

ПРОБЛЕМА «БОРЬБЫ ЗА ВЕРУ» В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Г. Ю. КАПТЕН

Византийская культура, по меткому замечанию прот. Иоанна Мейендорфа¹, имеет три основных источника: римская правовая система, греческая философия и иудейское Священное Писание, поэтому именно с них нужно начать поиск идеи священной войны.

Если оставить в стороне мотив борьбы ангелов и демонов и обратиться к вполне земным реалиям священной истории, то можно согласиться со Стефаном Вильямсом, отмечающим большое влияние на жизнь христианских государств «военного монотеизма»² книг Исхода и Иисуса Навиина.

События кампании за завоевание Ханаана представлены Ветхом Завете как вторжение потомков Иакова, проводших сорок лет в тяжелых условиях пустыни, стремительный и опустошительный рейд по языческим городам, заканчивающийся полной победой богоизбранного народа. Многократно подчеркивается, что это завоевание и есть исполнение божественной воли и Сам Творец в каком то смысле сражается вместе со Своими людьми: стены Иерихона падают от звука священных труб, солнце останавливает свой ход ради окончательного поражения врагов и т. д.

¹ Мейендорф Иоанн прот. Рим — Константинополь — Москва. М., 2005. С. 162.

² См. Williams S. Friell G. Theodosius. The Empire at Bay. Taylor & Francis e-Library, 2005. P. 30.

Захват Земли Обетованной стал возможен и благодаря несомненным дарованиям вождя израильских колен Иисуса Навина. В первый раз его военный талант проявился при отражении атаки амаликитян (Исх. 17:8-16), далее он был ближайшим сподвижником и преемником пророка Моисея. После получения божественного указания (см. Нав. 1:2-6) и обетования победы, он перевел евреев через Иордан и осадил Иерихон.

После драматических событий падения стен Иерихона (см. Нав. 6) израильское войско одержало блестящую тактическую победу над ополчением города Гая (Нав. 8:1-29). Попытки ханаанских правителей объединиться против общей угрозы завершились катастрофой у Гаваона, когда, по выражению Писания, «Господь сражался за Израиля» (Нав. 11:41).

Последняя крупная попытка противостояния Навину была предпринята коалицией северо-ханаанских государств, однако в галилейской битве она была полностью разбита евреями (см. Нав. 11).

В данной работе нет возможности говорить о библейской критике и вопроса реальности описываемых событий. Во времена Византии эта проблема вообще не ставилась. Важен был сам принцип не столько исторический, сколько дидактический.

Военная экспансия Навина, подвиги судей, строительство монолитного государства Давидом и Соломоном, получало свое оправдание божественном повелении «Deus lo vult!»³, соответственно ропот на Бога и преступление Его заповедей воспринималось главной причиной военных поражений и политических неудач: «Если ты, когда перейдете [за

³ Этого хочет Бог (*лат.*).

Иордан в землю, которую Господь Бог ваш дает вам], будешь слушать гласа Господа Бога твоего, тщательно исполнять все заповеди Его, которые заповедую тебе сегодня, то Господь Бог твой поставит тебя выше всех народов земли... Если же не будешь слушать гласа Господа Бога твоего и не будешь стараться исполнять все заповеди Его и постановления Его, которые я заповедую тебе сегодня, то придут на тебя все проклятия сии и постигнут тебя» (Втор. 28:1,15).

Реализация подобной теории требует нескольких факторов. Первый — наличие пророка, говорящего с Богом и передающего Его волю, второй — готовность светской власти, в лице одного или нескольких правителей эту волю исполнять. Поэтому на страницах книг «ранних пророков» священная история и представлена как взаимодействие фигур Пророка и Царя.

Значение Иисуса Навина столь велико потому, что он одновременно показан как пророк и как царь. Подобно Моисею он удостоивается беседы с Богом (Нав. 1:1-9), и видения «вождя воинства Господня» (Нав. 5:13-15). В то же время народ обещает ему послушание и преданность практически как монарху (Нав. 1:16-18), в свою очередь Навиин подобно царю выступает пред Богом от имени всего народа (см., например, обновление Завета — Нав. 8:30-35).

Даже повеление «Да не отходит сия книга закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь, дабы в точности исполнять все, что в ней написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благоразумно» (Нав. 1:8) имеет четкую параллель с правлением благочестивого царя Иосии, обретшего Книгу Закона и строившего по ней свое правление (4 Цар. 22-23).

Аналогичным образом описываются и судьи, но уже с очевидным снижением: они уже являются не постоянными

светскими правителями, а временными вождями на случай беды, поэтому в глазах народа имели значительно меньший авторитет: «И воздвигал [им] Господь судей, которые спасали их от рук грабителей их; но и судей они не слушали, а ходили блудно вслед других богов и поклонялись им [и раздражали Господа]» (Суд. 2:16-17).

Сочетание этих факторов: долговременное пребывание на одной территории с носителями иной культуры, многочисленные военные конфликты, наличие людей с особой пророческой харизмой и слушающего и старающегося выполнять их слова общества, и породило такой феномен священной войны как борьба за веру и отстаивание своей религиозной традиции с оружием в руках.

Дальнейшие события древнеизраильской эпохи закрепили этот феномен. В конце эпохи судей в глазах народа стало необходимым появление особой фигуры — помазанного и благословленного Богом правителя. Возникло причудливое сочетание абсолютно противоречивых тенденций: стремление к вольной теократии и желание сильной централизованной власти для выживания во враждебном окружении.

Именно поэтому фигура царя предстает на страницах Библии такой противоречивой: с одной стороны, это реально работающий институт власти, способствующий развитию жизни народа, с другой — дерзкий отказ от непосредственного божественного руководства.

«И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму и сказали ему: ...поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов. И не понравилось слово сие Самуилу... и молился Самуил Господу. И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не

царствовал над ними; как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам, так поступают они и с тобою; итак, послушай голоса их; только представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними» (1 Цар. 8:4-9).

Идея священной войны также институционализируется: вместо богоизбранного вождя-пророка становится царь, занимающий свою должность в силу родства, а не особых духовных даров. Поэтому уже на страницах Ветхого Завета становится заметна двойственность этой идеи. Здесь она проявляется в следующем плане: подобно тому как избрание монарха есть отказ от царствования Самого Бога, ведение священной войны есть отказ от защиты своих убеждений исключительно собственным самосовершенствованием⁴.

Историк Древнего Израиля хотя и признает необходимость царской власти и подробно описывает правление самых достойных: Давида и Соломона, с печалью замечает главный ее недостаток: она не может в полной мере защитить страну от врагов. Как только царь начинает грешить, лишенное божественной поддержки государство терпит одно поражение за другим.

В историко-культурном плане это так же вполне объяснимо: находящиеся во враждебном окружении обречены на ассимиляцию, если не противопоставят ей какой-нибудь жесткий принцип отделения чужого от своего.

Фактически, известны лишь считанные примеры сохранения идентичности лишенного собственной государственности народа на протяжении многих веков: копты после завоевания Египта мусульманами, греки и южные славяне

⁴ Следует особо отметить, что речь не идет о главной проблеме этой теории сегодня: допустимо ли нарушение христианской нравственности для защиты самой возможности жить по-христиански.

под турецким владычеством, наконец, действительно уникальный случай выживания самих евреев на протяжении девятнадцати веков после разрушения Второго Храма. Одну из ключевых ролей в этих ситуациях сыграла верность религиозной составляющей национальной культуры.

Примечательно, что в этом процессе сама приверженность традиции воспринимается как способ борьбы, наравне с обычными методами сражений. Эта «вера как способ борьбы» существует практически все время существования народа, поддерживая его силы, подобно тому, как биологическая клетка существует только пока ее внутреннее давление больше чем давление окружающей среды. Священная война или борьба за веру является скорее частным случаем, возникающим, когда обычные методы поддержания традиций находятся под ударом (например, во время вражеского нашествия, угрожающего прервать их передачу следующим поколениям).

Жизнь Древнего Израиля была такой именно такой борьбой за сохранение собственной религии для поддержания этого «внутреннего давления», хотя бы по причине отсутствия каких-нибудь иных серьезных отличий от соседних семитских племен. Это делает понятным и пламенный ригоризм пророков, обличавших соблазнение языческими традициями, и столь незначительный интерес авторов книг Священного Писания к деталям повседневной жизни.

Фактически главное достижение эпохи судей состояло в том, что Израиль смог выжить, сформировать собственное государство и религиозные традиции. Строительство Храма позволило создать еще один принцип национальной самоидентификации — участие в иерусалимском богослужении. В этом отношении становится понятным появление нового мотива, требующим сохранения единственности Храмового служения.

Как отмечает Ревен Фаейрстоун, уже Давид вел вполне успешные войны без непосредственного божественного повеления, залогом же побед все больше понималась приверженность вере отцов и личная праведность царя и народа в целом⁵.

В таких условиях религиозная составляющая войн все больше уступала место национально-политическим мотивам. Цари Иудеи и Израиля заключали союзы с язычниками, вели вместе с ними войну против общих врагов и, иногда, друг друга. Бог же все больше понимался как обычное божество-покровитель, обязанное защищать свой народ в сражениях.

Кроме того, изменилась и сама Палестина: евреи прочно закрепились на земле, а известный языческий плюрализм в области религии практически гарантировал возможность сохранения веры даже в случае иноземного завоевания. Поэтому концепция священной войны оттеснялась все более в область преданий далекого прошлого.

Подобная тенденция вызывала гневное противодействие со стороны пророков, критиковавших царей за такую «прагматичность». Кратковременное процветание государства Давида и Соломона сменилось долговременным кризисом на фоне все возрастающей силы новоегипетского, ассирийского и нововавилонского царств, что расценивалось библейскими авторами как кара за многочисленные отступления от истинного Бога.

Деятельность пророков, с одной стороны не вернула дух «воинственного монотеизма» и священной войны (да и не ставила, в общем-то, такой цели), с другой, сумела прочно

⁵ Firestone R. Holy War in Morden Judaism? «Mitzvah War» and the Problem of the «Three Vows» // Journal of the American Academy of Religion. 2006, December. Vol. 74. N 4. P. 956.

