

Из святоотеческого
наследия

Догматическое
богословие

Нравственное
богословие

Из русской
религиозной
мысли

История
Русской Церкви

Критика
и библиография

Богословские труды

39



МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК
ТРИДЦАТЬ ДЕВЯТЫЙ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
МОСКВА 2004

*По благословению
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси
АЛЕКСИЯ II*

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Председатель редколлегии – митрополит Минский и Слуцкий **Филарет**,
Патриарший Экзарх всея Беларуси,
председатель Синодальной Богословской комиссии

Члены редколлегии:

Митрополит Кишиневский и вся Молдовы **Владимир**, ректор Кишиневской
Духовной академии
Архиепископ Верейский **Евгений**, председатель Учебного комитета, ректор
МДАиС
Архиепископ Белгородский и Старооскольский **Иоани**, председатель Миссио-
нерского отдела, ректор Белгородской Духовной семинарии
Архиепископ Тихвинский **Константин**, ректор СПбДАиС
Епископ Венский и Австрийский **Иларион**
Архимандрит **Иоани (Экономцев)**, ректор РПУ Иоанна Богослова
Архимандрит **Леонид (Филь)**, ректор МинДА
Протоиерей **Владимир Воробьев**, ректор ПСТБИ
Протоиерей **Николай Забуга**, ректор КиевДА
Протоиерей **Владимир Слобьев**, председатель Издательского Совета РПЦ,
Главный редактор Издательства МП
Протоиерей **Всеволод Чаплин**, заместитель председателя ОВЦС МП
Протоиерей **Василий Стойков**, профессор СПбДА
Протоиерей **Владислав Цыпин**, профессор МДА
Архимандрит **Наштуарий (Ив.шев)**, доцент СПбДА
Протоиерей **Валентин Тимаков**, заместитель главного редактора Издательства МП
Протоиерей **Максим Козлов**, доцент МДА
Протоиерей **Леонид Григорьев**, преподаватель ПСТБИ и МДА
Иерей **Владимир Шмалый**, секретарь Синодальной Богословской комиссии,
преподаватель МДА
Диакон **Андрей Кураев**, преподаватель ПСТБИ
Кравец Сергей Леонидович, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Буевский Алексей Сергеевич, научный консультант ОВЦС МП
Лосекский Николай Владимирович, профессор Свято-Сергиевского богословско-
го института (Париж)
Осипов Алексей Ильич, профессор МДА
Полещук Евгений Семенович, заместитель главного редактора Издательства
МП, ответственный секретарь редколлегии
Журицкая Мария Андреевна, редактор журнала «Альфа и Омега»
Кырлежев Александр Иванович, научный консультант Синодальной Бого-
словской комиссии
Пенчиковский Алексей Метиславович, доцент МДА
Хоружий Сергей Сергеевич, руководитель лаборатории синергичной антропо-
логии Института человека РАН
Шичалин Юрий Анатольевич, преподаватель МДА

СОДЕРЖАНИЕ

ИЗ СВЯТООТЕЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

- Святитель Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский.* Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. Часть вторая. Опровержение учения Варлаама и Акиндина (главы 64-150) (пер. и коммент. *А. И. Сидорова*) 5
- Африат Персидский Мудрец.* Тахвита о войнах (пер. *прот. Леонида Грилихеса и Г. М. Кесселя*) 61

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

- Вл. Лосский.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта (гл. 3) (пер. *Г. И. Вдовиний*) 79

НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

- Свящ. д-р Петер ШЛАНК.* Богословские и пастырские размышления о православной практике крещения (пер. *Б. Б. Вика*) 99

ИЗ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

- «Дело об афонских монахах» в Канцелярии Святейшего Синода Российской Церкви. Материалы подготовлены к печати *епископом Венским и Австрийским Иларионом (Алфеевым)* 111
- Л. П. Карсавин.* О совершенстве (пер. *А. Ковтун*, предисл. и коммент. *С. С. Хоружего*) 269

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

- А. Г. Кравецкий.* К истории снятия клятв на дониконновские обряды 296

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- С. Н. Скоков.* Фундаментальная библиография психизма 345
- Диакон Андрей Глуценко.* По поводу издания лекций профессоров Н. И. и А. И. Сагарды 351
- А. Г. Дунаев.* Византийское богословие и его предание. Т. 2. (XIII- XIX вв.) / Под общ. ред. К. Дж. Контичелло и В. Контичелло. Тюрну: Изд-во «Бреполье», 2002 372
- А. Н. Стрижев.* Святитель Димитрий, митрополит Ростовский 378

