

И. Ф. МЕЙЕНДОРФ

ФЛОРЕНТИЙСКИЙ СОБОР: ПРИЧИНЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ НЕУДАЧИ

Ферраро-Флорентийский собор был самой значительной попыткой времен позднего средневековья повернуть ход истории и восстановить единство веры и религии Востока и Запада. Заседания и последующий протокол создавали впечатление воссоединения двух половин христианского мира. На сегодня мы располагаем гораздо более полными знаниями о Соборе, чем во времена бесконечных споров между его сторонниками и критиками, продолжавшихся на протяжении нескольких веков. Теперь же в нашем распоряжении не только тексты всех относящихся к делу документов в замечательно полных ватиканских изданиях, но и возможность более широкого подхода к истории Собора. Одной из основных заслуг Джозефа Джилла, в частности, является то, что он подчеркнул роль Флорентийского собора для западного мира, делая вывод о борьбе папства против сторонников Собора, о победе того, что Джилл называет «традиционным строем Церкви»¹.

Этот более широкий взгляд, представленный Джозефом Джиллом в западной перспективе, является прекрасной и, очевидно, необходимой основой дальнейшей «глобализации» истории собора, и более широким видением реалий православного мира того времени. Задачей моей работы является изложение некоторых предварительных заметок с целью лучшего понимания идеи соборности (*conciliarity*) на Востоке и того, что могло или должно было случиться на подлинном униатском соборе.

1. ФЛОРЕНЦИЯ: ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВИЗАНТИЙСКИХ НАДЕЖД

В понимании византийцев слово «вселенский» предполагало особый византийский взгляд на христианское общество. Историки часто подчеркивали политический «имперский» подтекст этого термина. В самом деле, если бы потребовалось привести какой-либо текст для иллюстрации этой мысли, то для этого вполне подошел бы историк XI в. Кедрин. «Соборы, — пишет он, — назывались вселенскими, поскольку епископы всей Римской империи приглашались императорскими указами, и на каждом из них. . .

¹ «Огромным достижением собора для Запада было то, что он обеспечивал победу пап в борьбе папства против соборной практики и сохранение традиционного устройства Церкви» (*Gill J. The council of Florence. Cambridge, 1961. P. 411*). Эта точка зрения также ясно выражена в работе Джилла «Констанца и Базель—Флоренция», напечатанной в «*Histoire des Conciles oecuméniques / Ed. G. Dumeige*» (P., 1965. T. 9), а также в других публикациях Джилла, посвященных флорентийским «событиям».

велись дискуссии о вере и выборах, т. е. провозглашались догматические формулы»². Подразумевается, что местные церкви, возглавляемые епископами, объединяются общностью веры, находившей свое выражение в соборах, а также то, что консенсус достигался в рамках экумены — «мира», который со времен Константина был формально христианским и в котором император был символом и воплощением социального и религиозного единства. Как известно, эта система часто описывалась (и осуждалась) как «цезарепапизм», однако она едва ли заслуживает такого названия. В памяти византийских христиан прочно сохранялись представления об императорах, которые злоупотребляли своим положением и поэтому назывались узурпаторами, *τύραννοι*, — Констанции I, Валенте, Констанции II, Константине V Копрониме, и др. — и созывавшихся ими соборах, которые поэтому были псевдособорами. Таким образом, ни император, ни соборы сами по себе не могли автоматически внушать доверие.

Другим важным элементом византийского мировоззрения был неизменный взгляд на традиционные границы империи. Никогда, даже в XIV и XV вв., византийцы не отказывались от мысли о том, что империя включает в себя и Восток и Запад, что по идее ее территории охватывают Испанию и Сирию и что «Старый Рим» так или иначе оставался ее историческим началом и символическим центром, хотя столица была перенесена в Константинополь. Несмотря на теологические споры с «латинянами», на всеобщую ненависть к «франкам», особенно после крестовых походов, а также недовольство торговой колонизацией византийских земель венецианцами и генуэзцами, идеал всемирной империи продолжал существовать, находя особое выражение в исключительно «римской» легитимности византийского императора. Еще в 1393 г. Константинопольский патриарх Антоний в своем часто цитируемом послании к великому князю московскому Василию I призывает его не противиться поминанию императора во время службы в русских церквях, выражая крайне нереалистическое, но твердое убеждение в том, что император — это «император и автократор ромеев, т. е. всех христиан», что «повсюду каждым патриархом, митрополитом и епископом имя императора поминается всюду, где есть христиане. . .» и что «даже латиняне, которые не имеют какой бы то ни было причастности к нашей церкви, подчиняются ему так же, как и в былые времена, когда они были с нами едины»³. Характерно, что патриарх отстаивает идею существования единой империи, несмотря на схизму, разделявшую церкви.

Одним из элементов этого имперского и тем самым вселенского представления о христианском мире является так называемая «пентархия», т. е. мысль о том, что «вселенская» церковь возглавляется пятью патриархами: Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима. Эта «пентархическая» схема сложилась уже в IV в., с признанием особых привилегий (*πρεσβεία*) примасов наиболее важных городов империи: первоначально Рима, Александрии и Антиохии (Никейский собор 325 г.), Константинополя как «Нового Рима» (I Константинопольский собор 381 г.) и

² *Georgius Cedrenus. Historia* / Ed. I. Bekker. Bonnæ, 1838. Т. 1. Р. 39 (I.3). См. об этом превосходное исследование: *Anastasiou J. What is the Meaning of the Word «Ecumenical» in Relation to the Councils? // Councils and the Ecumenical Movement.* Geneva, 1968. Р. 27—31. Ср.: *Meyendorff J. Living Tradition.* Crestwood; N. Y., 1978. Р. 45—62.

³ Послание сохранилось в патриаршем регистре (ММ. 1862. I. Р. 188—192). Соответствующие отрывки переведены в кн.: *Barker J. W. Manuel II Palaeologus (1391—1425).* New Brunswics; N. J., 1969. Р. 106—109.

наконец, Иерусалима (Эфес, 431). Известная «сакральность» числа «пять» встречается в кодексе Юстиниана, а затем была санкционирована Трулльским собором (692 г.)⁴.

Считалась ли, таким образом, «пентархия» существенным элементом экклесиологии? Не совсем. Но она стала важным фактором в византийской концепции «вселенского» собора, на котором требовалось присутствие пяти патриархов или их представителей, даже когда восточные епархии Александрии и Антиохии фактически утратили свое влияние. Во всяком случае, в средние века два этих взаимосвязанных элемента — теоретическое верховенство византийского императора над Западом и продолжающееся уважение принципа пентархии, ведущим членом которой был римский епископ, — обуславливали необходимость присутствия на подлинно «вселенском» соборе епископа Рима (несмотря на схизму) и четырех восточных патриархов, хотя трое из них возглавляли церкви, которые уже едва ли существовали.

Я упомянул «пентархию» как параэклесиологическую идею, поскольку существовали подлинно экклесиологические понятия, к которым православные византийцы относились очень серьезно, например способность православной церкви принимать окончательные решения по догматическим вопросам через синод, который не нуждался ни во «вселенском» соборе, ни во вмешательстве пентархии. Так называемый «Синодик православия» был основным, периодически обновляемым свидетельством этой доктринальной самостоятельности, без которой любая церковь не могла быть по-настоящему церковью⁵. Другим важным и вполне понятным для византийцев экклесиологическим аспектом, от которого им придется отойти в период позднего средневековья, было евхаристическое причастие как условие соборной деятельности. В самом деле, «кимония» евхаристического таинства составляла фундамент, на котором основывался «raison d'être» соборной идеи⁶.