закрепить в народном сознании мысль, что залогом выживания между мощными и воинственными соседями является не только неукоснительное следование традициям, но и личная нравственная чистота каждого еврея в отдельности.

Эта мысль и стала главным принципом реставрации Иудейского Царства после периода плена, подпитывала национальное самосознание в эпоху эллинизма и укрепляла его дух в эпоху рассеяния. Что же касается концепции священной войны, то она оставалась в тени других проблем религиозной жизни, проявившись во всей полноте лишь в эпизоде Маккавейских войн.

Исторический контекст этих событий довольно хорошо изучен и освещен большим количеством источников. Причиной восстания Иудеи послужила религиозная политика правителя Селевкидского царства Антиоха IV Епифана, вполне серьезно считавшего себя потомком Зевса. Проводя политику жесткой эллинизации и укреплении власти правящего дома, царь приказал в 167 г. превратить Храм в Иерусалиме, как административном центре Иудеи, в святилище своего родового покровителя.

Языческие жертвоприношения вызвали взрыв возмущения в иудейской среде, быстро перешедшие в вооруженное противостояние. Примечательно, что в отличие от ярко выраженных мифических образов книги Иисуса Навина, это повествование выдержано во вполне реальном историческом фоне.

После смерти Маттафия во главе восстания стал его третий сын Иуда (Йегуда) Маккавей которому удалось перевести партизанское движение в полномасштабную войну. Одержав победу в нескольких сражениях над греками в 164 г. повстанцы взяли Иерусалим, фактически вынудив Лисия, регента при Антиохе V заключить перемирие и прекратить насаждение греческих религиозных традиций.

Несмотря на потерю в 162 г. Иерусалима, и гибель самого Иуды в 160 г., антиселевкидское движение, воспользовавшись раздорами правящей династии и заключив выгодные союзы, смогло добиться уважения своих религиозных традиций, а к власти пришла хасмоне́йская династия царей-первосвященников, просуществовавшая до окончательной потери Иудеей независимости и включения в состав Римской Империи.

В многочисленных драматических событиях маккавейского восстания для темы данного исследования важен, прежде всего, сам факт того, что восставшие по религиозным причинам смогли добиться победы, несмотря на противостояние более сильной в военном, экономическом и даже культурном плане армии.

Для современников это стало довольно ясным свидетельством богоугодности самого восстания и представлением о том, что помощь свыше способна дать победу даже слабейшим не только в далеком прошлом, но и настоящем. Чудом была победа сама по себе, поэтому не было нужды в новой остановке Солнца, каменном дожде с неба и прочем.

Включение повествования об этих исторических событиях в собрание книг Священного Писания придало им значения непреходящего принципа, который вполне можно считать одним из главных основ феномена священной войны.

Очевидно влияние маккавейских войн на представления о священной войне кумранской общины, которые будут более подробно рассмотрены в следующем разделе. В традиционном иудаизме Иуда стал образцом ревности и отстаивания веры силой оружия, а события этой эпохи вспоминаются в празднике Хануки.

Освобождение Иерусалима и очищение Храма воспринимается, прежде всего, как победа истинной веры над

превосходящими силами зла, а возжигание светильника происходит «для того, чтобы подчеркнуть, что все эти мало правдоподобные победы над сильнейшей в мире армией, были не просто результатом высокого духа, без которого, конечно, ничего бы не было, а были результатом Божественной помощи и скрытого чуда»⁶. Кроме того, «Эта победа над Грецией является предвестником победы над Гогом и Магогом, победы для всех народов»⁷.

Действительно, победа Маккавеев над значительно более сильной в военном, экономическом, техническом и даже культурном и научном плане державой в глазах современников и их потомков было ярким свидетельством божественной поддержки, а сама война стала примером того, что «священная война» возможно не только в легендарные времена, но и в историческую эпоху.

Следует упомянуть и еще один факт: как особо отмечает Файерстоун, в глазах иудеев история маккавеев была и остается несомненным примером священной войны, победа в которой, несомненно, санкционирована Богом, хотя велась без непосредственного Его повеления и участия подобно описаниям книг Иисуса Навина, судей и царей⁸.

Иными словами, пример Маккавеев показал, что для признания войны священной не обязательно участие Пророка, объявляющего ее от имени Бога. Достаточно лишь самого факта угрозы установленному Им порядку, обычаям и вере, а также личной праведности участников. Именно в та-

⁶ Дашевский З. Главное чудо Хануки; за что воевали Маккавеи // URL: <http://www.machanaim.org/holidays/chanuka/chanuka-d04.htm> (дата обращения: 26.11.2012).

⁷ Там же.

⁸ См. Firestone R. Holy War in Morden Judaism?.. P. 957.

ком виде концепция священной войны существовала в христианскую эпоху и существует до сих пор⁹.

Примечательно, что память о Маккавеях в восточно-христианской Церкви существенно меняет акценты: как святые почитаются не Маттафия и его сыновья, а законоучитель Елеазар и его ученики — семь братьев, убитые за отказ принять участие в языческом жертвоприношении (см.: 2 Макк. 6:18-7:41).

Святитель Григорий Богослов, так объясняет суть их подвига: «хотя немногие их чествуют, потому что подвизались не после Христа; однако же они достойны, чтобы все их чествовали, потому что терпели за отеческие законы... Такой подвиг ничем не ниже подвигов Даниила... он не уступает мужеству отроков в Ассирии... а по усердию не маловажнее он и тех жертв, какие впоследствии принесены за Христа. Ибо страдавшие за Христа... имели перед очами кровь Христову, и вождем их в подвигах был сам Бог, принесший за нас столь великий и чудный дар; а Маккавеи не имели перед собой ни многих, ни подобных примеров доблести»¹⁰.

Примечательно, что Григорий Назианзин, чествуя, прежде всего, мучеников за веру и утверждая, что «участь всего еврейского рода зависела от подвига Маккавеев и находилась как бы на острие меча»¹¹, добавляет от имени самих братьев: «Если бы за отеческие постановления можно было бороться с оружием в руках — и в таком случае смерть была бы похвальна»¹². Тем не менее, примечателен явно условный

⁹ Сам Файерстоун видит влияние Маккавеев и их концепции священной войны в восстании Бар-Кохбы, средневековом учении раввинов, понимании некоторыми направлениями современного ортодоксального иудаизма арабо-израильских войн XX в. и др.

¹⁰ *Григорий Богослов* слово 15, PG 35 912a, 932a-b.

¹¹ Там же. PG 35 932c.

¹² Там же. PG 35 924b.

характер этой фразы, который станет определяющим для общего почитания за святых Маккавеев лишь мучеников.

Существующая им в православной традиции служба вообще не упоминает ни Маттафию, ни Иуду, воспевая именно этих мучеников, как «хранителей Закона» и «попирателей безбожия Антиоха»¹³.

Вполне возможно, что если не этот факт мученичества, они хотя и считались достойным примером истинной веры, но в христианские святцы так бы и не попали. Сравнительно легко объяснить позицию Григория Богослова особенностями понимания святости эпохи: воспитанные на примерах мученичества христиане считали именно его определяющим для канонизации. Однако и спустя много столетий, после появления в святцах преподобных, святителей и даже благоверных императоров такая воздержанность остается.

Лишь спустя много столетий, Мелетий Исповедник скажет в связи с этим: «Неправедно, непозволительно, нехорошо благочестивым молчать тогда, когда Господни законы дерзко нарушают, когда стараются обман обосновать и прелесть злую...Ведь промолчать тогда есть то же, что согласиться и одобрить. Пример дает нам святой Предтеча Спасов Иоанн, а вместе с ним святые братья Маккавеи. Ведь и за малые уставы Закона Божьего они, презрев смертельную опасность, стояли твердо, до конца, малейшей йоты не предав священного Закона. Похвальной часто признается и справедливую войну, и битва — несравненно лучшей, чем душевредный, мутный мир. Ведь лучше стать на бой с такими, кто мудрствует недобро, зло, чем им последовать и вольно в неправде с ними согласиться, навечно с Богом разлучившись»¹⁴.

¹³ См. канон мученикам Маккавеям, 1 том августовской минеи.

¹⁴ Цит. по: *Никодим Святогорец, Макарий Коринфский*. Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Таин //

Однако, оставаясь верным традиции, и он не может поставить знак равенства между «достойным похвалы» и «святым». Как будет показано далее, подобная осторожность будет характерна для всего периода византийского богословия.

Первые христиане, ощущая себя пришельцами в языческой Римской империи, задавались больше вопросами нравственного совершенства, нежели проблемой допустимости войны. В новозаветных посланиях и творчестве мужей апостольских военные образы встречаются лишь как символы христианского пути.

Эпоха апологетов, поставившая перед христианами вопрос включения в жизнь римского общества, уже не могла пройти мимо этой проблемы. «Разоружив Петра, Господь разоружил всех солдат»¹⁵ — пишет Тертуллиан, а Лактанций, по сообщению Августина, говорит: «Убивать людей запрещено навсегда, ибо Господь пожелал, чтобы жизнь их стала священной»¹⁶. Однако, все же однозначного ответа о допустимости для христиан воевать Церковь не выработала.

Интересно, что христианские апологеты рассматривали проблему службы в римской армии в основном не в смысле допустимости насилия, а в связи с идолопоклонством. От легионеров требовалось участие в официальном языческом культе и это, как замечает А. Д. Пантелеев, беспокоило того же Тертуллиана гораздо больше, чем сама возможность убийства врага на войне¹⁷.

URL: <http://www.pravmir.ru/kniga-dushepoleznejshaya-o-neprestannom-prichashhenii-svyatyx-xristovyx-tain> (дата обращения: 26.11.2012).

¹⁵ Тертуллиан. De idol. 19, PL 1, 61р.

¹⁶ Augustin. De Divinis Institutionibus, VI, 20.

¹⁷ См.: Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / под ред. проф. Э. Д. Фролова. Вып. 3. СПб., 2004. С. 427–428.