- Протоиерей Николай Макал, И. В. Назаров, И. Г. Филиппенко.* Международная научно-теоретическая конференция «Православие и славянофильская традиция в русской религиозной философии» 391

*Святитель Григорий Палама,
Архиепископ Фессалоникийский*

**Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам
естественно-научным, богословским, нравственным
и относящимся к духовному деланию, а также
предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы***

Часть вторая Опровержение учения Варлаама и Акиндина

I. Божественное озарение

64. Но если мы больше, чем Ангелы, и доныне обладаем тем, что «по образу», то в том, что «по подобию Божию» мы значительно уступаем благим Ангелам, особенно теперь. Оставляя пока в стороне [все] другое, скажу, что совершенство бытия по подобию Божию совершается посредством Божественного озарения, [исходящего] от Бога. Я думаю, что никто из тех, кто внимательно и с разумением читал богодухновенные глаголы, не остается в неведении относительно того, что лукавые ангелы лишены этого озарения, поскольку находятся *под мраком* (Иуд. 1, 6)¹; а Божий ум насыщается им, почему и называются «вторым светом» и «истечением первого Света»². Отсюда [становится ясно, что] благие Ангелы обладают ведением

* Окончание; начало см.: «БТ» № 38.

¹ Преп. Макарий, толкуя это место Священного Писания, говорит: «Мрак же есть совершенное и всецелое неведение Божественной благодати, сплошь проникнувшись которым по произволению, они лишены блаженного и всесветлого даяния чистого света, расточив дарованную им по природе силу на не-сущее». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 52.

² «Божий ум» (τοῦς θεῖος νόος) здесь тождественны Ангелам. См.: «Второй свет есть Ангел – некоторая струя, или причастие первого Света; он находит свое просвещение в стремлении к первому Свету и в служении Ему; и не знаю, по чину ли своего стояния получает просвещение, или, по мере просвещения, приемлет свой чин». *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 546. Ср. также: «Учение о том, что Ангелы насыщаются Божественным первоначальным Светом заимствовано от Псевдо-Дионисия. От него воспринял эту мысль и св. Иоанн Дамаскин: “Ангелы видят Бога, насколько это для них возможно, и это служит им пищей”». Палама

чувственных [вещей]; они постигают их не посредством чувственной и природной силы, но познают эти [вещи] с помощью боговидной силы, от которой ничто не может быть сокрытым: ни настоящее, ни прошлое, ни будущее.

65. Те, которые являются причастниками этого озарения, обладая им в [какой-либо] мере, имеют и ведение сущих, сообразное этой мере. А то, что Ангелы являются причастниками этого озарения, что оно является нетварным и не есть Божественная сущность, об этом знают все, кто надлежащим образом читал [творения] богомудрых богословов. Но те, которые мыслят подобно Варлааму и Акиндину, хулят это Божественное озарение, настаивают на том, что оно есть либо тварь, либо сущность Божия. Когда они говорят, что оно есть тварь, то не допускают [мысли] о нем как о свете Ангелов. Пусть же теперь выступит Богооткрыватель с Ареопага³ и кратко изъяснит эти три [вещи]. Ибо он говорит: «Божественные умы движутся по окружности, когда их объединяют безначальные и бесконечные осянания Прекрасного и Добра»⁴. Всем ясно, что «божественными умами» он называет благих Ангелов⁵. Высказываясь же об этих озарениях во множественном числе, он отличает их от Божественной сущности, ибо она одна и неделима. А когда он добавляет [определение их, как] «безначальных и бесконечных», что иное представляет нам, как не то, что они являются нетварными?

66. Сжалившись над безобразием нашего естества, обнажившегося вследствие преступления [прародителей] от этого божественного озарения и сияния, Слово Божие по благоугробию милости Своей восприняло это естество и снова явило его на Фаворе избранным из учеников облаченным в более великую славу⁶. Он показал какими мы были некогда и какими будем

мог подчеркнуть это мнение и непосредственно от Ареопагитиков или через посредство Дамаскина». *Архимандрит Кириак (Кери)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 358.

³ Термином θεοφάντωρ («открывающий Бога») неоднократно называл Дионисия Ареопагита преп. Максим Исповедник. См.: PG 91, 84, 348, 1260.

⁴ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 113.

⁵ В одной из схем к сочинению «О небесной иерархии» (замечание к выражению: «иерархии небесных умов») говорится: «Эллинистские философы также называют умами разумные, или ангельские, силы, поскольку каждый из них есть всецело ум и полностью сущности обладает лишь в качестве живого ума, согласующегося с их видом, выражающим сущность». *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 5.