Как бы то ни было, «вселенский собор», вновь объединяющий Восток и Запад, рассматривался в Византии как наиболее необходимая и достойная осуществления цель, если вообще речь могла идти о восстановлении единства. Впрочем, имелся даже прецедент — собор 879—880 гг., санкционировавший примирение между папой Иоанном VIII и патриархом Фотием. Собор применил к себе название «вселенский» и действительно отвечал институциональным требованиям такого собора. В византийских источниках он также часто упоминается как «униатский собор». Евхаристическое причастие было восстановлено Фотием и папскими легатами еще до начала самих заседаний⁷, так что сам собор был уже собором единой церкви. В 1438 г. между Востоком и Западом не было евхаристического единства, что отчасти объясняет, почему греки не ссылались на прецедент 879—880 гг. во время предварительных переговоров во Флоренции. Конечно, византийцы также знали, что латинская сторона больше не счи-

⁴ Историческая литература о происхождении и значении «пентархии» обширна. Основной по этим проблемам является кн.: *Dvornik F. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Cambridge (Mass.), 1958. Ср.: *Meyendorff J. Orthodoxy and Catholicity*. N. Y., 1966.

⁵ См. критическое изд. «Синодика» Ж. Гуйаром с французским переводом и комментарием в.: ТМ. 1967. Т. 2.

⁶ *Zizioulas J. The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council // Councils and the Ecumenical Movement*. Geneva, 1968. P. 41.

⁷ См. папский *Commonitorium* с подробными инструкциями легатам и кн.: *Dvornik F. The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge, 1948. P. 184—185.

тала действительным «Фотиевский» собор⁸ и что поэтому не имело смысла выдвигать его в качестве авторитета, приемлемого для обеих сторон.

В высшей степени значителен, однако, тот факт, что на протяжении XIV в., даже после крестовых походов, после установления на Востоке латинского епископата, после провала Лионской унии, поддержание идеи униатского собора было основной надеждой византийцев, что они и предлагали неоднократно папам. Несомненно, эти предложения, как все другие переговоры об унии в этот период, были в значительной мере обусловлены необходимостью добиться от Запада помощи против турецкой экспансии. Но идея собора выдвигалась также более ответственными кругами православной церкви в противовес чисто политическим схемам, как, например, планы императора Михаила VIII в конце XIII в., которые сводились к непосредственному и безусловному подчинению папской власти.

Здесь нет возможности дать обзор всех предлагавшихся тогда вариантов⁹, но я приведу некоторые, непосредственно предшествовавшие Флоренции.

а) В 1339 г. (или, возможно, раньше) знаменитый Варлаам Калабрийский представил Константинопольскому синоду проект унии, основанный на созыве объединенного вселенского собора. Ему было разрешено доставить свой проект в Авиньон папе Бенедикту XII. У Варлаама был свой особый подход к проблеме «Филиокве», и он надеялся, что спор о троице мог быть отложен и практически оставлен без внимания (в случае, если латиняне промолчат о догмате «Филиокве» в символе веры!) во время предстоящих на соборе дискуссий, но для него созыв собора был непременным условием принятия унии на Востоке¹⁰. Однако он получил выговор от Бенедикта XII, не допустившего никаких дебатов по вопросам веры, уже определенным римским престолом¹¹.

б) Если Варлаама можно считать довольно второстепенной фигурой, то этого нельзя сказать об императоре Иоанне VI Кантакузине, выдающемся политическом деятеле и мыслителе, который, покровительствуя монашеской партии, способствовал окончательной победе паламизма

⁸ Фрэнсис Дворник, однако, убедительно показал, что собор 879—880 гг. признавался и на Востоке и на Западе вплоть до конца XI в., когда западные грегорианские реформаторы канонического права заменили его в своих списках «игнатиевым» собором 869—870 гг. (*Dvornik F. The Photian Schism. P. 309—330*). Фотиевский собор все еще упоминается как авторитетный в «*Decretum*» Иво Шартрского (1094). Этот вопрос многократно поднимался во Флоренции, когда Чезарини и Хрисоверг ссылались на игнатиевский собор как «восьмой вселенский», но получили отповедь от Марка Евгеника, напомнившего им об отмене его решений собором 879—880 гг. (*Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores. Roma, 1952. Vol. 5. Fasc. 1. (Serries B. Acta graeca). P. 90—91, 135*).

⁹ См. довольно полный обзор в кн.: *Nicol D. Byzantine Requests for an Oecumenical Council in the Fourteenth Century // Annuaire Historiae Conciliorum. Amsterdam, 1969. Vol. 1. P. 69—96* (repr.: *Nicol. D. M. Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World: Collected Studies. L., 1972*).

¹⁰ Ср.: *Gianelli C. Un progetto de Barlaam Calabro per l'Unione delle chiese // Miscellanea Giovanni Mercati. Città del Vaticano. 1946. Vol. 3. P. 57—208* (repr.: *Gianelli C. Scripta Minora (=SBNE, 10). Roma, 1963. P. 47—89*). Латинский текст послания Варлаама к папе см.: P6. T. 151. Col. 1331—1342. Об униатских взглядах Варлаама см. также: *Meyendorff J. Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais // L'Église et les églises. Chevetogne, 1955. T. 2. P. 47—64* (repr.: *Meyendorff J. Byzantine Hesychasm. L., 1974*).

¹¹ По поводу предложений Варлаама папа писал королю Франции Филиппу в сентябре 1339 г.: «. . .diximus diversitatem hujusmodi fore nullatenus in Ecclesia tolerandam» (*Rayn. Annales. Anno 1339, § 27*).

в 1351 г. Сразу после прихода к власти по окончании гражданской войны в 1347 г. он вошел в прямой контакт с папой Климентом V, предложив созвать собор, предпочтительно в Константинополе, но, возможно, и на находившихся под латинским владычеством островах Евбее или Родосе¹². Столкнувшись позднее с уклончивым и медлительным поведением папских легатов в 1350 г., он продолжал настаивать на созыве собора. В отличие от Варлаама он не предлагал обходить догматические проблемы, но считал необходимым «правильное определение веры». Открыто осуждая образ действия своего предшественника Михаила VIII, пытавшегося решить эти проблемы с позиции силы, он выражает готовность «подписаться под любым проектом, с которым согласны епископы и другие знатоки учения». Непосредственно предвзяв переговоры накануне Флоренции, он пишет: «Если папа согласен, давайте встретимся на полпути, в каком-нибудь месте на побережье, куда он мог бы прислать представителей западного клира, а я — патриархов и их епископов, и я верю, что Бог приведет нас тогда к истине»¹³. Ответ пришел не от Климента V, а от его преемника Иннокентия IV лишь в 1352 г., где тот, несколько самонадеянно выражая радость по поводу возможного отказа греков от своих «зablуждений», не упомянул о возможном созыве собора¹⁴.

