимает особое место в византийской церковной традиции, потому что он возник не как обычный богословский трактат и не как сборник канонов одного конкретного собора. Это литургический текст, связанный с ежегодным празднованием Торжества Православия в первое воскресенье Великого поста. Его первоначальное ядро сформировалось в IX веке после окончательного восстановления почитания святых икон в 843 году. Впоследствии текст расширился, и в него постепенно включались осуждения новых учений и конкретных лиц. Поэтому история Синодика хорошо показывает, как византийская Церковь не только сохраняла память о древних догматических конфликтах, но и включала в ту же церковную память новые богословские споры.

Первоначальный смысл Синодика непосредственно связан с иконоборческим кризисом. После смерти императора Феофила в 842 году власть перешла к его малолетнему сыну Михаилу III, а регентшей стала императрица Феодора. В 843 году было восстановлено почитание икон, патриархом стал Мефодий, а иконоборческая политика была окончательно прекращена. Это событие стало известно как Торжество Православия. В Константинополе состоялось торжественное богослужение, связанное с восстановлением иконопочитания, а затем память об этом событии закрепилась в ежегодном праздновании первого воскресенья Великого поста. Именно в контексте этого праздника и сформировался Синодик православия.

Первоначально задача текста была прежде всего мемориальной и догматической. Церковь не просто провозглашала: "иконы снова разрешены". Она помещала победу над иконоборчеством в более широкую историю православной веры. На богослужении прославлялось правильное исповедание веры и одновременно провозглашались анафемы против тех, кто отвергал это исповедание. Тем самым создавалась своеобразная карта церковной памяти: здесь находились имена и учения тех, кого Церковь считала противниками православной веры, а рядом - исповедание тех догматов, которые считались истинными. Синодик поэтому был не просто историческим перечнем, а действующим литургическим текстом, ежегодно читаемым перед церковным народом.

В первоначальном ядре особое место занимала именно иконоборческая проблема. Это было естественно: Синодик возник в результате победы над иконоборчеством и должен был ежегодно напоминать о том, какое учение было защищено Церковью. Осуждение иконоборцев тем самым связывало современную Церковь IX века с предыдущими Вселенскими соборами, прежде всего со Вторым Никейским собором 787 года. В церковной памяти иконоборчество стало восприниматься как последняя крупная общецерковная ересь, преодоленная византийской Церковью.

Но Синодик с самого начала обладал одной особенностью, которая впоследствии позволила ему развиваться. Он не был закрытым каноническим сборником, содержание которого раз и навсегда определил один собор. Его чтение происходило ежегодно, а потому новые церковные осуждения могли быть включены в этот литургический контекст. Благодаря этому возникала возможность представить новый догматический конфликт не как нечто совершенно отдельное от древней истории Церкви, а как продолжение той же борьбы за православие.

Именно поэтому постепенно в Синодике стали появляться новые анафематизмы. Сначала в нем преобладала память о старых ересь и победе над иконоборчеством, но во второй половине XI века текст начал приобретать новое значение. Он стал использоваться не только для воспоминания о древних противниках Церкви, но и для осуждения современных ей "врагов истины". Исследователи отмечают, что примерно два столетия после 843 года, вплоть до середины XI века, Синодик в традиционной реконструкции оставался относительно стабильным; во второй половине XI века ситуация изменилась. Именно тогда в него начали попадать новые доктринальные разделы.

Здесь, однако, необходимо сделать историографическое уточнение. Раньше на основании исследования рукописей предполагалось, что между 843 и 1082 годами существенных дополнений практически не было, после чего в Синодик были внесены большие блоки, связанные с Иоанном Италом. Более позднее изучение рукописной традиции показало, что история формирования текста сложнее: существовали различные редакции, а некоторые слои Синодика могли складываться постепенно. Поэтому правильнее говорить не о том, что существовал один неизменный текст, а затем в 1082 году к нему внезапно добавили новый раздел, а о постепенном развитии текста, дошедшего до нас в нескольких редакционных формах.

Самым важным примером нового типа осуждения стало дело Иоанна Итала. Здесь Синодик впервые в столь значительном объеме начал выполнять функцию не только памяти о классических ересь, но и инструмента определения границ допустимого философского мышления. В связи с делом Итала в текст вошли десять доктринальных анафем, а в некоторых рукописях присутствует и одиннадцатая, непосредственно направленная против самого Итала. Первые десять относятся к осуждению определенных учений, тогда как последняя представляет собой личное осуждение философа.

Это различие чрезвычайно важно. В случае обычной ереси Церковь могла осуждать конкретное учение, например отрицание икон, отрицание двух природ Христа или определенное представление о Троице. Но в случае Итала проблема была сложнее. Некоторые положения, приписываемые ему, относились не непосредственно к одному из традиционных догматиче-

ских споров, а к философским предпосылкам, через которые он пытался объяснять христианские истины.

В анафемах, связанных с Италом, осуждаются представления о человеческих душах, космосе, материи и идеях, вечности мира, метемпсихозе и других положениях, ассоциировавшихся с античной философией. Осуждается также предпочтение языческой мудрости церковному учению и попытка вводить в православную веру положения античной философии. Тем самым объектом осуждения становится уже не просто отдельная "ересь" в традиционном смысле, а определенный способ философского истолкования христианства.

Особенно показателен вопрос о вечности материи. Для античной философии существовали различные представления о космосе, причем некоторые философские системы допускали вечность мира или материи. Христианское учение о творении исходило из совершенно иной предпосылки: все существующее, кроме Бога, зависит от Бога как от Творца. Поэтому утверждение о вечной материи могло восприниматься не как безобидная космологическая гипотеза, а как изменение самого христианского понимания отношения между Богом и миром.

Аналогично обстояло дело с предсуществованием душ. В определенных платонических и неоплатонических традициях душа могла мыслиться как существующая до ее соединения с конкретным телом. В христианской антропологии это создавало проблемы для понимания происхождения человека, воскресения и индивидуальной ответственности. Поэтому в Синодике осуждаются представления о предсуществовании душ и метемпсихозе. Здесь философская антропология напрямую сталкивалась с христианским учением о человеке и конечной судьбе.

Еще более принципиален вопрос о самом статусе античной философии. В одном из анафематизмов осуждается мнение, согласно которому древние языческие философы должны считаться более достойными истины, чем православные Отцы. Здесь речь идет уже не о конкретной космологической теории. Осуждается сама иерархия авторитетов, в которой философское рассуждение может быть поставлено выше церковного предания.

Именно здесь становится особенно хорошо видно различие между философией как методом исследования и философским учением как источником догматической нормы. Византийская Церковь не могла просто запретить философию. Византийская культура была грекоязычной, образование включало логику и философские дисциплины, а Платон и Аристотель продолжали читаться и комментироваться. Сам Михаил Пселл, учитель Итала, был выдающимся знатоком античной философии. Поэтому проблема состояла не в том, что человек вообще читал Платона или Аристотеля.

Проблема возникала тогда, когда философская система начинала использоваться как самостоятельный критерий для оценки откровения. Если философ рассуждал о космосе и приходил к выводу о его вечности, а христианская вера утверждала сотворенность мира, возникал конфликт. Если философская антропология предполагала предсуществование или переселение душ, а христианское учение говорило об уникальности человеческой жизни, воскресении тела и суде, возникал другой конфликт. Если философская логика использовалась для того, чтобы подвергнуть рациональной проверке тайну Воплощения, возникал вопрос уже не только о конкретном выводе, но и о пределах самого метода.

Поэтому дело Итала нельзя полностью описать формулой "Церковь осудила философию". Точнее будет сказать, что церковное осуждение проводило границу между философским исследованием и догматическим истолкованием откровения. Философ мог пользоваться разумом для исследования созданного мира, но он не мог исходить из предпосылки, что любой догмат должен быть принят только после того, как философская система признала его рационально удовлетворительным. В этом отношении Синодик фиксировал определенную эпистемическую иерархию: философия могла быть полезна, но не могла становиться судом над церковным догматом.

Именно поэтому осуждение Итала интересно отличается от классического осуждения арианства или иконоборчества. Арий отрицал определенное понимание отношения Отца и Сына; иконоборцы отрицали допустимость почитания святых образов. Это были непосредственно догматические позиции, вокруг которых строились крупные церковные конфликты. В случае Итала предметом осуждения были также философские предпосылки, методы рассуждения и способы рациональной интерпретации догматических положений.

При этом не следует считать, что византийская Церковь впервые в XI веке вообще обнаружила проблему философии. Напротив, подобные вопросы существовали с первых веков христианства. Уже Отцы Церкви спорили с платонизмом, стоицизмом, эпикуреизмом и другими школами, одновременно используя их понятия и аргументы. Особенность XI века состояла в том, что проблема приобрела новую форму. После столетий интенсивного сохранения античного наследия византийская интеллектуальная культура получила философов, которые обладали достаточной подготовкой, чтобы самостоятельно реконструировать и защищать античные аргументы. Поэтому возник вопрос не просто о том, можно ли читать языческих авторов, а о том, насколько далеко может зайти философская автономия внутри христианской культуры.

После Итала этот механизм продолжил действовать. Синодик оказался удобным местом для закрепления новых церковных решений. В него стали включаться не только древние христологические и тринитарные ереси, но и новые византийские споры. В XI–XII веках к разделу, связанному с Италом, добавлялись другие осуждения. Например, в 1087 году было осуждено учение монаха Нила о том, что человечество Христа было обожено "по природе"; позднее в Синодик вошли осуждения богомилства, а также учения Евстратия Никейского о соединении двух природ во Христе. Таким образом, Синодик постепенно превратился в своеобразный живой реестр тех учений, которые византийская Церковь в разные периоды считала несовместимыми с православным исповеданием.

Это расширение особенно важно для понимания византийского отношения к ереси. "Ересь" здесь не обязательно означала существование большой организованной секты, конкурирующей с Церковью. Иногда речь действительно шла о массовом или устойчивом движении, как в случае богомилства. Но иногда объектом осуждения был один богослов, философ или конкретное интеллектуальное положение. Поэтому нельзя автоматически ставить рядом, как явления одного типа, арианство, богомилство и дело Иоанна Итала. Церковная процедура и последующая запись в Синодике могли быть сходными, но историческая природа самих конфликтов была различной.

Именно здесь проявляется особенность Синодика как исторического источника. Он сообщает нам не только о том, какие учения существовали, но и о том, какие границы православной идентичности византийская Церковь стремилась проводить в конкретную эпоху. В IX веке центральным вопросом была иконоборческая проблема. В XI веке на первый план могли выйти отношения философии и богословия. В XII веке – новые христологические и дуалистические движения. Поэтому изменение текста Синодика отражает изменение самих интеллектуальных и церковных конфликтов Византии.

При этом анафема в Синодике имела не только исторический, но и литургический смысл. Она ежегодно произносилась в контексте Недели православия. Поэтому однажды включенное в текст осуждение переставало быть только решением конкретного синода прошлого. Оно становилось частью церковной памяти и регулярно воспроизводилось в богослужбной жизни. Осуждение Иоанна Итала тем самым превращалось из эпизода конца XI века в постоянное напоминание о границе между православным богословием и определенными формами языческой философской интерпретации.

В этом смысле Синодик можно назвать своего рода "памятью православной полемики", но не в смысле нейтральной исторической хроники. Он не стремится представить аргументы обеих сторон или восстановить философскую позицию каждого обвиненного автора. Его

задача иная: подтвердить православное учение и анафематствовать то, что Церковь считает несовместимым с ним. Поэтому историк должен различать две вещи: содержание самого обвинения и фактическое содержание учения обвиняемого. Особенно это важно в случае Итала, поскольку сохранившиеся его произведения не подтверждают в полном объеме всех положений, приписывавшихся ему в ходе процесса.

Таким образом, история Синодика начинается с победы над иконоборчеством, но не заканчивается ею. В 843 году он был связан прежде всего с восстановлением почитания икон и памятью о торжестве православного учения. Затем, по мере появления новых конфликтов, его содержание расширялось. Во второй половине XI века он стал использоваться для фиксации современных богословских и философских споров, а дело Иоанна Итала стало наиболее известным примером этого изменения. В дальнейшем механизм продолжил работать, и Синодик включал осуждения новых учений.

Поэтому Синодик православия особенно важен для понимания византийской интеллектуальной истории. Он показывает, что византийское православие не представляло собой неподвижный набор формул, механически повторявшихся после эпохи Вселенских соборов. Церковь продолжала сталкиваться с новыми философскими и богословскими вопросами и должна была определять, какие способы их решения совместимы с уже установленным догматическим наследием. При этом ответ часто состоял не в отказе от философии вообще, а в установлении границы: философия может исследовать мир и помогать богословию, но не может самостоятельно переписывать содержание откровения.

Именно поэтому добавление в Синодик осуждений Итала имеет большее значение, чем простое включение еще одного имени в список еретиков. Оно показывает изменение самой природы византийской догматической полемики. Если ранние разделы Синодика преимущественно сохраняли память о крупных церковных ересь прошлого, то в XI веке этот текст начал фиксировать также границы допустимой философской интерпретации христианской веры. В результате Синодик превратился из памятника победы над одной великой ересью в постоянно обновляемое свидетельство того, как византийская Церковь определяла православную идентичность перед лицом новых интеллектуальных вызовов.

7. Ереси в XI веке.

Павликианство было одним из наиболее заметных религиозных движений восточных окраин Византийской империи. Оно возникло в VII веке в армяно-анатолийской среде и существовало несколько столетий, постепенно распространившись по Армении, Малой Азии и восточным областям империи, а затем появившись и на Балканах. Уже в византийских источниках павликиане изображались как опаснейшие еретики, причем их обвиняли не только в богословских заблуждениях, но и в отказе от самой церковной организации. Однако здесь необходимо сразу сделать важное источниковедческое уточнение: почти все подробные рассказы о вероучении павликиан происходят из сочинений их противников. Поэтому традиционное описание павликиан как простых манихейских дуалистов сегодня подвергается серьезному пересмотру. Особенно показательно, что сохранившиеся в византийских полемических сочинениях тексты, происходящие от самих павликиан, не всегда подтверждают обвинения, которые им предъявляли.

Само название "павликиане" также остается проблематичным. Византийская полемическая традиция связывала его то с апостолом Павлом, которого павликиане действительно особенно почитали, то с различными фигурами по имени Павел, созданными или переработанными позднейшей легендарной традицией. Поэтому нельзя просто принять позднейшее объяснение названия как исторически достоверное. Первым хорошо засвидетельствованным организатором движения был Константин из Мананали, действовавший в VII веке. Он принял имя Сильван, следуя примеру своих последователей, которые использовали имена новозаветных сотрудников апостола Павла. Константин проповедовал прежде всего Евангелие и послания апостола Павла и стремился построить религиозную общину, которую считал возвращением к первоначальному христианству.

Константин-Сильван создал общину в Кивоссе близ Колонии в Армении. Вокруг него постепенно сформировалась сеть общин, которые получали символические названия по образцу мест, связанных с апостолом Павлом: Кивосса называлась Македонией, другие центры - Ахайей, Колоссами, Ефесом и другими именами. Это было не просто случайным использованием библейских названий. Павликиане стремились воспринимать свою общину как подлинное продолжение апостольской Церкви, противопоставляя ее церковной организации Византийской империи. Поэтому для них огромное значение имели Новый Завет и апостольская проповедь, тогда как византийская церковная система с ее иерархией, культом, монастырями и сложившимися обрядами воспринималась критически.

Константин проповедовал около двадцати семи лет, после чего был схвачен императорскими властями. Его судили как еретика и казнили побиванием камнями. После его смерти движение не исчезло. Напротив, оно приобрело более организованный характер. Среди его руководителей источники называют Симеона, получившего имя Тит, Гегнесия, называвшего себя Тимофеем, Иосифа, носившего имя Епафродит, Захарию, Ваанеса и, наконец, Сергия, называвшего себя Тихиком. Последний стал наиболее известным руководителем павликиан в первой половине IX века.

История Сергия-Тихика особенно важна, поскольку благодаря полемическим сочинениям против павликиан до нас дошли фрагменты его собственных писем и учения. Сергей действовал примерно в 800-834/835 годах. Он путешествовал по различным областям Византийской империи, основывал и укреплял общины и рассматривал себя не как основателя новой религии, а как проповедника подлинного христианского учения. В сохранившихся свидетельствах он постоянно обращается к Новому Завету и особенно к апостолу Павлу. Это обстоятельство существенно для понимания движения: павликианство нельзя без дальнейших оговорок описывать как простое заимствование манихейства.

Традиционная византийская литература обвиняла павликиан в полном дуализме: будто бы они признавали двух богов, доброго Бога, создавшего духовный мир, и злого Бога, создавшего материальный мир. Отсюда происходило бы отрицание Ветхого Завета, материального тела, церковных таинств и видимой Церкви. Именно так павликиан описывали позднейшие византийские ересиологи. Однако современное исследование сохранившихся павликианских свидетельств показывает, что эта картина не столь проста. В 2025 году Карл Диксон специально пересмотрел вопрос о так называемом павликианском дуализме и показал, что собственные тексты павликиан плохо согласуются с представлением о двух равных и противоположных началах.

Особенно интересен вопрос о Ветхом Завете. Византийские противники утверждали, что павликиане отвергали его целиком. Но в материалах, связанных с Сергием-Тихиком, встречаются ссылки на Адама, Каина и другие ветхозаветные сюжеты, причем они используются не как случайные цитаты, а в обычном экзегетическом рассуждении. Это серьезно затрудняет утверждение, будто павликиане просто считали Ветхий Завет произведением злого бога и полностью его отвергали. Аналогично обстоит дело с обвинением в докетизме: Сергей говорил о своей общине как о "теле Христа", а его толкования греха и человеческой природы предполагают гораздо более сложное отношение к воплощению, чем простое отрицание реальности тела Христа.

Тем не менее между павликианством и византийским православием существовали глубокие различия. Павликиане резко критиковали церковную иерархию и не признавали ее исключительного права быть посредником между Богом и человеком. Они делали акцент на непосредственном следовании Евангелию и апостольской общине. Отсюда происходила критика епископов, священников и церковной обрядности. В византийских источниках им приписывается также отрицание крещения, Евхаристии, почитания креста и святых образов. Часть этих обвинений, вероятно, отражает реальные особенности движения, но степень их исторической достоверности для каждой отдельной практики установить трудно. Поэтому в дальнейшем лучше различать то, что прямо засвидетельствовано павликианскими текстами, и то, что сообщает о них византийская полемика.

Отношение павликиан к церковным изображениям особенно интересно для истории иконоборчества. Павликиане действительно были противниками многих форм византийского культа, однако их нельзя просто включить в лагерь византийских иконоборцев VIII–IX веков. Византийский иконоборческий спор был прежде всего спором внутри имперской Церкви о богословском статусе образа, воплощении, поклонении и отношении изображения к первообразу. Павликианство представляло собой самостоятельное религиозное движение с гораздо более широкой критикой церковной структуры. Поэтому совпадение в неприятии икон еще не означает принадлежности к одному богословскому лагерю.

Преследования постепенно превращали павликианство из религиозной общины в политическую проблему. В VIII–IX веках многие павликиане жили в восточных областях империи, где им приходилось сталкиваться с императорской властью. Часть населения переселялась за границу, а часть павликианских общин вступала в союз с арабскими правителями. В результате движение стало связано не только с религиозным конфликтом, но и с военным противостоянием Византии на восточной границе.

Особенно важный перелом произошел при Сергии-Тихике. После усиления преследований часть павликиан во главе с Карбеасом переселилась на территорию, контролировавшуюся мусульманами. Там возникло укрепленное поселение Тефрика, которое стало центром фактически независимого павликианского государства или военно-политического образования. Отсюда павликианские отряды совершали нападения на византийские территории. Византийская власть поэтому воспринимала павликиан уже не только как еретиков, но и как военных противников.

После Карбеаса руководство перешло к Хрисохеру, который продолжил военную борьбу с империей. Павликианские войска совершали глубокие рейды в Малую Азию и дошли до западных областей, включая окрестности Эфеса. Это было время наибольшей политической силы павликиан. В 871 году император Василий I нанес им решительное поражение, а Тефрика была уничтожена. После этого павликианство перестало существовать как самостоятельная военная сила, хотя сами общины никуда не исчезли.

Именно после разгрома Тефрики начинается особенно важный для последующей истории процесс. Павликианские группы продолжали существовать внутри Византийской империи, а часть из них была переселена во Фракию. Переселения происходили в разные периоды, начиная еще с VIII века при Константине V, а в X веке значительные группы были перемещены туда при императоре Иоанне I Цимисхии. В районе Филиппополя возник крупный центр павликианского населения. Таким образом, павликианская традиция оказалась непосредственно в балканском пространстве, где в X веке возникло богомилство.

Это обстоятельство и стало одной из причин, по которой историки долгое время представляли павликианство как непосредственный источник богомилства. Такая связь действительно возможна и исторически вполне правдоподобна: павликианские общины существовали в Болгарии и Фракии до появления первых известий о богомилах, а некоторые элементы богомилской религиозной системы напоминают традиционные обвинения против павликиан. Однако говорить о прямом происхождении богомилства от павликианства как об установленном факте было бы слишком уверенно. Между движениями существовали контакты и сходства, но богомилство возникло в совершенно конкретной болгарской религиозной и социальной среде и обладало собственной системой представлений.

Для истории XI века особенно важно, что павликианство не исчезло после уничтожения Тефрики. Византийские власти продолжали сталкиваться с павликианскими общинами в Малой Азии и на Балканах. В районе Филиппополя они сохранялись в значительном количестве, а при Алексее I Комнине императорская власть снова предприняла активные меры против них. Таким образом, к XI веку павликианство уже не являлось крупной самостоятельной державой, но оставалось живой религиозной традицией, с которой приходилось считаться византийским императорам и церковным властям.

Поэтому историческое значение павликианства для XI века состоит не только в том, что оно было одной из "ересей", продолжавших существовать после эпохи иконоборчества. Оно показывает, что религиозная карта Византии была гораздо сложнее противостояния православных и латинян или даже православных и богомилов. В восточных провинциях империи продолжали существовать старые религиозные общины, которые уже несколько столетий находились в конфликте с официальной Церковью. На Балканах они соприкасались с болгарской средой и могли способствовать распространению определенных дуалистических и антицерковных представлений. При этом современная источниковедческая работа заставляет осторожнее относиться к самому понятию "павликианский дуализм": собственные свидетельства движения оказываются заметно сложнее, чем схема, созданная его византийскими противниками.

Таким образом, павликианство следует рассматривать как самостоятельную восточно-христианскую традицию VII–XI веков, возникшую в армяно-анатолийской среде, связанную с особым пониманием апостольского христианства и критикой византийской церковной организации, пережившую периоды жестоких преследований и превратившуюся в определенный момент в военно-политическую силу на восточной границе империи. После падения Тефрики оно сохранилось в отдельных общинах, особенно во Фракии, и именно присутствие павликиан на Балканах создало один из исторических каналов, через которые можно объяснять последующее распространение дуалистических движений. Но богомилство не следует просто объявлять "павликианством, перенесенным в Болгарию": это было новое движение, которое возникло в другой исторической ситуации и получило собственную богословскую форму.