⁶ Ср. описание Преображения у св. Иоанна Дамаскина: «О чудо, превосходящее всякий ум! Не снарижи слава присоединилась телу, но изнутри, от неизреченным образом соединенного с ним инославно Пребожественного Божества Бога Слова. Как несемениваемое смешивается и остается неслиянным? Как несоединимое соединяется воедино и сохраняет присущие каждой природе свойства? Все это результат иносластного соединения, когда соединенные [природы] образуют Единую Иносласть так, что в нераздельном различии и неслитном соединении и единство Иносластии сохраняется, и двойство природ наблюдается через непреложное воплощение Слова и через превышающее разумение неизменное обожение смертной плоти». Далее святой отец говорит: «Впрочем, хотя святое тело никогда не оставалось неприсущным Божественной славе, но от начала иносластного соединения совершенно обогатилось славой невидимого Божества, так что одна и та же слава Слова и плоти, однако слава эта, пребывая сокрытой в видимом теле, являлась невидимой для тех, которые связаны узами плоти и не вмещают того, чего не могут зреть и Ангелы. Поэтому Христос преобразуется, оплодье не приобретая Себе того, чем Он не был, и не изменяясь в то, чем не был, но являясь Своим ученикам тем, чем был.

через Него в будущем веке, если только здесь изберем, насколько то возможно [для нас], жизнь, сообразную Ему, как говорит Иоанн Златоуст⁷.

67. И Адам до преступления [заповедей], будучи участником этого божественного озарения и сияния, словно поистине облаченный в одеяние славы, не был наг и не являлся безобразным вследствие своей наготы, ибо был более украшен, если так можно сказать, чем те, которые [в здешнем мире] облачаются во многие золотые одеяния и украшаются диадемами со сверкающими камнями. Эти божественные озарение и благодать великий Павел называет нашим небесным жилищем, говоря: *Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетыми не оказаться нами* (2 Кор. 5, 2-3)⁸. И тот же Павел на пути из Иерусалима в Дамаск принял от Бога залог этого божественного озарения и облачения в него, чтобы, по словам Григория, носящего славное имя Богослова, «до очищения от гонений вступить в сообщение с Гонимым, или, лучше сказать, с малым блистаньем великого Света»⁹.

II. Множество божественных энергий

68. Божественная пресущественность¹⁰ никогда не называлась множественной. Но божественная и нетварная благодать и энергия Божия, нераздельно

отверзая им очи и делая их из слепых зрячими. Таково значение слов: *и преобразился пред ними*. Оставаясь Сам Себе тождественным, Он ныне стал видим ученикам еще другим в сравнении с тем, каким они видели Его прежде». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Перевод священника Максима Козлова // Альфа и Омега. 1999. № 4 (22). С. 62, 70.

⁷ Точную ссылку на какое-либо творение Златоустого отца установить не представляется возможным. Некую приблизительную параллель мыслям св. Григория Паламы представляет следующее рассуждение: «Подлинно, ничего не может быть блаженнее Апостолов, и особенно троих из них, удостоившихся быть с Господом под покровом одного облака. Впрочем и мы, если захотим, можем увидеть Христа, – не в таком виде, в каком они видели Его на горе, но в виде гораздо лучшем, потому что впоследствии Он придет не в прежнем виде. Тогда Он, шадя учеников, явил им столько славы, сколько они могли снести; после же Он придет во славе Отца Своего, не с Моисеем только и Иллеею, но с бесчисленными воинствами Ангелов, с Архангелами, с Херувимами, со всеми их несметными полчищами; не одно облако будет над главою Его, но все небо будет сосредоточено над Ним». *Святитель Иоанн Златоуст*. Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Кн. 2. М., 1993. С. 579.

⁸ Ср. толкование свт. Феофана: «Вот причина, почему мы воздыхаем! Та, что желаем облечься в небесное наше жилище, в тело нетленное и нерукотворное. Знаем наверное, что оно есть и что оно несравненно лучше настоящего тела, или оно-то и есть настоящее тело, какое надлежит нам иметь; потому и возделаем его». Далее святитель замечает: «воздыхаем в желании облечься в новое небесное тело, но, конечно, с таким приложением: если только и облечемся в него не обрящемся облаченными от славы, благодати и благоволения Божия». *Святитель Феофан Затворник*. Толкования Посланий Апостола Павла. Второе Послание к Коринфянам. М., 1998. С. 170, 172.