в) У Кантакузина была еще одна возможность развить свое предложение в 1367 г., когда — уже будучи монахом, но все еще пользуясь большим влиянием в Византии, — он встретился с другим папским легатом — Павлом, который также был титулярным (латинским) патриархом Константинополя. Почти в тех же выражениях, что и в 1350 г., он вновь отвергает идею унии, навязываемой императорским указом, заявляет о необходимости свободных теологических дебатов по проблемам догматики и, что немаловажно, подчеркивает необходимость в полной мере *представительного* собора. Признавая, что чисто «пентархическое» представительство недостаточно, ибо власть восточных патриархов была чисто номинальной, он требует не только присутствия всех митрополитов вселенского патриархата, включая «отдельных» митрополитов России, Трапезунда, Алании и Чехии, но также католикоса Грузии, патриарха Тырново и «архиепископа» Сербии¹⁵. И вновь предложение созвать собор либо в Константинополе, либо в каком-либо городе «у моря» предвзяет переговоры накануне Флоренции. Предложения Кантакузина в 1367 г. были сделаны в драматический момент: его зять император Иоанн V Палеолог только что вернулся из безуспешной и унижительной поездки в Венгрию, где он просил военной помощи и получил решительный отказ, т. к. не пожелал обра-

¹² Тексты сообщений и посланий см. в кн.: *Loenertz R. J. Ambassadeurs grecs auprès du pape Clément V (1348)* // OChP. 1953. Vol. 19. P. 178—196.

¹³ *Ioannis Cantacuzeni Historiarum libri IV* / Ed. L. Schopen. Bonnae, 1832. Vol. 3. P. 59—60 (IV.9).

¹⁴ Цит. по: *Loenertz R. J. Ioannis de Fontibus Ord. Praedicatorum Epistula ad Abbatem et Conventum monasteri nescio cuius Constantinopolitani* // Archivum Fratrum Praedicatorum. 1960. Vol. 30. P. 164.

¹⁵ Текст опублик. в кн.: *Meyendorff J. Projets de concile oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul* // DOP. 1960. Vol. 14. P. 147—177. См. также комментарий: *Meyendorff J. Jean-Joasaph Cantacuzène et le projet de concile oecuménique en 1367* // Akten des XI. Intern. Byzantinisten-Kongresses. München, 1960. P. 363—369. Титул архиепископа в случае с Сербией означает непризнание «патриархата», установленного в 1346 г. Стефаном Душаном. Но конфликт из-за этого патриархата не был в глазах Кантакузина достаточной причиной отстранения сербской церкви от участия в планируемом соборе.

щаться в римско-католическую веру. Консервативный паламитский епископат византийской церкви во главе с патриархом Филофеем Коккиносом полностью поддерживал идею собора. Сохранилось письмо Филофея к архиепископу Охридскому, приглашающее его на собор и так описывающее проект: «Мы пришли к согласию с посланниками папы в том, что если на соборе станет явствовать из св. Писания, что наше учение превосходит учение латинян, то они присоединятся к нам и разделят наше исповедание (веры)»¹⁶. Однако это предложение вновь встретило «*non possumus*» со стороны папы Урбана V в его личных посланиях императору, патриарху и другим византийским официальным лицам, в которых папа призвал к безусловному «подчинению» Риму.

г) «Великий раскол» Запада (1378—1417) коренным образом изменил правила игры, по крайней мере в том, что касается Запада. Выдающиеся деятели восточной церкви стали питать еще большие надежды на созыв униатского собора. Например, нам известно об одной такой попытке, предпринятой митрополитом Киевским и всея Руси Киприаном в 1396 г. Болгарин родом, Киприан принадлежал к окружению патриарха Филофея Коккиноса и был близким другом последнего патриарха Тырново Евфимия. После великих испытаний, вызванных перипетиями византийской церковной дипломатии в Восточной Европе, он принял кафедру Киева, объединив под своей юрисдикцией все диоцезы Руси, расположенные как в Московии, так и в польско-литовских владениях. Имея основной резиденцией Москву, он часто совершал путешествия в «западные» районы своей митрополии и был «большим другом» (*philos kolos*) польского короля Ягелло, несмотря на переход последнего из православия в римский католицизм (1386)¹⁷. Несомненно, что именно в этих районах, которые византийцами все еще относились к России, в стране, возглавляемой католическим монархом с соборными наклонностями, где имелось многочисленное православное население, Киприан и планировал созвать собор совместно с королем Ягелло. На этот раз выговор поступил от патриарха Константинопольского Антония: в посланиях к Киприану и королю Антоний называет этот проект непригодным и просит вместо этого военной помощи¹⁸. Но идея Киприана не была сразу же отвергнута. Другой, неканонический митрополит Киева Григорий Цамблак¹⁹ присутствовал на соборе 1418 г. в Констанце, был торжественно принят

¹⁶ ММ. I. P. 492.

¹⁷ О Киприане и его времени см.: *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia. Cambridge, 1981. P. 226 sq.; Obolensky D. Six Byzantine Portraits. Oxford, 1988. P. 173—200.* Полный обзор биографических и документальных данных, сделанный Г. М. Прохоровым, появился также в: *Словарь книжников и книжности древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 464—475.*

¹⁸ ММ. II. P. 280—2—282—5. :

¹⁹ Будучи болгаряном, как и Киприан, которым он сильно восхищался, Григорий был одним из наиболее выдающихся деятелей литературы в славянском мире. Литовский великий князь Витовт поддержал его избрание на Киевскую кафедру собором западнорусских епископов (1415 г.). Это был вызов греческому митрополиту Фотию, который, как и его предшественники, имел своей резиденцией Москву. Выборы были также прямым вызовом патриархату, который формально обвинялся в симонии, коррупции и административной несостоятельности. См. текст в: *Русская историческая библиотека (Далее: РИБ). СПб., 1880. Т. 6. С. 307—314.* Понятно, что Григорий был отлучен Фотием и смещен с поста патриархом Иосифом II в 1416 г. (тексты см. также с. 315—360).

папой Мартином V, но также предложил, чтобы в переговорах об унии участвовали представители всей восточной церкви²⁰.

д) Надежды византийцев на униатский «вселенский» собор получили наконец конкретную возможность осуществления после победы концилиаризма в Констанце. Избранный на соборе папа Мартин V уже не имел возможности требовать простого принятия греками подчинения папскому престолу, поскольку он сам в силу одобренных им соборных постановлений был отныне обязан «подчиняться» собору в делах веры. В начавшихся всерьез переговорах старая схема, предложенная Кантакузином в 1350 и снова в 1367 г., всегда служила основой позиции греков, в особенности пункт о созыве собора в городе «возле моря», с тем, чтобы восточные делегаты могли оставаться поблизости от своих кораблей, готовые вернуться домой в случае провала унии. Этот пункт, вероятно, играл некоторую роль, поскольку греки предпочли провести собор с папой Евгением, а не с участниками Базельского собора, приглашавшими их совершить путешествие в отдаленные заальпийские районы.