Принципиальный поворот произошел после Миланского эдикта и официального признания новой религии. Симпатизировавший ей Константин принял Крещение только перед смертью, возможно потому, что чувствовал глубокий разрыв между идеалом и повседневной жизнью правителя. Тем не менее, такой путь не мог стать общепринятым, и уже христианские правители стали перед ответственностью за сохранение мира и стабильности внутри Империи.

Конец VI и начало V в. было крайне сложным временем. Остановленные военными победами Константина Великого, Юлиана и Грациана варвары оправились и снова усилили давление на Империю. «Я не могу без содрогания перечислять все бедствия нашего столетия. Вот уже более двадцати лет на землях между Константинополем и Юлиановыми Альпами каждый день льется римская кровь. Скифия, Фракия, Македония, Дардания, Дакия, Фессалия, Ахайя, Эпир, Далмация и обе Паннии стали добычей готлов, сарматов, квадов, аланов, гуннов, вандалов, маркоманов, которые их опустошают, терзают и грабят»¹⁸ — пишет Иероним. Талант Феодосия Великого и его наследников смог отразить удар готлов на северо-восточных границах, надолго обезопасив Константинополь. Постоянные же войны с Сасанидами хотя и требовали больших затрат, но не выходили за пределы восточных областей страны.

Иначе обстояли дела на западе, где не хватало сил защитить растянутые линии коммуникаций, а торговля не была столь оживленной как на Востоке. Поэтому Имперская культура все больше уступала варварской, принимая одних как союзников-федератов и воюя с другими их силами.

Уже Амвросий Медиоланский, понимая всю тяжесть ответственности христианских правителей за жизнь согражд-

¹⁸ Цит. по: *Контамин Ф.* Война в Средние Века. СПб., 2001. 11 с.

дан, оправдывал защиту Империи от варваров и бандитов, что, впрочем, не помешало ему осудить излишнюю жестокость Феодосия в подавлении бунта в Фессалониках.

Была представлена на Востоке и альтернатива такому пути, представленная появившимся в IV веке институтом монашества. Стремящиеся к уединенной жизни без груза ответственности за жизнь и благополучие других отрекались еще и от необходимости брать в руки оружие. История знает немало примеров отшельников, которые отказались от самозащиты и были убиты варварами. Заботу же об общежительных монастырях, часто размещавшихся в самих городах или недалеко от них, взяло на себя государство. В случае военной угрозы, как, например, в случае осады Амиды (502–503), по сообщению Прокопия Кесарийского¹⁹, они принимали участия в обороне, но без использования оружия.

Если сделать обзор святоотеческой литературы Востока IV–V вв., то следует заметить парадоксальный факт. Греческая патристика отличалась тонкостью своих рассуждений и широтой постановки метафизических проблем, но мало интересовалась проблемами государства. Можно найти сравнительно немного рассуждений о сути войны и участия в ней христиан. Однако довольно большой материал дают сборники канонического права, по которым можно реконструировать отношение к ней со стороны Отцов.

Первым крупным восточным богословом, затронувшем вопрос войны был Афанасий Великий, который в своем письме к Аммуну сказал, что убивать врагов на войне законно и похвально. Однако само письмо посвящено другой теме, а упоминание этой проблемы служит для Афанасия лишь иллюстрацией к необходимости для монаха разумно-

¹⁹ *Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история.* СПб.: Алетейя, 2000. С. 23.

го подходить ко всем сторонам человеческой жизни в своем аскетическом делании: «Ибо и в других случаях жизни обретаем различие, бывающее по некоторым обстоятельствам, например: не позволительно убивать; но убивать врагов на войне — и законно, и похвалы достойно» (правило 1).

Василий Великий был более строг, главным фактором отношения к нему было принципиальное различие убийства вольного и невольного²⁰. Первое считалось всегда предосудительным, второе же, хотя и греховным, но заслуживающим снисхождения (см. правила 56 и 57):

«56. Волею убивший, и потом покаявшийся, двадесять лет да будет без причастия Святых Тайн. На сии двадесять лет дастся ему следующее распределение: четыре года должен он плакати, стоя вне дверей молитвеннаго храма, и прося входящих в оный верных, сотворити о нем молитву, исповедуя при сем свое преступление. По четырех летах да будет принят в число слушающих Писания, и с ними да исходит в продолжении пяти лет. Семь лет с припадающими да молится и да не исходит. Четыре лета да стоит токмо с верными, но да не сподобится причастия. По исполнении сих да причастится Святых Тайн.

57. Неволею убивший десять лет да не причастится Святых Тайн. Распределение же десяти лет да будет для него следующее: два лета да плачет, три лета да совершит между слушающими, четыре между припадающими, и год да стоит токмо с верными, и потом примет святое причастие».

Так разбойники виновны в вольном убийстве, к ним же причисляются те, кто участвует в «неприятельских наших» действиях», поскольку они намеренно идут в бой, чтоб завладеть имуществом чужого и отнять его жизнь (правило 8):

²⁰ См. так же 5 правило Григория Нисского.

«Совершенно также вольное, и в сем никакому сомнению не поддежащее, есть то, что делается разбойниками и в неприятельских нашествиях: ибо разбойники убивают, ради денег, избегая обличения в злодеянии, а находящиеся на войне идут на поражение сопротивных, с явным намерением, не страшити, ниже вразумити, но истребити оных».

Убийство врага при самообороне считается извинительным, но все же предосудительным (правило 55): «Разбойников взаимно поражающие, аще не суть в церковном служении, да будут отлучаемые от причастия Святых Тайн». В то же время, Василий Великий, следуя Афанасию, не осуждает убийство на поле брани, хотя и рекомендует²¹ применить трехлетнее отлучение, из-за «нечистоты рук» (правило 13): «Убиение на брани отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия. Но может быть добро было бы советовать, чтобы они, как имеющие нечистые руки, три года удержались от причастия токмо Святых Тайн».

Однако авторитетные комментаторы Зонара и Вальсамон замечают: «Не в виде обязательного предписания, а в виде совета предлагает святой, чтобы убивающие на войне в течение трех лет воздерживались от причащения. Впрочем, и этот совет представляется тяжким; ибо он может вести к тому, что воины никогда не будут причащаться божественных Даров, и в особенности лучшие, — те, которые отличаются отвагою: ибо они никогда не будут иметь возможности в течение трех лет прожить в мире. Итак, если те, которые, ведут войны одну за другой и умерщвляют неприятеля, удаляются от причащения, то они во всю жизнь будут лишены благого причащения, что для христиан — нестерпимое

²¹ Это правило единственное, где св. Василий не дает четкого предписания и вместо обычного «считаю» говорит «было бы хорошо».

наказание. Но зачем считать имеющими нечистые руки тех, которые подвизаются за государство и за братьев, чтобы они не были захвачены неприятелями, или чтобы освободить тех, которые находятся в плену? Ибо если они будут бояться убивать варваров, чтобы чрез это не осквернить своих рук, то все погибнет, и варвары всем овладеют... Итак, я думаю, что это предложение Василия Великого никогда не действовало»²².

Различное отношение к смерти врага при самообороне и на войне можно объяснить тем, что в первом случае решение применить силу лежит в личной воле христианина. Тогда как второе, часто совершается по приказу, в силу специфики воинской службы. К решению этого вопроса св. Василий рекомендует (правило 54) подходить крайне осмотрительно, как и краткое поучение, помещенное до сего дня в православных тревниках в конце чинопоследования Таинства Исповеди, повествующее о соборном пересмотре излишне снисходительного запрещения воина, совершившего вольное убийство.

Если же речь заходит о находящихся во священном сане, то тут восточная традиция едина и недвусмысленна. 83 Апостольское и 7 правило IV Вселенского Собора категорически запрещает совмещение должности клирика и монашеского пострига с воинской службой и любые упражнения для них в военном деле. Даже убийство при самозащите карается, по 55 правилу Василия Великого извержением из сана.

²² Комментарий Иоанна Зонары на 13 правило Василия Великого. Вальсамон в своем комментарии также пишет: «Хотя правило это изложено достойно святолепия божественного отца, но оно не действует, потому что может случиться, если оно будет принято, что войны, находясь постоянно на войне и убивая неприятелей; никогда не будут причащаться, что невыносимо».

Примечательно, что в это же время на Западе блаженный Августин сформулировал основы принципиально иной традиции. Импульсом к осмыслению этой проблемы стали события 410 г., когда был впервые за свою историю захвачен и разграблен Рим.

В известном труде «О Граде Божиим» его мысль не остановилась на одном лишь объяснении этого события, но постаралась осмыслить весь ход мировой истории, неотъемлемой частью которой являются войны. Августин говорит о них как о чем-то неизбежном, даже христианское государство не свободно от необходимости воевать.

Ключевым стало его мнение, что война не есть только следствие греха, но и способ установления стабильного порядка (*tranquillitas ordinis*). Так в западноевропейскую культуру вошло понятие справедливой войны, ведущей к торжеству справедливости и справедливыми методами. Она должна вестись законным государем, на которого возложена ответственность за ее объявление. В случае, если он затеет несправедливость, то грех ляжет на него, а не на воинов, действующих по долгу повиновения.

Вслед за Цицероном, Августин считает, что справедливая война карает за несправедливость, причем ее задача не только возмещение убытков и возвращение к докризисному состоянию, но и наказание злодеев. В этом она основана на состоянии духа, движимого совестью.

Справедливостью должны быть пронизаны и ее методы. Не должно допускать бессмысленного насилия, жестокости, мстительности, ненужного грабежа и осквернения церквей. «Жажда зла, мстительная жестокость, неумолимость, непримиримость, необузданная свирепость, страсть к господству и другие подобные устремления — вот, что по праву осуждается в войнах»²³. Христианство призвано ее смягчить, уме-

²³ *Augustin*. PL 42 p 447.

рять проповедью и примером Христа и мучеников, поэтому те, кто обладают особым призванием, а именно клирики и монахи обязаны совершенно от войны воздерживаться.