⁹ *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 536.

¹⁰ Это понятие (ή υπερουσιότης – или: «сверхсущественность») особенно характерно для Дионисия Ареопагита. См., например: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 13. Здесь же интересная схолия: «Если слово “сущность” выводится из глагола “быть”, а с бытием связано представление о развитии, то несправедливо говорить о сущности применительно к Богу. Ибо Бог превосходит всяческую сущность, ничем из сущего не являясь, но будучи превыше сущего и Тем, из Кого сущее происходит».

разделяемая наподобие солнечного сияния¹¹, и греет, и озаряет, и животворит, и возвращает, и посылает озаряемым свое собственное сияние, и является очам тех, которые зрят его. Соответственно этому как бы смутному образу божественная энергия Бога называется богословами не одной только, но они говорят о многих [энергиях]. Например, Василий Великий изрекает: «А каковы действования [Духа]?¹² Неизреченны по величю, неисчислимы по множеству. Ибо как представим мыслию то, что за пределами веков? Каковы были действования Его прежде мысленной твари?»¹³ Поэтому ни одно из тварных существ не может ничего высказать и ничего постигнуть умом из того, что [было] прежде умопостигаемого творения и что [находится] за пределами веков (ведь и века суть умопостигаемые твари)¹⁴. Следовательно, силы и энергии Божиего Духа не сотворены; поскольку же в богословии они мыслятся как многие, то они нераздельно различаются от всецело неделимой сущности [Святого] Духа.

69. Нетварная энергия Божия, нераздельно разделяемая, представляется богословами множественной, как это было разъяснено выше Василием Великим. А поскольку божественные и обоживающие озарение и благодать есть не сущность, а энергия Божия, то она представляется не только в единственном, но и во множественном числе. Соразмерно сообщаемая тем, кто причаствует ей, она, соответственно способности воспринимающих [ее], посылает им большее или меньшее обоживающее осияние¹⁵.

¹¹ Данное выражение (κατ' εἰκόνα τῆς ἡλιακῆς ἄκτινος) восходит, скорее всего, к св. Василию Великому, который говорит о Святом Духе: «Он прост по сущности, многообразен в силах (ποικίλον τὰς δυνάμεις), весь присутствует в каждом и весь повсюду. Он разделяемый не страждет, и когда приобщаются Его, не перестает быть всецелым, наподобие солнечного сияния, наслаждающийся приятностью которого как бы одни им наслаждаются, между тем как сияние сие озаряет землю и море и срастворяется с воздухом». *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 265. Текст: *Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit. Ed. par B. Pruche // Sources chrétiennes, N 17 bis. Paris, 1968. P. 326.

¹² «Духа» (τοῦ πνεύματος), по всей видимости, прибавлено каким-либо переписчиком этого творения св. Василия или самим св. Григорием.

¹³ *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 306. Текст: *Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit. P. 418.

¹⁴ Согласно св. Иоанну Дамаскину, понятие «век» (αἰών) «многозначуще: ибо оно обозначает весьма много. Ибо называется веком и жизнь каждого из людей. Опять веком называется и время тысячи лет. Опять называется веком вся настоящая жизнь, веком — также и будущая, бесконечная после воскресения. Веком опять называется не время и не какая-либо часть времени, измеряемая движением и бегом солнца, то есть составляемая днями и ночами, но как бы некоторое временное движение и расстояние, которое тянется подле и вместе с тем что — вечно. Ибо что именно есть время для того, что находится в зависимости от времени, этим для вечного служит век». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.: Ростов-на-Дону, 1992. С. 43. Св. Григорий Палама орождает понятие «века» с понятием «умопостигаемые творения» (οἱ αἰῶνες νοητὰ κτίσματα εἶσι): последние же мыслятся им, как нечто имеющее (тварное) бытие еще до времени. Поэтому и «века» в данном конкретном случае представляют собой нечто отличное от времени, т. е. они близки к последнему значению понятия «век» у св. Иоанна Дамаскина.

¹⁵ См. замечание отца Иоанна Мефендорфа: «Благодать Божия не отлична от Бога, она и есть божественная жизнь, дарованная человеку: вот в чем заключается обоснование учения св. Григория Паламы о "неотделимости" сущности и энергий. В Иисусе Христе человек получает нетварную жизнь: "Тех, кто причастен им [энергиям] и кто причастием действует по ним, [Бог] соделывает богами по благодати, безначальными и бесконечными"».