После восстановления иконопочитания в 843 году иконоборчество перестало существовать как официальная религиозная программа Византийской империи. Второй период иконоборчества завершился при императрице Феодоре и патриархе Мефодии, а восстановление почитания образов стало основой ежегодного празднования Торжества Православия. В отличие от положения после 787 года, когда вопрос об иконах оставался политически и богословски открытым и через несколько десятилетий вновь привел к иконоборческой реакции, после 843 года подобного возврата уже не произошло. В XI веке нельзя говорить о существовании третьего периода византийского иконоборчества, сопоставимого с VIII–IX веками.

Тем не менее память об иконоборчестве продолжала играть важную роль в византийском богословии. Это хорошо видно уже по самому устройству Синодика Православия, который ежегодно читался в первое воскресенье Великого поста. В него вошли анафематствования против тех, кто отрицал святые изображения, а вместе с ними – положительные утверждения о почитании икон. Таким образом, иконоборчество из живого церковного конфликта превратилось в часть исторической памяти Церкви. Его противники уже не должны были каждый раз заново доказывать необходимость иконопочитания: решение было включено в церковную память и литургическую практику.

В XI веке это имело еще одно последствие. Византийские богословы продолжали определять границы православия через память о прежних ересь. Поэтому обвинение в иконоборчестве оставалось очень серьезным. Оно могло использоваться против человека или группы, если те отрицали определенные формы почитания образов, но это еще не означает существования самостоятельной иконоборческой общины. Источники XI века позволяют говорить прежде всего о сохранении отдельных спорных представлений и о полемическом использовании памяти об иконоборчестве, а не о продолжении старого движения.

Показателен и характер сохранившегося искусства. Уже после восстановления иконопочитания в 843 году византийская художественная традиция не просто вернулась к прежнему состоянию. Спор VIII–IX веков изменил само понимание изображения. Были закреплены более четкие различия между образом и первообразом, между почитанием и поклонением, между материальным предметом и тем, кому через него воздается честь. В XI веке эти решения уже воспринимались как часть православной нормы. Даже знаменитая миниатюра в так называемой Псалтири Феодора, созданной в Константинополе около 1066 года, изображает сцены разрушения икон в эпоху иконоборчества, но сама рукопись является произведением уже полностью иконопочитательной среды.

Поэтому для XI века правильнее говорить не об "иконаборческой ереси", а об окончательном превращении иконоборческого спора в историческую память и богословский аргумент. Это существенно для нашей хронологии: иконоборчество было одним из крупнейших конфликтов предыдущих столетий, но оно уже не являлось самостоятельной религиозной силой в Византии XI века.

Гораздо более серьезным вопросом для Византии XI века оставалось существование нехалкидонских христиан, прежде всего армян. Здесь речь шла не о небольшой секте, возникшей внутри византийского общества, а о древней христианской церковной традиции, существовавшей задолго до возникновения богомилства и имевшей собственную иерархию, монашество, литургию и богословскую литературу. Армянская Церковь не приняла Халкидонский собор 451 года и сохранила христологическую традицию, восходящую прежде всего к Кириллу Александрийскому. Поэтому современные историки обычно называют ее нехалкидонской или миафизитской, а не просто "монофизитской". Последний термин исторически использовался византийскими противниками, но недостаточно точно описывает само армянское богословие.

Причины этого разделения восходили еще к V–VI векам. Армяне не участвовали в Халкидонском соборе 451 года, а затем в своей церковной традиции отвергли Халкидонское определение. В 506 году на соборе в Двине армянская Церковь отвергла халкидонскую фор-

мулу, а последующая армянская богословская традиция закрепила особое понимание христологии. Для армян было принципиально важно исповедовать единство Христа как воплощенного Слова Божия и не допустить такого описания отношений божественного и человеческого, которое, по их мнению, могло привести к разделению единого Христа на два субъекта. При этом это не означало отрицания реальности человеческой природы Христа. Современное употребление термина "миафизитство" как раз призвано отличить эту позицию от грубого представления о том, будто армяне просто отрицали человечество Христа.

Византийская сторона, напротив, считала Халкидон обязательной частью православного предания и поэтому рассматривала армянскую христологию как ошибочную. С XI века это различие стало особенно острым, поскольку политическая карта Армении радикально изменилась. Византийская империя постепенно расширялась на восток и включала территории, населенные армянами. В 968 году была присоединена область Тарона, в 1001 году - Тайк, в 1021 году - Васпуракан. Наконец, в 1045 году Византия получила Ани, столицу Багратидского царства, и армянское независимое царство прекратило существование. Таким образом, значительная часть армянского населения оказалась непосредственно внутри Византийской империи.

Для Константинополя это создавало не только политическую, но и церковную проблему. Империя теперь включала большие области, в которых существовала церковь, не признававшая Халкидон. Византийские власти стремились интегрировать эти территории в имперскую систему, а церковная политика часто сопровождала политическую интеграцию. Уже патриарх Фотий в IX веке предпринимал попытки добиться принятия армянами Халкидонского вероопределения, однако объединить две церковные традиции не удалось. Исследования последних лет подчеркивают, что религиозная политика Константинополя в отношении Армении была связана не только с богословием, но и с политическими, культурными и административными интересами империи.

В X веке армянская Церковь при этом оставалась самостоятельной и обладала собственной мощной организацией. Особенно значительным был период католикоса Хачика I, занимавшего престол в 973-992 годах. При нем армянская церковная структура существовала не только в собственно Армении: армянские общины расширялись на византийские территории, в том числе в Каппадокии, Киликии, Исаурии и вокруг Антиохии. Таким образом, армянское нехалкидонство к XI веку нельзя представлять как религию небольшой группы людей на периферии империи. Оно обладало полноценной церковной жизнью и собственным духовенством.

Особенно интересна деятельность католикоса Петроса Гетадарца, занимавшего престол с 1019 года. Он оказался непосредственно вовлечен в отношения между Арменией и Василием II. В 1022 году Петрос встретился с императором в Трапезунде и передал ему завещание армянского царя Ованеса-Смбата, согласно которому царство Ани должно было после смерти царя перейти Византии. В то же время Петрос не был готов отказаться от армянской церковной традиции ради политического соглашения. Исследования его деятельности показывают, что он отвергал попытки превратить принятие Халкидона в предмет политического торга. Позднее, уже после смерти армянских царей, Петрос поддержал Гагика II и в 1042 году короновал его, пытаясь сохранить независимость Багратидского государства.

В 1045 году Ани все же перешел под власть Византии. Для армянской Церкви это имело тяжелые последствия. Константинополь стремился не просто управлять территорией, но и привести местную церковную жизнь в соответствие с халкидонским православием. В результате армянские церковные структуры подвергались давлению, а армянская и византийская иерархии вступали в острые споры о богослужении и вероучении. При этом важно не превращать всю эту историю в схему "греков против армян": внутри самой армянской среды существовали разные позиции, включая сторонников сближения с византийцами. Исследования армяно-византийских отношений прямо отмечают наличие внутри армянской Церкви провизантийской партии, которая в конечном счете не смогла добиться церковного объединения.

Особенно показателен конфликт вокруг католикоса Хачика II, преемника Петроса. В 1058 году он занял армянский престол, но вскоре был вызван в Константинополь. Там он провел несколько лет в условиях фактического удержания, а византийские власти пытались добиться изменения армянских церковных обычаев и приближения их к греческой практике. Армянское духовенство, однако, не согласилось отказаться от собственной литургической традиции. Это показывает, что конфликт был шире чисто христологического спора. Речь шла одновременно о церковной юрисдикции, литургии, языке, обычаях и праве армянской Церкви сохранять самостоятельную идентичность.

В этом смысле армянский вопрос в XI веке имел некоторое сходство с отношениями Византии с латинским Западом, но при этом был совершенно иным по происхождению. И там, и здесь возникал вопрос о том, как имперская Церковь должна относиться к другой христианской традиции, имеющей собственную иерархию и богословскую культуру. Однако армяне не были новой "ересью": их церковная традиция существовала уже более пяти столетий. Византийцы воспринимали их как заблуждающихся христиан, но исторически армянское нехалкидонство было самостоятельной ветвью восточного христианства.

После 1045 года армянская проблема приобрела еще более широкий характер. Вместе с армянскими территориями в империю переселялись большие массы армян. Часть армянской знати поступала на византийскую службу, армяне занимали высокие военные и административные должности, а некоторые становились частью самой византийской политической элиты. Поэтому нельзя противопоставлять "византийцев" и "армян" как две полностью раздельные этнические группы. Армяне были глубоко включены в византийское общество, одновременно сохраняя собственную церковную идентичность.

Это обстоятельство особенно важно для XI века, поскольку именно тогда Византия постепенно получила под власть значительную часть исторической Армении, а затем начала терять эти земли перед лицом сельджуков. После поражения при Манцикерте в 1071 году политическая структура византийского присутствия в Армении и Малой Азии стала быстро разрушаться. Таким образом, армянская церковная проблема существовала одновременно с одной из важнейших геополитических трансформаций XI века.

Совершенно иного характера была традиция, известная под названиями "мессалиане", "мессалианство", "евхиты" или "евхиты". Здесь мы сталкиваемся с гораздо более древним явлением. Сирийское название "мессалиане" означало примерно "молящиеся", а греческое "евхиты" происходило от слова εὐχή - "молитва". Движение возникло в Месопотамии и Сирии в IV веке. Его последователи подчеркивали непрерывную молитву как главный путь к освобождению человека от власти демонов и достижению непосредственного переживания Бога. Уже в древности они стали объектом церковной полемики.

Мессалианское учение в древних источниках связано прежде всего не с разработанной дуалистической космологией, а с радикальной аскетикой и своеобразной пневматологией. Согласно сообщениям противников, мессалиане считали, что каждый человек с рождения носит в себе демона, который может быть изгнан только постоянной молитвой. После освобождения человек получает особое переживание Святого Духа и может достичь состояния, которое мессалианская традиция описывала как непосредственное созерцание Бога. Отсюда происходит еще одно название движения - "энтузиасты", поскольку его противники связывали его с экстатическими состояниями.

Мессалиане также подвергались критике за отношение к труду, собственности и обычной церковной жизни. Древние источники утверждают, что они могли отказываться от физического труда и жить подаянием, противопоставляя непрерывную молитву обычной монашеской дисциплине. Однако и здесь необходимо учитывать полемический характер источников. Уже Епифаний, который помещает мессалиан в конце своего списка ересей, описывает их

прежде всего как особую группу аскетов и не дает столь развитой догматической системы, какую можно встретить в позднейших рассказах.

Мессалианство было осуждено церковными властями поздней античности. Его связывают с церковными соборами в Сирии и Малой Азии, а на Эфесском соборе 431 года против мессалиан были приняты постановления. В последующие столетия название "мессалиане" продолжало существовать в церковной литературе, однако историческая судьба самого движения гораздо менее ясна, чем может показаться из количества упоминаний. Это особенно важно для XI века: каждое появление слова "мессалиане" в византийском тексте не доказывает существования там непрерывной подпольной организации, происходящей непосредственно от IV века.

Именно здесь начинается особенно интересная история позднейшего византийского восприятия мессалиан. Название стало постепенно превращаться в своего рода полемическую категорию. Им могли обозначать людей, которых обвиняли в чрезмерном мистицизме, пренебрежении церковными правилами, особом понимании молитвы или утверждении, что внутреннее духовное состояние важнее церковных таинств. В некоторых случаях "мессалианин" обозначал не конкретного исторического последователя древней секты, а определенный тип религиозного отклонения.

Поэтому мессалианство нельзя без дальнейших доказательств ставить в один ряд с богомилством как две параллельно существовавшие в XI веке массовые организации. Византийские авторы могли использовать старое название для описания новых явлений, особенно когда видели сходство в отношении к аскезе, молитве и церковной дисциплине. Исследования позднейшей византийской и болгарской традиции показывают, что термины "мессалианство" и "богомилство" в последующие столетия могли даже использоваться как взаимозаменяемые обозначения, хотя первоначально речь шла о разных исторических движениях.

В XI веке эта проблема особенно интересна в связи с развитием византийской духовной литературы. В это время существовала мощная традиция монашеской мистики, которую нельзя автоматически объявлять мессалианской. Наиболее ярким примером является Симеон Новый Богослов. Он подчеркивал непосредственное действие Святого Духа, необходимость личного опыта Бога, духовное преображение человека и реальность созерцания Божественного света. Но Симеон при этом не отрицал Церковь, таинства и церковное предание. Напротив, его духовность была глубоко укоренена в православной сакраментальной и монашеской традиции. Поэтому сходство отдельных формулировок с тем, что византийские ересиологи приписывали мессалианам, не позволяет назвать самого Симеона мессалианином. Исследователи специально подчеркивают его принадлежность к православной традиции духовного обновления.

Именно здесь проходит важная граница. Для Симеона непосредственное переживание Бога не отменяет таинств, а является действием той же благодати, которая сообщается человеку в церковной жизни. Мессалианская модель в полемическом представлении византийских авторов, напротив, могла подразумевать, что непрерывная внутренняя молитва заменяет обычные церковные средства спасения. Поэтому внешнее сходство - молитва, действие Святого Духа, духовный опыт, созерцание - скрывает принципиально различное отношение к Церкви.

В XI–XII веках интерес к мессалианам усиливается еще и потому, что византийские богословы начинают систематически классифицировать религиозные отклонения прошлого и настоящего. Особенно важен здесь Евфимий Зигабен, автор "Паноплии догматической", составленной при Алексее I Комнине. В этом сочинении он собирает сведения о многочисленных ересах, используя древние источники, соборные определения и более позднюю полемическую литературу. В его классификации рядом оказываются армяне, павликиане, богомилы, мессалиане и другие противники православия. При этом историческая ценность разных разделов неодинакова: ранние ереси Зигабен часто описывает по старым Отцам и ересиологам, тогда как его разделы о современных ему движениях имеют самостоятельное значение.

Особенно показательно, что сам Зигабен различает богомилов и мессалиан. В его представлении между ними существовала связь, но это не были одно и то же движение. Богомилы представлялись прежде всего дуалистами с определенной космологией: они отвергали материальный мир как творение благого Бога, критиковали Ветхий Завет, церковную иерархию и таинства. Мессалианам же приписывалась прежде всего особая теория демонического присутствия в человеке и спасительной силы непрерывной молитвы. Позднейшая болгарская традиция иногда смешивала эти категории, но это уже отдельный этап истории рецепции.

В этом отношении очень интересна связь мессалианской терминологии с богомилством. Некоторые византийские авторы утверждали, что богомилы заимствовали у мессалиан отдельные представления о демонах, обитающих в человеке. Но исторически доказать такую передачу гораздо труднее, чем это может показаться из поздних ересиологических схем. Сходство действительно существует: и мессалианская, и богомилская традиции приписывали демоническим силам непосредственное влияние на человеческую жизнь и подчеркивали необходимость освобождения человека от этой власти. Но подобные мотивы могли возникать независимо внутри разных аскетических и дуалистических традиций.

Таким образом, к XI веку в византийском мире существовали очень разные типы религиозного несогласия. Иконоборчество уже не было живой массовой альтернативой православия, хотя его память продолжала определять церковную идентичность и богословский язык. Армянское нехалкидонство было не новой сектой, а древней самостоятельной церковной традицией, которая в XI веке столкнулась с византийской политической экспансией и попытками церковной интеграции. Павликианство сохранялось как старая восточная религиозная традиция, особенно во Фракии. Богомилство представляло собой новое балканское движение, возникшее в X веке и распространившееся в последующие столетия. Наконец, мессалианство было древним аскетическим движением, название которого продолжало жить в византийской полемической традиции и могло применяться к различным новым формам религиозного поведения.

Эта картина показывает, почему понятие "ересь" в византийских источниках необходимо использовать осторожно. Одно дело - движение, действительно существовавшее как самостоятельная община с собственным учением, другое - древнее название, которым ересиолог обозначал современное ему явление, и третье - церковь, которая имела собственную непрерывную традицию, но не принимала определение Вселенского собора. Поэтому павликиан, богомил, мессалианин и армянский нехалкидонит не являются просто четырьмя разновидностями одного и того же "антиправославного" движения.

Именно в XI веке византийская церковная культура все чаще начинает осмыслять свое прошлое через подобные категории. Старые ереси превращаются в исторические образцы, новые движения помещаются в уже существующие классификации, а богословы вроде Зигабена стремятся показать преемство между древними осужденными учениями и современными им противниками. Но историческая действительность была сложнее этих схем. Византийский мир XI века оставался религиозно неоднородным, а границы между древней ересью, локальной церковной традицией, монашеским радикализмом и новым религиозным движением далеко не всегда совпадали с границами, которые проводили позднейшие ересиологи.

8. Сельджукское завоевание.

К середине XI века Византийская империя столкнулась с новой угрозой на востоке. Сельджукские тюрки уже несколько десятилетий совершали набеги на Армению, Верхнюю Месопотамию и восточные области Малой Азии. Эти походы первоначально не были единым планом завоевания Анатолии. Различные тюркменские отряды действовали самостоятельно, совершая быстрые набеги ради добычи и пастбищ, избегая длительных осад хорошо укрепленных византийских городов. Однако постепенно эти набеги стали проникать все глубже на византийскую территорию. Особенно активными были отряды, связанные с Афшином и другими тюркменскими вождями. Они нападали на коммуникации между Эдессой, Антиохией и внутренними районами Малой Азии и уже в 1060-е годы могли угрожать территориям, удаленным от традиционной восточной границы.

Сами сельджуки к этому времени представляли собой значительно более крупную политическую силу, чем отдельные кочевые отряды. Династия Сельджуков возникла в Центральной Азии, а в середине XI века быстро распространила власть на Иран, Ирак и значительную часть Ближнего Востока. В 1055 году Тогрул-бек вступил в Багдад и получил от аббасидского халифа титул султана. Сельджукские правители исповедовали суннитский ислам и выступали покровителями суннитских ученых и медресе. При Алп-Арслане, правившем с 1063 года, государство продолжало расширяться, однако его главные интересы первоначально находились не столько в завоевании византийской Анатолии, сколько в борьбе за Сирию, Месопотамию, Армению и другие территории исламского мира.

Византия в это время все еще оставалась крупной военной державой. Ее армия сохраняла традиционное разделение на тематические войска и тагматы. Тематические силы были связаны с провинциальной обороной, тогда как тагматы представляли собой профессиональные подразделения, которые использовались для крупных походов и решающих сражений. Однако к XI веку старая система испытывала серьезные трудности. Государству становилось все труднее содержать большие контингенты собственных военнослужащих, а императорская власть все больше зависела от крупных военных аристократических семей. В войсках также служили многочисленные наемники и союзные отряды различного происхождения. Армия, которую Роман IV Диоген собрал для восточной кампании, была поэтому далеко не однородной: в ней находились византийские подразделения, армяне, печенег, узы, норманны, франки и другие группы, часто подчинявшиеся собственным военачальникам.

Проблема заключалась не только в этническом разнообразии войска. Византийская аристократия была расколота политической борьбой. После смерти Константина X Дуки в 1067 году престол перешел к его несовершеннолетнему сыну Михаилу VII, а фактическая власть находилась у его матери Евдокии Макремволитиссы и окружения Дук. Однако восточные границы требовали императора, способного лично командовать армией. Поэтому Евдокия вышла замуж за Романа Диогена, опытного военачальника, который стал императором Романом IV в 1068 году.

Роман IV принадлежал к военной аристократии и воспринимал восстановление контроля над восточной границей как главную задачу своего правления. Его положение, однако, было необычным. Он не был основателем новой династии: законным наследником оставался Михаил VII, а Роман правил как супруг Евдокии и соправитель ее сыновей. Поэтому военная политика Романа одновременно была борьбой с внешним врагом и борьбой за укрепление собственного положения внутри имперской элиты.

В 1068 и 1069 годах Роман предпринял несколько крупных походов. Его первой задачей было остановить сельджукские набеги на востоке и восстановить безопасность Сирии и Малой Азии. Однако византийская армия испытывала трудности с противником, который мог быстро

концентрировать силы и столь же быстро уходить от преследования. Тяжелая имперская армия не всегда могла навязать тюркским отрядам генеральное сражение. Сельджукская и тюркменская тактика позволяла совершать глубокие рейды, уничтожать поселения и коммуникации, а затем отходить до того, как византийская армия успевала ее перехватить.

В 1069 году Роман также столкнулся с серьезными проблемами внутри собственного войска. Восточная кампания требовала огромных ресурсов, а разные военачальники преследовали собственные интересы. Тем не менее император продолжал готовить более масштабную операцию. Его целью было не просто отразить очередной набег, а восстановить византийское военное превосходство на восточной границе и создать условия для возвращения утраченных крепостей.

К этому времени сельджукская угроза стала достаточно серьезной, чтобы изменить стратегию самого Алп-Арслана. В 1070–1071 годах султан совершал поход на юг и запад. Он двигался через Армению, осаждал Эдессу и добивался подчинения ряда местных правителей. Его первоначальная цель, по данным восточных источников, была связана с Сирией и Египтом. Когда ему стало известно о приближении огромной византийской армии, он изменил направление движения и поспешил навстречу Роману.

Кампания 1071 года началась с подготовки огромного византийского войска. Роман собрал силы в районе Феодосиополя, современного Эрзерума, и летом двинулся на восток. Его конечные планы были связаны с восстановлением византийского контроля над районом озера Ван и крепостями на восточной границе. При этом разведывательная информация была крайне важна: византийский император должен был определить, где находится основная армия Алп-Арслана. По мнению современных исследователей, именно недостаток надежной информации стал одной из причин последующих стратегических ошибок.

Важнейшей ошибкой Романа стало разделение собственных сил. Двигаясь от Феодосиополя к Манцикерту, император отправил значительную часть армии в сторону Хлата. Это решение имело смысл с точки зрения захвата крепостей и контроля территории, но создавало опасность в случае неожиданного появления главных сил сельджуков. Роман, судя по всему, не ожидал, что Алп-Арслан сможет так быстро собрать армию и появиться перед ним. Современная реконструкция кампании поэтому уделяет большое внимание не только самому сражению, но и ошибкам разведки, коммуникации и оперативного управления в предшествующие дни.

Манцикерт, или Малазгирт, находился в восточной части Анатолии, недалеко от озера Ван. Роман захватил крепость Манцикерт, но вскоре выяснилось, что неподалеку находится армия Алп-Арслана. Сельджукский султан находился в крайне неудобном положении: он не ожидал встретить здесь настолько крупную византийскую армию и первоначально собирался продолжать собственную кампанию. Однако теперь отступление означало бы потерю инициативы, поэтому он собрал доступные силы и решил принять сражение.

Византийская армия имела численное преимущество, хотя средневековые источники приводят фантастически большие цифры, которым доверять нельзя. Современные историки также осторожны с реконструкцией точной численности обеих армий. Важнее было другое: Роман располагал большой, но разношерстной армией, тогда как Алп-Арслан имел более мобильные силы, значительную часть которых составляла конница. Сельджукская армия могла вести бой на расстоянии, используя конных лучников, совершать быстрые маневры и избегать немедленного столкновения тяжелой конницы с основными силами противника.

26 августа 1071 года произошло решающее сражение. Роман расположил войско в боевом порядке и начал продвижение против сельджуков. Алп-Арслан, напротив, стремился использовать мобильность своей армии. Турецкие отряды отходили перед византийцами, обстреливали их из луков и постепенно растягивали боевой порядок противника. Для византийской армии было чрезвычайно важно сохранить строй, поскольку ее сильной стороной оставалось организованное применение тяжелой конницы и пехоты.