Далее, также в соответствии с планами Кантакузина была сделана серьезная попытка сформировать восточную делегацию не просто на основе формального представительства «четырех патриархов», но в более реалистичном и широком составе²¹. В нее были включены не только «отдаленные» митрополиты Трапезунда и особенно России, но и митрополит Молдовлахии (Румынии). Балкано-славянские церкви находились уже под турецким владычеством, так что Сербия и Болгария не были представлены (включенный в делегацию митрополит Тырново Игнатий был не патриархом, как во времена Кантакузина, а греческим епископом, живущим в Константинополе); но важно, что было обеспечено присутствие делегатов от католикоса Грузии. При всей своей важности эта географическая представительность делегации не имела, вероятно, того же значения, как стоявшая перед организаторами задача обеспечить наличие различных оттенков богословского учения внутри самой византийской церкви. Совершенно ясно, что среди епископов было не так уж много хороших богословов, о чем свидетельствовало пассивное поведение большинства на соборе. Так, в спешном порядке было решено поставить во главе таких важных епархий, как никейская, эфесская и киевская, двух ведущих мыслителей — Виссариона и Марка, а также опытного дипломата Исидора. Все три назначения были осуществлены в 1437 г., в самый канун собора. Таким образом, в лице Виссариона делегация включала выдающегося «гуманиста», продолжавшего традиции Метохита и Григоры, а в лице Марка Эфесского — признанного поборника паламитско-монашеского богословия. Традиционное или «консервативное» направление было также усилено включением в состав делегации афонских монахов, представлявших монастыри Великой Лавры, Ватопеда и св. Павла. Существует много свидетельств того, что в православных кругах многие, подобно патриарху

²⁰ Этот визит описан в хронике Констанцкого собора Ульрихом Рихенталем (см. англ. пер. в кн.: *Loomis L. R. The Council of Constance. N. Y., 1961. P. 105, 176—178*) и в *Gesta* собора французским кардиналом Гийомом Филастром (*Ibid. P. 434—437*).

²¹ Всем было ясно, что представительство едва удерживавшихся «восточных» патриархов могло быть только номинальным и определялось не самими патриархами, а константинопольским руководством. Были назначены доверенные лица (Виссарион, Исидор, Марк, Дионисий Сардский, Досифей Монемавасийский), но они часто заменялись и накануне, и во время собора. См.: *Gill J. The Council. P. 76, 111, note 2, 295 etc.*

Филофею Коккиносу в XIV в., надеялись, что собор вполне сможет принести победу их воззрениям, так что латиняне примут православную концепцию догмата «филиокве» и экклесиологии²². Надежда на то, что уния будет обсуждаться свободно, в духе соборности и не будет означать простое принятие латинского вероисповедания путем повиновения папе, казалось, была гарантирована участием таких людей, как Марк Эфесский. Несмотря на печальный опыт крестовых походов, Лионской унии и различных местных событий (например, во владениях Венгрии или на Кипре, где латинизм насаждался силой), многие считали «победу» православия на соборе все еще возможной. Далее, каждый сознавал, что в позиции папства произошли радикальные изменения, поскольку оно теперь принимало идею собора, где все, что разделяло Восток и Запад, могло обсуждаться без всяких условий с равными возможностями для обеих сторон. Такое обязательство действительно взяли на себя папы Мартин V и Евгений IV, которые приняли «соборную» доктрину, одобренную в Констанце и в Базеле, и были поэтому в принципе готовы вести переговоры, а не только диктовать свою волю, подобно своим предшественникам Бенедикту XII и Урбану V.

2. ЧЕГО НЕ БЫЛО ВО ФЛОРЕНЦИИ

Анализируя дебаты во Флоренции, было бы справедливо заметить, что собор обсудил некоторые проблемы, так и не решив их, и решил другие без их обсуждения. Двумя самыми продолжительными и обстоятельными были богословские дискуссии о чистилище и «филиокве». Дискуссия о чистилище продемонстрировала коренное различие в подходах к доктрине спасения и к теологической методологии. Результатом ее было определение, которое позднее имело довольно неожиданные последствия во времена реформации, поскольку служило теологической базой учения об индульгенциях, и вряд ли поддерживается сейчас римско-католическим магистерием (например, утверждение о том, что некрещеные души «немедленно попадают в ад»). В дискуссии об исхождении св. Духа обеим сторонам не хватило исторической перспективы, которая позволяет нам сегодня полностью признавать действительное существование на Востоке и Западе двух расходящихся тринитарных богословских систем. Ни одна из сторон не могла приблизиться к действительно важным вопросам: были ли обе традиции законными и поэтому дополняющими друг друга, или же они фактически были несовместимыми? А если обе они законны, то правильно ли догматизировать одну из них, как это сделали во Флоренции?

Одним из решенных во Флоренции вопросов был вопрос об управлении церковью, страстно обсуждавшийся на Западе в контексте «великой схизмы» 1378 г. Концилиаристское движение предлагало такое решение: верховенство соборов над папой. Вопреки этому, Флорентийский собор выработал определение с использованием всех ключевых понятий, оправдывающих власть папы: папа — «преемник Петра», «подлинный наместник

²² Таковы и были действительно надежды Марка Эфесского, которые он неоднократно высказывал, особенно в своем письменном обращении к папе Евгению в Ферраре, сделанном по подсказке Чезарини (*Quae supersunt actorum graecorum concilii Florentini* / Ed. G. Hofmann. Roma, 1955. P. 28—34). Исидор также взял на себя задачу утверждения православия на соборе, поскольку пытался убедить великого князя в необходимости поддержать собор.

Христа», «глава всей Церкви», он располагает полной властью (*plena potestas*) в деле наставления и управления всеобщей церковью. Вопрос о примате Рима и его природе поднимался только в дни, предшествовавшие подписанию. То, что нам известно о довольно запутанных заключительных дискуссиях, свидетельствует о том, что у греков не было действительного представления и о тогдашних спорах на Западе, в которых папа противостоял Базельскому собору. Их позиция была чисто оборонительной: как, по возможности, сохранить близкие им структуры Восточной церкви, основанные на канонах древних вселенских соборов и пентархии. Они требовали и добились того, чтобы двусмысленные ссылки на эти почтенные и освященные временем институты были добавлены к четкому и специальному определению папской власти. Латиняне и греки могли по-разному интерпретировать эти ссылки. Во всяком случае, беспрецедентное назначение римскими кардиналами двух восточных митрополитов, Виссарiona и Исидора, по окончании собора, подчеркивало тот факт, что папство по новому определению собора было уже не тем, что в ранние века своего существования. Теперь это был институт, радикально переформированный грегорианскими реформаторами, декреталистами XIII в. и канонистами XIV в. И теперь оно с честью выходило из антиконцилиаристской борьбы.

Реальное церковное единство требует не только общих формул, направленных на разрешение частных трудностей, но также и общего *sensus ecclesiae*, полюбовного согласия перед лицом совместно определяемой Единой Церкви. Для достижения такого общего *sensus'a* Ферраро-Флорентийский собор должен был бы стать встречей между Востоком и Западом, *какими они в действительности были* в то время. Но все было совсем иначе. С восточной стороны, как уже говорилось ранее, властями Константинополя была сделана попытка собрать действительно представительную делегацию, но это удалось лишь частично: основу ее составляло непосредственное окружение императора и патриарха, т. е. группа отчаявшихся людей из осажденного и умирающего Константинополя. Лишь немногие из них были компетентны в вопросах богословия, Марк Евгений был довольно-таки редким исключением, без сомнения, имея «корни» в народных массах, которые позднее могли бы доверять ему. С латинской стороны практически все епископы были итальянцами, и лишь несколько отдельных, малопредставительных прелатов были посланы из Франции, Испании, Ирландии, Португалии и Польши, но ни одного из Священной Римской империи или Англии. Папе Евгению был брошен вызов Базельским собором, и теперь он был изгнан даже из Рима и папских владений, где его противником был род Колонна. Среди латинских теологов, выступавших на соборе, были лишь те, кто являлся или стал теперь решительным сторонником папы в борьбе против концилиаристов. Первый из них, Чезарини, раньше был убежденным сторонником концилиаризма в Базеле, но незадолго до собора перешел на сторону папы.