Образцово справедливую войну ведут, по мнению Августина, римляне, защищающие по необходимости, а не из-за стремления к славе жизнь и имущество ближних, а иногда и само христианство. Разумеется, попытки ввести войну в некие рамки предпринимались и в других культурах, особенно в периоды, когда внешняя угроза становилась незначительной и на первый план выходили внутренние усобицы. Уникальность позиции Августина состоит в том, что он попытался в условиях кризиса чужеземного нашествия составить некий образец христианского отношения к войне на все времена.

В дальнейшем были предприняты попытки кодифицировать основания и правила ведения боевых действий. Так справедливость войны, защищающей христиан от язычников и мусульман в Средние века никогда не подвергалась сомнению. Едва возникшие христианские королевства Западной Европы стали перед угрозой вторжения сначала саксов, затем спустя двести лет арабов, затем викингов и мадьяров. В данном случае борьба считалась защитой самого христианского населения. Воины в таком случае считались проявляющими добродетель любви и самопожертвования.

При исчезновении внешней угрозы и урегулирования до приемлемой степени внутренних проблем становится возможной внешняя агрессия. Хрестоматийными ее примерами считаются крестовые походы и Реконкиста. Для ее оправдания были привлечены старые мотивы разгоняющего тьму света. Впрочем, стоит отметить, что сюда были привлечены и идеи защиты и справедливости. Считалось вполне достойным возвращение христианам прежних земель на Ближнем

Востоке и Пиренейском полуострове, равно как и защита тех, кто до жил там под мусульманским владычеством.

Этот же подход действовал и для оценки войн против еретиков, когда борьба оправдывалась идеей защиты правоверных христиан, не только в их земной жизни, но и в вечности. Еретик губит не только свою душу, но и покушается на другие, поэтому нужно как можно быстрее не допустить распространения этой «болезни», а после локализации переубедить или, в крайнем случае, физически уничтожить источника «инфекции». При этом казнь еретиков рассматривалась как определенная милость к ним, по древним представлениям о том, что страдание в этом мире избавляет от него в вечности.

В эпоху высокого Средневековья возникли понятия «Божьего мира» и «Божьего перемирия». Последний, а именно запрет на сражения в период с вечера пятницы по вечер воскресения, а также на время крупных религиозных праздников, так и остался неудавшейся попыткой, слишком велик был соблазн его нарушить. Кроме того, такие авторитетные богословы как Фома Аквинский допускали в случае необходимости ведение войны даже во время самых торжественных праздников. Все же религиозное сознание испытывало явное неудобство перед кровопролитием в священные дни и правители по возможности это учитывали²⁴.

Напротив, требование «Божьего мира» пережило эпоху Средних веков и остается актуальным до сих пор. Имеется в виду исключение из военных действий тех, кто не носит оружия, а именно всех женщин, детей и стариков, а также крестьян, купцов и всех людей Церкви, от высших клириков до паломников и монахов.

²⁴ Филипп Контамин указывает на эпизод осады Беллема в 1113 г., когда Генрих I приказал приостановить осаду в день Крестовоздвижения (Контамин Ф. Война в Средние Века. СПб., 2001. С. 291).

Тем не менее, поскольку епископат еще в начале Средних Веков стал владеть землей, то в их обязанности автоматически попадала защита своих территорий. В средневековом же сознании защитник воспринимался именно как воин с оружием в руках, который может командовать людьми. В таком случае появиться с оружием на поле боя не было зазорно для епископа, хотя, за крайне редкими исключениями, непосредственно они все же не сражались. С ростом власти монарха и надобность в этом отпала, в то же время летописцы периодически отмечали появление на полях сражений сражающихся низших клириков, некоторые из которых вызывали даже восхищение воинской доблестью и удачью.

Что же касается Востока, то клирики никогда не ставились перед такой необходимостью, поэтому феномен воюющего духовенства был ему чужд. Поэтому понятно удивление Анны Комниной при виде вооруженных католических священников Первого Крестового Похода²⁵.

В связи с этим, необходимо ответить на вопрос, почему же феномен войны прошёл практически незамеченной греческими отцами, тогда как многие латинские учителя занимались этой проблемой довольно много. Это можно объяснить изначально большей метафизичностью восточных мыслителей, все силы которых уходили в создание чисто богословских концепций, в то время как западные авторы были более близки к социальной проблематике.

Недостаток святоотеческих рассуждений на этот счет с успехом восполнялся обширнейшей светской военной литературой. Сейчас мы не будем отдельно останавливаться на ее описании, отметим лишь то, что весь комплекс вопросов, связанных с теорией и практикой войны, освещен там очень подробно.

²⁵ См.: *Комнина А. Алексиада М.*, 1948. С. 282.

В отличие от своих восточных собратьев, римляне лишись своего государства, лишь Церковь хранила единство территорий Империи. Иногда она брала на себя функции поддержания порядка и защиты граждан от разбойников и варварских набегов. Когда же Европа вступила в эпоху королевств, то она взяла на себя роль советников монархов. В силу того, что Запад лишь изредка вступал в войну с внешним врагом — причем довольно скоро и мадьяры и викинги были включены в круг европейских государств. Лишь мусульмане остались для нее угрозой, но после битвы при Пуатье эта опасность была довольно четко локализована. Большую же часть своей истории Европа сражалась сама с собой и надо признать, что в большинстве случаев Римская Церковь старалась это ограничить и не допускать вражду между христианами.

Кроме того, различие восточного и западного отношения к проблеме войны связано со спецификой понимания греха. Католическая традиция видит в нем юридическое преступление заповеди, поэтому для нее необходимо четко определить степень ответственности за это. Поэтому необходимо точно сказать: виновен воин в убийстве в бою или невиновен. Если же невиновен, то необходимо точно выделить причины освобождения от тяжести нарушения заповеди. Так и появляются концепции «справедливой войны», а затем и правила ее ведения, о которых было сказано выше.

Восточная же святоотеческая традиция, понимающая грех как болезнь, не считала возможным точно определять общие критерии виновности или невиновности любого преступления, а лишь его констатировать. Грех при этом, остается грехом, даже если светское право не считает его за преступление²⁶.

²⁶ Это напрямую касается проблемы отношения к убийству на войне. См.: Dawson T. Byzantine infantryman. Eastern Roman Empire 900–1204. Osprey Publishing, 2007. P. 44.

Каноническое право в этом вопросе дает лишь некий образ для действий священства, однако само решение нужно принимать исходя из особенностей каждого случая. Для определения вины считается главным само намерение и возможность свободного выбора.

Солдат может не иметь злобы на врага и желания убивать, а сделать это по приказу, в таком случае он не может быть признан виновным, но он все равно поражен грехом убийства как некой болезнью (отсюда и «нечистота рук» о которой говорит Василий Великий). Это помогает объяснить тот факт, что византийцы относились к войне как некому варварству. Они просто не могли понять многие мотивы западных рыцарей, отправившихся в столь дальний поход ради идеи освобождения Святой Земли. Как остроумно замечает Джордж Деннис, для ромеев святым городом был сам Константинополь, не только Новый Рим, но и Новый Иерусалим²⁷.

Наибольшее же, на наш взгляд, влияние на этот факт оказало историческое развитие Востока и Запада. Византия находилась в условиях постоянной войны с нехристианами за выживание. Даже в позднее средневековье можно заметить существенное различие характера боевых действий Империи с мусульманами от конфликтов с христианами. Рассмотрим же теперь этот процесс более подробно, уделив большее внимание уже не богословию, а ходу истории.

²⁷ *Dennis G. T. Defenders of the Christian People: «Holy war» in Byzantium // The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World / ed. A. Laiou, R. P. Mottahedeh. Washington, D. C., 2001. P. 34. — С последним утверждением можно и поспорить, поскольку «Новый Иерусалим» всегда воспринимался на Востоке в эсхатологическом смысле, как святой город праведных будущего века (см. Откр. 21:2). Соотнесение его с Константинополем выглядело слишком хилиастично и маргинально.*

Ромеи, воспитанные, с одной стороны на образцах мужества греческого эпоса и истории, с другой на христианских духовных ценностях, относились к войне прежде всего как делу государства, связанному с довольно серьезными затратами и риском.

Поскольку Византия чаще защищала свои границы, чем вела войну на их расширение, то прибыль от добычи практически никогда не могла покрыть расходы на ту или иную кампанию. К тому же содержание наемной профессиональной армии, несмотря на всю ее силу, обходилось дорого, а «разбавление» элитных императорских подразделений отрядами фемного ополчения ухудшало общий уровень войск, да и отрыв этих полукрестьян от земли так же сопровождался экономическими потерями.

Поэтому Империя старалась сделать ставку на хорошую подготовку полководцев и богатую традицию «науки воевать», а по возможности вообще избегать вооруженных столкновений, отводя значимую роль знаменитой византийской дипломатии. Действительно, оказывалось намного дешевле и безопасней подкупить врага (или натравить на него другого), чем испытывать прочность своих укреплений и войск.

Эти идеи прекрасно выражает аноним VI в.: «Хорошо известно, что война есть большое бедствие и наихудшее из всех зол. Но поскольку враги превратили пролитие нашей крови в побудительный стимул и наивысшее выражение доблести, и поскольку каждый обязан защищать свою родину и своих соотечественников словом, пером и делом, мы приняли решение написать о стратегии, благодаря которой мы сможем не только противостоять врагам, но и разгромить их... Тот, кто намерен воевать с другими, должен, прежде всего, обеспечить безопасность собственной земли. Говоря о безопасности, я имею в виду безопасность не только одной лишь

армии, но также и городов и всей страны вообще, так чтобы никто из местных жителей не потерпел от врагов никакого урона... Когда у нас не имеется никаких способов вести войну, мы должны предпочесть мир, даже если вследствие этого мы окажемся в невыгодном положении. Ибо из двух зол выбирают наименьшее: в данном случае гораздо важнее уберечь нашу собственную землю, и поэтому состояние мира более предпочтительно по сравнению со всеми другими»²⁸.

Довольно развитое общество ромеев знало иные способы самореализации личности, чем воинские подвиги. Высоко ценилось хорошее светское или духовное образование, успешная карьера чиновника, литературные таланты, способность к философии и богословию, личное благочестие и прочее.