В течение дня Роман пытался заставить сельджуков принять генеральное сражение. Однако к вечеру византийская армия оказалась в крайне сложном положении. Она находилась далеко от собственной базы, ее части были растянуты, а турецкая конница постоянно маневрировала вокруг нее. Император принял решение отводить войска обратно к лагерю. Именно во время этого отхода произошел решающий кризис.

Одним из наиболее спорных вопросов остается поведение Андроника Дуки, сына кесаря Иоанна Дуки и родственника Михаила VII. Он командовал частью византийских сил и во время отступления увел свои подразделения с поля боя. В византийских источниках это представлено как предательство Романа. Однако здесь необходимо соблюдать осторожность: источники написаны после победы Дуков и низложения Романа, поэтому обвинение Андроника в сознательном предательстве вполне могло быть усилено политической полемикой. Тем не менее его отход объективно оказал огромное влияние на ситуацию.

Когда часть войска покинула поле боя, общий порядок нарушился. Началось отступление, которое постепенно превратилось в беспорядок. Роман продолжал сражаться вместе с оставшимися верными ему подразделениями. В ходе боя он оказался окружен и был взят в плен. Таким образом, важнейшим результатом Манцикерта стало не уничтожение византийской армии, а пленение самого императора.

Пленение Романа стало событием огромного политического значения. Алп-Арслан не обращался с ним как с преступником или пленным, которого необходимо казнить. Между двумя правителями состоялись переговоры. Роман согласился на условия мира, включавшие выплату выкупа, ежегодные выплаты и другие уступки. Византийский император должен был вернуться в Константинополь и выполнить договор. Сам Алп-Арслан, судя по сохранившимся свидетельствам, не ставил перед собой задачу немедленно завоевать всю Анатолию. Его главные стратегические интересы были связаны с другими направлениями, прежде всего с Сирией и Египтом.

Поэтому здесь необходимо отказаться от одного из самых устойчивых мифов о Манцикерте. Алп-Арслан не захватил после сражения всю Малую Азию и не уничтожил Византийскую империю одним ударом. Более того, современные исследования показывают, что непосредственные военные потери византийской армии были намного меньше, чем принято было представлять. Значительная часть войск сохранилась и организованно отступила. Некоторые подразделения вернулись в Анатолию, Фракию и другие области империи. По современной реконструкции, возможно, погибло или попало в плен лишь относительно небольшое меньшинство всей армии.

Настоящая катастрофа началась после Манцикерта.

Пока Роман находился в плену, в Константинополе уже произошел переворот. Политическая группа Дуков отказалась признать соглашение, заключенное Романом с Алп-Арсланом. Михаил VII Дука был провозглашен единственным императором, а Евдокия была удалена от власти и позднее пострижена в монахини. Таким образом, договор, заключенный между двумя правителями, оказался политически бесполезным еще до возвращения Романа в столицу.

Роман не признал свое низложение и попытался вернуть престол. После освобождения он направился в Малую Азию и собрал сторонников. Началась гражданская война. Важнейшая ирония ситуации заключалась в том, что Византия продолжала располагать военными ресурсами для борьбы с сельджуками, но эти ресурсы использовались теперь в борьбе между самими византийскими претендентами. Стороны привлекали к своим конфликтам различные группы наемников и пограничных воинов, а сельджуки получили возможность использовать политический кризис в собственных интересах.

Роман потерпел поражение. После его окончательной капитуляции он был ослеплен и отправлен в ссылку. Вскоре он умер. Таким образом, всего за несколько лет императорская власть перешла от военного правителя, стремившегося восстановить восточную границу, к

правительству Михаила VII, которое оказалось перед лицом уже гораздо более тяжелого кризиса.

Именно гражданская война после Манцикерта открыла сельджукам возможность проникнуть далеко вглубь Анатолии. Пока византийская армия была занята борьбой за престол, турецкие отряды могли свободно перемещаться по плато, занимать пастбища и устанавливать контроль над отдельными городами и крепостями. Причем в этот период действовали не только собственно сельджукские войска. Анатолию проникали многочисленные туркменские группы, военачальники которых обладали значительной самостоятельностью. Некоторые создавали собственные владения, позднее ставшие основой новых политических образований.

Это объясняет, почему процесс туркизации Анатолии нельзя датировать одним днем – 26 августа 1071 года. Еще до Манцикерта туркмены годами совершали набеги на византийскую территорию. После Манцикерта они получили значительно больше возможностей для постоянного присутствия, но сама империя еще некоторое время сохраняла крепости, города и административные структуры на востоке. В некоторых районах византийская власть продолжала существовать даже тогда, когда окружающая территория уже находилась под контролем турецких групп.

Особенно тяжелым было то, что гражданские войны продолжались. В 1070-е годы Византия одновременно сталкивалась с сельджуками на востоке, норманнами в Италии и на Балканах, печенегам и внутренними мятежами. Смертельно важным становилось не столько отсутствие армии как таковой, сколько неспособность центральной власти использовать ее в единой стратегии. Современные исследования Манцикерта поэтому все чаще рассматривают последующий распад византийского контроля над Анатолией как результат взаимодействия внешнего давления и внутреннего политического кризиса.

В 1070-е годы туркменские отряды уже действовали далеко от первоначальной восточной границы. Одни военачальники создавали собственные княжества, другие вступали в союзы с византийскими претендентами, третьи действовали самостоятельно. Византийская администрация продолжала существовать в отдельных центрах, а армянские военачальники удерживали некоторые восточные крепости. Поэтому картина не была похожа на одномоментное завоевание всей Анатолии. Скорее происходило постепенное разрушение единого византийского пространства и возникновение множества зон различного политического контроля.

Важную роль в этих событиях сыграл Сулейман ибн Кутулмыш, представитель боковой ветви сельджукской династии. Его происхождение от сельджукского дома обеспечивало ему авторитет среди туркменских групп. После Манцикерта он постепенно выдвинулся в западной Анатолии. Однако первые годы его деятельности известны плохо, и традиционное представление о том, что сразу после Манцикерта было создано организованное государство сельджуков Рума, является упрощением. В 1070-е годы в Анатолии существовало несколько турецких политических центров, а власть султанов Великих Сельджуков над ними была далеко не абсолютной.

Только постепенно из этого хаоса сформировался Сельджукский султанат Рума. Сулейман ибн Кутулмыш закрепился в западной Анатолии и в конце 1070-х годов установил контроль над Никеей. Точная хронология раннего образования султаната остается недостаточно ясной, но к концу XI века уже существовало устойчивое сельджукское государство с центром в Малой Азии. Его традиционным политическим центром позднее стала Конья. Само название "Рум" означало "Рим" и отражало исламское обозначение территории бывшей Восточной Римской империи.

Одновременно нельзя говорить, что вся Анатолия сразу стала сельджукской. В западных и северных областях византийская власть сохранялась, а на востоке существовали отдельные христианские владения. В районе Антиохии и на восточной границе действовали армянские военачальники, некоторые из которых фактически стали самостоятельными правителями.

Эдесса, Мелитена, Мараш и другие города еще некоторое время сохраняли различные формы христианского и византийского контроля. Некоторые правители заключали соглашения с турками, другие сопротивлялись. Поэтому после Манцикерта возник не единый "турецкий Анатолий", а сложная политическая мозаика.

Особое значение имел распад старой системы военной обороны восточной границы. До кризиса XI века Византия могла опираться на сеть крепостей, провинциальные армии и административные центры, соединенные дорогами и налоговой системой. Когда гражданская война ослабила центральное управление, многие крепости оказались отрезанными друг от друга. Туркменские группы могли обходить крепости, занимать сельскую местность и нарушать коммуникации. Даже город, который формально оставался византийским, постепенно мог оказаться окружен территориями, находившимися под контролем новых военных групп.

Экономические последствия также были серьезными. Анатолия была одним из важнейших сельскохозяйственных и людских ресурсов империи. Она поставляла продовольствие, налоги и солдат. Разрушение безопасности сельской местности означало не только потерю территории, но и сокращение налоговой базы и возможностей набора войск. Когда часть населения покидала опасные районы, а другие жители приспосабливались к новой политической власти, центральное правительство теряло ресурсы для восстановления прежней системы.

При этом процесс культурного изменения был значительно медленнее политического. В XI веке население Анатолии по-прежнему в значительной степени оставалось христианским и грекоязычным или армяноязычным. Христианские города и монастыри продолжали существовать. Исламизация и тюркизация Анатолии были длительными процессами, растянувшимися на столетия. Поэтому было бы неправильно изображать Манцикерт как момент, когда "греческая Анатолия закончилась". Манцикерт открыл эпоху, в которой политический контроль над Анатолией начал переходить от Византии к различным тюркским правителям, а демографические и культурные последствия этого перехода развивались гораздо медленнее.

Тем не менее политическое значение Манцикерта было огромным. До 1071 года Византия оставалась главным государством Анатолии и могла рассчитывать на восстановление контроля над пограничными районами после отдельных поражений. После Манцикерта и последовавших гражданских войн впервые возникла ситуация, когда центральная власть уже не могла эффективно восстановить единую оборонительную линию на большей части внутренней Анатолии. Именно это обстоятельство сделало проникновение турок устойчивым.

Поэтому значение Манцикерта лучше формулировать не как "битву, в которой Византия потеряла Анатолию", а как начало цепочки событий, в которой военное поражение императора совпало с кризисом византийской политической системы. Само сражение не уничтожило византийскую армию и не привело к немедленному завоеванию Малой Азии. Но пленение Романа IV разрушило политическое равновесие, гражданская война парализовала императорскую власть, а туркменские и сельджукские силы получили пространство для самостоятельного закрепления. В течение последующих десятилетий именно из этого сочетания военного давления и византийской внутренней борьбы возник новый политический порядок Анатолии.

Манцикерт поэтому занимает в истории Византии положение, сопоставимое по значению с крупнейшими кризисами предыдущих столетий, хотя механизм его последствий был совершенно иным. В VII веке империя пережила арабские завоевания и сумела создать новую систему обороны. В XI веке она столкнулась не только с внешним врагом, но и с внутренним кризисом военной аристократии, борьбы за престол и управления провинциями. Империя еще не погибла: через несколько лет к власти пришел Алексей I Комнин, которому удалось стабилизировать значительную часть государства. Но после 1071 года восточная Анатолия уже никогда не вернулась полностью под прежний византийский контроль.

Именно поэтому дальнейшее правление Алексея I необходимо рассматривать уже в совершенно иной исторической обстановке. Ему пришлось восстанавливать государство одно-

временно перед лицом сельджуков в Малой Азии, норманнов на западе, печенегов на Балканах и внутренних претендентов на власть. При этом именно потребность в дополнительных военных силах на востоке и западе стала одним из факторов, которые позднее привели к обращению Византии к западным правителям. Так кризис, начавшийся после Манцикерта, оказался одним из отдаленных политических контекстов Первого крестового похода.

9. Византия накануне XI века.

К моменту прихода Алексея I Комнина к власти Византийская империя находилась в одном из наиболее тяжелых положений за всю свою средневековую историю. После смерти Василия II в 1025 году империя еще несколько десятилетий сохраняла огромные ресурсы, но к 1070-м годам положение изменилось радикально. На востоке сельджуки и тюркменские отряды проникали все глубже в Анатолию, на Балканах усиливались печенеги, в Южной Италии норманны практически уничтожили последние византийские владения, а постоянные гражданские войны подрывали авторитет императорской власти. Денежная система испытывала серьезный кризис, содержание наемных войск требовало все больших расходов, а провинциальная военная аристократия превратилась в самостоятельную политическую силу. К концу XI века империя уже не могла опираться на ту военную и административную систему, которая обеспечила ее могущество при Македонской династии.

Именно в этой обстановке поднялся Алексей Комнин. Он происходил из военной аристократии и еще при предыдущих императорах приобрел репутацию способного военачальника. Его брат Исаак Комнин уже занимал императорский престол в 1057-1059 годах, однако удержать власть не смог. Сам Алексей постепенно стал одной из наиболее влиятельных фигур при дворе. После свержения Никифора III Вотаниата в 1081 году он занял престол в результате военного переворота. Его приход к власти не был мирной передачей короны: Константинополь оказался захвачен войсками мятежников, причем в ходе захвата города произошло насилие и разграбление. Однако именно с 1081 года начинается период значительно большей политической стабильности. Алексей правил тридцать семь лет, до смерти в 1118 году, и передал власть своему сыну Иоанну II.

Приход Комнина к власти был результатом союза нескольких аристократических семей. Парадокс заключался в том, что Алексей, получив престол благодаря военной аристократии, впоследствии начал постепенно уменьшать самостоятельность тех же семей. Его политика была направлена на превращение крупных аристократических домов из потенциальных конкурентов в зависимую от императора элиту. Комнины связывали с собой важнейших представителей знати посредством браков, титулов, должностей, земельных пожалований и личных отношений. Государство все больше превращалось в систему, в которой доступ к высшим политическим ресурсам зависел от близости к императорской семье. Это стало одним из главных отличий Комнинской эпохи от предшествующего периода.

Особое значение имела семья самого Алексея. Огромную роль в первые годы его правления играла его мать Анна Далассена. Алексей отсутствовал в столице во время многих военных кампаний, и именно она занималась значительной частью внутреннего управления. Она была глубоко религиозна, поддерживала монашество и имела тесные связи с духовенством. Рядом с самим Алексеем во время походов находился монах, исполнявший обязанности духовника и советника. Поэтому Комнинская власть с самого начала строилась не только как военная диктатура аристократического происхождения, но и как режим, стремившийся представить восстановление империи одновременно как политическое и религиозное дело.

Однако едва Алексей занял престол, как выяснилось, что у него практически нет возможности спокойно заниматься внутренними реформами. В 1081 году империя оказалась под ударом с запада. Норманны Южной Италии уже создали мощное государство на территории бывших византийских владений. Их предводитель Роберт Гвискар стремился расширить свои владения через Адриатическое море. Поводом для его вмешательства послужила также византийская политическая нестабильность: норманны прекрасно понимали, насколько ослаблена империя после десятилетий гражданских войн. Главной целью стал Диррахий - один из

важнейших городов и портов западной части империи, контролировавший сообщение между Адриатикой и Балканами.

Роберт Гвискар высадился в Эпире в 1081 году и осадил Диррахий. Алексей был вынужден немедленно выступить против него. Для империи это было чрезвычайно опасное положение: новый император еще не успел восстановить управление государством, а на западной границе уже появилась сильная армия. 18 октября 1081 года произошло сражение при Диррахии. Византийская армия потерпела тяжелое поражение. Особенно серьезными были потери среди высшей военной знати и варяжской гвардии. Сам Алексей едва избежал пленения и был вынужден отступить. Диррахий после осады пал, а норманны получили возможность продвигаться дальше по Балканам.

Положение стало еще тяжелее в 1082-1083 годах. Сын Роберта, Боэмунд Тарентский, продолжил наступление и занял ряд городов в западной и центральной Греции. Норманны дошли до Ларисы в Фессалии. Однако здесь Алексей уже сумел использовать сочетание военной силы, дипломатии и финансовых ресурсов. Византийский император не пытался решить проблему исключительно одним генеральным сражением. Он использовал союзников, наемников, деньги и дипломатическое давление на итальянские и германские политические силы. В частности, византийская дипломатия добивалась противодействия норманнам в самой Италии и использовала венецианскую морскую мощь.

Это было характерно для всей политики Алексея. Византийская империя XI века уже не могла постоянно полагаться на огромную армию, набранную исключительно из собственных провинциальных контингентов. Поэтому дипломатия стала фактически продолжением военной стратегии. Алексей заключал соглашения, покупал союзников, предоставлял торговые привилегии и использовал против одного противника другого. В случае с норманнами это постепенно принесло результат. В 1085 году Роберт Гвискар умер на острове Кефалония, а норманнское наступление на Балканы прекратилось. Боэмунд вернулся в Италию, где вступил в борьбу со своим единокровным братом Рожером.

Однако освобождение от норманнской угрозы не означало окончания кризиса. На Балканах возникла другая опасность - печенеги. Эти кочевые группы уже давно представляли угрозу для Дунайской границы, но в конце XI века их нападения приобрели особенно тяжелый характер. Византия одновременно испытывала давление с запада, севера и востока. Печенеги совершали глубокие набеги во Фракию, разрушали поселения и угрожали самой столице. В некоторых случаях к ним присоединялись другие кочевые группы, в том числе половцы-куманы.

Алексей сначала пытался использовать дипломатию и столкнуть между собой различные степные группировки, но в конце концов был вынужден организовать крупную военную кампанию. В 1091 году печенеги достигли окрестностей Константинополя. Империя находилась в исключительно опасном положении. Алексей привлек на свою сторону куманов, которые стали важнейшими союзниками византийцев. 29 апреля 1091 года у Левуниона, на северо-западном подступе к столице, произошло решающее сражение. Византийско-куманская армия нанесла печенегам сокрушительное поражение. После битвы печенежская политическая сила как самостоятельная угроза империи была практически уничтожена.

Левунион имел огромное значение потому, что впервые за долгое время Алексей получил возможность сосредоточиться на восточном направлении. Но и здесь его задача заключалась не в полном восстановлении старой границы. После Манцикерта внутренняя Анатолия уже в значительной степени находилась под властью тюркских групп. Византийская армия могла восстанавливать отдельные города и крепости, особенно на побережье, но вернуть весь анатолийский центр в прежнем виде было уже невозможно. Поэтому стратегия Комнинов заключалась в создании более защищенной системы на западе и в постепенном восстановлении византийского присутствия в отдельных районах Малой Азии.

Восточная политика Алексея была связана с еще одной особенностью эпохи: сельджуки не представляли собой единую армию, постоянно управляемую из одного центра. После Манцикерта Анатолия превратилась в пространство конкуренции различных тюркских правителей, туркменских групп и византийских сил. Одним из наиболее важных противников Византии стал Сулейман ибн Кутулмыш, основатель политического центра сельджуков в Никее. Именно здесь постепенно формировался Сельджукский султанат Рума.

Для Алексея важнейшей задачей было не уничтожить всех турок в Анатолии, что было практически невозможно, а восстановить византийский контроль над наиболее важных стратегических городами и коммуникациями западной части полуострова.

Одним из результатов этой политики стало восстановление части западноанатолийских территорий. Византия постепенно возвращала контроль над побережьем и некоторыми городами, однако горные и центральные районы оставались в значительной мере под властью турок. Поэтому восстановление Алексея нельзя понимать как возвращение империи к границам времен Василия II. Это было восстановление жизнеспособности государства в значительно меньших и более сложных территориальных условиях.

Тем временем империя нуждалась в радикальном финансовом преобразовании. Длительные войны, гражданские конфликты и рост зависимости от наемников привели к тяжелому денежному кризису. Византийская золотая монета, номизма, на протяжении XI века постепенно утрачивала прежнее содержание драгоценного металла. При Алексее была проведена масштабная денежная реформа. Около 1092 года была введена новая золотая монета - гиперпирон, которая стала основой византийской денежной системы на последующие столетия. Вместе с денежной реформой перестраивалась налоговая система, а государство пыталось получить дополнительные ресурсы от крупных землевладельцев и монастырей.

Военная система также претерпела глубокие изменения. После потери значительной части Анатолии империя лишилась части традиционной людской базы, из которой ранее комплектовалась армия. Поэтому значение наемников и иностранных воинов увеличилось. В византийском войске служили норманны, франки, варяги, англичане, печенег, куманы и представители других народов. Особенно знаменитой оставалась Варяжская гвардия. Ее состав в Комнинскую эпоху менялся, причем после норманнского завоевания Англии в ней значительно увеличилась доля англосаксонских воинов. Зависимость от наемников была одновременно преимуществом и слабостью: она позволяла быстро получать опытных воинов, но требовала огромных денежных расходов.

Алексей постепенно создал систему, в которой военная служба и земельные доходы были теснее связаны с императорской властью. Важную роль приобрели пожалования и различные формы зависимости аристократии от двора. При этом не следует представлять Комнинскую систему как простую копию западного феодализма. Византийские институты сохраняли собственную природу, а земельные и налоговые права оставались связаны с государственной властью. Главное изменение заключалось в другом: императору удалось сделать значительную часть военной аристократии материально зависимой от династии. Те семьи, которые потеряли владения в восточной Анатолии, могли получать новые ресурсы в восстановленных балканских областях. Это усиливало личную связь аристократии с Комнинами.

Таким образом, Алексей не уничтожил аристократию, а встроил ее в новую систему. Это был важнейший политический результат его правления. В предшествующие десятилетия военные аристократы сами могли провозглашать императоров и свергать их. При Комнинах ведущие семьи сохранили огромное влияние, но все больше превращались в часть династической структуры. Браки стали одним из важнейших инструментов этой политики. Дети Алексея вступали в брачные союзы с представителями Дук, Ангелов, Далассенов и других влиятельных домов. В результате императорская семья постепенно превратилась в центр сложной сети родственных связей, охватывавшей почти всю высшую элиту империи.

Особенно хорошо эту политику показывает история Анны Комниной. Она была дочерью Алексея и первоначально была обручена с Константином Дукой, сыном Михаила VII. После его смерти она вышла замуж за Никифора Вриенния Младшего, происходившего из семьи, которая прежде была связана с противниками Комнинов. Никифор получил высокий титул кесаря. Таким образом, бывшие соперничающие аристократические линии постепенно включались в династическую систему.

Внутренняя политика Алексея распространялась и на церковь. Здесь отношения императора и духовенства были гораздо сложнее, чем простое подчинение Церкви государству. Алексей нуждался в церковной легитимации, поддерживал монашество и подчеркивал свою роль защитника православной веры, но одновременно стремился использовать церковные ресурсы для спасения государства. Большие монастыри обладали значительными земельными владениями и освобождениями от налогов, поэтому император пытался заставить наиболее богатые монастырские учреждения вносить больший вклад в государственные нужды. Это вызывало сопротивление и становилось предметом споров.

Сам Алексей был глубоко религиозным человеком и воспринимал императорскую власть в традиционной византийской категории защитника православия. Однако это не означало, что церковь безоговорочно принимала любое его решение. Напротив, в его правление проявились границы императорского вмешательства в церковные дела. Особенно показателен случай Евстратия Никейского, которого мы уже рассматривали в связи с Иоанном Италием. Евстратий был близок к императору и обладал значительным авторитетом как философ и богослов. Когда против него возникли обвинения в христологических заблуждениях, Алексей пытался защитить своего советника, но церковные противники Евстратия в конце концов добились его осуждения. Это показывает, что император мог оказывать огромное давление на церковную политику, но не обладал абсолютной властью над церковным богословским судом.

С другой стороны, при Алексее государство стало гораздо активнее преследовать религиозные движения, которые рассматривались как угроза православному порядку. Это особенно заметно в отношении богомилства. В Константинополе был обнаружен проповедник Василий, известный как Богомил, который создал сеть последователей и распространял дуалистическое учение. Алексей организовал против него расследование, а затем публичное разбирательство. Василий был казнен, а его последователи подверглись преследованиям. При этом источники следует читать критически: обвинения в ереси имели и реальную религиозную основу, и политическое измерение, поскольку для византийского государства религиозная неортодоксальность могла восприниматься как форма общественной нелояльности.