Возможен ли был диалог в таких условиях? Действительно, греки и сами не стремились к серьезному диалогу. Что вообще они знали о глубоком кризисе на Западе? Их дипломаты, включая Исидора, побывали в Констанце и Базеле, но интеллектуальное и духовное отчуждение зашло слишком глубоко, чтобы они отдавали себе отчет в том, что же в действительности происходило в интеллектуальном, духовном и теологическом отношениях в западной церкви. Из огромного числа латинских сочинений того времени, особенно касавшихся структуры и реформы церкви, ни одно

не было переведено на греческий. Те немногие греческие интеллектуалы, которые знали латынь, казалось, находились под впечатлением от в основном положительного отношения латинских схоластов к греческой философии, но так и не поняли институционального подтекста тех процессов, которые происходили в западной теологии.

Как известно, на Западе дискуссии шли вокруг власти в церкви и в обществе в целом. Формы власти определялись первоначально в *правовых терминах*, шла ли речь о власти королей, «апостолической» власти папы, или коллективной власти соборов. Некоторые исследователи поддерживают точку зрения, что томизм с его доктриной естественного права уже создал философскую основу для «секуляризации» власти, даже если, согласно Фоме, бог был Творцом природы (и природной власти) и власть была лишь относительно автономной. Как бы то ни было, связующее звено между богом и «природой» было нарушено преобладающим в XIV в. влиянием Марсилиа Падуанского и Уильяма Оккама, которые развивали естественный взгляд на общество, частью которого является сама видимая церковь и где структура власти и межличностные отношения должны были регулироваться правом²³. Представляется спорным, можно ли прямо ставить в вину томизму секуляризацию церковных структур на Западе в средние века, но для установления масштабов проблемы необходим был бы диалог во Флоренции между томистами и паламитами, что время от времени находило свое отражение в дискуссиях, но делалось это осторожно, чтобы избежать прямого противостояния между обеими сторонами еще по одному пункту теологических разногласий²⁴. Фактически никто не желал, да и не был готов к подобного рода диалогу.

Было это вызвано влиянием томизма или нет, но очевидно, что с XI в. папство стало играть гораздо более «светскую» роль на Западе²⁵, и эта новая власть, опираясь на те же библейские и патристические аргументы, как и древний примат Рима, приобрела черты, непосредственно вдохновленные императорской монархией. В этом контексте экклезиологическая и каноническая мысль на Западе начала систематически определять *юрисдикционную и административную власть папы как ясно отличную от его сакральных функций в качестве епископа Рима*. Понятие *corpus Christi* — евхаристический, библейский термин — стало постепенно применяться не только к церкви как сакральной общности, но и к мировому христианскому обществу в целом. Евхарист по-прежнему был «настоящим» телом Христа (*Corpus verum*), в то время как мировая церковь, включая «гигантское правовое и экономическое управление, на котором покоилась *Ecclesia militans*»²⁶, и видимым главой которой являлся папа, была «мистическим телом» (*corpus mysticum*).

²³ См. особенно: *Ullman W. Medieval Political Thought*. N. Y., 1975. P. 184—185. См. также: *Origins of the Great Schism*. N. Y., 1967. Особенно приложение о кардинале Забарелле: *Ibid.* P. 191—231.

²⁴ *Gill J. Florence*. P. 205—206, 225, 267.

²⁵ «XI век начался процветанием империи на Востоке и ослаблением папства на Западе. А закончился он всемогуществом папства на Западе и постоянной борьбой империи за самоутверждение и возврат своих владений на Востоке. Что бы ни думали о схизме 1054 г. (была ли она последним актом, разорвавшим одежды Христа, или же это был просто неудачный, хотя и симптоматичный инцидент), но важно, что случилось это в середине указанного века. . .» (*Nichol D. M. Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century* // *JEH*. 1962. T. 13. P. 20).

²⁶ *Kantorowicz E. H. The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton N. J., 1957. P. 197. См. также: *Lubac H. de. Corpus Mysticum*. Ed. 2. P.,

Представление о том, что «юрисдикционная власть» папы не зависела от его «хиротонической власти», которой обладал любой епископ, особенно укрепилось в XIV в., когда действенной резиденцией папы был не Рим, где он был епископом, а Авиньон. Канонисты начали обсуждать вопрос: кто обладает «юрисдикционной властью», пока папский трон вакантен, и некоторые отвечали: коллегия или кардиналы. Вполне понятно, что кардиналам импонировала идея пользования такой властью как можно более широко, и потому они провоцировали продолжительные периоды незначительности. . . Далее, признавалось, что папа с момента своего избрания уже обладал полной юрисдикционной властью, даже если он еще не был епископом. Он управлял бы церковью, даже если бы его епископская consecрация откладывалась на многие месяцы. На основании этого Иоанн Парижский мог заключить, что «юрисдикционная власть могла быть ему дарована единственно выборами и согласием народа»²⁷. Поэтому понятно, что те, кто на Западе противостоял папской власти, в ужасе от ее злоупотреблений и уверенности в «воле народа», в результате пришли бы к «концилиарной теории», утверждающей, что папа с его юрисдикционной, административной и судебной властью несет ответственность перед общим собором, поскольку такие полномочия дарованы ему избранием. Именно эта теория была одобрена в Констанце и в Базеле вслед за «великой схизмой», образуя некую систему церковного правительства, также достаточно секулярную²⁸ (или относительно «демократическую» и отвергающую папскую монархию. . .).

Создается впечатление, что у византийцев не было сколь-нибудь реального представления о любом из этих процессов, а если они его и имели, то это совсем не повлияло на их аргументацию во Флоренции. И все же, — можно ли было достичь общего *sensus ecclesiae* без взаимопонимания по вопросу о церковной власти, который порождал столько шума и раскола на Западе?

Рассматривая эту историческую ситуацию в перспективе, можно понять, почему греки в конце концов встали на сторону папы по вопросу о созыве собора. Им не только, как уже отмечалось выше, была предоставлена возможность созыва ассамблеи в городе «близ моря», но при этом предлагаемая в Базеле система с представительством «наций», по всей видимости, была несовместима с утверждениями, что византийский император все еще являлся номинальным главой мирового христианства и что восточная делегация представляла вторую половину церкви. Ведь выглядело бы дело так, что если бы греки прибыли в Базель, они были бы там лишь одной из «наций». В Ферраре же признание получали как императорское достоинство Иоанна VIII Палеолога, так и «пентархия» патриархов: приемлемый протокол, но никаких эклисиологических дебатов.

И все же нет сомнения, что участие представителей восточной церкви в раздиравших западное христианство спорах могло бы стать в высшей

1949 (который, развивая эту идею, пишет об «un curieux chassé-croisé» (P. 88). Ср.: *Ladner G. B. The concepts: Ecclesia, christianitas, Plenitudo Potestatis // Sacrodozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Miscellanea Historiae Pontificiae. XVIII). Roma, 1954. P. 49—77.*

²⁷ См.: *Tierney B. Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. Cambridge, 1955. P. 175.*

²⁸ Согласно Б. Тьерни, она следует образцам средневекового корпоративного права (*Ibid.*).

степени конструктивным, способствуя преодолению хотя бы некоторых противоречий и восстановлению равновесия.