70. Этих божественных энергий Исаия насчитывает семь; у евреев же число семь означает множество. Он говорит: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и цвет от него произойдет; и почиет на нем семь духов: дух премудрости и разума, ведения и благочестия, совета, крепости и страха» (Ис. 11, 1-2)¹⁶. Разделяющие взгляды Варлаама и Акиндина безумно стараются [доказать], что эти семь духов – тварны. В своих «Возражениях Акиндину» мы, представив [подробно эти взгляды], достаточно их изобличили. Впрочем, и Григорий Богослов, упоминая эти божественные энергии Духа, говорит: «духами, как думаю, угодно было Исани назвать действия Духа»¹⁷. Самый велегласный из пророков не только ясно показал посредством этого числа отличие божественных энергий от божественной сущности, но и посредством слова «почиет» представил их нетварность. Ибо «почивать» есть признак превосходного достоинства¹⁸. В самом деле, как могут быть тварями те [духи], которые почидают на воспринятом от нас владычествующем естестве?¹⁹

71. Господь наш Иисус Христос, согласно [Евангелисту] Луке, говорит, что Он *перстом Божиим* изгоняет бесов (Лк. 11, 20)²⁰, согласно же [Евангелисту] Матфею – *Духом Божиим* (Мф. 12, 28). Василий Великий [по этому же поводу] говорит, что «перст Божий» есть одна из энергий Духа²¹.

Мысль о том, что обоженный человек становится “нетварным по благодати”, часто повторяется под пером св. Григория». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 242.

¹⁶ Цитата довольно свободная. Ср. одно рассуждение преп. Макария: «Святой пророк Исаия в своем пророчестве говорит, что почиет семь духов на Спасителе, выросшем от корня Иессеева (Ис. 11, 1-3), но он не ведает семи духов Божиих и не научает других так воспринимать это, а называет “духами” действия единого и того же самого Святого Духа, потому что во всяком действии целиком, полностью и соразмерно присутствует действующий Святой Дух». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 86.

¹⁷ *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад. 1994. С. 577.

¹⁸ Глаголом ἐπαυλαῖω («почиваю, упокоиваюсь») в святоотеческой письменности довольно часто обозначалось божественное присутствие в мире и в душе человека. См., например, у преп. Макария: «Представь себе обширные чертоги; но они в запустении, наполнены всяким зловонием, множеством мертвых тел. Так и сердце есть чертог Христов (τὸ παλάτιον τοῦ Χριστοῦ); но оно наполнено всякой нечистотой и многими толпами лукавых духов. Поэтому надобно возобновить и перестроить его, приготовить внутренние горнища и ложницы. Ибо Царь Христос с Ангелами и святыми духами идет упокоиться (ἔρχεται ἐπαυλαῖσθαι) там, и пожить, и походить, и основать Свое Царство». *Преподобный Макарий Египетский*. Духовные Беседы. Послание и Слова. М., 1880. С. 164. Текст: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 146.

¹⁹ Так, думается, следует переводить выражение: τὸ παρ' ἡμῶν δεσποτικὸν ἐκείνω πρόσληψια. Термин πρόσληψια («добавление, приобретение») в святоотеческой письменности часто обозначал воспринятую Богом Словом человеческую природу. См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 1178.

²⁰ Блаж. Феофилакт так парфразирует эти слова Господа: «Я изгоняю “перстом Божиим”, то есть Духом Святым, а не духом лукавым. Духа называет “перстом” для того, чтобы ты знал, что как перст одного существа с целым телом, так и Дух Святой единствен с Отцем и Сыном». *Благовестник*. Т. 2. С. 102.

²¹ Данное высказывание содержится в пятой книге «Против Евномия», которая, как и четвертая книга, приписывается св. Василию Великому, но, по всей видимости, принадлежит Дионисию Слени. См. на сей счет работу: *Спаский А. А.* Кому принадлежит

Стало быть, если одна из этих энергий есть Святой Дух, то и другие, разумеется, также являются Им, как научает нас [святой] Василий. Но из этого не следует, что есть много богов или духов. Это суть выступления²², проявления и естественные энергии единого Духа и через каждую [из них проявляется] одно действующее [Лицо]. А зломыслящие [еретики] утверждают, что эти [энергии] суть твари, семикратно низводя Дух Божий на уровень твари. Так пусть же они и посрамятся семикратно! Ибо и пророк говорит об этих [энергиях]: *седьм сиа очеса Господня суть, призирающая на всю землю* (Зах. 4, 10)²³. И в Апокалипсисе написано: *благодать вам и мир от Бога и от семи духов, находящихся перед престолом Его* (Откр. 1, 4)²⁴. Верным он ясно показывает, что эти [энергии] есть Дух Святой.