Еще более сложным было положение философов. После дела Иоанна Итала интеллектуальная атмосфера изменилась. Византийская философия не исчезла, но отношение власти к самостоятельному философствованию стало осторожнее. В эпоху Пселла философия могла существовать при дворе как важнейшая часть образованности элиты. При Алексее граница между философским исследованием и догматическим утверждением стала контролироваться гораздо строже. Это не означало отказа от античной философии как таковой: напротив, аристотелевская логика и классическое образование продолжали существовать. Но философия должна была оставаться инструментом христианского интеллектуального труда, а не превращаться в самостоятельный источник догмы.

Таким образом, отношения Алексея с Церковью нельзя описывать ни как простое господство императора над церковью, ни как полную независимость церковной власти от государства. Византийская система оставалась тесным союзом императорской и церковной власти, в котором обе стороны нуждались друг в друге и одновременно постоянно определяли границы полномочий друг друга. Император представлял себя защитником православия и защитником Церкви, но церковная иерархия могла сопротивляться его финансовым требованиям, богословским решениям или попыткам защитить отдельных обвиняемых. Именно поэтому Ком-

нинская эпоха представляет собой не исчезновение старой византийской симфонии, а ее новую политическую конфигурацию.

Важнейшим интеллектуальным источником для понимания всего этого периода является "Алексиада" Анны Комниной. Она была дочерью Алексея и писала уже после значительной части описываемых событий, поэтому ее нельзя воспринимать как беспристрастную хронику. Ее изображение отца сознательно героизирует его, а противники Комнинов нередко представлены в неблагоприятном свете. При этом Анна была хорошо осведомлена о придворной политике и военных событиях и использовала множество свидетельств непосредственных участников.

Особенно подробно она описывает войны с норманнами, печенегам и турками. Поэтому "Алексиада" остается одним из главных источников по истории Византии конца XI - начала XII века, но требует постоянного сопоставления с другими свидетельствами.

К концу правления Алексея ситуация действительно изменилась по сравнению с 1081 годом. Империя уже не находилась на грани немедленного распада. Балканская граница была значительно стабилизирована после разгрома печенегов, норманнская экспансия Роберта Гвискара была остановлена, финансовая система была перестроена, императорская власть стала значительно сильнее, а Комнины превратились в устойчивую династию. На востоке положение было сложнее: византийцам удалось восстановить часть западной и северо-западной Анатолии, но центральная и восточная части полуострова в основном остались за турками. Поэтому успех Алексея не заключался в полном восстановлении империи времен Василия II. Его достижение состояло в том, что он превратил государство, пережившее Манцикерт и десятилетия гражданских войн, снова в устойчивую великую державу.

При этом возникла новая проблема, которая определила всю дальнейшую историю Византии. Для восстановления империи Алексей нуждался не только во внутренних ресурсах, но и во внешних союзниках. Особенно важным становилось взаимодействие с западными правителями. Отношения с латинским миром оставались напряженными после 1054 года, но политическая необходимость заставляла Константинополь искать сотрудничества с западными государствами. Уже при Алексее появляются те условия, при которых западная военная помощь начинает рассматриваться как возможный ресурс византийской политики.

Именно здесь возникает связь между Комнинской реставрацией и Первым крестовым походом. Алексей не создавал крестовый поход и не стремился передать западным армиям завоевание византийских земель. Его интерес состоял в использовании западной военной силы для восстановления позиций империи против турок. Однако западные аристократы, прибывшие в Константинополь, имели собственные политические и религиозные цели. Это различие интересов уже во время Первого крестового похода породит серьезные конфликты. Поэтому обращение Алексея к Западу следует понимать не как внезапное изменение отношения Византии к латинянам, а как прагматический ответ государства, которое после Манцикерта нуждалось в новых военных ресурсах.

Так завершался один из самых драматичных периодов византийской истории. За одно поколение империя прошла путь от политической раздробленности, потери Анатолии и угрозы норманнского и печенежского завоевания до восстановления сильной централизованной власти. Но восстановленная Комнинами Византия уже была иной. Она стала более династической, более зависимой от императорской семьи, от профессиональных и наемных воинов, от сложной системы дипломатических союзов и от тесного взаимодействия с церковными и монашескими структурами. Именно эта Византия встретит Первый крестовый поход в конце XI века.

После 1054 года отношения между Византией и латинским Западом не прекратились. Великий раскол не создал мгновенной границы, за которой находились два полностью изолированных христианских мира. Дипломатические контакты продолжались, торговля не исчезла, западные паломники по-прежнему посещали Константинополь и Святую землю, а византий-

ские императоры продолжали вступать в отношения с папством и западными правителями. Однако постепенно менялось само восприятие друг друга. Если раньше различия между греками и латинянами чаще воспринимались как различия внутри единого христианского мира, то к концу XI века они все чаще приобретали характер устойчивого религиозно-культурного противопоставления. При этом политическая необходимость постоянно заставляла обе стороны сотрудничать, несмотря на богословские и литургические разногласия.

После Манцикерта положение Византии сделало отношения с Западом особенно важными. Империя потеряла значительную часть внутренней Анатолии, а затем пережила серию гражданских войн. Алексей I Комнин, пришедший к власти в 1081 году, сумел остановить распад государства, разгромить печенегов и остановить норманнское наступление, но восстановить прежнюю военную систему уже не мог. Византии требовались дополнительные войска, а на Западе существовала многочисленная военная аристократия, для которой вооруженная служба была важнейшей частью социального устройства. Постепенно возникло то сочетание обстоятельств, которое сделало обращение Константинополя к латинскому миру практически неизбежным.

При этом первые отношения Алексея с Западом были далеко не дружественными. Самая опасная угроза в начале его правления исходила именно от западных норманнов. Роберт Гвискар, захвативший значительную часть византийских владений в Южной Италии, высадился в Эпире в 1081 году и осадил Диррахий. Византийская армия потерпела поражение, а норманны начали продвижение вглубь Балкан. В последующие годы Алексей был вынужден вести тяжелую войну с Робертом Гвискаром и его сыном Боэмундом. Поэтому для византийцев "латинский Запад" был не абстрактным союзником: еще недавно именно выходцы из латинского мира представляли одну из наиболее непосредственных военных угроз империи.

Это обстоятельство особенно хорошо показывает сложность византийского отношения к Западу. Византийцы не воспринимали всех западных народов как единого врага. Итальянские города, папство, норманнские князья, германские правители и французские аристократы имели различные интересы. Алексей прекрасно понимал эту разницу и активно пользовался ею. Он мог воевать с норманнами, одновременно поддерживая дипломатические отношения с папой и итальянскими городами. Византийская дипломатия вообще исходила из того, что политические интересы западных правителей можно противопоставлять друг другу.

Особое значение имела Венеция. Для борьбы с норманнами Алексей нуждался в сильном флоте, а Венецианская республика обладала именно той морской мощью, которой империя в тот момент не располагала в достаточной степени. В 1082 году Алексей предоставил венецианцам значительные торговые привилегии в обмен на военную помощь. Эти уступки оказались чрезвычайно важными для последующей истории империи: они помогли спасти ее от норманнской угрозы, но одновременно усилили экономическое влияние итальянских купцов в византийском государстве. В дальнейшем зависимость от итальянской торговли станет одной из наиболее болезненных проблем византийской экономики.

В отношениях с папством ситуация была иной. Рим и Константинополь оставались разделены богословскими и каноническими разногласиями, но после 1054 года папство не прекращало считать восточных христиан частью более широкого христианского мира. Папы продолжали интересоваться положением Византии и восточных христиан, а византийские императоры понимали, что папская поддержка может иметь большое дипломатическое значение. Особенно важным стало то обстоятельство, что папство в XI веке само значительно усилилось. После реформаторского движения, связанного с Львом IX, Григорием VII и их преемниками, папы все активнее претендовали на универсальную роль в западном христианстве.

Однако здесь возникало принципиальное различие между византийским и латинским представлением о церковной власти. В Константинополе папа мог признаваться первым по чести среди патриархов и важнейшим престолом древней Церкви, но это не означало призна-

ния за ним той универсальной юрисдикции, которую постепенно формулировала реформаторская папская традиция. Для византийцев церковный порядок оставался связан с патриархатами, соборностью и императорским устройством христианского государства. На Западе же реформаторское папство все активнее выстраивало представление о Римской кафедре как о центре универсальной церковной власти.

После 1054 года к этим старым вопросам добавлялись различия в литургической практике и богословской терминологии. *Filioque*, употребление пресного хлеба в Евхаристии, дисциплина духовенства, посты и другие различия постепенно превращались в символы более широкого противопоставления. Но важно помнить, что еще в XI веке эти различия не воспринимались всеми участниками как абсолютно непреодолимые.

Даже после разрыва 1054 года предпринимались попытки установить отношения между Римом и Константинополем.

Одновременно менялось и западное представление о Византии. На Западе византийцы все чаще назывались "греками", тогда как сами византийцы продолжали считать себя римлянами - *Rhomaioi*. Это различие было не просто вопросом этнической терминологии. Для Константинополя Римская империя продолжала существовать, а император оставался римским императором. Запад же все чаще воспринимал Константинополь как отдельный "греческий" мир со своей литургией, языком и церковными обычаями.

В свою очередь, византийцы постепенно начали воспринимать западных христиан не просто как жителей далеких западных провинций христианского мира, а как особую группу со своими обрядами и политическими интересами. Византийские авторы могли использовать слово "латиняне" для обозначения западных христиан вообще, хотя реальная политическая картина была гораздо сложнее. Норманн, венецианец, франкский рыцарь и папский легат были для Константинополя совершенно разными политическими субъектами, даже если все они принадлежали к латинскому христианскому миру.

Особенно заметным это стало после норманнских войн. Византийцы получили непосредственный опыт столкновения с западными рыцарями и увидели их военную организацию, тяжелую конницу, систему вассальных отношений и политическую культуру. Запад перестал быть для Константинополя отдаленной периферией. Теперь западные воины непосредственно участвовали в войнах на территории самой империи.

Но этот опыт был двойственным. С одной стороны, норманны показали, насколько опасным может быть военное давление с Запада. С другой стороны, те же западные воины могли служить Византии. Уже в войске Алексея находились норманны и другие западноевропейские наемники. Император не видел принципиального противоречия между религиозными различиями и использованием западных воинов. Военная служба определялась политической лояльностью и договором, а не только принадлежностью к определенному обряду.

К концу XI века ситуация стала еще сложнее. Алексей значительно стабилизировал Балканы после разгрома печенегов при Левунионе в 1091 году. Он остановил норманнское вторжение и укрепил положение империи на западе. Но восточная проблема оставалась нерешенной. Сельджуки сохраняли сильные позиции в Анатолии, а Никея и другие важные города находились под властью турецких правителей. Императору требовались войска для восстановления контроля над территориями, которые Византия считала своими.

При этом сама политическая ситуация в мусульманском мире в конце XI века была сложной. Сельджукская держава не представляла собой единого механизма, который можно было просто разгромить одной кампанией. После смерти султана Мелик-шаха в 1092 году усилились внутренние конфликты среди сельджукских правителей, а в Анатолии действовали различные политические силы. Алексей стремился воспользоваться этими противоречиями, но для этого ему были нужны дополнительные военные ресурсы.

Именно поэтому около 1095 года император обратился к Западу за военной помощью. Важнейшим моментом стал собор в Пьяченце в марте 1095 года, где присутствовали послы Алексея. Источники позволяют достаточно уверенно говорить о том, что византийская сторона просила папу о военной помощи против турок. При этом конкретные письма, которые позднейшая традиция приписывала Алексею отдельным западным правителям, требуют гораздо большей осторожности: современные исследования показывают, что часть этих документов имеет сомнительную подлинность. Надежно засвидетельствована именно дипломатическая апелляция к папе в Пьяченце.

Это обстоятельство принципиально важно для понимания происхождения Первого крестового похода. Алексей просил о военной помощи, но из этого еще не следует, что он просил создать общеевропейское движение вооруженных паломников, отправить десятки тысяч людей на завоевание Иерусалима или основать латинские государства на Востоке. Первоначальная византийская задача была гораздо более конкретной: получить военную силу, способную помочь империи восстановить позиции против турок.

Ответ Запада оказался значительно шире первоначального византийского запроса. Папа Урбан II находился в особой политической ситуации. Он продолжал борьбу за папскую реформу и за укрепление римской власти в западном христианстве, конфликтовал с императором Генрихом IV и стремился расширить влияние папства. Одновременно существовала уже сформировавшаяся западная культура религиозного использования военной силы. Движения "Мира Божьего" и "Перемирия Божьего", папские и епископские призывы защищать Церковь, а также традиция вооруженного паломничества постепенно создавали культурную среду, в которой идея вооруженной экспедиции ради религиозной цели была уже не совершенно новой.

Поэтому Пьяченца и Клермон следует рассматривать как связанные, но не тождественные события. В Пьяченце весной 1095 года центральным вопросом была помощь Византии. В Клермоне в ноябре того же года Урбан II призвал западных христиан к гораздо более масштабной экспедиции, связанной уже не только с защитой Византии, но и с освобождением Иерусалима и Святой земли. Современные исследования подчеркивают, что между этими двумя событиями произошел важный этап формирования самой идеи крестового похода.

Следовательно, Первый крестовый поход нельзя свести ни к одной из двух упрощенных схем. Неверно говорить, что Алексей просто "попросил крестовый поход", а Урбан механически исполнил его просьбу. Но столь же неправильно полностью отделять крестовый поход от византийского обращения за помощью. Восточный кризис был одним из важнейших факторов, создавших конкретную политическую ситуацию, в которой западная военная экспедиция стала возможной. Современная историография поэтому уделяет все больше внимания не только Клермону, но и Пьяченце, Константинополю и Анатолии.

Сам Алексей, вероятно, ожидал от Запада прежде всего ограниченной военной помощи. Ему были нужны хорошо вооруженные профессиональные воины, особенно конница, которую можно было использовать против турецких сил. Он не обязательно рассчитывал на массовое движение западного населения через Балканы. Поэтому последующее появление огромного количества вооруженных паломников создало для него совершенно новую проблему. Западная армия, прибывавшая в Константинополь, была одновременно союзной силой и потенциальной угрозой.

Здесь проявилась глубокая разница политических культур. Для Алексея прибывшие западные князья были иностранными военачальниками, которые должны были заключить соглашения с императором и действовать в соответствии с его стратегическими интересами. Для самих западных князей поход представлял собой религиозное предприятие, в котором они обладали собственными политическими и династическими целями. Они не собирались просто превращаться в наемников византийского императора.

Кроме того, после норманнских войн у Алексея были основания опасаться западной военной аристократии. Роберт Гвискар и Боэмунд уже показали, что западный военачальник может прибыть на византийскую территорию в качестве союзника или переговорщика, а затем превратиться в самостоятельного завоевателя. Поэтому отношение императора к будущим крестоносцам с самого начала было двойственным: он нуждался в них и одновременно опасался их.

Это особенно хорошо видно на примере Боэмунда. Сын Роберта Гвискара уже воевал с Алексеем в 1080-е годы. Когда он позднее появился среди участников крестового похода, император имел дело не с неизвестным западным рыцарем, а с человеком, который недавно был его непосредственным врагом. Поэтому отношения Алексея с Боэмундом были основаны не на простом доверии, а на политическом расчете и взаимном недоверии. Последующие события под Антиохией покажут, насколько серьезными были эти противоречия.

При этом западное отношение к Византии также постепенно менялось. В XI веке западные христиане все чаще воспринимали Константинополь не как естественный политический центр всего христианского мира, а как отдельную греческую державу. Ее богатство, церемониальность и сложная дипломатическая культура вызывали одновременно восхищение и подозрение.

Византийцы, в свою очередь, могли смотреть на западных рыцарей как на грубых, малообразованных и политически непредсказуемых варваров, несмотря на их военную эффективность. Такие взаимные стереотипы еще не были неизбежным путем к окончательному разрыву, но они создавали психологическую основу будущих конфликтов.

Особенно важным было то, что после 1054 года богословское различие все чаще переплеталось с политическим и культурным. Для византийца "латинянин" мог означать не просто человека, говорящего на латыни, но представителя другого церковного порядка, использующего иной обряд, признающего иной масштаб папской власти и придерживающегося иных богословских формулировок. Для латинского христианина "грек" все чаще означал человека из отдельного церковного и политического мира, который, несмотря на общую веру во Христа, не находился в полном единстве с Римом.

Однако в 1095 году этот процесс еще не завершился. Алексей мог обращаться к папе за помощью, а папа мог стремиться оказать помощь восточным христианам, несмотря на отсутствие евхаристического единства между Римом и Константинополем. Именно эта кажущаяся противоречивость и является характерной чертой эпохи. Религиозное разделение существовало, но оно еще не отменяло политической и военной взаимозависимости.

Поэтому накануне Первого крестового похода между Византией и Западом возникло своеобразное противоречивое партнерство. Византии нужны были западные воины, папству было выгодно расширение своего влияния и защита восточных христиан, западным князьям открывалась возможность получить земли, богатство и религиозный престиж, а различные итальянские города рассчитывали на торговые выгоды. У всех существовали собственные цели, и лишь частично они совпадали.

Именно поэтому Первый крестовый поход с самого начала содержал в себе потенциальный конфликт между союзниками. Алексей хотел использовать западную военную силу для восстановления имперского контроля над бывшими византийскими территориями. Папство стремилось превратить военную экспедицию в религиозное предприятие общехристианского масштаба. Западные князья имели собственные территориальные и династические интересы. Византийцы ожидали от них определенной формы политической зависимости от императора, тогда как западные аристократы не были готовы автоматически принять такую модель.

В этом и состоит историческое значение периода между 1054 и 1095 годами. Разделение Востока и Запада углублялось, но одновременно возникали новые формы сотрудничества. Византия после Манцикерта нуждалась в Западе именно тогда, когда различия между двумя

христианскими мирами стали особенно заметными. Алексей Комнин попытался использовать папство и западную военную аристократию как ресурс восстановления империи. Урбан II превратил просьбу о военной помощи в гораздо более масштабный религиозно-политический проект. А западные участники похода придали этому проекту собственную динамику.

Поэтому Первый крестовый поход возник не просто из "ненависти к мусульманам", не только из папской политики и не только из византийской просьбы о помощи. Он возник на пересечении нескольких процессов: кризиса Византии после Манцикерта, восстановления империи при Алексее, усиления папства, развития западной культуры вооруженного паломничества, политической активности норманнов и других военных элит, а также существования общей, хотя уже и неполной, христианской идентичности Востока и Запада. В 1095 году эти процессы впервые сошлись в одном политическом событии. Через несколько месяцев после Пьяченцы Урбан II провозгласил в Клермоне экспедицию, которая вошла в историю как Первый крестовый поход.

10. Византийское и Западное монашество XI века.

В XI веке византийское монашество переживало период необычайного развития. Монастыри существовали во всех частях империи - в Константинополе, Малой Азии, Балканах, на островах и в восточных пограничных областях. Монахи не представляли собой изолированную от общества касту: монастыри были связаны с аристократией, императорским двором, епископатом, землевладением, благотворительностью, образованием и книжной культурой. Особенно важным центром монашеской жизни постепенно становился Афон - полуостров Халкидики, который к XI веку превратился в крупнейший международный центр восточнохристианского монашества.

Афон не возник как монашеский центр в 963 году. Отшельники жили на Святой горе задолго до этого, а в IX веке существовали уже документированные христианские отшельнические поселения. В 885 году император Василий I признал Афон территорией, предназначенной для монахов-отшельников, и ограничил присутствие там мирского населения. Таким образом, к X веку уже существовала особая монашеская среда, на которую затем наложилась новая форма организованного общежительного монашества.

Перелом произошел с появлением Афанасия Афонского. Он родился около 920-х годов в Трапезунде под именем Авраам. Получив образование в Константинополе, он стал монахом и некоторое время подвизался под руководством Михаила Малеина на горе Киминас в Вифинии. Именно там он оказался связан с кругом военной аристократии, поскольку среди его знакомых находился будущий император Никифор Фока. Впоследствии Афанасий стремился к уединенной жизни на Афоне, однако его отношения с Никифором Фокой привели его обратно в мир большой политики.

В 963 году Афанасий основал Великую Лавру - первый крупный общежительный монастырь на Афоне. Это событие имело значение далеко за пределами основания еще одного монастыря. Афанасий попытался изменить саму организацию афонской жизни. До него на Святой горе преобладали отшельники и небольшие группы монахов, жившие сравнительно независимо друг от друга. Афанасий создал крупную общину, в которой монахи жили совместно, имели общего игумена, общую молитвенную и хозяйственную жизнь и подчинялись единому монастырскому уставу.

Эта форма монашества называлась общежительной, или киновийной. Ее принцип заключался в том, что монах отказывается не только от личной собственности, но и от самостоятельного устройства собственной жизни. Пища, одежда, распорядок дня, богослужение, труд и дисциплина регулируются монастырской общиной. Таким образом, общежитие должно было бороться с индивидуализмом монашеской жизни и превращать монастырь в организованное духовное сообщество. Афанасий опирался при составлении своего устава прежде всего на традицию Василия Великого и Феодора Студита. Тем самым афонская реформа соединяла древневосточную идею общежития с дисциплиной, развитой в византийском студийском монашестве.

Но именно здесь возник конфликт. Для части афонских отшельников новая Великая Лавра выглядела не как развитие монашества, а как угроза его первоначальному характеру. Отшельник стремился к одиночеству, безмолвию и непосредственной духовной борьбе; большая киновия означала хозяйство, многочисленную братию, строительство, землевладение и сложную организацию. Поэтому спор между Афанасием и частью афонских монахов был не просто спором о бытовом устройстве. Он затрагивал сам вопрос о том, каким должно быть истинное монашество - общежительным или преимущественно отшельническим. После смерти Никифора Фоки в 969 году сопротивление усилилось, и Афанасию пришлось защищать

свою систему. В конце концов общежительный принцип сохранился и стал одним из важнейших элементов афонского устройства.

Связь Великой Лавры с императорской властью была при этом очень тесной. Само основание монастыря произошло при непосредственной поддержке Никифора Фоки. Афанасий имел доступ к императорскому двору, а его монастырь получал земельные и материальные ресурсы. Это позволяло строить огромный монастырский комплекс и содержать большое число монахов. Но подобная зависимость одновременно создавала опасность: противники Афанасия могли обвинять его в том, что он использует императорскую поддержку для навязывания Афону нового порядка. Поэтому отношения между монастырем и императором с самого начала были двусторонними - император получал религиозный престиж и молитвенную поддержку, а монастырь получал защиту, земли и привилегии.

Это хорошо показывает характер византийского монашества вообще. Монастырь не находился полностью вне государства. Императоры основывали монастыри, даровали им земли, освобождали их от отдельных повинностей, вмешивались в вопросы управления и использовали монастырские учреждения как центры благотворительности и молитвы. В то же время монастыри могли обладать значительной самостоятельностью и становиться центрами сопротивления императорской политике. Византийский монах мог быть духовным наставником аристократа, советником императора, автором богословского сочинения или критиком государственной политики. Именно поэтому монашество нельзя сводить ни к "орудию государства", ни к полностью независимой от государства силе.