Изучая сегодня исходные позиции осужденных еретиков, таких, как Уиклиф и гуситы или Иоахим Флорский, пытаюсь установить параллели между свидетельством францисканских спиритуалистов и многими нетрадиционными, но широко распространенными формами восточной монашеской духовности или объективно рассматривая критическое и в целом очень «западное» понимание раннехристианской традиции, как оно сформулировано Марсилием Падуанским или Иоанном Парижским, нельзя не увидеть настоящей духовной трагедии: никто из западных христиан, чьи представления были часто столь самодостаточными, не имел реальных познаний о христианском Востоке и отказывался от экклесиологической альтернативы в отношении к наиболее авторитарным формам средневековой папской системы²⁹. Столь же трагичной была и строго оборонительная, единообразная и отчасти провинциальная позиция восточных церковников, прибывших на Ферраро-Флорентийский собор: обремененные своими собственными проблемами, они были, очевидно, не способны понять подлинные реалии западного христианства.

Но, быть может, несправедливо упрекать их в игнорировании интеллектуальных и духовных движений Северной и Центральной Европы. Единственное, что они могли бы сделать — так это (на основе собственной, хорошо им известной традиции) поставить диагноз доктрине папской власти в том виде, в каком она была им представлена на соборе, и направить дискуссию на эту реальную проблему: дихотомию сакральных функций (*potestas ordinationis*) и судебной власти папы. В самом деле, если на Востоке и существовала устойчивая экклесиологическая традиция, то это была традиция, согласно которой такая дихотомия была невозможной.

Возможно, что самое ясное указание на единство сакральной и судебной власти всех епископов можно обнаружить в основных аргументах византийцев против притязаний на верховенство средневекового Рима. Этот аргумент состоит в отрицании того, что апостол Петр принадлежит одному лишь Риму не только потому, что он находился в Иерусалиме и Антиохии (Акты 1—10, 15 и др.) до прибытия в столицу империи, но и потому, что Петр является образцом для *любого епископа* в пределах его епархии. Эта раннехристианская идея была наиболее четко сформулирована Киприаном в III в.: всякий епископ, возглавляя свой диоцез, за-

²⁹ Запоздалые контакты были установлены в 1451 г. между утравкистами из Моравии и антиуниатскими православными кругами Константинополя, которые после смерти Марка Эфесского возглавил Геннадий Схоларий. Некий Константин Плагрис, утравкист-священник, был даже официально принят в православную церковь в Константинополе. См.: *Paulova M. L'empire byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople // BS. 1953. T. 14. P. 158—225*. Но эти контакты явно были установлены слишком поздно, и произошло это вне «экуменического» контекста, который в принципе мог бы возникнуть и ранее. И в самом деле, именно флорентийское постановление сделало невозможным «экуменический» контекст. Недавно покойным Ключасом была установлена параллель между византийским исихазмом и идеями Иоахима Флорского (*Clucas L. M. Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm: A Parallel to Joachim da Fiore // BZ. 1977. Bd. 70. H. 2. S. 324—346*). Но прямые контакты маловероятны. Полезный и хорошо документированный обзор западных течений, противостоящих папскому авторитаризму, см.: *Leff G. The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiologies // Journal of Theological Studies. 1967. T. 18. P. 58—82*.

нимает «кафедру Петра»³⁰. Эта мысль вновь возникает в самом неожиданном контексте, включая агиографию. Согласно св. Григорию Нисскому, Христос «через Петра передал епископам ключик от небесных почестей»³¹, и даже Псевдо-Дионисий упоминает об образе Петра, когда он описывает свою церковную «иерархию»³². Действительно, унаследованный от Киприана взгляд на эту функцию Петра, увековеченную во всех епископах, преобладал также и на Западе, как это явствует из многочисленных текстов, кропотливо собранных Конгаром³³. Идея независимости и отдаленности власти «петровой» от сакральной вековечности епископата совершенно чужда этой раннехристианской эkkлeсиологии.

Всякий раз, когда византийцы непосредственно обсуждали вопрос о преемничестве Петра в церкви, они подчеркивали *универсальную* функцию всех апостолов, включая Петра, отличительную и неизменно *местную* сакральную функцию епископов, неотделимую от диоцеза любого епископа, а также тот факт, что Рим не может претендовать на наследие Петра лишь для самого себя, и что такое наследие в Риме, как и в остальных местах, обусловлено исповеданием веры Петра, и в конце концов что любой епископ православного вероисповедания обладает «правом на ключи», врученные Христом Петру³⁴. Интересно отметить, что практически все эти аргументы используются также Марсилием Падуанским³⁵ с той лишь разницей, что Марсилиус допускает разделение сакральной и юрисдикционной властей и, следовательно, пытается найти какую-то административную систему, основанную не на сакральных *charismata*, а на принципе представительства, порожденном конгрегацией *fideliu*m, прямо предваряющем протестантскую Реформацию.

Ясно поэтому, что подлинное эkkлeсиологическое столкновение Востока и Запада в XV в. не завершилось бы тем, что Восток подписался под западным концилиаризмом. Как и в современном диалоге между православными и католиками, стороны искали бы образцы церковного устройства в первом тысячелетии. Греческая делегация пыталась сделать именно так, когда в самом конце собора ей был предложен для подписания текст догмата о примате Рима. Практически в последнюю минуту в постановлении была сделана ссылка на «акты» вселенских соборов и на «святые каноны», в пределах которых должна была осуществляться папская «*plena potestas*». Но в прочтении западных участников эта ссылка была вполне безвредной, так как вся папская терминология со всеми ее ключевыми понятиями была полностью включена в постановление. Собор полностью отказался от концилиаризма и, как ныне признают историки, его единственным историческим достижением было спасение папской власти до того момента, когда ей, столетие спустя, будет брошен еще более дерзкий вызов.

³⁰ После исследований А. д'Ала, П. Т. Камело и особенно П. Бевно об эkkлeсиологии Киприана не может быть больше сомнений по поводу концепции «кафедры Петра», изложенной в его сочинениях.

³¹ *De cast* // PG. Т. 46. Col. 312. С.

³² *De eccl. hier.* VII. 7 // PG. Т. 3. Col. 561—563.

³³ *Congar Y. L'ecclésiologie du haut Moyen-Age.* P., 1968. P. 138—151.

³⁴ См. обзор всех этих аргументов византийских полемистов, среди которых в XIV в. были Варлаам Калабрийский и Николай Кавасила, в ст.: *Meyendorff J. St. Peter in Byzantine Theology* // *The Primacy of Peter* / Ed. J. Meyendorff. L., 1963. P. 7—29.

³⁵ *Leff G. Op. cit.* P. 62—63.