Споры вокруг понятия «священная война» в Византийской империи ведутся историками до сих пор. Иоанн Стуратис приводит впечатляющий перечень основных иноязычных работ на эту тему²⁹, большинство из которых написано в

²⁸ О стратегии: Византийский военный трактат VI века / изд. подг. В. В. Кучма. СПб.: Алетейя, 2007. С. 60–65.

²⁹ См. *Stouraitis I. Jihād and Crusade: Byzantine Positions Towards the Notions of «Holy War»* // *BYZANTINA ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ*. 21 (2011) P. 11–12; M. Canard, *La guerre sainte de la monde islamique et dans le monde chrétien*, *Revue Africain* 79 (1936) 605–623; V. Laurent, *L'idée de guerre saint et la tradition byzantine*, *RHSEE* 23 (1946) 71–98; H.-G. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz* [Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 384], Wien 1981, 20–39; G. Dagron, *Byzance et la modèle islamique au Xe siècle. À propos des Constitutions Tactiques de l'Empereur Léon VI*, *Comptes rendus de séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 127 (1983) 219–243; A. Kolia-Dermitzaki, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος». Η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο* [Ιστορικές Μονογραφίες 10], Athens 1991; A. Laiou, *On Just War in Byzantium*, in: *To Hellenikon. Studies in Honor of Speros Vryonis Jr.*, New Rochelle 1993, 153–177; eadem, *The Just War of Eastern Christians and the 'Holy War' of the Crusade*, in: *The Ethics of*

последние десять лет. Для начала следует отметить основные проблемы соотнесения термина «священная война» с византийскими реалиями³⁰.

Прежде всего следует отметить, что соединение понятий «война» и «священный» для ромеев звучало почти абсурдом. Термин «священный» (ἅγιος, ἱερός) прилагался к Церкви и всему, что с нею связано — освященной материи, догматам веры, таинствам, трудам Отцов. Применялся он и к личности императора, из уважения к его особой роли в жизни общества и процветанию государства. Поэтому был «священный»

War. Shared Problems in Different Traditions, ed. R. Sorabji — D. Rodin, Oxford 2006, 30-43; N. Oikonomides, The concept of 'holy war' and two tenth-century Byzantine ivories, in: *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of G. T. Dennis S. J.*, ed. T. S. Miller — J. Nesbitt, Washington, D. C. 1995, 62-86; T. M. Kolbaba, Fighting for Christianity. 'Holy war' in the Byzantine Empire, *Byz* 68 (1998) 194-221; G. T. Dennis, Defenders of the Christian People: 'Holy war' in Byzantium, in: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. A. Laiou — R. P. Mottahedeh, Washington, D. C. 2001, 31-39; A. Carile, La guerra santa nella Romania (Impero Romano d'Oriente) secoli VII-XI, in: *Guerra santa, guerra e pace dal vicino oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, ed. M. Perani, Bologna 2005, 251-261; N. Bergamo, *Expeditio Persica* of Heraclius: 'Holy war' or Crusade? *Porphyra* 12 (2008) 94-107; I. Stouraitis, *Krieg und Frieden in der politischen und ideologischen Wahrnehmung in Byzanz (7.-11. Jahrhundert)* [Byzantinische Geschichtsschreiber, Ergänzungsband 5], Wien 2009, 304-361; P. Stephenson, Imperial Christianity and Sacred War in Byzantium, in: *Belief and Bloodshed. Religion and Violence across Time and Tradition*, ed. J. K. Wellman, Jr., New York 2007, 83-95; Idem, Religious services for Byzantine soldiers and the possibility of martyrdom, c. 400-1000 C. E., in: *Just Wars, Holy Wars, Jihads*, ed. S. Hashmi, Oxford University Press 2012 (in press). M. Nichanian, De la guerre «antique» à la guerre «médiévale» dans l'empire romain d'orient. Legitimité impériale, idéologie des la guerre et revoltes militaires, in: *Guerre et Société au Moyen Âge, Byzance — Occident (VIIIe — XIIIe siècle)*, ed. D. Barthélemy — J.-Cl. Cheynet [Monographies 31], Paris 2010, 33f.

³⁰ Эта тема рассматривалась в нашей статье: *Каптен Г. Ю.* К вопросу о священной войне в Византии // Материалы II Студенческой научно-богословской конференции СПбГДА. 2011 (май). С. 103-112.

дворец, «священный» город и прочее. Война же есть то, против чего император борется, защищая от нее народ, поэтому она принципиально не может быть «священной»³¹.

Хотя мы будем использовать этот термин как общепринятый для удобства изложения, но более точными будут понятия «справедливая», «достойная», «богоугодная». Эти термины как раз и встречаются в трудах самих византийских историков и военных теоретиков. Так в «Тактике» Льва VI используется термин δικαίος — справедливая война.

Далее, «священность» войны может пониматься по-разному. Опираясь на «эталонные» случаи Джихада и Крестовых походов, можно выделить следующие характерные принципы: она должна объявляться признанным авторитетом (главой конфессии, пророком и пр.) по причинам религиозного характера, ее участникам обещается спасение или иные значимые ценности (прощение всех или некоторых грехов)³².

Следует особо оговорить, что вопрос о правомочности соотнесения Первого Крестового похода с понятием «священная война» открыт, вопреки широко распространенному мнению некоторые исследователи, например Джордж Деннис³³, указывают, что он восходит скорее к понятию паломничества ко святым местам с вооруженным сопровождением. Характер же священной войны принимали скорее его непосредственные итоги — образование латинских королевств на Востоке во враждебном мусульманском окружении и необходимость их защиты.

³¹ Намного чаще подобное понятие соотносилось с монашеским деланием, воспринимаемым как война против сатаны и его демонов.

³² См.: *Stouraitis I. Jihād and Crusade: Byzantine Positions Towards the Notions of «Holy War»*. P. 11.

³³ *Dennis G. T. Defenders of the Christian People: «Holy war» in Byzantium*. P. 32.

Как замечает подавляющее число исследователей, идея джихада или распространения веры силой оружия была византийцам чужда, даже сам характер ведения войн был ориентирован на защиту. Многие полемисты с исламом особо подчеркивали принципиальную недопустимость войны за распространение веры, считая подобную идею одним из многих заблуждений «сарацинской ереси»³⁴.

Все это дает возможность исследователям говорить о свойственном ромеям «оборонительном мышлении»³⁵. Даже если боевые действия переносились на территорию противника³⁶, стратегическая инициатива почти всегда принадлежала противнику.

Так в кампании 626–632 гг. император Ираклий действовал на земле противника, но в восприятии современников этот маневр воспринимался как защитный, поскольку ему предшествовало около десяти лет тяжелейшей оборонительной войны, когда персы дошли почти до самого Константинополя. В таких условиях вряд ли были уместны рассуждения о допустимости для христианина брать в руки оружие.

Тем не менее, во всех произведениях военной мысли Византии нет ни одного выражения, свидетельствующего о существовании практического замысла об экспансии «во Имя Христово» далеко за собственные границы.

Вопрос же о понимании долга защиты православной империи от иноверцев намного более сложен. Феномен «во-

³⁴ См. об этом, например исследование Дирка Красмюллера: *Krausmüller D. Killing at god's command: Niketas Byzantios' polemic against Islam and the Christian tradition of divinely sanctioned murder // Al Masaq. 16 (2004). P. 165–167.*

³⁵ См.: *Dennis G. T. Defenders of the Christian People: «Holy war» in Byzantium. P. 38.*

³⁶ Такая стратегия считалась предпочтительной в большинстве военных трактатов.

йны за веру» был и близок и чужд ромеям одновременно. Фактически любое противостояние внешнему врагу было окрашено идеей защиты православия, равно как и любой конфликт на религиозной почве неизбежно считался делом государства и его безопасности.

Подобное соединение светских и религиозных сюжетов дает возможность некоторым исследователям говорить о том, что в Византии, с учетом ее специфики, все-таки была идея священной войны. Главным аргументом здесь выступает наблюдение, что де-факто войны Византии были в большинстве своем направлены на защиту от иноверных: язычников, зороастрийцев, мусульман. В таких условиях религиозные сюжеты просто не могли не играть значимой роли.

Примером этого служит текст Феофилакта Симокатты, который передает речь перед сражением с персами (576 г.) одного из стратигов Юстиниана: «...не на лжи основана вера наша, не подложных богов избрали мы своими вождами. Нет у нас бога, которого бьют плетками; не выбираем мы себе для поклонения коня. Мы не поклоняемся богу, обращающемуся во прах, сегодня сторающему и не появляющемуся вновь. Дым и дрова не создают богоучения, самое исчезновение их материи изобличает ложность подобного учения. Процветает варвар, веселясь и радуясь; но счастье, поднявшись на алтари, где ему нанесены обиды, не может долго на них оставаться. Несправедливость часто получает силу, но, в конце концов, приходит к своей гибели. Идите в бой, не забывая о достоинстве вашего звания, чтобы не опочить вместе с делами и своего имени»³⁷.

Не исключено, что сам император был далек от восприятия своих войн как священной борьбы за христианство

³⁷ Феофилакт Симокатта. История. Кн. 3, XIII, 14–17.

и сказанное выше есть восприятие событий самим автором хроники. Поэтому можно отнести появление концепции священной войны на пару десятилетий позже, к царствованию Ираклия³⁸, который уже явственно включил элементы религиозного противостояния в свою восточную политику.

Не случайно именно этого императора называют первым крестоносцем³⁹, который отвоевал недавно захваченный персами Иерусалим и освободил Крест Господень из рук неверных. Именно задачи противостояния персам, а затем и арабам, привели к известной религиозной реформе и введению монофелитства. Так, протоколы диспутов с находящимся под стражей св. Максимом Исповедником содержат обвинения в учинении препятствий сражающемуся за христианство императору⁴⁰.

Иными словами, если сама Романия является избранной Богом империей, то ее защита, безусловно, происходит по Его воле. Тем самым ведущий войну против вторгнувшихся на территорию страны полководец вполне мог апеллировать к религиозным чувствам своих подчиненных, называя их борьбу с врагами священной.