В XI веке постепенно формировалось и особое политическое устройство Афона. Святую гору нельзя называть "республикой" в современном смысле без оговорок. Современное выражение "Афонская монашеская республика" удобно как обозначение особого самоуправляемого монашеского сообщества, но политическая реальность XI века была иной. Афон находился под верховной властью византийского императора, а внутренние дела монастырей регулировались собственными настоятелями и монашескими структурами. Существовала также Протатская система, связанная с общим управлением Святой горы. Поэтому правильнее говорить о формировании особого монашеского сообщества с коллективными институтами самоуправления внутри Византийской империи.

Важным документом в истории этого устройства стал типикон, связанный с императором Иоанном Цимисхием и датированный 972 годом. Он закреплял особое положение Афона и регулировал отношения между отшельниками, киновиями и административными структурами Святой горы. Тем самым императорская власть не просто терпела существование афонских монахов, а юридически оформляла их особый статус. Позднее афонское устройство продолжало развиваться, но именно X–XI века заложили институциональный фундамент той автономной монашеской среды, которая существует до сих пор.

При этом Афон с самого начала не был исключительно греческим центром. Уже в средневековый период туда приходили монахи из различных частей христианского мира. На Святой горе существовали грузинские, славянские и латинские монашеские общины. В XI веке возникли, например, грузинские связи, позднее оформившиеся в монастыре Ивирон. Существовал и Амальфитанский монастырь, принадлежавший монахам латинской традиции. Это особенно интересно в контексте нашего рассказа о постепенном разделении Востока и Запада: даже после 1054 года на Афоне продолжало существовать латинское монашеское присутствие. Афон в этот период еще был скорее международным центром восточнохристианского монашества, чем пространством строгого конфессионального разграничения.

В XI веке Афон становился также центром распространения византийской духовной и культурной традиции. Монахи переписывали книги, создавали библиотеки, переводили тексты и поддерживали связи с другими православными странами. Это было особенно важно для славянского мира. Афонская монашеская культура оказала влияние на Болгарию, Русь, Сербию

и Грузию, а через монастырские связи распространялись богослужебные тексты, аскетическая литература и модели монастырского устройства. Впоследствии эта сеть станет одной из важнейших составляющих того, что можно назвать византийским культурным содружеством.

Особое значение имело соединение двух форм монашеской жизни, которые иногда противопоставляют слишком резко. Киновия предполагала совместную жизнь и дисциплину, тогда как отшельническая традиция стремилась к исихии – безмолвию и уединенной молитве. На практике они могли существовать внутри одной монашеской системы. Монах мог пройти период общежительного послушания, а затем получить разрешение жить в более уединенных условиях.

Поэтому развитие Афона не означало исчезновения отшельничества. Напротив, именно сочетание организованного общежития с возможностью отшельнической жизни стало одной из характерных особенностей Святой горы.

Здесь мы подходим к исихазму. Само слово "исихазм" происходит от греческого *hesychia* – "покой", "безмолвие", "тишина". В монашеском контексте речь идет не просто о молчании, а о состоянии внутреннего сосредоточения, освобождении ума от рассеянности и непрерывной молитве. Практика непрестанной молитвы имеет древние корни и не была изобретена на Афоне. Ее истоки находятся в раннем египетском и сирийском монашестве, у Евагрия Понтийского, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника и других авторов восточной аскетической традиции.

Поэтому неправильно говорить, что Афон XI века уже был центром "паламитского исихазма". Григорий Палама родился лишь в конце XIII века, а собственно исихастская полемика относится к XIV столетию. В 1330-е годы возник спор между Паламатом и Варлаамом Калабрийским, а затем последовали соборы 1341, 1347 и 1351 годов. Только тогда вопросы о созерцании, божественном свете, божественной сущности и энергиях получили ту догматическую форму, с которой обычно связывают паламитское богословие.

Но духовная традиция, которую Палама защищал, была значительно древнее. Уже византийские монахи задолго до XIV века рассуждали о непрестанной молитве, очищении ума, созерцании, непосредственном опыте Бога и обожении. В этом смысле Палама не создавал совершенно новую мистическую систему, а стремился богословски объяснить древнюю монашескую практику в ответ на конкретные интеллектуальные возражения своего времени. Современные исследования именно поэтому рассматривают паламитский исихазм как позднее развитие гораздо более древней восточнохристианской аскетической традиции.

Особенно важным для этой истории был Симеон Новый Богослов, живший в 949-1022 годах. Он не был афонским монахом в строгом смысле и большую часть своей жизни был связан с константинопольским Студийским монастырем и монастырем Святого Маманта, однако его духовное учение чрезвычайно важно для понимания того направления, которое позднее получит развитие в исихазме. Симеон настаивал, что христианство не должно сводиться к внешнему исполнению обрядов и формальному членству в Церкви. Христианин призван к реальному действию благодати и к непосредственному переживанию присутствия Бога.

Для Симеона особенно важным было учение об обожении. Богословская цель христианской жизни состоит не просто в нравственном совершенствовании, а в действительном приобщении человека к Богу. При этом он подчеркивал действие Святого Духа в человеке и возможность духовного опыта Божественного света. Именно здесь обнаруживается важная связь между византийской монашеской традицией XI века и позднейшим исихастским богословием. Но Симеона нельзя просто назвать "предшественником Паламы" в смысле готовой паламитской системы. Его язык, проблемы и исторический контекст отличались от XIV века.

В этом отношении важен и Николай Студит, или Николай Стефат, ученик Симеона Нового Богослова. Он продолжил защиту духовного опыта своего наставника и развивал темы очищения, созерцания и обожения. Через подобных авторов византийская монашеская тради-

ция сохраняла идею, что богословие связано не только с интеллектуальным знанием о Боге, но и с изменением самого человека. Впоследствии именно эта идея станет центральной для исихастской защиты молитвенного опыта.

Византийское понимание обожения при этом не означало превращения человека в Бога по сущности. Речь шла о приобщении к Богу посредством благодати. Уже у Отцов Церкви существовало различие между непостижимостью Божественной природы и реальным участием человека в Божественной жизни. В XIV веке Палама сформулирует это в терминах различия между Божественной сущностью и энергиями, утверждая, что человек действительно приобщается к нетварному действию Бога, не становясь Богом по сущности. Но переносить полностью развитую формулу XIV века на Афон XI века было бы историческим анахронизмом.

Именно здесь становится понятной важность афонской традиции для последующей истории православного богословия. Афон создал институциональную среду, в которой могли одновременно существовать киновийная дисциплина, отшельничество, литургическая жизнь, духовное руководство, переписка книг и созерцательная молитва. Он не был только местом для людей, бежавших от мира. Это была сложная монашеская культура, соединявшая хозяйственную организацию, интеллектуальную работу и аскетическую практику.

При этом монашество не являлось чисто индивидуальным делом. Императоры и аристократы основывали и одаривали монастыри, монахи молились за государя и его семью, монастырские учреждения владели землями и участвовали в благотворительности. Монастыри могли служить местами погребения аристократов, центрами образования и хранения рукописей. Поэтому духовная история Афона была одновременно частью социальной и политической истории Византии.

Особенно заметно это стало после реформ Алексея I Комнина. Комнинская власть нуждалась в поддержке монастырей, но одновременно стремилась контролировать их экономические ресурсы. Богатые монастырские владения представляли собой значительную часть земельного богатства империи, и императорская администрация периодически пыталась ограничивать рост монастырской собственности или использовать ее ресурсы в интересах государства. С другой стороны, монашество пользовалось большим авторитетом среди населения и аристократии, поэтому открытый конфликт с монастырями был политически опасен.

Афон в этом отношении обладал особым положением. Его удаленность от столицы позволяла монахам сохранять значительную автономию, но одновременно его привилегии зависели от императорских хрисовулов и типиконов. Византийский император признавал особый характер Святой горы и предоставлял ей защиту, однако Афон не становился независимым государством. Его автономия существовала внутри византийского политического порядка.

К XI веку сформировался тот тип монашеской организации, который позднее позволил Афону пережить смену императоров, политические кризисы и даже разрушение Византийской империи. Великая Лавра стала образцом крупного общежительного монастыря, рядом с ней существовали другие киновии и многочисленные скиты и отшельнические поселения. Постепенно Святой горой управляли не один монастырь и не один игумен, а сложная совокупность монашеских институтов. Именно из этого развития впоследствии возникла знаменитая афонская система коллективного самоуправления.

XI век поэтому был для Афона временем институционального основания. Афанасий создал Великую Лавру и утвердил общежительный принцип; императорская власть юридически закрепляла особое положение Святой горы; другие христианские народы начали создавать собственные монашеские центры; отшельническая традиция продолжала существовать рядом с киновиями; а духовная культура непрестанной молитвы, очищения и обожения постепенно становилась одной из наиболее характерных черт византийского монашества.

Позднейший исихазм XIV века вырос из этой среды, но не сводился к ней. Между Афанасием Афонским и Григорием Паламой лежат более трех столетий развития восточной аске-

тической мысли. За это время были сформированы и переосмыслены представления о непрестанной молитве, созерцании, обожении, духовном руководстве и Божественном свете. В XIV веке Палама столкнулся с проблемой, которой монахи XI века в такой форме еще не ставили: как философски и богословски объяснить реальность мистического опыта и одновременно сохранить традиционное учение о непостижимости Божественной сущности. Именно тогда древняя монашеская практика получила новую догматическую формулировку.

Поэтому историческая линия здесь выглядит не как "Афанасий придумал исихазм, а Палама его развил", а гораздо сложнее. Раннее египетское и сирийское монашество создало язык аскетики и непрестанной молитвы; Василий Великий сформулировал принципы общинной жизни; Феодор Студит развил монашескую дисциплину в византийском контексте; Афанасий Афонский создал на Святой горе крупную киновийную систему; Симеон Новый Богослов подчеркнул непосредственный опыт Бога и действие Святого Духа; последующие византийские

монахи развивали традицию созерцания и обожения; а в XIV веке Григорий Палама дал этой традиции развернутую богословскую защиту. В этом смысле Афон XI века был не завершением исихастской традиции, а одной из главных сред, в которых она продолжала формироваться.

К концу XI века Афон уже превратился из удаленного места отшельников в международный центр православного монашества. Здесь соединялись греческая, славянская, грузинская и даже латинская монашеские традиции, а его связь с императорской властью обеспечивала юридическую и экономическую устойчивость. При этом главной целью афонской жизни оставалась не политическая автономия сама по себе, а монашеский идеал - очищение человека, непрестанная молитва, борьба со страстями и достижение единения с Богом.

Именно поэтому история Афона важна не только для истории монашества. Она показывает одну из характерных особенностей византийского христианства: богословие существовало здесь не только в школах и при дворе, но и в монастырской жизни. Если Пселл и Иоанн Итал представляли интеллектуальную культуру Константинополя, то Афон представлял другую форму христианской интеллектуальности - богословие, выросшее из литургии, аскезы и молитвенного опыта. Позднейшая полемика Паламы с Варлаамом была возможна именно потому, что за ней стояли века такой монашеской традиции.

Западное монашество XI века развивалось в условиях глубокого изменения всей церковной и политической жизни Европы. Монастыри оставались центрами молитвы, богослужения, переписки книг и образования, но одновременно становились важнейшими участниками движения за реформу Церкви. Главными вопросами были независимость церковных учреждений от светских владельцев, борьба с симонией, дисциплина духовенства, целибат и возвращение монашеской жизни к более строгому соблюдению аскетических идеалов. Именно монашество во многом подготовило ту церковную реформу, которая во второй половине XI века достигла своего политического выражения в папстве Григория VII.

В начале XI века наиболее влиятельным центром западного монашества оставалось Клуни. Монастырь был основан в 910 году герцогом Аквитании Вильгельмом Благочестивым и первоначально получил необычайно сильную гарантию независимости от светских владельцев. Он был посвящен апостолам Петру и Павлу, а управление им должно было осуществляться самим аббатом без вмешательства местных феодалов. В этом заключалось принципиальное отличие клунийской модели от многих обычных монастырей раннесредневековой Европы, которые могли находиться под фактическим контролем семьи, основавшей монастырь, или местного правителя.

Клунийская реформа первоначально была прежде всего монашеской. Ее целью было не создание политической партии и не борьба за власть папы, а восстановление дисциплины монашеской жизни. Особое значение придавалось литургии, псалмопению, молитвам за умерших,

соблюдению монастырского устава и освобождению монахов от произвольного вмешательства светских лиц. При этом клюнийская традиция постепенно распространялась далеко за пределы самого монастыря. Другие монастыри присоединялись к реформе, принимали клюнийские обычаи или связывались с Ключни посредством подчинения и покровительства.

Особенно важными аббатами Ключни были Одон, Майоль и Одилон. Одон руководил монастырем в 927-942 годах и заложил основы его международного влияния. Майоль, аббат в 954-994 годах, установил связи с большим количеством монастырей и аристократических семей. При Одилоне, правившем с 994 по 1049 год, клюнийская сеть достигла огромных размеров. При нем особое значение приобрела молитва за умерших, а с Ключни связывается установление празднования Дня всех усопших 2 ноября, получившего широкое распространение в западном христианстве.

При этом было бы неправильно представлять Ключни как централизованный монашеский орден в современном смысле. Его сеть была гораздо более сложной. Монастыри могли иметь различные степени зависимости от Ключни, а отношения между аббатом и дочерними домами не всегда соответствовали жесткой административной иерархии. Ключнийская система представляла собой скорее сеть реформированных монастырей, объединенных авторитетом Ключни, общими обычаями, духовными связями и определенными формами институциональной зависимости.

Успех Ключни имел и парадоксальные последствия. Богатство монастыря постоянно увеличивалось благодаря пожертвованиям аристократии. Знатные семьи передавали Ключни земли, деньги, церкви и имущество в обмен на молитвы за живых и умерших родственников. Это позволяло содержать огромный монастырский комплекс и большое количество монахов, но одновременно создавало вопрос: насколько монастырь, призванный защищать бедность и духовную независимость, должен владеть огромными материальными ресурсами? Эта проблема будет постоянно возникать в истории западного монашества.

В XI веке параллельно с Ключни возникали и другие реформаторские движения. Одним из наиболее важных стало камальдольское монашество, основанное святым Ромуальдом. Ромуальд происходил из равеннской аристократии и после обращения посвятил себя строгой аскетической жизни. Он был связан с различными монастырями и отшельническими общинами, но постепенно сформировал собственную модель монашества, соединявшую общежительную жизнь с отшельничеством.

Около 1012 года Ромуальд основал Камальдоли в Тоскане. Здесь возникла необычная система: монахи жили рядом друг с другом, но отдельными кельями, соединяя общую литургическую и дисциплинарную жизнь с гораздо большей степенью уединения, чем в обычной жизни. Таким образом, камальдольская традиция пыталась объединить два древних монашеских идеала - общежитие и отшельничество. Ромуальд подчеркивал молитву, молчание, пост, аскезу и внутреннее обращение человека.

Камальдольская реформа была особенно важна тем, что показывала: западное монашество не ограничивалось клюнийской моделью. Ключни делал акцент на организованной общественной литургической жизни и молитве, тогда как Ромуальд стремился вернуть монашеству более радикальную форму уединения. При этом обе традиции исходили из общего убеждения, что монастырь должен быть пространством, отличающимся от обычной жизни светского общества.

Другим важным реформаторским центром стала Валломброза во Флорентийской области. Ее основал около 1038 года Иоанн Гуальберт. Его движение особенно тесно связано с борьбой против симонии и моральных нарушений среди духовенства. Валломброзианские монахи выступали против покупки церковных должностей и против тех форм церковного покровительства, которые позволяли светским и духовным лицам превращать церковные должности в предмет торговли.

Именно валломброзианская традиция оказалась непосредственно связана с одним из самых известных конфликтов XI века – борьбой против флорентийского епископа Пьетро Меццабрабба, которого его противники обвиняли в симонии. Конфликт приобрел широкий общественный характер. Монахи и их сторонники стремились доказать, что симония разрушает саму природу церковного служения. Эти споры показывают, насколько далеко монашеская реформа вышла за стены монастырей: монахи могли становиться участниками городских конфликтов, влиять на епископские выборы и формировать общественное мнение.

При этом валломброзианцы не были просто политическими активистами. Их борьба с симонией исходила из определенного богословского представления о Церкви. Если священный сан можно купить за деньги, то церковная власть превращается в обычную форму собственности. Поэтому борьба против симонии означала защиту представления о Церкви как об институте, основанном на Божественном призвании, а не на имущественных отношениях.

С другой стороны, XI век видел постоянное возвращение к более строгой форме отшельнической жизни. Некоторые монахи считали, что даже реформированные крупные монастыри слишком сильно напоминают богатые церковные учреждения и недостаточно отличаются от мира. Поэтому реформаторское монашество постоянно колебалось между двумя идеалами: крупным организованным монастырем, способным поддерживать литургию, образование и благотворительность, и маленькой общиной или одиночной кельей, где монах мог полностью посвятить себя молитве и аскезе.

Одним из наиболее заметных представителей строгого монашества был Петр Дамиани. Он вступил в монастырь Фонте-Авеллана около 1035 года и впоследствии стал одним из наиболее влиятельных церковных реформаторов XI века. Для Дамиани монашество было не просто одной из форм христианской жизни. Оно являлось радикальным свидетельством того, каким должно быть христианское существование. Он критиковал роскошь, нарушение монашеской дисциплины, симонию и моральные нарушения духовенства. При этом его реформаторские взгляды распространялись далеко за пределы собственного монастыря.

Фонте-Авеллана отличалась от Ключни большей аскетической строгостью. Здесь большое значение придавалось посту, бдениям, молчанию и физическому умерщвлению. Дамиани мог использовать очень жесткий язык, когда описывал необходимость борьбы со страстями. Для него монашеская жизнь была своего рода духовной школой, в которой человек должен был не просто отказаться от мира, но радикально изменить самого себя.

Дамиани одновременно стал одним из важнейших участников церковной реформы. В 1057 году он получил сан кардинала-епископа Остии и оказался непосредственно связан с папской политикой. Здесь проявилось характерное для XI века соединение монашества и реформаторского движения. Монах мог начинать как отшельник, а затем становиться кардиналом и папским легатом. Монастырская критика церковных злоупотреблений постепенно превращалась в программу преобразования всей церковной структуры.

Еще более важным мостом между монашеством и реформой папства стал Ланфранк. Он происходил из Павии, получил образование в области права и свободных искусств, затем стал монахом Бекского аббатства в Нормандии. В Беке он оказался одним из крупнейших интеллектуалов своего времени. Его деятельность показывает, что реформаторское монашество XI века не было враждебно образованию. Напротив, монастырские школы становились важными центрами логики, богословия и подготовки духовенства.

Ланфранк позднее стал архиепископом Кентерберийским и участвовал в реорганизации английской Церкви после нормандского завоевания. Таким образом, путь от монастыря к высшей церковной должности был вполне реальным. Бек, Ключни, Фонте-Авеллана и другие реформаторские центры формировали поколение церковных деятелей, которые впоследствии занимали епископские кафедры, становились кардиналами и папскими легатами.

В Нормандии при этом складывалась собственная мощная монашеская традиция. Бекское аббатство было основано в 1030-х годах Геральдом Брионнским, но его настоящая интеллектуальная слава связана с Ланфранком, а затем с Ансельмом. Именно в Беке возникла одна из важнейших школ XI века, где монашеская жизнь сочеталась с интенсивным изучением логики, диалектики, Священного Писания и богословия. Через такие монастыри западное христианство постепенно переходило от раннесредневековой культуры к той интеллектуальной среде, которую позднее назовут схоластикой.

К концу XI века появляется еще одно движение, которое впоследствии станет чрезвычайно важным, - цистерцианская реформа. В 1098 году Роберт Молесмский вместе с группой монахов основал новый монастырь в Сито. Причиной было стремление к более строгому соблюдению устава святого Бенедикта. Роберт и его соратники считали, что некоторые крупные монастыри стали слишком богатыми и слишком удаленными от первоначального идеала монашеской простоты.

Цистерцианская реформа поэтому первоначально была реакцией не только на светскую власть, но и на успех самого реформаторского монашества. Ключи добился огромного влияния, но именно его богатство и сложная литургическая жизнь могли восприниматься некоторыми монахами как отход от простоты Бенедиктова устава. Цистерцианцы стремились к более простой литургии, строгой дисциплине, физическому труду и большей материальной умеренности. Однако настоящее международное развитие цистерцианства произойдет уже в XII веке, прежде всего после вступления в орден Бернарда Клервоского.

Поэтому XI век нельзя описывать как историю одной монашеской реформы. В это время одновременно существовали различные модели. Ключи развивал крупную сеть монастырей с сильной литургической традицией; камальдолы соединяли общежитие с отшельничеством; валломброзианцы делали особый акцент на борьбе с симонией и нравственным очищением духовенства; Фонте-Авеллана представляла более суровую аскетическую модель; Бек соединял монашество с интеллектуальной школой; в конце века Сито положил начало новой реформе, которая стремилась к простоте и строгому следованию Бенедиктову уставу.

При этом все эти движения объединяло убеждение, что существующий церковный порядок нуждается в очищении. Речь шла не обязательно об отрицании церковной иерархии или традиции. Напротив, реформаторы считали, что именно ради сохранения церковной структуры необходимо устранить то, что они воспринимали как ее искажение. Симония, вмешательство светских владельцев в церковные дела, нарушение монашеской дисциплины и нарушение celibата духовенства воспринимались как признаки того, что церковные институты слишком сильно подчиняются обычным механизмам власти, богатства и наследования.

Особенно важным было изменение отношения к собственности. Западные монастыри XI века могли владеть огромными земельными массивами, но это не означало автоматически отказа от аскетического идеала. Существовала сложная логика монастырской собственности: имущество принадлежало не отдельному монаху, а монастырю как институту и должно было использоваться для содержания братии, богослужения, приема паломников, помощи бедным и молитвенной жизни. Однако именно рост монастырского богатства создавал напряжение между институциональной необходимостью и идеалом бедности.

Монастыри также оставались важнейшими центрами памяти. Молитвы за умерших, поминальные книги, монастырские некрополи и пожертвования за души родственников связывали аристократию с монашеством. Богатые семьи основывали монастыри или делали им пожертвования, рассчитывая на молитвенное поминовение. Монахи, в свою очередь, становились хранителями памяти о своих благодетелях. Таким образом, монастырь был одновременно духовным, социальным и экономическим институтом.

В XI веке монастыри играли огромную роль и в образовании. Именно здесь сохранялись и переписывались рукописи, обучались будущие духовные деятели, развивались латинская

грамматика, логика и богословие. Бек особенно хорошо показывает этот процесс. Ланфранк и позднее Ансельм не представляли собой разрыв с монастырской традицией ради светской философии. Напротив, их интеллектуальная деятельность выросла непосредственно из монастырской среды.

Именно поэтому нельзя противопоставлять реформаторское монашество и зарождающуюся схоластику. Они возникали в тесной связи. Монастырская реформа создавала более дисциплинированную церковную среду, а монастырские школы предоставляли инструменты для рационального анализа богословских вопросов. Споры о Евхаристии, предопределении, симонии, церковной власти и монастырской дисциплине постепенно требовали все более точной аргументации. Так монастырская культура становилась одной из предпосылок интеллектуального развития XI–XII веков.