3. ПРАВОСЛАВНЫЙ МИР ОКОЛО 1440 г. И РЕАКЦИЯ РИМА I

Выше я подчеркивал, что полигическим и церковным руководством Византии была сделана реальная попытка гарантировать полное представительство различных групп и течений восточного христианства в делегации, едущей на собор. Однако, обзорная православный мир середины XV в., можно сразу же обнаружить психологической и институциональный разрыв между сравнительно узкой группой официальных лиц, прибывших в Феррару, и массами духовенства и верующих, живших под мусульманским владычеством или в России. Находясь в осажденном практически лишенном жителей городе³⁶, императорский двор и патриархат, все еще сохранявшие свой символический престиж, представляли собой маленькую элитарную группу, которая потеряла бы все в случае оккупации города турками. Массы же, напротив (как в Малой Азии и на Среднем Востоке, а в последнее время и на Балканах) уже начинали свыкаться с необходимостью выживания при мусульманском правлении³⁷. Важно помнить, что большинство солдат, составлявших армию Мехмета Завоевателя в 1453 г., были христиане, набранные на завоеванных территориях империи. Именно поддержка этих людей, а также отдаленных обществ России, Грузии и Трапезунда делу унии была необходима для того, чтобы собор был принят церковью в целом. Вполне понятно, что для этого большинства православного населения негативная весть, привезенная из Флоренции Марком Эфесским, при поддержке влиятельными монашескими общинами, была гораздо более понятна и приемлема, чем идея правления папы. Православная вера не должна была быть предана ради сомнительного и проблематичного выживания умирающей империи.

Реакция русских должна толковаться с тех же позиций. Однако распространенный взгляд, согласно которому великий князь Московский ждал удобного момента провозгласить себя спасителем подлинного православия в противовес и Византии и Западу, представляет собой исторический анахронизм. Московское религиозное и политическое самоутверждение, которое вскоре приобрело мессианские формы с появлением теории «третьего Рима», является не причиной, а следствием событий середины XV в.

Все еще находясь под монгольским контролем, великое княжество Московское находилось в 1425—1447 гг. в апогее долгого и кровавого династического кризиса. Великий князь Василий II был ослеплен своим соперником Дмитрием Шемякой (1446 г.), не успев окончательно вернуть себе трон. На протяжении XIV в., несмотря на некоторые конфликты, Константинопольский патриархат усилил свой административный контроль над территорией, которую византийские источники всегда называли «Россией» (*Ρωσία*), политически делившейся на Великое княжество Московское, Литву и Польшу. Этот контроль осуществлялся «митрополитом Киевским и всея Руси», который с благословения патриархата имел своей резиденцией Москву. Это подразумевало политическую поддержку Византией Московии. Такая поддержка стала особенно важной после 1386 г., когда Литва и Польша вновь объединились в единую римско-католическую монархию, а великий князь Московский приобрел определенную моно-

³⁶ Население Константинополя сократилось тогда до 50 тыс.

³⁷ Еще в 1354 г. св. Григорий Палама, целый год находившийся в плену турок, шлет послание в свою церковь в Фессалонику, описывая сравнительно благополучное существование христиан под оттоманским владычеством.

полию на православие. Два выдающихся митрополита Киева — Киприан (1375—1406) и Фотий (1408—1431) — утверждали и развивали контакты и солидарность между Константинополем и Москвой, будучи при этом весьма озабоченными и судьбой обширного православного населения в Литве и Польше, куда они не раз совершали поездки³⁸. Именно там, а не в Московии произошел первый, хотя и очень кратковременный бунт против византийского церковного контроля с неканоническим избранием отдельного митрополита Григория Цамблака (1414—1418), который, как мы видели выше, присутствовал на соборе в Констанце (1417).

В 1437 г. великий князь Василий подтвердил свою преданность византийским властям, согласившись без видимых протестов с униженным для него отказом его кандидату епископу Рязанскому Ионе в месте митрополита после смерти Фотия в 1431 г. и шестилетнего пустования престола. Он оказал денежную помощь византийскому кандидату Исидору и позволил большой делегации (на 200 лошадях) отправиться на собор. Ко времени возвращения Исидора в 1441 г. московские власти, должно быть, получили немало информации о существующей оппозиции постановлению Флорентийского собора и о сожалениях многих подписавшихся под ним. Нет нужды объяснять выдворение Исидора какими-либо «мессианскими», антивизантийскими или антизападными настроениями, особенно если принять во внимание, что после его изгнания последовало почти восемь лет выжидательной политики.

Поскольку уния официально не была провозглашена, великий князь дипломатично предпочел ее игнорировать. В 1441 г. в высшей степени почтительном письме к патриарху Митрофану великий князь умолял его «разрешить назначение в митрополиты выходца из нашей собственной страны. Необходимо долгое и трудное путешествие (в Константинополь и обратно), нашествие безбожных агарян на наш христианский мир, волнения и войны, случающиеся в соседних странах, и умножение держав — вот причины нашей просьбы»³⁹. Митрофан — сторонник унии, очевидно, не ответил на послание.

В 1448 г. Иона наконец получил трон «митрополита Киева и всея Руси» от синода русских епископов. Но русское правительство продолжало свою намеренно «наивную» дипломатию. В 1451 г. Василий отправил письмо новому византийскому императору Константину, называя его всеми традиционными титулами. «Мы молим Ваше священное величество, — писал он, — не обвинять нас в злокозненности из-за того, что мы поступили так, не посоветовавшись с Вашей Светлостью . . . (Даже теперь, после избрания Ионы) святейшее митрополитство России просит и ищет благословения святой экуменической, католической и апостольской церкви Премудрости Божией в Константинополе и подчиняется ей в соответствии с древним православием». Затем Василий многозначительно намекает на «разногласия, появившиеся недавно», и использует последний аргумент, чтобы объяснить причину отсутствия связей с патриархатом: «Мы не знаем, есть ли патриарх в Царьграде, так как мы ни от кого о нём ничего не слышали и не знаем его имени. . .»⁴⁰ Это действительно

³⁸ Meyendorff J. *Byzantium and the Rise of Russia*. Cambridge, 1981. P. 245—260.

³⁹ РИБ. Т. 6. С. 525—536.

⁴⁰ Там же. С. 583—586. На одном из существующих списков письма содержится помета «Не отправлено», которая является главным аргументом Я. С. Лурье, когда он сомневается в достоверности всей официальной переписки между Москвой и Константинополем в 1448—1453 гг. См.: Словарь книжников и книжности древней

было так, поскольку проуниатский патриарх Григорий был вынужден уехать в 1451 г. из столицы в Рим, а преемник его так и не был избран.

Еще более усиливал московскую позицию тот факт, что избрание Ионы было признано и на польско-литовских территориях. Сторонник Базельского собора король Казимир IV официально даровал ему инвеституру⁴¹, и Иона официально принял в свою юрисдикцию православный диоцез в Литве и Польше.

По сравнению с открытой конфронтацией в отношении Константинополя, которой сопровождалось установление независимых патриархатов в Болгарии и Сербии, действия Москвы в 1448 г. (особенно в связи с тем формальным поводом, который давали непредвиденные обстоятельства, связанные с унией) фактически отмечены некоторой ностальгией по старым добрым временам, когда Константинопольская церковь осуществляла материальную власть в России. Однако слышны и другие, более националистически настроенные голоса, даже если они и не одобряются тут же официальными кругами. Они появляются в двух группах источников:

а) Отчеты русских клириков, сопровождавших Исидора во Флоренцию, находившихся при нем на соборе и, как в случае с епископом Авраамием Суздальским, формально подписавших постановление. Подобно греческим епископам и должностным лицам, по возвращении отказавшимся от своих подписей, эти русские клирики должны были представить благовидную причину своих поступков. Греки обычно и малоубедительно ссылались на физическое и моральное давление, оказанное на них латинянами. Русские жаловались на безразличие Исидора и «предательство» греков. Один автор в риторическом обращении к императору Иоанну VIII Палеологу восклицает: «Что ты наделал? Ты поменял свет на тьму, вместо божественного закона ты принял латинскую веру, вместо истины и справедливости ты возлюбил лесть и вероломство»⁴². И поскольку сами византийцы научили русских не только тому, что император Константинополя был «императором всех христиан», что «нельзя христианам иметь церковь, но не иметь императора», но также и тому, что «христиане отвергают императоров-еретиков»⁴³, то для идеи *translatio imperii* существовало явное и неизбежное основание. Так как Василий II Московский поддерживал правую веру, он стал отныне «новым Константином», «великим государем, от Бога коронованным русским царем»⁴⁴. Митрополит Иона в послании к князю Киевскому Александру также ставил Василию II в заслугу подражание его «предкам» — св. императору Константину и св. князю Владимиру⁴⁵.