III. Основные положения

72. Бог и Отец, через пророка Михея заранее возвещая о рождении по плоти Единородного, а также желая показать безначальность Его Божества, говорит: *исх'ди Его из начала от дней века* (Мих. 5, 2)²⁵. По толкованию божественных отцов, исходи эти суть энергии Божества, ибо они являются

четвертая и пятая книги св. Василия Великого против Евномия. Библиографическая справка // Богословский вестник, 1900, № 9, С. 79-106.

²² Термин *πρόδος* («выхождение», «исхождение», «выход вовне») часто употребляетсЯ Дионисием Ареопагитом для обозначения присутствия Бога «вне Своей сущности»; при этом подразумевается теснейшая связь «выхождения» и Откровения. Дионисия в этой связи часто упрекали в замкнутости и включении неоплатонической теории эманации (схема: «пробывание - выходение - возвращение»: *μονή - πρόδος - ἐπιστροφή*). Однако в неоплатонизме «выхождение» предполагает понижение онтологического статуса бытия, что совершенно немыслимо для Ареопагита. Для него «выхождения» не являются «меньшими богами» или «Богом в меньшей степени» (neither lesser gods nor less God), а есть совершенный Бог, но Бог *ad extra*. См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. ET IN-TROIBO AD ALTARE DEI. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1994. P. 55-59. Св. Григорий Палама в данном случае сочетает названный термин с «проявлениями» (*ἐκφάνσεις*) и «естественными энергиями» (*ἐνέργεια φυσικά*), подчеркивая активное проявление Святого Духа *ad extra*.

²³ Иное толкование (экслезисологическое) данного места дает св. Кирилл Александрийский: «Очами могут быть признаны святые таинководители, как имеющие преимущество и превосходство над другими и потому, как я думаю, названные епископами; чрез них Господь наш Иисус Христос надзирает над верующими в Него». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 11. Сергиев Посад, 1898. С. 58.

²⁴ Так цитирует это место Священного Писания св. Григорий. Св. Андрей Кесарийский предполагает, как один из вариантов толкования, понимать «*под семью духами* - дары Животворящего Духа». См.: *Святой Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис. Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992. С. 7.

²⁵ Ср. толкование: «*Исх'ди же Его, говорит, от начала и от дней века, указывая или на предвечное существование Слова (ибо Оно совечно Своему Отцу и Само есть Творец веков), или на то, что Оно стало человеком хотя в последнее время века, но тайна о Нем предопределена уже в предвечии Отца и прежде сложения мира. Итак, *исходами* называет или вневременное от Бога Отца рождение в собственное существование Сына, или же явление Его, имевшее быть в те времена, когда Он стал плотью, хотя и от дней века Ему предопределено и постановлено быть Спасителем и Искушителем от Отца, Который знал, что случится в роде человеческом вследствие преступления Адама»». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 10. Сергиев Посад, 1897. С. 124. Данное толкование отличается от того, которое предлагается ниже св. Григорием Паламой.*

силами и энергиями Отца и Сына и Духа. Но те, которые стараются мыслить подобно Варлааму и Акиндину и защищать их мнения, провозглашают, что эти энергии суть твари. Но когда-нибудь позднее, вразумившись, пусть они поймут. Кто это Тот, про Которого Давид говорит: *от века* (что означает «от дней века») и *до века Ты еси* (Пс. 89, 3)²⁶. И пусть они внимательно исследуют (если, конечно, пожелают) то, как Бог устами пророка говорит, что эти *исх'ди* существуют изначала, но не говорит, что они произошли, созданы или сотворены. И Василий [Великий], богословствуя в Духе Божием, [не сказал], что они произошли, но изрек: «Энергии Духа были прежде умопостижаемой твари и за пределами веков»²⁷. Следовательно, один Бог от века действующий и всецельный, ибо Он имеет предвечные силы и энергии.