Связь монашества с папской реформой также постепенно усиливалась. Папы и кардиналы все чаще происходили из реформаторских монастырских кругов или были тесно с ними связаны. Лев IX опирался на целую сеть реформаторов; Гильдебранд, будущий Григорий VII, был связан с монастырской и реформаторской средой; Петр Дамиани стал кардиналом; Ланфранк - архиепископом Кентерберийским. Поэтому к середине XI века монастырская реформа уже перестала быть исключительно внутренним делом монастырей. Она стала частью гораздо более широкого проекта преобразования всей латинской Церкви.

При этом отношения между монахами и папством не были абсолютно гармоничными. Разные реформаторы расходились в вопросах о степени аскетизма, отношении к собственности, допустимости вмешательства в светские дела и роли диалектики. Петр Дамиани, например, мог крайне скептически относиться к попыткам подчинить тайны веры человеческой диалектике, тогда как Ланфранк и Ансельм представляли гораздо более интеллектуальную форму монастырской культуры.

Но именно разнообразие этих подходов сделало XI век столь важным для последующего развития западного богословия.

К концу XI века западное монашество уже значительно отличалось от монашества X века. Оно стало более организованным, международным и интеллектуальным. Крупные монастырские сети связывали различные регионы Европы, реформаторы участвовали в папской политике, монастырские школы становились центрами образования, а новые движения постоянно искали более строгую форму следования Бенедиктову уставу. При этом монашество оставалось прежде всего религиозным институтом: его реформаторы стремились не просто изменить церковную администрацию, а вернуть христианской жизни большую степень аскетической дисциплины и соответствия евангельскому идеалу.

В этом отношении западное монашество XI века имеет важную параллель с развитием Афона. И на Востоке, и на Западе монахи стремились к очищению церковной жизни, развивали формы общежительного и отшельнического существования, создавали крупные монастырские центры и одновременно вступали в сложные отношения с императорской или светской властью. Но направления развития были различными. Византийское монашество особенно сильно развивало традицию созерцания, обожения и духовного опыта, тогда как западное реформаторское монашество оказалось теснее связано с институциональной реформой Церкви, борьбой с симонией и развитием монастырской интеллектуальной культуры.

Именно из этой западной монастырской среды выйдут многие фигуры следующего поколения - Ансельм Кентерберийский, Бернард Клервоский, Гуго Сен-Викторский и другие. А через них монастырская культура постепенно соединится с городской школой, университетом и зрелой схоластикой. Поэтому монашество XI века было не периферийным явлением средневековой истории, а одной из главных сред, из которых выросла интеллектуальная, церковная и духовная культура XII–XIII веков.

11. Ансельм Кентерберийский - начало схоластики.

Ансельм Кентерберийский родился около 1033 года в Аосте, городе на северо-западной окраине Италии, находившемся в то время в пограничной зоне между бургундским и ломбардским мирами. О его детстве известно сравнительно мало, и большая часть подробностей его ранней жизни происходит из написанной позднее биографии Эдмера, его ученика и близкого спутника. Будущий архиепископ происходил из знатной семьи: его отец Гундульф принадлежал к местной аристократии, а мать Эрменберга происходила из богатой семьи. Первоначально Ансельм, по-видимому, готовился к обычной для представителя знатного рода жизни, однако уже в юности у него возникло сильное стремление к монашеству. Согласно Эдмеру, он даже представлял себе монастырь как место, где можно было бы полностью посвятить себя Богу, но отец не одобрял его намерений.

После смерти матери отношения с отцом стали для Ансельма особенно тяжелыми. В возрасте около двадцати трех лет он покинул родину и отправился через Альпы на север. Несколько лет он путешествовал по Бургундии и Франции, прежде чем в 1059 году оказался в Нормандии. Именно здесь произошло событие, определившее всю его дальнейшую жизнь. Ансельм познакомился с Бекским аббатством, которое к тому времени уже приобрело известность благодаря своему приору Ланфранку Павийскому. Ланфранк был одним из наиболее образованных церковных деятелей своего времени и особенно прославился преподаванием диалектики. Бек представлял именно тот тип монастыря, который становился характерным для реформаторского монашества XI века: здесь соединялись строгая монашеская жизнь, богословие и интенсивное интеллектуальное образование. В 1060 году Ансельм вступил в Бек в качестве послушника.

Для Ансельма встреча с Ланфранком имела огромное значение. Ланфранк был не просто его старшим монахом или административным начальником, а учителем, который показал ему возможность соединить монашеское призвание с серьезным рациональным исследованием христианской веры. Позднейшая репутация Ансельма как философа иногда создает впечатление, будто он почти внезапно появился на интеллектуальной сцене XI века, однако его философская деятельность выросла непосредственно из монастырской школы Бека. Здесь он получил ту культуру диалектики, которая впоследствии позволила ему использовать рациональные аргументы при исследовании богословских вопросов.

В 1063 году Ланфранк был избран аббатом Кана, и Ансельм стал его преемником в качестве приора Бека. Через пятнадцать лет, после смерти основателя монастыря Герлуина, в 1078 году Ансельм был избран аббатом. К этому времени Бек уже был одним из важнейших интеллектуальных центров Нормандии. При Ансельме его значение еще более возросло. Он преподавал, руководил монастырем, вел обширную переписку, давал советы знатым людям и церковным деятелям и одновременно писал философские и богословские произведения. Именно в период пребывания в Беке были созданы его наиболее известные ранние труды: "Monologion" около 1075-1076 годов, "Proslogion" в 1077-1078 годах и ряд философских диалогов, среди которых "De veritate", "De libertate arbitrii" и "De casu diaboli".

Таким образом, Ансельм сформировался в совершенно определенной исторической среде. Это была эпоха, когда западное монашество постепенно превращалось в один из главных центров церковной реформы. Кюнии и другие реформаторские монастыри выступали против симонии, вмешательства светских лиц в церковные дела, нарушения монашеской дисциплины и нравственных норм духовенства. При этом реформаторы не стремились уничтожить церковную иерархию или противопоставить монашество Церкви. Напротив, они считали, что церковные институты необходимо освободить от тех форм светского контроля, которые, по их мнению, мешали исполнению их духовного назначения.

Ансельм первоначально не был политическим деятелем в обычном смысле слова. Его главным призванием оставалась монашеская жизнь, а интеллектуальная деятельность была для него частью религиозного поиска. Но именно монастырская среда постепенно привела его к вопросам, которые невозможно было решить только внутри монастыря. Кто имеет право назначать епископов? Может ли король распоряжаться церковными должностями? Должен ли епископ подчиняться королю в церковных делах? Где проходит граница между духовной и светской властью? Эти вопросы стали центральными для западного христианства XI века, а жизнь самого Ансельма оказалась непосредственно связана с каждым из них.

Еще при жизни Ансельма умер Ланфранк, который к тому времени занимал кафедру Кентерберийского архиепископа. Ланфранк стал архиепископом после нормандского завоевания Англии и сыграл важную роль в перестройке английской церковной организации. После его смерти в 1089 году король Вильгельм II Рыжий оставил Кентерберийскую кафедру вакантной. Это было не случайностью: королевская власть могла распоряжаться доходами вакантных епископств и архиепископств, пока должность оставалась незанятой. Такая практика показывала одну из фундаментальных проблем эпохи: церковная собственность и церковные должности были тесно связаны с политической властью монарха.

В 1093 году Вильгельм II тяжело заболел. Под давлением церковных деятелей он согласился на избрание Ансельма архиепископом Кентерберийским. Однако сам Ансельм не стремился получать эту должность. По свидетельству его биографа Эдмера, он прекрасно понимал, насколько тяжелым будет положение архиепископа при таком короле. Его сомнения были связаны не только с личными обстоятельствами, но и с принципиальным вопросом: архиепископ должен был быть пастырем Церкви, а не чиновником короля.

Тем не менее Ансельм принял архиепископство. Его поставление произошло в декабре 1093 года. Почти сразу выяснилось, что конфликт между ним и королем неизбежен. Вильгельм II стремился сохранять максимально широкое королевское влияние на английскую Церковь, тогда как Ансельм исходил из того, что архиепископ имеет собственные церковные обязанности и не может рассматриваться как подчиненный королевской администрации. При этом Ансельм был далек от идеи полного отделения Церкви от политической жизни. Вопрос заключался в другом: имеет ли король право распоряжаться тем, что относится именно к церковной власти.

Одним из важнейших предметов спора стала необходимость поездки Ансельма в Рим. Ансельм стремился получить паллиум - знак своей архиепископской власти - непосредственно из Рима и установить отношения с папством, которое в это время становилось все более активным в борьбе за церковную реформу. Вильгельм II пытался контролировать этот процесс. В результате отношения между королем и архиепископом постепенно ухудшались. В 1097 году Ансельм отправился в Рим, не получив королевского разрешения, и после этого Вильгельм не позволил ему вернуться в Англию. Так началось первое изгнание Ансельма.

В изгнании Ансельм продолжал писать и заниматься богословием. Его положение показывает важную особенность средневековой церковной политики: изгнание не означало прекращения деятельности. Архиепископ мог продолжать переписку, обращаться к папе, поддерживать связи с английским духовенством и работать над богословскими произведениями. Именно в этот период Ансельм завершал один из важнейших своих трудов - "Cur Deus Homo", посвященный вопросу о необходимости Воплощения и Искупления.

Смерть Вильгельма II в 1100 году изменила положение. Новый король Генрих I пригласил Ансельма вернуться в Англию. Однако возвращение не означало окончания конфликта. Генрих, как и его предшественник, стремился сохранить королевский контроль над церковными делами. Теперь главным вопросом становилась уже не только архиепископская власть Ансельма, но и более широкая проблема инвеституры.

Сущность конфликта заключалась в том, что английский король рассматривал епископов как лиц, тесно связанных с королевской властью, и хотел сохранять за собой право вручать им символы их должности и получать от них соответствующие формы подчинения. Ансельм же исходил из того, что епископская власть имеет духовное происхождение и не может предоставляться королем как обычная светская должность. Этот конфликт нельзя свести к личной неприязни между двумя людьми.

Он был частью общего европейского спора о границах духовной и светской власти.

Именно здесь биография Ансельма пересекается с более широкой реформой папства XI века. Папы, особенно Лев IX и позднее Григорий VII, стремились ограничить симонию, усилить церковную дисциплину и добиться большей независимости церковных институтов от светских правителей. Однако в разных странах этот процесс развивался по-разному. В Англии проблема инвеституры была связана с особым положением нормандской монархии, которая после завоевания 1066 года создала чрезвычайно централизованную систему управления. Поэтому спор Ансельма и Генриха I оказался одновременно частью общеевропейского реформаторского движения и конкретным английским конфликтом.

В 1103 году Ансельм вновь отправился в изгнание. Он находился на континенте, продолжая добиваться решения вопроса через папство. В 1105 году произошла встреча Ансельма с Генрихом I в Нормандии, после которой начались переговоры. Окончательное соглашение было достигнуто в 1107 году. Его обычно называют Лондонским конкордатом. Генрих отказался от требования самому вручать епископам кольцо и посох как символы духовной власти, тогда как епископы должны были сохранять определенные отношения с королем как с мирским правителем и приносить ему вассальную присягу. Таким образом, спор не закончился полной победой одной стороны: была проведена более четкая граница между духовной инвеститурой и светской политической зависимостью.

Для Ансельма это был важный результат. Церковь не получила полной независимости от государства в современном смысле, поскольку средневековое общество вообще не знало современного разделения Церкви и государства. Но король признавал, что духовная должность не может просто вручаться им как светская собственность. Это было частью гораздо более широкого изменения европейской политической культуры, которое постепенно оформляло представление о Церкви как об особой институциональной реальности со своими законами, должностями и правами.

В 1107 году Ансельм вернулся в Англию и оставался архиепископом до смерти. Последние годы его жизни были относительно спокойнее, хотя он продолжал заниматься церковными и богословскими вопросами. Он продолжал переписываться, участвовал в церковном управлении и завершал свои произведения. В это время были написаны или завершены трактаты о процессии Святого Духа, Евхаристии, таинствах и согласовании Божьего предведения с человеческой свободой. Его поздние работы показывают, что политическая борьба никогда не была для него самостоятельной целью: церковная реформа и защита свободы Церкви были частью более широкого богословского понимания христианской жизни.

Ансельм умер 21 апреля 1109 года. Он оставил после себя не только реформаторскую репутацию архиепископа, но и значительное философско-богословское наследие. В отличие от некоторых церковных реформаторов XI века, Ансельм не ограничивался критикой симонии или церковной дисциплины. Он стремился рационально исследовать содержание христианской веры. Именно поэтому его место в истории Средневековья оказывается двойственным. Он принадлежит монастырскому миру Бека и реформаторской Церкви XI века, но одновременно становится одним из непосредственных предшественников зрелой схоластики XII–XIII веков.

В этом отношении особенно важен сам характер его интеллектуальной деятельности. Ансельм не считал философское рассуждение заменой откровению. Его исходной точкой оста-

валась христианская вера. Однако он полагал, что разум способен исследовать то, во что верит христианин, и обнаруживать внутренние основания и связи между истинами веры. Поэтому его деятельность нельзя понимать как простой переход от богословия к светской философии. Напротив, для Ансельма философское рассуждение оставалось частью христианского поиска истины.

Его эпоха создала для этого особые условия. Реформаторское монашество стремилось очистить церковную жизнь; папство все активнее защищало самостоятельность церковных институтов; монастырские школы развивали диалектику; споры о Евхаристии, свободе, предопределении и церковной власти требовали более точных понятий. Ансельм оказался на пересечении всех этих процессов. Он был монахом, аббатом, архиепископом, реформатором и философом. Поэтому его биография сама по себе показывает переход от культуры раннего Средневековья к интеллектуальной культуре схоластики.

Позднее Ансельм был канонизирован в 1494 году, а в 1720 году папа Климент XI провозгласил его Учителем Церкви. Однако его историческое значение определяется не только позднейшим церковным почитанием. Уже в XI веке он представлял новый тип христианского мыслителя: человека, для которого монашеская жизнь, церковная реформа и рациональное исследование веры не являлись тремя разными занятиями. Они были сторонами одного стремления - привести человеческий разум и человеческую жизнь в соответствие с истиной христианства.

Философия Ансельма начинается не с сомнения в христианской вере, а с уже принятой веры, которая стремится к рациональному пониманию своего содержания. Его знаменитая формула "*credo ut intelligam*" - "верую, чтобы понимать" - выражает именно этот порядок. Она не означает, что Ансельм предлагает отказаться от разума ради слепой веры, но и не означает, что разум должен сначала доказать все христианские истины, а лишь затем человек получает право верить. Напротив, вера является исходной точкой, а разум должен исследовать то, что уже принято в вере.

Эта позиция особенно хорошо выражена в начале "*Proslogion*". Ансельм обращается к Богу с просьбой дать ему понимание веры, а не заменить веру пониманием. Для него человек не начинает с нейтральной позиции, с которой он должен сначала решить, существует ли Бог, а затем уже перейти к христианству. Он уже верит и именно поэтому спрашивает, каким образом разум может увидеть необходимость и внутреннюю связность того, во что верит. Отсюда следует важная особенность его метода: Ансельм не противопоставляет богословие и философию как две независимые области знания. Философское рассуждение становится инструментом более глубокого понимания богословской истины.

При этом "*credo ut intelligam*" нельзя превращать в утверждение, будто Ансельм вообще не интересовался доказательствами существования Бога. Напротив, именно он создал один из самых знаменитых в истории философии аргументов в пользу существования Бога. Но сам этот аргумент возникает внутри веры и направлен на рациональное понимание того, что вера уже утверждает. Ансельм хочет показать, что понятие Бога не является бессодержательным словом и что разум способен обнаружить в нем определенные необходимые следствия.

Это связано с его общим пониманием познания. Для Ансельма человеческий разум способен познавать истину, потому что истина не является произвольным продуктом человеческого сознания. Она имеет объективное основание. Когда человек понимает, что некоторое утверждение истинно, он не создает истину своим мышлением, а обнаруживает определенное соответствие между мыслью и действительностью. Поэтому рациональное исследование имеет смысл только в том случае, если человеческий интеллект способен действительно достигать истины.

Ансельм особенно подробно развивает эту мысль в трактате "*De veritate*" - "Об истине". Он рассматривает истину не только как свойство высказывания. Истинными в определенном

смысле могут быть также действия, воля и даже вещи, поскольку они должны соответствовать своему назначению и правильному порядку. В конечном счете различные виды истины имеют общий источник в Боге. Бог является высшим основанием истины, поскольку в нем нет несоответствия между тем, чем Он является, и тем, чем Он должен быть. Для Ансельма истина поэтому имеет одновременно логическое, онтологическое и нравственное измерение.

Здесь проявляется важная особенность его метафизики. Бог для Ансельма не является просто наиболее могущественным существом среди других существ. Бог - абсолютное основание, относительно которого получают смысл различные степени совершенства, блага и истины. Если мы говорим, что один предмет лучше другого, один человек справедливее другого или одно знание истиннее другого, возникает вопрос о самом критерии сравнения.

Ансельм использует подобные рассуждения в "Monologion", пытаясь показать, что множество конечных благ предполагает единое высшее благо.

Например, вещи называются благами не совершенно одинаковым образом. Одно благо может быть полезным, другое - приятным, третье - нравственно совершенным. Но если различные вещи обладают благом, возникает вопрос, благодаря чему они вообще могут называться благами. Ансельм утверждает, что они не являются источником собственной благодати. Их благодать имеет основание в высшем Благе, которое не получает свое совершенство от чего-либо другого. Это высшее Благо он отождествляет с Богом.

Аналогичная аргументация появляется при рассмотрении бытия. Конечные вещи обладают бытием, но они не являются достаточным объяснением того, почему существует само множество существующих вещей. Ансельм пытается восходить от зависимых и ограниченных реальностей к высшей природе, которая не получает своего бытия от другого. В "Monologion" этот ход еще относительно развернут и опирается на рассуждения о степенях блага, бытия и совершенства. В "Proslogion" он позднее предложит совершенно иной тип аргумента, основанный уже не на наблюдении множества существ, а на самом понятии Бога.

Здесь важно заметить отличие Ансельма от некоторых позднейших схоластов. Он еще не располагает разработанным аристотелевским языком акта и потенции, сущности и существования, субстанции и акциденции. Аристотель в его эпоху еще не был полностью доступен латинскому Западу в том виде, в котором он станет доступен Альберту Великому и Фоме Аквинскому. Поэтому метафизика Ансельма развивается преимущественно внутри августиновской и неоплатонической традиции. Ее центральными понятиями становятся истина, благо, бытие, совершенство, порядок и зависимость конечного от высшего.

Именно поэтому Бог Ансельма предстает прежде всего как высшая реальность, в которой соединены совершенство, истина и благо. В "Monologion" Ансельм последовательно рассматривает различные совершенства, которые обнаруживаются в мире, и пытается показать, что они не могут существовать как полностью независимые и несвязанные друг с другом начала. Если существуют различные блага, то должно существовать высшее благо; если существуют различные истины, то должно существовать высшее основание истины; если конечные вещи обладают бытием, то должно существовать то, благодаря чему они обладают бытием.

Однако Ансельм не считает, что человек способен полностью постичь Бога. Между пониманием некоторого утверждения и исчерпывающим постижением его предмета существует различие. Человек может рационально установить определенные истины о Боге, не обладая адекватным пониманием Божественной природы. Поэтому рациональная теология у Ансельма не является претензией сделать Бога полностью понятным человеческому интеллекту. Разум способен двигаться к Богу, но конечный ум не становится благодаря этому равным своему предмету.

Это особенно заметно в "Proslogion". Ансельм ищет такое понимание Бога, которое позволило бы разуму увидеть необходимость некоторых положений, но одновременно постоянно сохраняет молитвенный характер текста. Его знаменитое определение Бога как "того, больше

чего нельзя помыслить" появляется не в трактате по формальной логике, а в молитвенном размышлении. Философский аргумент здесь буквально встроен в религиозное обращение человека к Богу.

Для Ансельма поэтому существуют различные уровни человеческого знания. Вера принимает откровенную истину; разум исследует ее содержание; а созерцание стремится к более непосредственному пониманию. Но эти уровни не должны вступать в противоречие. Если разум обнаруживает кажущееся противоречие между двумя утверждениями, относящимися к вере, это является поводом для дальнейшего исследования, а не немедленным основанием отказаться от веры.

Именно здесь становится понятным отношение Ансельма к диалектике. В XI веке использование логики и диалектических методов в богословии было предметом серьезных споров. Одни опасались, что человеческая логика способна поставить себя выше откровения; другие считали, что без рационального анализа невозможно защищать веру от возражений. Ансельм занимает промежуточную позицию: диалектика является настоящим инструментом познания, но ее применение должно быть подчинено истине и не должно превращать человеческое рассуждение в судью над самим Божественным откровением.

В этом отношении он продолжает линию, которую можно увидеть уже у Ланфранка. Однако Ансельм использует диалектику не только полемически. Для него она становится способом внутреннего исследования веры. Он хочет не просто ответить еретику или оппоненту, но самостоятельно проследить логические связи между положениями христианского учения.

Характерный пример дает "Monologion". В этом произведении Ансельм сознательно пытается построить рассуждение таким образом, чтобы читателю не приходилось постоянно ссылаться на авторитет Священного Писания. Он не отрицает авторитет Писания, но на время методологически откладывает прямое обращение к нему, чтобы посмотреть, чего можно достичь одним рациональным рассуждением. Сам Ансельм описывает свой замысел как попытку исследовать определенные истины "одним разумом" - *sola ratione*.

Это не означает, что он становится рационалистом в современном смысле слова. "*Sola ratione*" у Ансельма означает не "разум вместо откровения", а "разум как самостоятельный инструмент исследования уже принятой истины". Его задача состоит в том, чтобы показать, что христианское учение не является набором бессвязных утверждений, которые человек должен принимать вопреки разуму. Между отдельными истинами существует рациональная структура.

Здесь особенно важен его спор с представлением о том, что вера и разум находятся в постоянном конфликте. Ансельм не считает, что всякая тайна веры должна быть полностью сведена к рациональному доказательству. Троица, Воплощение и другие центральные догматы христианства не становятся для него обычными философскими теоремами. Однако разум может исследовать их предпосылки, последствия и внутреннюю непротиворечивость. Поэтому существует различие между доказательством существования Бога, рациональным анализом определенного богословского положения и полным постижением Божественной тайны.

Ансельм также не считает, что авторитет и разум являются двумя равными источниками истины, между которыми человек должен каждый раз выбирать. Авторитет откровения имеет для него первенство, поскольку человеческий разум конечен и способен ошибаться. Но это не делает разум бесполезным. Напротив, если человек способен понимать, что именно утверждает вера, он должен пользоваться этим даром. Рациональное понимание не разрушает веру, а делает ее более осмысленной.

В этом смысле Ансельм занимает важное положение между Августином и зрелой схоластикой. От Августина он наследует убеждение, что разум должен искать понимания веры, что истина имеет свое высшее основание в Боге и что человеческий интеллект способен обращаться к вечным истинам. Но Ансельм делает следующий шаг: он пытается строить последо-

вательные рациональные аргументы, в которых можно проследить переход от одного положения к другому.