б) Эта позиция самоутверждения в значительной мере усилилась вслед за падением Константинополя в 1453 г. и назначением в 1458 г. особого

Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. Вып. 2. С. 420—422. Однако независимо от того, было оно послано или нет, это письмо дает ясное представление об официальной позиции Москвы в этот период.

⁴¹ РИБ. Т. 6. С. 563—572.

⁴² Слово избрано // Попов А. Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. М., 1875. С. 372—373. Хороший обзор литературы дан в ст.: *Cherniavsky M. The Reception of the Council of Florence in Moscow // Church History. 1955. Vol. 24 (1). P. 347—359.*

⁴³ См. знаменитое послание патриарха Антония Василию I Московскому в 1391 г. (ср. примеч. 3). Об обстоятельствах этого послания и возможной роли митрополита Киприана см.: *Meyendorff J. Op. cit. P. 255—256.*

⁴⁴ Слово избрано. С. 113.

⁴⁵ Письмо 1451 г. см. в: РИБ. Т. 6. С. 559—560.

киевского митрополита во владениях польского короля Казимира, который к тому времени полностью признал власть Рима. Освящение нового митрополита (Григория Болгарина, бывшего у Исидора диаконом) было осуществлено униатским патриархом Константинополя Григорием Маммой, который находился теперь в изгнании в Риме. Это было сделано в силу декрета папы Каллиста III, разделившего Россию в церковном отношении на «верхнюю», управляемую «монахом-схизматиком Ионой, исчадием порока», и «нижнюю» с новым митрополитом Григорием в находившемся под польским правлением Киеве⁴⁶. Декрет показывает, как мало у папы было действительного уважения к постановлению Флорентийского собора, который гарантировал «права и привилегии» восточных патриархов: Киевская митрополия была разделена по декрету папы, а не по решению патриарха (даже униатского), хотя последний и произвел consecрацию Григория. В то время, однако, декрет имел мало влияния. Новый митрополит Григорий вышел в 1470 г. из-под папской юрисдикции и признал власть православного константинопольского патриарха, находившегося уже под властью турок. В Москве, однако, официальные документы начали в резкой форме предостерегать против «Григория, наиболее злостного из учеников Исидора, прибывшего в Литву из Рима»⁴⁷. В конце концов поскольку после 1470 г. уже не шла речь о православии митрополита Киевского, то титул «Киевский» был потихоньку опущен из титула «митрополитов всея Руси» с резиденцией в Москве⁴⁸, что означало фактическое признание особой Киевской митрополии, входившей в юрисдикцию Константинополя.

При сыне Василия II — Иване III Великом Московское княжество стало превращаться в настоящую империю. Идеи *translatio imperii* не встречали неодобрения, но так и не были официально приняты великими князьями. Они появляются в сочинениях псковского монаха Филофея, полагавшего, что Москва есть «третий», но и «последний» Рим, поскольку близится второе пришествие, а также в дипломатической переписке венецианского сената с Иваном в связи с его женитьбой на Зое-Софии, племяннице последнего византийского императора⁴⁹. Однако никогда *translatio imperii* не становилась официальной политической доктриной: русские цари никогда не принимали титула «римских императоров», как того требовала бы формальная *translatio*, а понимали свой титул в значении *национального* царства «всея Руси», но не всемирной христианской империи. Так, Иван IV заручился благословением восточных патриархов после своей коронации в 1547 г., а установление московского патриархата в 1588 г. произвел константинопольский патриарх Иеремия II. В контексте всей истории русской церкви разрыв административных связей с Константинополем рано или поздно исторически был неизбежен. Восточнохристианская традиция рассматривать мировое христианство как ассоциацию местных церквей, объединенных верой и таинствами, была

⁴⁶ *Documenta Pontificum romanorum Historiam Ucrainae illustrantia*. № 82. P. 46. См. обстоятельный анализ этих событий в работе: *Halecki O. From Florence to Brest* // *Sacrum Poloniae Millennium*. Roma, 1958. P. 84—86.

⁴⁷ Письмо митрополита Ионы епископам Литвы: РИБ. Т. 6. С. 624.

⁴⁸ Митрополит Феодосий (1461—1464) все еще пользовался им, а Филипп I (1467—1473) уже нет.

⁴⁹ «Quando stirps mascula deesset imperatoria, ad vestram Illustrissimam Dominationem jure vestri faustissimi conjugii pertineret» (цит. по: *Шапов А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве*. Киев, 1904. Т. 1. С. XVIII).

общепризнанным образцом, который относился и к России. Однако на практике избрание Ионы в 1448 г. подразумевало, что церковь станет подчиняться, по крайней мере в том, что касается ее руководства, деспотической и все более секуляризованной и растущей царской власти. У нее уже не было той независимости, которой пользовались «митрополиты Киева и всея Руси», когда они выступали как представители далекого византийского центра и хранили всемирную, транснациональную и трансэтническую миссию церкви в Восточной Европе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: О ЗНАЧЕНИИ ФЕРРАРО-ФЛОРЕНТИЙСКОГО СОБОРА

Как я попытался показать в этой работе, с вселенским униатским собором были связаны подлинные надежды, поддержанные в восточнохристианском мире многими из его лучших лидеров и теологов в период после крестовых походов. Собор, который в конце концов состоялся в Ферраре и Флоренции, отразил подлинную уступку Западу эклисиологическим позициям Востока: собор был созван (по крайней мере в принципе) как «восьмой» и имел теоретически возможность решить *все* проблемы, разделявшие церкви, не будучи связан односторонними решениями, которые принимались на Западе в период с XI по XV в.

И все же трагедия произошла, потому что не получилось настоящей встречи двух традиций. Внутренние брожения на Западе (как необходимый результат эклисиологической неустойчивости, связанной со схизмой между Востоком и Западом) даже не рассматривались. А у восточной делегации не было ни богословской ловкости, ни необходимой информации, ни духовного мужества для рассмотрения действительно важных проблем.

Фактически можно сказать, что в 1438—1439 гг. две половины христианского мира были гораздо более отчуждены друг от друга, чем *ныне*. Действительно, если принять во внимание тех представителей православия, которых действительно волнует «кафолический» масштаб христианства и которые чувствуют ответственность за дело христианского единства, если, с другой стороны, обратиться к знаниям и духовному опыту, к сожалению, слишком узкого круга римско-католических лидеров, ученых и теологов, понимающих природу и подтекст православного церковного опыта, то настоящий диалог действительно возможен. Поскольку Флоренция в исторической перспективе представляется нам неудачей по понятным нам духовным и теологическим причинам, то ответственность за решение этих проблем, которые все еще стоят перед нами сегодня, все более возрастает.