73. Те, которые явно противостоят святым отцам и защищают мнение Акиндина, говорят: «Одно является нетварным – Божественное естество, а то, что так или иначе отличается от него, является тварным»²⁸. Тем самым они делают тварью и Отца, и Сына, и Святого Духа. Единая энергия у [этих] Трех, а тот, у кого энергия является тварной, сам не может быть нетварным. Поэтому Божественная энергия не есть тварь – нельзя допускать этого ни в коем случае! Но тварью является то, что происходит от [Божественной] энергии и свершается ею. Поэтому боговдохновенный Дамаскин научает, что энергия, отличающаяся от Божественного естества, есть сущностное, то есть естественное, движение²⁹. Поскольку божественный Кирилл сказал, что творить присуще Божией энергии³⁰, то как может быть она [чем-то] созданным,

²⁶ В одном из толкований на Псалтирь, приписываемом св. Иоанну Златоусту, эти слова изъясняются так: «В настоящих словах Псалмопевец поучает нас двум истинам: во-первых, что мир произошел во времени... во-вторых, что Творец их [гор, земли и вселенной], о которых говорится в начале стиха Пс. 89, 3. – А. С.] Бог, что Он был прежде всего и потому стал началом всего существующего... Хорошо пророк говорит, что Бог *от века и до века*, т. е. будущего». *Святитель Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 5. Кн. 2. М., 1996. С. 900.

²⁷ Св. Григорий несколько свободно цитирует св. Василия Великого. См.: *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. С. 306. Текст: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. P. 418.

²⁸ См. замечание на сей счет В. Н. Лосского: «Противники Паламы, утверждавшие совершенное тождество в Боге сущности и энергии, защищали философское понятие божественной простоты. Когда они говорили об отличных от сущности действиях или энергиях, то имели в виду тварные эффекты, или "следствия", божественной сущности. Их понятие о Боге – как о сущности простой – не допускало для божества иного бытия, кроме как бытия сущностного. То, что не есть сама сущность, не принадлежит бытию божественному, не есть Бог. Таким образом, энергии необходимо или с сущностью отождествлять, или от сущности совершенно отделять, как ее действия вовне, иначе говоря, как следствия тварные, ею, сущностью, "причиненные". Здесь рационалистическое понятие причинности вторгается в учение о благодати». *Лосский В. И.* Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 260.

²⁹ Ср.: «Энергия есть естественная каждой сущности и сила, и движение. И опять: энергия есть естественное, врожденное движение всякой сущности: откуда ясно, что чего сущность – одна и та же, того одна и та же и энергия; ибо невозможно, чтобы сущность была лишена естественной деятельности». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М. Ростов-на-Дону, 1992. С. 101.

³⁰ Св. Кирилл Александрийский проводит различие между актом творения (создания) и актом рождения. В этой связи он замечает, что первый акт присущ энергии (*τὸ μὲν ποιεῖν, ἐνεργεῖας ἐστὶ*), а второй своей природе (φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν).

если не производится другой энергией, а та – еще одной и так до бесконечности? Значит, нетварная [причина этой] энергии всегда [лишь] ищется и провозглашается.

74. Так как Божественная сущность и Божественная энергия повсюду присутствуют нераздельно, то Божия энергия доступна и нам, тварям, поскольку, согласно богословам, она нераздельно разделяется, тогда как Божественное естество, соответственно тем же богословам, остается совершенно неделимым³¹. Поэтому Златоустый отец сказал: «Капля благодати исполнила ведением все; ею совершались чудеса, разрешались грехи»³². Показав, что капля благодати является нетварной, он старается далее показать, что она есть энергия, а не сущность. Ибо далее он добавляет [положение об] отличии Божественной энергии от Божественной сущности и от Ипостаси [Святого] Духа, и пишет: «Я говорю о части энергии, ибо Утешитель не разделяется»³³. Итак, Божественная благодать и энергия доступны каждому из нас, поскольку она нераздельно разделяется. Но так как сущность Божия сама в себе совершенно нераздельна, то каким образом она может быть доступна какой-либо твари?

75. В Боге [можно различать] три сущие [вещи]: сущность, энергию и Троицу Божественных Ипостасей³⁴. Как было показано выше, удостоившиеся соединиться с Богом есть как бы один дух с Ним – как и сказал великий Павел: *соединяющийся с Господом есть один дух с Господом* (1 Кор. 6, 17). Поскольку же достойные соединяются [с Ним] не по сущности и так как все богословы говорят, что Бог по сущности непричастен, а также поскольку ипостасное единение произошло только у Богочеловеча Слова³⁵, то остается [заключить], что удостоившиеся соединиться с Богом соединяются с Ним по энергии; и дух, в котором соединяющийся есть один с Богом, представляет собой нетварную энергию [Святого] Духа и называется ею, но не является сущностью Божией, даже если это и не нравится Варлааму и Акиндину.

И поскольку природа и энергия – не одно и то же, то, следовательно, нетождественны рождение и творение. См.: PG 75, 312.