При этом его метод остается глубоко монашеским. Для него интеллектуальное исследование не является самостоятельной игрой разума. Истина должна преобразовывать самого человека. Поэтому его философские произведения часто написаны в форме молитвы, диалога или духовного размышления. Даже когда Ансельм занимается вопросом существования Бога, истины или свободы, за рассуждением сохраняется цель - приблизить человеческий ум к Богу.

Это хорошо видно в названии "Proslogion". Ансельм первоначально называл произведение "Fides quaerens intellectum" - "Вера, ищущая понимания". Уже это название показывает его программу. Не разум ищет, во что ему следует верить, а вера ищет разумного понимания своего содержания. При этом речь идет не о чисто субъективном психологическом желании понять, а о реальном убеждении, что между верой и истиной существует рациональная связь.

Поэтому рациональная теология Ансельма имеет для него не только апологетическую функцию. Он не просто пытается убедить неверующего в существовании Бога. Его рассуждения обращены прежде всего к христианину, который хочет понять основания собственной веры. Отсюда и необычный характер его аргументов. В частности, он может исследовать понятие Бога, не начиная с эмпирического наблюдения за миром. Его интересует сама структура мысли о Боге и то, какие следствия из нее можно вывести.

Это станет особенно очевидно в онтологическом аргументе "Proslogion". Там Ансельм не рассуждает от движения, изменения или причинности в мире, как позднее будет делать Фома Аквинский в своих Пяти путях. Он пытается исходить из самого понятия Бога. Именно поэтому его аргумент будет вызывать столь разные оценки: для одних он станет примером глубокой рациональной интуиции, для других - спорной попыткой вывести существование из понятия. Но в обоих случаях важно понимать исходную задачу Ансельма: он ищет не замену веры, а рациональное понимание того, что означает утверждать существование Бога.

В этом отношении Ансельм представляет один из первых крупных этапов западной рациональной теологии после раннего Средневековья. Его философия еще не является схоластикой XIII века: у него нет развитой аристотелевской метафизики, технического различения сущности и существования в том виде, в каком его разработают позднее, или систематической философии природы. Но уже появляется характерный для схоластики принцип - богословское утверждение может быть предметом строгого рационального анализа.

Именно поэтому Ансельма нельзя противопоставлять позднейшим схоластам как "верующего" мыслителя рационалистам. Напротив, его творчество стало одной из предпосылок самой возможности зрелой схоластики. Он показывает, что христианский мыслитель может принять откровение как высший авторитет и одновременно требовать от собственного рассуждения логической последовательности. Вера дает исходную истину, а разум исследует ее содержание, связи и следствия.

Из этого отношения к вере и разуму вырастает и своеобразное понимание Бога у Ансельма. Бог является для него не просто одним из предметов человеческого знания, пусть даже высшим. Бог есть основание истины, блага и бытия всего остального. Конечные вещи обладают совершенствами ограниченным и зависимым образом, тогда как в Боге совершенство не является полученным от чего-либо другого. Поэтому рациональное восхождение к Богу для Ансельма одновременно является восхождением от относительных истин, благ и совершенств к их абсолютному основанию.

Позднейшая схоластика значительно изменит язык этого рассуждения. У Фомы Аквинского центральными станут акт и потенция, сущность и существование, причинность и зависимость сущего от Бога. У Дунса Скота возникнут другие способы анализа Божественной бесконечности и совершенств. Но проблема останется той же: каким образом конечный разум

может говорить о бесконечном Боге и каким образом философское рассуждение может вести к Богу, не превращая Бога в обычный объект человеческого знания.

В этом и состоит историческая важность Ансельма. Он не просто предложил знаменитое доказательство существования Бога. Он сформулировал определенный тип отношения между верой и разумом: вера не является противоположностью рационального понимания, а становится его исходным импульсом; разум не является соперником откровения, но его инструментом; авторитет Писания не отменяет рассуждение, а определяет его исходный горизонт; философия не заменяет богословие, но позволяет исследовать рациональные основания и следствия его утверждений.

Поэтому "*credo ut intelligam*" следует понимать не как призыв отказаться от доказательств, а как принцип порядка познания. Человек сначала принимает Бога в вере, а затем спрашивает, что разум может сказать о Боге и почему утверждения веры имеют тот или иной смысл. Следующая задача Ансельма состоит уже в том, чтобы показать, как такой метод работает на практике. Именно это он делает в "*Monologion*", где от анализа блага, истины и бытия восходит к высшей природе, а затем в "*Proslogion*", где пытается найти единственное рассуждение, которое позволило бы из самого понятия Бога раскрыть необходимость Его существования.

"*Monologion*", написанный Ансельмом в Беке около 1075-1076 годов, представляет собой одну из первых попыток средневекового латинского богословия построить относительно целостное рациональное учение о Боге. Само название означает примерно "единоречие", "монолог" или "беседа наедине с собой". В предисловии Ансельм объясняет обстоятельства возникновения произведения. Его монастырские братья просили его записать рассуждения о Божественном бытии, которыми он делился в беседах. При этом они специально просили, чтобы в рассуждении не использовался авторитет Священного Писания как непосредственное доказательство: нужно было посмотреть, чего можно достичь посредством разума самого по себе. Ансельм подчеркивает, что если вывод будет получен необходимым образом из принятых посылок, это не означает автоматически, что он обладает абсолютной необходимостью в том смысле, в каком необходим сам Бог. Но задача остается чрезвычайно смелой: показать разумный путь от рассмотрения сотворенного мира к Богу, а затем рационально исследовать Божественную природу.

Это важно для понимания всего произведения. Ансельм не пытается создать "естественную религию" вместо христианства. Он остается христианским монахом, для которого существование Бога, Троица и творение являются истинами веры. Но он сознательно спрашивает: если на некоторое время отложить прямую ссылку на Писание, что способен установить человеческий разум? Поэтому "*Monologion*" является не попыткой заменить откровение философией, а упражнением в рациональной теологии. Именно здесь особенно ясно проявляется принцип, который позднее Ансельм сформулирует как "*fides quaerens intellectum*" - вера, ищущая понимания.

В первых четырех главах Ансельм строит несколько взаимосвязанных рассуждений, которые должны привести к существованию единой высшей природы. Первое начинается не с самого бытия, а с блага. Мы видим множество вещей, которые называем благами, причем благами в различной степени. Одни вещи лучше других, одни обладают большей ценностью, другие меньшей. Ансельм спрашивает: благодаря чему все эти различные вещи вообще являются благами?

Его рассуждение исходит из предположения, что когда несколько вещей обладают одним и тем же совершенством, это совершенство не может быть совершенно различным в каждом отдельном случае. Если несколько вещей справедливы, то они справедливы благодаря справедливости; если несколько вещей истинны, существует нечто общее, благодаря чему они истинны; если несколько вещей хороши, то их благодать должна иметь какое-то общее основа-

ние. Поэтому Ансельм спрашивает, существует ли одна высшая реальность, благодаря которой все различные блага являются благами.

Если бы каждое отдельное благо обладало своей благодатью совершенно независимо, пришлось бы признать множество различных начал благодати. Но тогда само наше сравнение благ становилось бы проблематичным: когда мы говорим, что одно благо больше другого, мы предполагаем некоторый общий критерий, относительно которого происходит сравнение. Поэтому Ансельм приходит к единому высшему Благу, через которое все остальные вещи являются благами. Это высшее благо не может получать свою благодать от чего-либо другого, иначе оно само оказалось бы зависимым от более фундаментального блага. Следовательно, оно благо через себя и именно поэтому является высшим. В первой главе Ансельм уже связывает высшее благо с высшим величием и высшим бытием.

Здесь важно не приписывать Ансельму слишком быстро позднейшую теорию универсалий. Его рассуждение действительно использует общий принцип: если разные вещи обладают общим совершенством, существует некое общее основание этого совершенства. Но "Monologion" не предлагает просто платоновскую гипотезу о существовании отдельной универсалии "Благо" где-то вне вещей. Ансельм движется к единой высшей природе, которая является источником благодати конечных вещей и сама существует через себя. Поэтому речь идет одновременно о теории ценности, причинности и бытия.

Во второй главе он продолжает рассуждение о высшем благе и величии, а затем в третьей переходит от благодати к самому существованию. Все существующее, говорит Ансельм, существует либо благодаря чему-то, либо благодаря ничему. Но "ничто" не может быть причиной существования. Поэтому каждое существующее либо получает бытие от чего-то другого, либо существует через себя. Далее возникает вопрос: может ли существовать множество независимых самосущих начал?

Если таких начал несколько, то они либо имеют какое-то общее основание, либо каждое существует само по себе, либо они каким-то образом существуют друг через друга. Последняя возможность явно не подходит: взаимная зависимость не дает окончательного основания. Если же несколько вещей существуют через себя, то у них должна быть общая характеристика или сила самосущего бытия. Тогда эта общая природа оказывается более фундаментальной, чем отдельные вещи, поскольку именно благодаря ей они существуют через себя. Таким образом, рассуждение снова приводит к единой высшей природе, через которую существует все остальное.

В четвертой главе Ансельм добавляет еще одну линию рассуждения - от степеней достоинства. Существующие вещи не находятся на одном уровне. Человек превосходит животное в определенном отношении, животное превосходит растение, живое превосходит неодушевленное и так далее. Ансельм спрашивает, может ли существовать бесконечная иерархия превосходства, в которой для любого сущего можно было бы найти нечто более высокое. Он приходит к выводу, что должна существовать высшая ступень, причем она может быть занята только одной высшей природой. Если предположить несколько абсолютно равных высших сущих, то возникает вопрос, благодаря чему они равны. Если благодаря одной общей реальности, эта реальность была бы выше них; если же они сами тождественны этой общей реальности, то речь фактически идет не о нескольких вещах, а об одной.

Так первые четыре главы приводят Ансельма к общей формуле: существует определенная природа или сущность, которая блага, велика и существует через себя; благодаря ей существуют все остальные вещи, обладающие бытием, благом или величием. Это высшее благо, высшее великое и высшее бытие. Ансельм еще не дает здесь развитого технического языка Фомы Аквинского, но направление очевидно: зависимое бытие требует высшего основания, а множество конечных совершенств указывает на источник совершенства.

Дальше "Monologion" меняет характер. Если первые главы доказывали существование высшей природы, то главы 5-8 спрашивают, каким образом она относится к существованию остальных вещей. Ансельм утверждает, что высшая природа существует "через себя", тогда как все остальные существуют через нее. Это различие чрезвычайно важно: Бог не является просто первым членом бесконечной цепи существ, а имеет совершенно иной способ бытия. Все конечное получает бытие, тогда как высшая природа не получает его от другого.

В шестой главе возникает тонкая проблема: если высшая природа существует не благодаря какой-либо внешней причине, можно ли сказать, что она существует "из себя"? Но если сказать, что она произошла "из себя", это может показаться причинно невозможным: ничто не может создать самого себя, поскольку для создания оно уже должно существовать. Ансельм поэтому различает "быть через себя" и "быть произведенным собой". Высшая природа не создала себя. Она не была произведена никакой причиной, но обладает бытием не от другого.

Это различие позволяет ему затем говорить о сотворении остальных вещей. В седьмой главе он утверждает, что все прочие существа существуют через высшую природу. В восьмой появляется выражение "из ничего". Однако Ансельм не понимает его как будто до творения существовало некое вещество под названием "ничто", из которого Бог изготовил мир. "Ничто" означает отсутствие какой-либо предшествующей материи или субстанции, из которой творение было бы сделано. Бог создает не из некоторого материала, а самым актом своей творческой деятельности. Это важный шаг к рациональному осмыслению *creatio ex nihilo*.

В девятой главе Ансельм ставит следующий вопрос. Если вещи были созданы из ничего, можно ли сказать, что до своего создания они вообще никак не существовали? В определенном смысле нет. Они существовали в Божественном замысле. Здесь появляется одна из важнейших тем всего произведения: различие между существованием вещи в Божественном знании и существованием самой вещи вне Бога.

Ансельм использует аналогию с ремесленником. Прежде чем изготовить дом, мастер имеет в уме определенный замысел дома. Дом еще не существует как материальная постройка, но он существует в знании и замысле мастера. Подобным образом сотворенные вещи существуют в Божественном знании до того, как получают собственное сотворенное бытие. Это не означает, что вещи существовали до творения как самостоятельные сущности. Они существовали как известные Богу содержания Божественного разума.

В десятой и одиннадцатой главах Ансельм развивает эту аналогию и одновременно показывает ее пределы. Божественное знание нельзя полностью сравнивать с человеческим замыслом. Человек сначала имеет представление о вещи, а затем изготавливает вещь по этому представлению. Бог не нуждается в таком процессе. Его знание не является пассивной копией заранее существующей реальности. Бог знает творение как его причина. Поэтому Божественный "замысел" имеет гораздо более сильный онтологический статус, чем человеческий проект.

В двенадцатой главе возникает особенно важное понятие - Божественное Слово. Божественная мысль, в которой Бог знает Себя и творение, не является чем-то случайным или внешним по отношению к Богу. Ансельм начинает переходить от метафизики творения к учению о Сыне и Слове. Это один из центральных поворотов "Monologion": рациональное рассуждение о том, как Бог знает творение, постепенно превращается в рациональное исследование Троицы.

В тринадцатой главе Ансельм делает еще один важный шаг: если все вещи получили бытие через высшую природу, то они также сохраняются в бытии через нее. Бог не просто однажды создал мир, после чего мир продолжает существовать совершенно независимо. Само существование конечного сущего остается зависимым от Бога. Творение поэтому понимается не только как первоначальное происхождение мира, но и как продолжающаяся зависимость сущего от первичного основания.

В четырнадцатой главе эта зависимость выражается еще более радикально: высшая природа присутствует во всем и через все, а все существует из нее, через нее и в некотором смысле

в ней. Это не означает, что сотворенные вещи являются частями Бога. Ансельм говорит о зависимости конечного от высшего основания, а не о том, что мир является Божественным телом. Бог трансцендентен творению, но творение не может существовать независимо от Него.

Затем начинается большой блок о Божественных свойствах. В пятнадцатой главе Ансельм спрашивает, какие предикаты можно вообще приписывать Богу. Здесь возникает проблема языка: когда мы называем Бога "справедливым", "мудрым", "благим", мы используем слова, которые применимы и к конечным существам. Но означает ли это, что в Боге существуют отдельные свойства, подобные отдельным свойствам вещей?

В шестнадцатой главе Ансельм отвечает отрицательно. В Боге быть справедливым и быть самой справедливостью не являются двумя различными реальностями. То же относится к благодати, мудрости и другим совершенствам. Бог не обладает справедливостью как некоторой добавленной к Нему характеристикой. Он есть справедливость в таком смысле, в каком конечная вещь не может быть справедливостью сама по себе. Это уже один из ранних формуляторов учения о Божественной простоте.

Семнадцатая глава развивает эту мысль. Все то, что говорится о Боге как о Его сущности, в Боге едино. Его справедливость не отличается от Его благодати как две отдельные части. Его мудрость не является еще одним элементом, присоединенным к уже существующему Богу. Если бы Бог состоял из таких элементов, они были бы более фундаментальны, чем составленное из них Божество. Но тогда Бог не был бы высшим основанием. Поэтому высшая природа должна быть абсолютно простой.

Это очень важное место для понимания Ансельма в перспективе последующего томизма. У Фомы Аквинского учение о Божественной простоте получит гораздо более развитую метафизическую форму и будет связано с актом и потенцией, сущностью и существованием. Но сама проблема уже ясно сформулирована Ансельмом: если Бог является абсолютным основанием бытия и совершенства, Он не может быть составным сущим, которое получает бытие благодаря своим составным частям.

В главах 18–24 Ансельм рассматривает вечность, пространство и время. Сначала он устанавливает, что высшая природа не имеет начала и конца. Если бы она начала существовать, существовала бы причина ее возникновения. Но высшая природа уже была определена как то, через что существует все остальное и что существует через себя. Поэтому она не может быть возникшей во времени.

Однако здесь появляется более сложная проблема. Если Бог вечен, находится ли Он во времени? В двадцатой главе Ансельм допускает определенный смысл, в котором высшая природа находится "во всяком месте и времени", поскольку все места и времена зависят от нее. Но в двадцать первой он говорит, что она не находится ни в каком месте и времени в том же смысле, в каком находятся телесные вещи. Далее, в главах 22–24 он уточняет это различие.

Для Ансельма место и время ограничивают то, что в них находится. Вещь, находящаяся в пространстве, занимает определенную область; вещь, существующая во времени, существует последовательно, момент за моментом. Бог же не может быть заключен в подобные рамки. Поэтому точнее сказать не то, что Бог находится во всех местах, а то, что все места существуют в зависимости от Него. И не то, что Бог находится во всех временах как еще один временной объект, а то, что все времена зависят от Него.

Это особенно близко к августиновской традиции и существенно отличается от представления о Боге как о чрезвычайно древнем существе, которое просто живет бесконечно долго. Для Ансельма вечность Бога означает не бесконечную продолжительность времени, а отсутствие подчиненности времени. Бог не движется из прошлого через настоящее в будущее. В Нем нет последовательной смены состояний.

В двадцать пятой главе Ансельм возвращается к простоте и неизменности: высшая природа не подвержена изменчивым акциденциям. Она не может приобрести или потерять какое-

либо свойство так, как это делают сотворенные вещи. Если бы в Боге происходило реальное изменение, Он в одном отношении получал бы нечто, чего прежде не имел, или утрачивал бы нечто, что прежде имел. Но высшее сущее не может зависеть от такого изменения.

В главах 26–28 Ансельм разбирает трудность, связанную с самим словом "субстанция". Бог может называться субстанцией, поскольку Он существует, но Он не является одной субстанцией среди других субстанций. Он стоит вне обычного ряда конечных сущностей. Он единственный в своем роде и не принадлежит к некоторому общему классу, в котором существовали бы другие экземпляры того же самого типа. Это очень важно: Бог не является "одним из богов" внутри рода божественных существ. Он является единственным абсолютным сущим.

После этого "Monologion" переходит к учению о Божественном Слове. В главах 29–36 Ансельм возвращается к тому, что Бог мыслит и знает Себя. Если высшая природа знает себя, то ее знание не может быть чем-то совершенно внешним по отношению к ней. Когда человеческий ум мыслит о себе, в нем возникает некоторое внутреннее слово или понятие. Ансельм использует эту аналогию для объяснения Божественного Слова.

Но он сразу подчеркивает различие между человеческим и Божественным мышлением. Человеческое слово является изменчивым, составным и несовершенным. Божественное Слово не является таким. Оно есть совершенное выражение Божественной природы, и поскольку Бог неизменен и прост, Его Слово не может быть чем-то временно возникшим или случайно добавленным к Нему.

В тридцатой главе Ансельм говорит, что Божественное Слово не является множеством отдельных слов. Бог не познает Себя через последовательное собирание множества понятий. Его самопознание едино. В тридцать первой главе появляется чрезвычайно важное различие между Словом и творением. Божественное Слово является истиной сущности, тогда как сотворенные вещи являются лишь определенными подражаниями этой истины. Вещи существуют истинно, но они не обладают той полнотой истины, которая есть в Божественном Слове.

В главах 32–36 Ансельм утверждает, что высший Дух говорит Самого Себя вечным Словом. Более того, этим одним Словом Бог знает не только Себя, но и все сотворенное. Это означает, что Божественное знание творения не требует существования множества отдельных внутренних слов, соответствующих множеству вещей. Бог знает множество вещей одним вечным актом Божественного знания.

Здесь снова появляется связь с творением. Вещи не являются образцами, по которым Бог строит свое знание. Напротив, они существуют в соответствии с Божественным Словом как своим основанием. Божественное знание предшествует творению не во временном смысле, а как причина: Бог знает то, что Он создает, потому что Он является причиной его существования.

В главах 37–48 Ансельм начинает более непосредственно анализировать отношение Отца и Сына. Слово является тем же, чем является высшая сущность, но при этом Слово не является просто еще одним названием Отца. Ансельм использует язык рождения: высший Дух является Родителем, Слово - Рожденным, Отец - Отцом, Сын - Сыном. Это уже явно тринитарная проблематика.

В сорок четвертой главе появляется особенно важная формула: Отец и Сын имеют одну и ту же сущность. Сын является сущностью Отца в том смысле, что Он имеет ту же самую сущность, а не в том смысле, что сущность Отца является каким-то четвертым предметом между Отцом и Сыном. Аналогично Сын является мудростью и силой Отца. Это позволяет Ансельму одновременно утверждать реальное различие Отца и Сына и единство Божественной природы.

В главах 47–48 эта мысль получает психологическую аналогию. Ансельм использует память, разум и знание человеческой души как аналогии для Божественной жизни. Отец связывается с памятью, Сын - с разумением или мудростью, а позднее Святой Дух - с любовью. Это

очевидно августиновская линия, восходящая к "De Trinitate". Но Ансельм пытается сделать ее более строго рациональной: Божественные Лица различаются отношениями происхождения, а не различными сущностями или различными частями Бога.

В главах 49-58 вводится третья ипостасная реальность - Любовь, или Дух. Если Бог познает Себя, то Он также любит Себя. Эта любовь не может быть чем-то меньшим или внешним по отношению к Богу. Поэтому Ансельм начинает рассуждать о Святом Духе как о Любви, исходящей от Отца и Сына.

Особенно интересно, что в пятидесятой и последующих главах Ансельм говорит, что эта любовь исходит от Отца и Сына. Он не формулирует здесь позднейшую латинскую доктрину в ее зрелом средневековом техническом виде, но структура рассуждения явно связывает происхождение Духа с Отцом и Сыном. Любовь целиком исходит от Отца и целиком от Сына, но остается одной Любовью. При этом Святой Дух не является "сыном" Отца и Сына: Сын рождается, тогда как Дух исходит. Ансельм пытается таким образом различить два типа происхождения внутри единой Божественной природы.

В шестидесятой главе появляется еще одно следствие Божественной простоты. Отец, Сын и Святой Дух не являются тремя существами, каждое из которых нуждается в двух других для того, чтобы быть Богом. Каждый из них обладает всей полнотой Божественной сущности. Каждый является тем, чем должна быть высшая сущность: памятью, разумением, любовью, мудростью и так далее. Но эти три не являются тремя богами, поскольку Божественная сущность едина.

В главах 59-61 Ансельм говорит о взаимном пребывании Отца, Сына и Духа. Они находятся друг в друге, поскольку обладают одной и той же простой Божественной сущностью. При этом речь не идет о пространственном нахождении одного Лица внутри другого. Это онтологическое единство Божественной природы.

В главах 62-65 Ансельм сталкивается с очевидной трудностью. Если Бог един, но в Нем есть Отец, Сын и Святой Дух, почему нельзя продолжать порождать новые Лица? Если Сын является Словом, а Дух - Любовью, почему нельзя предположить еще несколько внутренних процессов? Ансельм показывает, что его аналогии не являются механическим описанием Божественной жизни. Они помогают разуму понять определенные отношения, но не позволяют полностью исчерпать тайну Троицы. В конце этого раздела он прямо признает, что речь идет о неизреченной и непостижимой реальности.

Это очень важно для общей методологии "Monologion". Ансельм не считает, что рациональный анализ уничтожает тайну. Напротив, рациональное рассуждение может показать, что определенные формулировки согласуются друг с другом и позволяют лучше понять догмат, но оно не превращает Бога в полностью прозрачный объект человеческого знания. Разум способен продвигаться внутрь тайны, но не исчерпать ее.