Как мы отмечали в статье «К вопросу о священной войне в Византии»⁴¹, подобные идеи выдвигались лишь светской властью и были связаны с весьма неоднозначной, с позиции Церкви, деятельностью Ираклия, а после него Льва III Исавра, Льва VI Мудрого и Никифора II Фоки.

³⁸ Симокатта родился около 580 г. и умер до 641 г.

³⁹ Упоминание об этом есть в хронике Вильгельма Тирского: *Willelmi Tyrensis. Chronicon*, 63–63а.

⁴⁰ Равно и отрицание права василевса называть себя и свою власть священной, как и причисляться к священникам. См.: *Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом* / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 160, 165–166.

⁴¹ *Каптен Г. Ю.* К вопросу о священной войне в Византии. С. 106–109.

Фактически, тема «войны за веру» часто поднималась для оправдания права вмешиваться в дела Церкви во время реформ Иракия и Льва III, а так же специфических государственно-церковных отношений Македонской династии. Поэтому неприятие Восточной Церковью подобных идей было связано не только с богословскими причинами, но и с сопротивлением религиозной политике этих государей.

Следует особо оговорить часто упоминающуюся попытку Никифора II канонизации убитых воинов как святых мучеников, встреченную жестким отпором патриарха Полиевкта. Иоанн Зоннара упоминает этот случай, когда описывает это события в толковании на 13 правило Василия Великого: «Как мы знаем из истории, что когда император Никифор Фока стал требовать, чтобы убиваемые на войне причислялись к мученикам, и подобно им были чтимы и прославляемы, тогдашние архиереи представляли со своей стороны, что такое чествование было бы несправедливо, и, не быв выслушаны, воспользовались, наконец, словами Василия Великого, как правилом, говоря: «каким образом мы можем причислять к мученикам падших на войне, когда Василий Великий отлучил их на трехлетие от таинств, как имеющих нечистые руки?»⁴².

Феодор Вальсамон, описывая этот же случай делает, интересное добавление: «Когда же, по царскому приказанию, предстали пред собором различные священники, а также и некоторые епископы, и признались, что они участвовали в битве с неприятелями и убили многих из них, то божественный и священный собор, следуя настоящему правилу и 43-му того же святого и другим божественным постановлениям, хотел, чтобы они более не священнодействовали; но

⁴² См.: PG 138 640а.

большинство и особенно те, которые были более воинственны, настояли на том, что они даже достойны наград»⁴³.

Упоминание Вальсамона чрезвычайно важно, показывающее, что на практике отступления от канонического запрета клирикам участвовать в войнах были. Тем не менее, это никогда не становилось нормой, а осознавалось как преступление. Что же касается попыток канонизации убитых воинов, то подобные инициативы впоследствии не предпринимались.

К этой же эпохе относят знаменитую восточную кампанию Иоанна Цимисхия 975–976 гг. В литературе, посвященной истории Византии, довольно часто можно встретить ее сравнение с Крестовыми походами XI–XII вв. Иногда эта военная кампания называется в качестве одного из факторов предшествующих крестоносному движению европейского рыцарства. В то же время нельзя не отметить и различия этих феноменов военной истории.

Непосредственным предшественником палестинской кампании Цимисхия стал поход в Сирию и северную Месопотамию 974 г.⁴⁴ «Когда наступило лето и по всей земле установилась ясная погода, император выступил из Византии в поход против населяющих внутреннюю Сирию агарян»⁴⁵ — сообщает Лев Диакон. Двигаясь довольно быстро ромейская армия не встречая сопротивления достигла и переправилась

⁴³ См.: PG 138 638a-b. Интересно, что в отвержении заблуждений латинян Константина Стильба участие клириков в войне считается одним из свидетельств западного нечестия (пункт 38 (70.163–71.166); см.: *Darrouzès J. Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // REB. 21 (1963). P. 52–100*).

⁴⁴ Некоторые историки склоняются к 972 г. Проблема точной датировки этого похода выходит за рамки данной работы и разбираться не будет.

⁴⁵ *Лев Диакон История 10, 1.*

через Евфрат. Сил для открытого сражения арабы собрать не успели, поэтому дальнейшие события представляли собой серию взятий городов.

Хорошо укрепленный Эмет сдался без боя, за этим последовала сдача Мартирополя. 12 октября Иоанн I застал Низибию фактически безлюдной: «жители, напуганные вторжением ромейского войска, покинули его и убежали в глубь страны»⁴⁶.

Устремившись к Багдаду Цимисхий, тем не менее, не стал рисковать и пересекать пустыню Джебель-Хармин, поэтому удовлетворился уже захваченной добычей и повернул назад. Зимовала армия уже в ромейских владениях, а трофеи были продемонстрированы в Константинополе под хвалебные славословия толпы.

Весной 975 г. началась новая кампания, ударные силы императорской армии выступили из столицы, союзником Византии выступил царь Ашот III Багратид. Первый удар ромеев пришелся на Мемпеце, который был взят штурмом. В числе трофеев оказались и священные реликвии, которые были отправлены в Константинополь.

Следующей целью стала хорошо укрепленная Апамея. Лев Диакон сообщает о ее взятии за несколько дней, но это мнение оспаривается учеными. Вполне возможно, что этот город был заключен в кольцо осады и смог откупиться. В любом случае еще до конца года он снова оказался в руках арабов.

Подойдя к Дамаску, Иоанн Цимисхий встретил правителя города с богатыми дарами, которые, тем не менее, не помешали императору обложить его большой данью и покорить своей власти. Далее, согласно Льву Диакону, ромей

⁴⁶ Там же.

перешли Ливан и вышли к морю. Согласно же письму Иоанна Ашоту, армия обошла его с юга, пройдя недалеко от Тивериадского озера через земли Галилеи.

Взятие Ворзо (Барзуи) и Верии (Бейрута) стало последним успехом кампании, осада Триполи в июне 975 г. оказалась безуспешной. Встретив сильное сопротивление, Цимисхий не стал испытывать судьбу и предпочел ограничиться захватом небольших поселений на побережье.

Примечательно, что оба похода Цимисхия проходили по одной стратегии — быстрые переходы, внезапные взятия городов, которые не успевали подготовиться к обороне и сдавались чаще всего без боя. Встречая значительные препятствия, император не тратил силы на их преодоление, предпочитая переключаться на другие цели. Самые продолжительные осады длились не больше нескольких дней, а те города, которые было невозможно взять сходу, оставлялись, подобно Триполи, в покое.

Иными словами сам способ проведения кампании принципиально отличался от гораздо более медленного продвижения крестоносцев XI в., которые ради достижения победы не жалели времени и людей⁴⁷. Намного больше поход Иоанна Цимисхия походил на стремительные рейды по вражеской территории, скорее ради добычи и устрашения враждебных соседей, чем для захвата территорий. Ставка делалась в основном на маневр и психологические факторы, заставляющие города сдаваться без боя или откупаться большими суммами.

Подобная стратегия не раз выручала Византию, в частности о ней упоминается в знаменитой «Тактике» Льва VI

⁴⁷ Так осада Антиохии в 1098 г. продолжалась более полугода, во время которой в лагере рыцарей неоднократно случался голод и эпидемии.

Мудрого. Стратегия отражения агрессии неприятеля встречным рейдом по его собственной территории рекомендуется также в трактате «О боевом сопровождении»⁴⁸. Поэтому Иоанн Цимисхий в планировании похода вполне мог опереться на вполне известные принципы византийской военной науки.

Проблема проведения той или иной военной кампании во многом связана с личностью правителя страны и полководца. В рассматриваемом случае Иоанн Цимисхий был одновременно и тем и другим, соответственно и вопрос о его личной религиозности имеет существенное значение.

Если вынести за скобки проблему прихода этого императора к власти⁴⁹, то в описаниях современников он предстает достаточно религиозным человеком. Иоанн Цимисхий занимался строительством церквей, обставляя начало и конец своих крупных походов религиозными церемониями и прочее. Тем не менее, это было свойственно и многим другим императорам, поэтому нет оснований выделять его религиозную политику как-то особо.

С некоторой осторожностью можно предположить, что вера Иоанна была верой солдата, который становился особенно религиозным именно в военное время. В отличие от Никифора II Фоки он не был аскетом в повседневной жизни, хотя к подвижникам благочестия относился с большим уважением.

Особого внимания заслуживает религиозная риторика в письмах Цимисхия. Так в письме к Святославу, по словам Льва Диакона, он пишет: «Мы верим в то, что Провидение

⁴⁸ См.: О боевом сопровождении // Два византийских военных трактата конца X века. СПб.: Алетейя, 2002. С. 206–216.

⁴⁹ Лев Диакон прямо называет его воцарение преступным и богопротивным (см.: *Лев Диакон. История* 5, 9).

управляет вселенной, и исповедуем все христианские законы... Вот почему мы настоятельно убеждаем и советуем вам, как друзьям, тотчас же, без промедления и отговорок, покинуть страну, которая вам отнюдь не принадлежит. Знайте, что если вы не последуете сему доброму совету, то не мы, а вы окажетесь нарушителями заключенного в давние времена мира. Пусть наш ответ не покажется вам дерзким; мы уповаем на бессмертного Бога-Христа: если вы сами не уйдете из страны, то мы изгоним вас из нее против вашей воли»⁵⁰.

В известном письме к Ашоту III, помещенном в армянской хронике Матфея Эдесского, Иоанн Цимисхий пишет о своей восточной кампании: «Ашот, царь царей Великой Армении, сын мой духовный, услышь и ведай про чудеса, явленные нам Богом и о дивных победах наших, коими невозможно постичь Божьего милосердия и высокого человеколюбия, оказанного Господом своему наследию через нашу царственность в нынешнем году... дабы и ты, как христианин и преданный друг нашей царственности, возрадовался и прославлял бы грозное величие Христа, Бога нашего; ты узнаешь, коль много Бог помогает во всякое время христианам... Мы выступили в поход, чтобы наказать за высокомерие и гордость Амир-эль-Муменина [Фатимида Муэза], повелителя африканцев, называемых Махр-Арапик [марроканские арабы], который с сильной армией двинулся на нас. Арабы сначала подвергли было нашу армию некоторой опасности, но после, с Божьей помощью, мы с неотразимой силой победили их и они, подобно другим врагам нашим, с позором возвратились восвояси. Тогда мы овладели внутренними областями их страны, предали мечу жителей многих округов и, поспешно отступив, расположились на зимних квартирах.