В шестидесятой пятой главе заканчивается наиболее сложный метафизический и тринитарный раздел произведения. После этого Ансельм неожиданно возвращается к человеку. И это возвращение не случайно. Если Бог является высшей сущностью, высшим благом и источником всего бытия, то следующим вопросом становится: каким образом разумное существо должно относиться к Нему?

В шестидесятой шестой главе Ансельм утверждает, что именно через разумную душу человек особенно способен приближаться к познанию высшей сущности. Это не означает, что человеческий разум равен Богу. Напротив, именно способность разумной души познавать истину делает ее особым образом соотношенной с Богом.

В шестидесятой седьмой главе человеческий ум называется некоторым образом зеркалом и образом высшей сущности. Это связано с тем, что Бог создал разумную природу способной познавать истину и любить благо. Человек отражает Бога не потому, что имеет Божественную

сущность, а потому, что обладает разумом и волей, посредством которых может обращаться к высшему благу.

В главах 68-71 Ансельм переходит к цели человеческого существования. Разумное создание создано для того, чтобы любить высшую сущность. Здесь становится видно, что "Monologion" не является просто трактатом по метафизике. Вся рациональная цепочка от блага и бытия к Богу в конце концов имеет практическое и духовное назначение. Познание Бога должно вести к любви к Богу.

Если душа любит высшее благо, она может достичь истинного блаженства. Если же она отворачивается от высшего блага и предпочитает ему низшие вещи, она сама отказывается от своего конечного назначения. Таким образом, моральное измерение "Monologion" вытекает непосредственно из его метафизики: если Бог является высшим благом, то разумная душа достигает своего совершенства не в произвольном выборе объектов желания, а в правильном отношении к высшему благу.

В семидесятой главе Ансельм говорит, что высшая сущность вознаграждает тех, кто ее любит. Но это вознаграждение не следует понимать как внешнюю награду, случайно добавленную к человеческой жизни. Само обладание высшим благом является блаженством. Душа, которая достигает своего истинного предмета любви, достигает своего назначения.

В семидесятих главах появляется также проблема вечности человеческой души. Ансельм утверждает, что человеческая душа бессмертна. Если разумная душа создана для высшего блага, то ее существование не должно завершаться просто уничтожением после смерти. Более того, если Бог справедлив, душа не может быть лишена возможности получить то благо, к которому она была создана, без достаточного основания.

В семьдесят третьей главе эта мысль приводит к различию двух конечных состояний - вечного несчастья или истинного блаженства. В семидесятой четвертой Ансельм подчеркивает, что Бог не несправедливо лишает душу высшего блага. Человек должен стремиться к нему. Поэтому рациональная теология заканчивается не отвлеченным знанием о Боге, а призывом к правильному устройению жизни.

В главах 75-76 Ансельм возвращается к непосредственной религиозной установке: высшая сущность должна быть предметом надежды и веры. Это очень характерное завершение. После десятков глав рациональных доказательств Ансельм не говорит, что вера стала ненужной. Напротив, разумное исследование приводит человека обратно к вере.

В семьдесят седьмой главе он прямо переходит к Троице: необходимо верить в Отца, Сына и их Духа, причем верить и в каждого отдельно, и в трех вместе. Это невозможно понимать как признание трех богов. Речь идет об одном Боге в трех Лицах.

Семьдесят восьмая глава особенно важна для понимания Ансельмовой концепции веры. Он различает живую и мертвую веру. Простого интеллектуального согласия с определенными утверждениями недостаточно. Вера должна быть живой благодаря любви и выражаться в жизни. В этом месте "Monologion" соединяет эпистемологию, метафизику и этику: знать истину о Боге недостаточно, если воля не обращена к Богу как к высшему благу. Именно поэтому "верую, чтобы понимать" у Ансельма нельзя свести к чисто интеллектуальной программе. Понимание должно быть частью движения разумного существа к Богу.

В семьдесят девятой главе Ансельм еще раз возвращается к трудности Троицы. Как можно говорить о трех, если Божественная сущность едина? Его ответ не сводится к тому, что Отец, Сын и Дух являются тремя частями Бога. Каждый обладает всей Божественной сущностью. Различие заключается в отношениях происхождения: Отец не рожден, Сын рожден, Дух исходит. Но сама Божественная сущность остается одной.

Восьмидесятая и последняя глава завершает все произведение утверждением единства и господства высшей сущности над всем. Бог управляет всеми вещами и является единственным Богом. Таким образом, произведение заканчивается там, где фактически начиналось: рацию-

нальное восхождение от множества конечных благ и существ к единому высшему основанию завершается утверждением единого Бога, который является источником бытия, истины, блага и порядка всего существующего.

Если посмотреть на "Monologion" целиком, его композиция оказывается гораздо более сложной, чем просто "доказательство существования Бога". Первые четыре главы устанавливают существование высшей природы. Главы 5-8 объясняют отношение этой природы к существованию мира и позволяют Ансельму рационально осмыслить творение из ничего. Главы 9-12 вводят Божественный замысел и Слово. Главы 13-28 развивают учение о сохранении мира в бытии, Божественной простоте, вечности, неизменности, трансцендентности относительно пространства и времени. Главы 29-48 разворачивают учение о Слове и Сыне, а главы 49-65 - о Святом Духе и Троице. Главы 66-80 возвращаются к разумной душе, ее предназначению, бессмертию, блаженству, вере и любви. Такая структура показывает, что Ансельм сознательно строит движение от Бога как основания бытия к Богу как предмету разумной жизни.

В этом отношении "Monologion" можно назвать ранней моделью рациональной теологии. Ансельм не ограничивается вопросом "существует ли Бог?". Он пытается показать, что из установления высшей природы следуют определенные свойства этой природы. Если Бог является тем, через кого существует все остальное, Он должен существовать через Себя. Если Он является высшим благом, Он не может получать свою благодать от другого. Если Он является абсолютным основанием, Он не может быть составным и зависимым. Если Он совершенен и неизменен, Он не может находиться во времени так, как находятся в нем изменяющиеся вещи. Если Бог познает Себя, Его совершенное самопознание требует особого анализа Слова. Если Бог есть высшее благо и разумная душа создана для Него, то конечная цель человеческой жизни заключается в познании и любви Бога.

Особенно важно, что у Ансельма причинность не ограничивается механической причиной изменения. Бог является причиной самого существования вещей. Это уже значительно ближе к метафизическому пониманию причинности, которое позднее будет развито у схоластов. Вещи не просто однажды "получили толчок" от Бога; их бытие в каждый момент остается зависимым от высшей природы. Отсюда можно увидеть раннюю форму различения между Богом как источником бытия и сотворенными причинами внутри мира.

При этом Ансельм еще не располагает той системой, которую позднее построит Фома Аквинский. Он не использует аристотелевскую структуру акта и потенции и не развивает в "Monologion" строгого различения сущности и существования. Его философский язык гораздо ближе к августиновско-неоплатонической традиции: высшее благо, степени совершенства, истина, простота, вечность, Слово, образ, участие. Поэтому было бы анахронизмом называть "Monologion" уже зрелой томистской метафизикой. Но не менее ошибочно было бы считать его просто набором благочестивых размышлений. Перед нами последовательная попытка построить рациональную систему христианской метафизики.

Особенно интересна его концепция истины. Для Ансельма истина не является только свойством человеческих высказываний. Истинность вещей, мыслей и воли связана с их правильностью и соответствием своему назначению. Поэтому Бог является не просто одним из истинных объектов знания. Он является высшим основанием самой истины. Это позволяет понять, почему рациональное исследование Бога имеет для Ансельма столь большое значение: человеческий разум, ища истину, в конечном счете направляется к источнику истины.

Еще важнее то, что Ансельм соединяет истину и благо. Высшая реальность одновременно является высшим бытием, высшим благом и высшей истиной. Это означает, что метафизика и этика у него не разорваны. Если Бог является высшим благом, то познание Бога не может оставаться чисто теоретическим. Разум должен привести волю к любви. Именно поэтому конец "Monologion" возвращает читателя от сложнейших рассуждений о Троице к вопросу о том, как должна жить разумная душа.

"Monologion" поэтому занимает особое место в истории средневековой философии. Это произведение еще глубоко укоренено в августиновской и неоплатонической традиции, но в нем уже отчетливо проявляется метод, который позднее станет характерным для схоластики: определить исходные положения, последовательно вывести из них следствия, рассмотреть возможные возражения и исследовать содержание христианского учения рациональными средствами.

И именно на фоне "Monologion" становится понятен замысел следующего произведения Ансельма - "Proslogion". Сам Ансельм был недоволен громоздкостью первой конструкции. "Monologion" доказывает и объясняет многое через длинную цепь взаимосвязанных аргументов. Поэтому после его завершения Ансельм стал искать одно-единственное рассуждение, которое позволило бы гораздо короче показать существование Бога и одновременно раскрыть Его основные свойства. Так появляется "Proslogion" и знаменитая формула "то, больше чего нельзя помыслить". Если "Monologion" идет к Богу через анализ благ, бытия, причинности, совершенства и зависимости мира, то "Proslogion" попытается исходить непосредственно из самого понятия Бога. Именно поэтому переход от одного произведения к другому является одним из самых интересных моментов в развитии Ансельмовой философии.

После "Monologion" Ансельм остался недоволен прежде всего не содержанием полученных выводов, а способом их получения. В "Monologion" ему пришлось провести длинную цепь рассуждений: от степеней блага и величия к высшему Благу, от множества существ к единому основанию бытия, от Божественного знания к Слову, а затем от Слова к Троице. В предисловии к "Proslogion" Ансельм рассказывает, что после этого долго искал "одно-единственное рассуждение", которое не нуждалось бы в других аргументах для своей доказательной силы и само по себе позволяло бы показать существование Бога, Его высшее благо, независимость, зависимость от Него всех вещей и вообще то, что христианин должен утверждать о Божественной природе. Именно этим замыслом определяется необычная структура "Proslogion".

Само произведение первоначально называлось не "Proslogion", а "Fides quaerens intellectum" - "Вера, ищущая понимания". Это название особенно хорошо выражает его связь с предыдущей главой о вере и разуме. Ансельм не начинает с методологического сомнения в существовании Бога. Он обращается к Богу уже как верующий человек, но хочет понять разумом то, во что верит. Поэтому знаменитый аргумент не следует рассматривать как попытку атеистического или нейтрального философского исследования, в котором сначала неизвестно, существует ли Бог. Он возникает внутри христианской интеллектуальной жизни и является попыткой показать, что понятие Бога само по себе обладает определенными рациональными следствиями.

Первые главы "Proslogion" имеют молитвенный характер. Ансельм начинает не с определения в стиле учебника логики, а с обращения к Богу. Человеческий ум ищет Бога, хотя сам Бог превосходит способность человеческого ума полностью Его постичь. Уже здесь появляется напряжение, которое проходит через все произведение: Бог выше человеческого мышления, но разум способен мыслить о Нем. Поэтому задача состоит не в том, чтобы сделать Бога полностью постижимым, а в том, чтобы показать, что человеческая мысль может достичь некоторого истинного знания о Нём.

Во второй главе Ансельм обращается к словам Псалма 13:1: "Сказал безумец в сердце своем: нет Бога". Именно "безумец" становится собеседником аргумента. Ансельм не предполагает, что атеист обязательно ничего не понимает под словом "Бог". Напротив, он говорит, что даже тот, кто отрицает существование Бога, понимает выражение, когда слышит его. А если он понимает выражение, то то, что выражение означает, некоторым образом находится в его понимании.

Здесь появляется знаменитая формула: Бог есть "то, больше чего нельзя помыслить" - "id quo maius cogitari nequit". Это выражение нужно понимать очень осторожно. Ансельм не говорит просто: "Бог - самое большое существо из всех существующих". В таком случае его

определение уже предполагало бы существование Бога. Он говорит о таком сущем, больше которого невозможно помыслить. Речь идет о предельном совершенстве: если можно было бы помыслить нечто большее, лучшее или более совершенное, чем рассматриваемый предмет, то он еще не был бы тем, больше чего нельзя помыслить.

Именно здесь возникает первый шаг аргумента. Даже "безумец" способен понять выражение "то, больше чего нельзя помыслить". Следовательно, соответствующее содержание существует по крайней мере в его понимании. Ансельм обозначает это как существование "in intellectu" - в уме или понимании.

Затем он вводит решающее различие. Существовать только в понимании и существовать также в действительности - не одно и то же. Ансельм утверждает, что если нечто существует только в понимании, то можно помыслить нечто большее - именно то же самое сущее, но существующее также в действительности. Поэтому сущее, которое существует только в понимании, не может быть "тем, больше чего нельзя помыслить".

Структуру аргумента можно представить следующим образом. Допустим, что "то, больше чего нельзя помыслить" существует только в понимании. Тогда мы можем помыслить его существующим и в действительности. Если существование в действительности является большим, чем существование только в понимании, то получаем нечто большее, чем исходное сущее. Но исходное сущее было определено как такое, больше которого ничего помыслить нельзя. Следовательно, предположение, что оно существует только в понимании, противоречит самому содержанию понятия.

Отсюда Ансельм делает вывод: "то, больше чего нельзя помыслить", существует не только в понимании, но и в действительности.

Именно этот ход позднее получил название онтологического аргумента. Сам термин "онтологический аргумент" принадлежит не Ансельму: его ввел в философский обиход Кант. Для Ансельма это был просто его "аргумент" или рассуждение о Боге. Название "онтологический" связано с тем, что аргумент пытается установить существование Бога, исходя не из эмпирического наблюдения мира, а из анализа понятия или природы самого предмета.

Но здесь необходимо остановиться на выражении "существование в действительности больше существования в понимании". Если понимать его слишком грубо, аргумент действительно начинает выглядеть подозрительно. Получается будто бы Ансельм просто берет какое-либо понятие, добавляет к нему существование и объявляет получившийся объект большим. Именно так впоследствии будут формулироваться многие возражения против онтологического аргумента.

Однако Ансельм не говорит, что всякое существующее в действительности автоматически больше любого несуществующего. Речь идет о конкретном сравнении: если мы уже имеем в уме определенное сущее и рассматриваем два варианта - оно существует только в понимании или существует также в действительности, - то второй вариант является большим, если все остальные характеристики остаются теми же. Поэтому его аргумент зависит от определенного понимания совершенства и существования.

Это существенно отличает его аргумент от грубой формулы "существование - это совершенство". Ансельм не утверждает просто, что существование является еще одним свойством вроде мудрости или силы, которое можно добавить к определению вещи. Его рассуждение касается того, что невозможно считать высшим мыслимым существом такое сущее, существование которого зависит от того, существует ли оно только как содержание мысли.

Еще важнее то, что Ансельм не говорит: "Бог существует по определению". Такое выражение слишком упрощает аргумент. Если бы он просто определил Бога как "существующего существа", а затем вывел существование из определения, рассуждение было бы очевидно крутым. Но его определение иное: "то, больше чего нельзя помыслить". Затем он пытается пока-

зять, что именно это понятие имеет определенное логическое следствие - невозможность существования только в понимании.

Поэтому аргумент имеет форму не "я определяю Бога как существующего, следовательно, Бог существует", а примерно такую: существует понятие предельно совершенного сущего; если это сущее существовало бы только в мысли, можно было бы помыслить нечто большее - такое же сущее, но существующее в действительности; следовательно, существование только в мысли несовместимо с тем, чтобы быть предельно совершенным сущим.

Здесь возникает естественное возражение: а можем ли мы вообще мыслить "то, больше чего нельзя помыслить"? Не является ли это просто комбинацией слов? Ансельм считает, что можем. Мы постоянно сравниваем степени блага, величия, совершенства и бытия. В "Ответе Гаунило" он позднее специально разъяснит этот момент: человеческий разум способен восходить от меньших благ к большим, от ограниченных вещей к более совершенным, от существ, имеющих начало и конец, к мысли о существе, не имеющем начала и конца, и далее к существу, которое вообще не нуждается в изменении или движении.

После второй главы Ансельм не прекращает рассуждение. Третья глава чрезвычайно важна, поскольку в ней он усиливает первоначальный аргумент. Теперь речь идет уже не просто о существовании в действительности, а о таком существовании, которое невозможно мыслить как несуществующее.

Ансельм различает два способа существования. Нечто может существовать таким образом, что мы способны помыслить его несуществующим. Например, человек, дерево или город могут существовать, но мы можем помыслить, что их нет. Их существование не является необходимым. Но возможно нечто более совершенное: такое сущее, которое нельзя помыслить несуществующим.

Если "то, больше чего нельзя помыслить" способно не существовать, тогда оно не является максимальным мыслимым совершенством. Ведь можно помыслить нечто большее - сущее, которое не просто существует, но существует так, что его несуществование невозможно. Поэтому Ансельм делает следующий шаг: Бог должен существовать не только фактически, но и необходимо.

Именно здесь становится особенно интересной связь между второй и третьей главами. Во второй главе Ансельм движется от "существования в понимании" к существованию в действительности. В третьей он движется дальше - от существования в действительности к невозможности несуществования. Поэтому некоторые исследователи считают, что собственно аргумент Ансельма нельзя ограничивать несколькими строками второй главы. Возможно, II и III главы образуют единую аргументативную конструкцию. Другие считают третью главу самостоятельным продолжением первого доказательства. Спор об этом сохраняется в современной литературе.

Важнейшая идея здесь состоит в том, что Ансельм связывает величие с модальностью существования. Необходимое существование для него "больше", чем существование, которое может прекратиться или вообще отсутствовать. Поэтому максимальное сущее должно быть не просто существующим, а необходимым.

Это место особенно интересно в перспективе современной модальной философии. Позднейшие онтологические аргументы - особенно у Лейбница и современных философов - будут формулироваться уже в терминах возможности, необходимости и возможных миров. Но у Ансельма еще нет современной модальной логики. Его выражение "невозможно помыслить несуществующим" является средневековым способом говорить о необходимости существования.

При этом нельзя автоматически переводить Ансельма на язык современной модальной логики. У него "помыслить несуществующим" может означать разные вещи: представить себе

отсутствие объекта, понять его как способного не существовать, признать его существование не необходимым. Современная реконструкция должна поэтому быть осторожной.

После этих аргументов "Proslogion" превращается в исследование того, какие свойства необходимо принадлежат Богу. Если Бог - "то, больше чего нельзя помыслить", то Он должен быть высшим благом. Он должен быть всесильным: если существовало бы нечто, что превосходит Его по силе, можно было бы помыслить большее. Он должен быть справедливым, мудрым и благим. Он не может быть телесным, поскольку тело имеет части и ограничения. Он не может быть составным, поскольку составное сущее зависит от своих частей.

Ансельм фактически превращает определение Бога в принцип вывода Божественных атрибутов. Если некоторое свойство делает сущее более совершенным, Бог должен обладать им; если его отсутствие делало бы Бога менее совершенным, оно не может отсутствовать в Боге. Поэтому из исходного понятия разворачивается целая рациональная теология. Современные исследователи иногда описывают это как своеобразную "машину производства Божественных атрибутов": определение "того, больше чего нельзя помыслить" используется для последовательного вывода могущества, мудрости, справедливости, вечности, неизменности, простоты и других свойств.

Однако здесь возникает новая проблема: некоторые Божественные свойства на первый взгляд противоречат друг другу. Бог всемогущ, но милостив. Бог справедлив, но прощает. Бог неизменен, но отвечает на молитву. Бог абсолютно прост, но мы приписываем Ему множество свойств. Бог находится вне времени, но действует в мире.

Эти проблемы занимают последующие главы "Proslogion". Ансельм пытается показать, что в Боге противоположности, которые в конечных существах разделены, не являются действительно различными частями или состояниями. Например, Бог не "иногда милостив", а "иногда справедлив" в человеческом смысле. Его милость и справедливость не являются отдельными состояниями, между которыми происходит переход. В Боге они тождественны одной простой Божественной природе.

Особенно важен девятый и последующие разделы, где Ансельм размышляет о том, каким образом Бог может быть одновременно справедливым и милостивым. Здесь он не просто повторяет определение Бога. Он исследует последствия Божественной простоты. Бог не является существом, в котором различные качества конкурируют друг с другом. То, что в человеческом опыте выглядит как разные добродетели, в Боге имеет единое основание.

В главах 14–18 Ансельм обращается к проблеме Божественной простоты и присутствия Бога. Если Бог есть "то, больше чего нельзя помыслить", Он не может быть составным. Все составное зависит от своих частей: если вещь состоит из А и В, то ее существование в определенном смысле зависит от А и В. Но высшее сущее не может зависеть от чего-либо более фундаментального. Поэтому Бог должен быть абсолютно простым.

В восемнадцатой главе эта мысль выражается особенно ясно: составное не является полностью единым, поскольку содержит множественность частей. Бог же должен быть совершенным единством. Здесь "Proslogion" снова пересекается с тем, что Ансельм уже доказывал в "Monologion", но теперь аргументация встроена в более короткий и единый ход от максимального совершенства.

Далее Ансельм исследует отношение Бога к пространству и времени. Если Бог находится в пространстве так же, как тело, Он ограничен определенным местом. Если Он находится во времени так же, как изменяющаяся вещь, Он подвержен последовательности моментов. Но высшее сущее не может быть ограниченным и изменяющимся. Поэтому Бог не находится в пространстве и времени в том же смысле, в каком находятся сотворенные вещи.

В главах 19–23 Ансельм развивает представление о Боге как вечном. Здесь вечность означает не просто бесконечно длинное время. Бог не является существом, которое существовало очень долго в прошлом и будет существовать очень долго в будущем. Его существование не

измеряется временем. Он обладает вечностью, в которой нет последовательного перехода от прошлого к будущему.

В главах 24-26 Ансельм возвращается к вопросу о том, как Бог существует в отношении времени и пространства и как конечный ум может вообще мыслить такую реальность. Человеческий интеллект пользуется образами и понятиями, связанными с изменяющимся миром. Поэтому Бог может быть истинно мыслим, но не может быть полностью представлен воображением.

Это различие между пониманием и представлением чрезвычайно важно для всего Ансельма. Мы можем понимать, что Бог вечен, не будучи способными вообразить вечность так, как воображаем дерево или человека. Именно поэтому утверждение, что Бог "существует в понимании", не означает, что Бог является картинкой или психологическим образом в голове. Понимание здесь означает интеллектуальное схватывание определенного содержания.

В этом месте особенно хорошо видно, почему аргумент нельзя свести к простой игре словами. Ансельм не утверждает, что любое произнесенное сочетание слов автоматически создает соответствующий предмет в уме. Он различает бессмысленную последовательность слов и понятие, содержание которого разум способен понять. Его аргумент требует, чтобы "то, больше чего нельзя помыслить" было не просто грамматически сформированным выражением, а интеллектуально постижимым содержанием.

Именно на этом основании Гаунило построит свою знаменитую критику.

Гаунило был монахом из Мармутье и современником Ансельма. Он написал "*Libet pro insipiente*" - "Ответ от имени безумца", то есть попытался выступить от лица того самого человека, который говорит: "Бога нет". Его цель состояла не в том, чтобы отрицать Бога как христианин, а в том, чтобы показать, что из одного понимания выражения существование соответствующего объекта не следует.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.