⁵⁰ Лев Диякон. История 6, 9.

С наступлением апреля месяца, собрав всю нашу конницу, мы двинулись в Финикию и Палестину, в погоню за погаными африканцами, которые вторглись в область Шам (Сирия)... мы направились к озеру Тивериады, где Господь наш Иисус Христос 153-мя рыбами совершил чудо. Мы вознамеривались осадить и этот город (Тивериаду), но жители добровольно покорились нашей царственности и, подобно обывателям Дамаска, поднесли нам много подарков... Так было поступлено и с Назаретом, где Богородица Святая Дева Мария услышала от ангела Благоую Весть. Далее, мы пошли так же к горе Фаворской и взошли на то самое место, где Христос Бог наш преобразился. Пока мы находились там, к нам пришли (послы) из Рамлы и Иерусалима просить нашу царственность, пощадить их. Они попросили себе воеводу, сделались нашими данниками и присягнули в верной службе и мы исполнили их просьбу.

Мы возымели желание освободить святой гроб Господа нашего Христа от порабощения мусульман. Мы назначили воевод во всех тех областях, которые нам подчинились и платили дань, как-то: в Пениаде, называемой Декаполисом [Бесан], в Генисарете, Аркея [Акре], называемой Птолмией. Жители письменным договором обязались ежегодно и неукоснительно платить дань и находиться у нас в подчинении. Мы дошли до Кесарии, что на берегу моря-океана; она подчинилась нам и вступила под наше владычество. И, если бы жившие там поганые африканцы, испугавшись нас, не укрылись в приморских замках, то мы, с Божьей помощью, побывали бы в святом граде Иерусалиме и помолились бы Богу в святых местах...

Ныне вся Финикия, Палестина и Сирия освобождены от порабощения мусульман и признали власть византийских греков. Кроме того и великая Ливанская гора подпала под

нашу власть... Ныне в месяце сентября, с Божьего благоволения, мы обратно привели в Антиохию богоспасенное воинство наше, о чем уведомляем Твою Славу, дабы и ты восхищался этой вестью и превознес бы великое человеколюбие Божье и знал, какие благие деяния совершились в настоящее время и как велико число их! Сила святого креста Христова простирается далеко и широко и имя Бога повсюду в этих краях прославляется и восхваляется»⁵¹.

В обоих случаях «крестоносная» риторика действительно проявлена достаточно явно. Если в первом случае она используется вместе с принципами светского законодательства, то во втором речь идет именно о религиозном оправдании войны.

В данной работе не будет подниматься вопрос об исторической достоверности письма к Ашоту, поскольку это неизбежно выведет ее из рамок краткой статьи. Кроме того, представляется более важным ответить на вопрос насколько вообще можно судить о «крестоносном» характере войны по этому источнику.

Эпистолярный жанр в эпоху Античности и Средних Веков довольно свободно относился к реальному отражению исторической действительности. Для авторов писем важнее было показать скорее идейную основу своих действий. Соответственно для Иоанна Цимисхия важно было отразить не конкретные детали похода, а его идеологическое обоснование. Если учесть насколько описание военных успехов разнится с описанием хронистов, то допустимо поставить под сомнение реальность и его идеологической составляющей.

⁵¹ Цит. по: *Кучук-Иоаннесов Х.* Письмо императора Иоанна Цимисхия к армянскому царю Ашоту III // *Византийский временник.* СПб., 1903. Т. 10. С. 91–101.

Вполне возможно, что в глазах императора и даже многих воинов цель «побывать в Иерусалиме и помолиться Богу в святых местах» была важна, но в таком случае, почему задача удержания захваченных территорий под властью христиан была выражена так слабо? Хотя все эти земли в прошлом были под властью Византии, Цимисхий был достаточно политически трезв, чтоб понимать, что формальное признание его власти еще не означает реального возвращения захваченных городов империи.

В этой связи «крестоносные» мотивы письма Иоанна Цимисхия Ашоту вполне соответствуют византийской традиции тесного объединения религиозных и светских аспектов государственной политики, а сам поход мыслится как ответный на агрессивные действия арабов Муэза. Учитывая сложившуюся к X в. тактику борьбы против мусульманской угрозы, отраженную в известном трактате «Περὶ παραδρομῆς πολέμου» (лат. *De velitatione bellica*; рус. пер. — «О сшибках», «О боевом сопровождении»), то упреждающий рейд по территории врага считался византийцами как законный способ защиты своих владений. В этом отношении попытка предшественника Цимисхия Никифора Фоки добиться причисления павших в боях с мусульманами воинов к лику святых мучеников выглядела намного радикальней, чем очередной поход против них.

Не исключено, что идея захвата Иерусалима пришла в голову императора уже в ходе самой кампании, вернее во время зимовки 974–975 гг. при планировании весеннего похода, когда стало понятным, что арабы не имеют сил для отражения угрозы.

Если бы религиозные мотивы были бы задуманы первоначально, то итоги кампании были бы совершенно иными — шла бы борьба за ключевые города, не взирая на потери и не

удовлетворяясь богатыми откупными дарами. Если бы после взятия Триполи они оказались слишком большие и не позволили дальнейшее продвижение войск на юг, то армия осталась бы защищать уже захваченные территории, а не возвратилась бы в Антиохию. Иоанн Цимисхий был слишком опытным полководцем, чтоб допускать такие просчеты, и его политика во время войны со Святославом за Болгарию показала, что он вполне умел контролировать захваченные земли, если считал это нужным.

Поэтому можно предположить, что идея удержания признавших ромейскую власть городов (что было бы принципиально важным при «войне за веру») не ставилась. Они предназначались скорее к роли буферной зоны, с которой можно было брать дань как с вассала, но не тратить серьезные средства на защиту. В военное же время войско противника, проходя через эти территории, неизбежно потеряло бы темп и фактор внезапности, что дало бы возможность византийцам подготовиться к отражению угрозы.

Обращает на себя внимание явное преувеличение успехов ромейского войска и описание их как нечто уже свершившееся. Фактически, это письмо представляет собой своеобразный отчет императора своему союзнику. Вполне возможно, что религиозные мотивы призваны показать особую заботу Цимисхия о делах веры. Уместно вспомнить, что согласно концепции самих византийцев их страна является единственно законной высшей властью христиан на земле, а другие христианские государи существуют не сами по себе, а в отношении с византийским двором. Отсюда и мягкий намек на «духовное сыновство» царя Армении василевсу Романии.

Не исключена возможность и того, что религиозный характер успехов здесь служит для отвлечения внимания и замалчивания реальных результатов кампании, которая хотя

и была удачна, но не настолько, чтоб положить конец владычеству мусульман в Палестине.

В конце концов, завоевания Византии на Востоке оказались эфемерны — буквально в конце этого же года большинство захваченных территорий вновь отошли к мусульманам⁵². Возможно, именно поэтому ни Лев Диакон, ни Иоанн Скилица не придают этой кампании особого внимания⁵³. Если бы идея завоевания Святой Земли была бы озвучена более четко, описание было бы намного более подробно, хотя бы для того, чтоб понять, почему такое богоугодное дело закончилось неудачей.

Одной из причин того, что теория священной войны так и не приобрела официального статуса, является ее неприятие со стороны Церкви. Помимо описанной выше политической причины, некоторые исследователи, например Тиа Колбаба⁵⁴, видят одной из причин неприятие западного отношения к священной войне крестоносцев в принципиальном отвержении учения об индульгенциях.

В свою очередь, эта идея базируется на особенностях католического учения об оправдании, поэтому в целом мож-

⁵² Попытки объяснить это преждевременной смертью Иоанна Цимисхия возможны, но все равно остается открытым вопрос: если планировалось продолжить кампанию в следующем году, то почему на завоеванных территориях не осталась хотя бы часть войска. Кроме того, о планах продолжить завоевание Палестины ничего не говорится в письме к Ашоту, хотя заручиться его поддержкой на будущее было бы крайне желательно.

⁵³ Например, Лев находит возможность разорвать повествование сюжетом о смене патриарха и даже о капподакийских братьях-близнецах, а сам поход в Палестину описывает довольно путано, показывая, по мнению М. Я. Сюзюмова незнание географических особенностей местности.

⁵⁴ *Kolbaba T. M. Fighting for Christianity. Holy War in the Byzantine Empire // Byzantion. 68 (1998). P. 216.*

но сказать, что «экспорт» концепции священной войны на Восток был лишен той почвы, на которой сформировался на Западе.

Еще более важна, на наш взгляд, другая причина, связанная с довольно четко ощущением византийцами разницу между Божиим «волением» и «попущением».

Подробное рассмотрение этих концептов выходит за рамки данной работы, поэтому придется ограничиться лишь кратким описанием. Понятие «воление» (θέλημα, βουλή) использовалось для описания непосредственного желания Бога по осуществлению той или иной вещи.

Так, по словам ап. Петра, Господь «не желая (βουλόμενος), чтобы кто погиб, но [хочет] чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3:9). Ап. Павел так же говорит, что «Бог, желая (θέλων) показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели» (Рим 9:22).

Классическим примером служат слова св. Максима Исповедника в диспуте с Пирром: «волей (θέλήματι) до Своего воплощения создал все из не сущего, и поддерживает, и промыслительно опекает, и спасительно руководствует»⁵⁵.

Глагол же «попускать» или «допускать» (έάω) использовался для описания мнения, что Бог, уважая свободу людей, не вмешивается в историю, давая возможность человеку принять собственное решение. Так ап. Павел говорит, что Бог «в прошедших родах попустил (έἴασε) всем народам ходить своими путями» (Деян 14:16), а в посланиях добавляет: «верен Бог, Который не попустит (έάσει) вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 10:13).

⁵⁵ *Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho. PG 91 288d.*

Византийцы всегда говорили о том, что войны попускаются Богом, но ни в коем случае не желаемы Им. Следовательно, выход солдата на поле боя так же не входят в Божественный замысел, а является следствием общей падшести мира. Даже если ход истории часто заставлял ромеев (а следуя упомянутому выше свидетельству Вальсамона даже клириков) брать в руки оружие, мнение что Бог желает ратного подвига ради веры, в их глазах было на грани богохульства⁵⁶, противоречащей основам восточно-христианского богословия мысли о желающем греха Творце.

Не следует забывать, что в официальных текстах мотив защиты религии встречается довольно редко. Намного чаще упоминается о долге императора защищать справедливость, жизнь и благополучие своих подданных.

Объяснить это вполне возможно, если вспомнить, как много было в истории Византии гражданских войн. При этом многие перевороты происходили именно под лозунгом защиты тех или иных религиозных фракций. Логично предположить, что чрезмерное подчеркивание идеи «защиты веры» могло сыграть роковую роль в судьбе самого венценосного автора.

Тема заботы о справедливости, в этом отношении, была выигрышной, поскольку обосновывала военные действия не только от внешних врагов-иноверцев, но и внутренних мятежей.

Поэтому можно уверенно говорить о скорее светском характере войны в Византии. Однако личная религиозность ромеев привела к широкому распространению и некоторых религиозных элементов: боевые кличи «С нами Бог!», «Го-

⁵⁶ См. Также: *Константин Стиль*. Опровержение заблуждений латинян 60, 61. (77.270-275) по тексту: *Darrouzès J. Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // REB 21 (1963). 52–100.*

споди, помилуй!»), устойчивые штампы полемологической литературы (например «если Богу будет угодно, стратиг одержит победу») и многое другое. Эти же соображения говорят о возможном понимании войн Византии как священных только в глазах отдельных лиц: императоров, отдельных полководцев, хронистов.

Ситуация практически не изменилась и в эпоху Комниных, хотя в 1097 г. встреча двух христианских цивилизаций все же произошла, разрыв между ними оказался настолько велик, что их нежданное столкновение вызвало немалое удивление с обеих сторон.

Одной из важнейших точек непонимания латинян и ромеев стал именно вопрос о войне, который стал существеннейшей причиной отношения византийцев к крестоносцам как к «кровожадным и диким варварам», а латинян к ромеям как к «изнеженным роскошью женоподобным грекам».

Для западных рыцарей она была основной частью жизни, военная тематика проявлялась практически во всем. Ушли времена, когда любой взрослый мужчина германского племени был воином, участие в сражениях стало считаться еще со времен «Салической правды» привилегией элиты общества.

Именно поэтому периодически появлявшиеся под стенами Константинополя рыцари поступали так, как были воспитаны — искали бранной славы, превосходно сражались в индивидуальном бою, не допускали ничего, что могло бы нанести урон их гордости и, соответственно, ценили выше всего эти же черты в других людях.

Византия же большую часть XI в. медленно погружалась в хаос. Кризис македонской династии наложился на успехи норманнов на юге Италии и турок-сельджуков в Малой Азии. Настоящей катастрофой стало поражение Романа IV Диогена под Манцикертом, из-за которого Романия поте-

рляла контроль над восточными и центральными регионами Малой Азии, долгими столетиями служившие источником ресурсов, особенно важных для армии.

Алексий Комнин действительно спас стоящую на краю пропасти Империю, реально осознав, что период изоляционизма окончательно ушел в прошлое. Об этом свидетельствуют существенно изменившийся характер его контактов с Западом. Он принимает вассальную присягу графа Фландрии, возвращающегося из паломничества в Иерусалим, и вступает с ним в союз⁵⁷.

Однако в сознании остальных ромеев ощущение того, что Империя больше не в силах игнорировать своих западных соседей пришло не сразу. Об этом ярко свидетельствует описание западных рыцарей на страницах «Алексиады», вызывавших удивление у порфирородной кесариссы.

Однако сближение Византии и Запада все же продолжилось, Европейские рыцари сопровождали Иоанна Комнина в походах в качестве союзных войск⁵⁸, пользуясь большим уважением. Об этом, например, свидетельствует эпизод, случившийся во время осады Неокесарии: «Однажды, перед наступлением сражения с персами, царь, увидев, что у знаменитого итальянского всадника нет лошади, приказал стоящему подле него племяннику Иоанну сойти с арабского коня, на котором он сидел, и отдать его итальянцу, зная, что у племянника нет недостатка в лошадях»⁵⁹.

⁵⁷ См. об этом: *Комнина А. Алексиада*. С 214. — О прибытии франкских всадников на подмогу Алексию см.: Там же. С. 217.

⁵⁸ См.: *Иоанн Киннам*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180) // *Византийские историки, переведенные с греческого при С.-Петербургской духовной Академии*. СПб., 1859. С. 9.

⁵⁹ *Никита Хониат*. *История* // *Византийские Историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии*. СПб., 1860. С. 45–46.

Не чужды были ему и личная храбрость, Иоанн Киннам сообщает, что во время боя он «хотел сойти с коня и пешком в рядах своих воинов вступить в бой. Но когда римляне не одобрили его намерения, — он приказал окружавшим его бердышникам (это были британцы, издавна служившие римским царям) подойти и рубить бердышами скифские телеги»⁶⁰. Тем не менее, видеть в этом влияние западных рыцарских традиций было бы преждевременно. Иоанн II Комнин воплощал прежде всего византийский идеал императора-полководца, в духе Никифора II Фоки и Иоанна Цимисхия.

Его преемник Мануил был еще более открыт к новым веяниям. Именно его правление стало периодом максимального сближения Запада и Византии как партнеров в совместном противостоянии мусульманскому миру. Даже стычки и конфликты не могли нарушить взаимного интереса ромеев и латинян, о чем свидетельствует хроника Никиты Хониата.

Даже пережив ужас 1204 года, он не проводил глубокого разделения между православными и католиками. Более того, шок от штурма и разграбления Константинополя тем и усиливался, что удар был нанесен, хотя и часто заблуждающимися, но все же братьями-христианами⁶¹.

Никита не видел чего-то зазорного в увлечении императора военными традициями крестоносцев. Он отмечал, что Мануил «целые ночи проводил без сна... Если же где по нужде он и должен был останавливаться, в таком случае вместо кресла ему служила земля, а постелью была разостланная солома или подложенное сено. И когда, бывало, пойдет дождь во время стоянки на болотистой долине, на него и

⁶⁰ *Иоанн Киннам*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180). С. 7.

⁶¹ *Никита Хониат* История. Т. 2. С. 324–325.

сверху лили дождевые капли, и снизу под постель текли ручьи воды и прерывали его сон. И в этих-то случаях к нему питали больше уважения и любви, чем когда он украшался диадемой, надевал порфиру и садился на коня в золотой сбруе»⁶².

Все это привело к существенным изменениям в формировании византийской армии. Хронисты довольно часто упоминали о силе натиска западной конницы и фактическом отсутствии у Византии средства противостоять ей.

Поэтому самым простым решением проблемы стало активное привлечение самих рыцарей в качестве ударной силы ромейского войска. Формировались так же отряды из турок, половцев, активно использовались скандинавские и русские воины в составе императорской гвардии. Однако предпринимались и попытки сформировать собственные отряды «по западному образцу»⁶³.

Из-за частых контактов с латинскими крестоносцами появились новые приемы ведения боевых действий. Правда, как отмечают историки, например Тимати Довсон, это коснулось в основном кавалерии⁶⁴. Так, вошел в обиход традиционный для Запада таранный удар копьём тяжеловооруженного всадника. Мануил и его приближенные, как видно из его участия в рыцарском турнире в Антиохии⁶⁵, вполне овладели этим приемом.

Необходимость реформ была вызвана и внутренним кризисом феодальной системы. Алексей Комнин стал активно поль-

⁶² Там же. Т. 1. С. 254–255.

⁶³ Выше уже упоминалось о нововведениях в тактику и вооружение кавалеристов при Мануиле Комнине.

⁶⁴ Dawson T. Byzantine infantryman. Eastern Roman Empire 900–1204. Osprey Publishing, 2007. P. 9.

⁶⁵ См.: Никита Хониат История. Т. 1. С. 135–138.

зоваться так называемой «пронией» — правом управления какой-либо областью с получением от нее дохода при условии военной или гражданской службы (император провел так же очень значительную административную реформу).

Так называемое стратиотское фемное ополчение показало свою слабость во время балканских войн с Гвискарами и фактически было заменено на прониарное, главной ударной силой которого была тяжелая кавалерия. Хотя катафракты XII в. наследовали имя тяжелой кавалерии ранней Византии, они стали больше напоминать западноевропейское рыцарство, с его недисциплинированностью и малой управляемостью⁶⁶.

Таким образом, полевая армия все больше начинала напоминать западноевропейскую, поэтому крестоносцы середины XII в. воспринимали Мануила Комнина за короля-рыцаря, выражая ему немалое уважение. С другой стороны, это же стало одной из причин угасания полемологической литературы Византии. Начиная с XI в. военная наука Романии фактически прекратила свое развитие и до самого падения Константинополя в 1453 г. не сохранилось ни одного трактата, описывающего поведения стратега в изменившихся условиях, или хотя бы упоминания о нем.

Практически нет свидетельств, что контакт с латинским Западом привел к изменению и «философии войны» или отношения к ней со стороны ромеев. Признавая за каждым народом право жить по собственным законам, о чем писал еще Константин Багрянородный, жители Империи всячески противились вмешательству чужих традиций.

Трудно сказать, могло ли спасти Византию заимствования от Запада идеи священной войны и методов ее ведения,

⁶⁶ См.: Дашков С. Б. Императоры Византии. М., 1996. С. 245.

ведь к 1453 г. сами латиняне от нее практически отказались. XIV–XV вв. знаменованы первыми шагами к формированию принципа национального государства, которое постепенно оттеснит религиозные феномены на второй план. В условиях миграции или трансляции святости⁶⁷ от Церкви к светской власти, вряд ли можно говорить о возможности поднять народ исключительно религиозными призывами.

⁶⁷ См. также: *Cavanaugh W. T. The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. Oxford University Press, 2009. P. 11.*