³¹ Ср. у свт. Афанасия: «Бог не из частей слагается, но, будучи бесстрастен и прост, бесстрастно и неделимо Он Отец Сыну». *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 213.

³² См.: *Святитель Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 5, кн. 1. М., 1995. С. 187. Текст русского перевода несколько отличается от нашего: «Эта капля, эта частица Духа наполнила ведением всю вселенную. Ею совершались знаменья, разрешались грехи всех».

³³ Вся цитата Златоустого отца звучит так: «И даде, говорит Павел, *обручение Духа в сердца наша* (2 Кор. 1, 22), разумея часть Его действия, потому что Утешитель не разделяется». Там же. С. 188.

³⁴ Разъясняя эту фразу св. Григория (τρίων ὄντων τοῦ Θεοῦ, οὐσίας, ἐνεργείας, τριάδος ὑποστάσεων Θεῶν), отец Иоанн Мейендорф замечает: «Личная – триипостасная – природа Божества представляет собой простоту, тогда как сущность и энергии обозначают антиномичные полюса Непостижимого, открывающего Себя, умножающейся Единицы, единственного Существующего, Который дает тварям причаститься Его бытия». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 299.

³⁵ Данное не совсем обычное словосочетание (τοῦ θεοανθρώπου λόγου) указывает на теснейшее и нераздельнейшее единство природ Христа.

Поэтому Бог через пророка и предрек не «Дух Мой», но *излию от Духа Моего* на верующих (Иоил. 2, 28)³⁶.

76. [Максим Исповедник] говорит: «Моисей, Давид и те, которые способны вмещать Божественную энергию, отлагая прочь свои плотские свойства, были движимы мановением Божиим». Также: «Они суть некие живые иконы Христа и даже такие, как Он, [только] по благодати и уподоблению». И еще: «Одна чистота во Христе и во святых»³⁷. И как поет самый боговдохновенный певец: *И буди светлость... Бога... на нас* (Пс. 89, 17)³⁸. Наконец, согласно Василию Великому, «духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать. Отсюда -- предведение будущего, разумение тайнств, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жителство, ликостояние с Ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого -- обожение»³⁹.

77. По благодати и осиянию, а также в отношении единения с Богом Ангелы превосходят людей. Поэтому они -- «вторые светлости, служители высшей Светлости»⁴⁰ и «суть вторые светлы, отблески первого Света»⁴¹, умные силы и служебные духи; [они названы] «первой светлой природой после первого Естества, которая из Него исходит»⁴²; [сказано еще]: «второй свет есть Ангел -- некоторая струя или причастие первого Света»⁴³; также: «божественные умы движутся по окружности, когда их объединяют безначальные и бесконечные осияния Прекрасного и Добра»⁴⁴. [Кроме того, говорится]: «Бог для существ приносящих Сам есть Свет, а не иной кто»⁴⁵, а также: «что солнце для чувственных [тварей], то же Бог -- для умопостигаемых,

³⁶ Цитата не совсем точная (корректно: «излию от Духа Моего на всяку плоть»). Ср. толкование: «Бог и ясно обещается даровать благодать Святого Духа, то есть -- подавание прензобильное, не исключительно для пророка, -- одного или двух, но для вообще достойных принять, что, думаем, и совершилось, когда воскрес Христос и сокрушил державу смерти... Когда явился нам Христос, отпускающий вину и заграждающий уста, тогда дано изливание Святого Духа, причем Бог исполняет веселием человеческую природу, венчает вышнюю и первоначальную славою и снова благожелательно возводит ее к тому, чем она была прежде, когда еще не появился грех». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 9. М., 1890. С. 368-370.

³⁷ Св. Григорий приводит выдержки из различных творений преп. Максима Исповедника. См.: PG 91, 297, 1253, 33. Вообще, по наблюдению отца Иоанна Мейендорфа, «паламитский христоцентризм, находящийся в прямой зависимости от учения преп. Максима, включает в себя, как, впрочем, и мысль Исповедника, учение об энергиях. Лишь в свете Максимова богословия двух "энергий", или "воль", Христа становится понятной терминология св. Григория Паламы». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 226.

³⁸ Так цитирует св. Григорий. По изъяснению Евфимия Зинабена, «светлость Божия есть божественная благодать, просвещающая всех своих причастников». Толковая Псалтирь. Киев, 1882. Репр.: М., 1993. С. 84 (2-я паг.).

³⁹ *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 266-267. Текст: *Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit. P. 328.

⁴⁰ См.: *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 526 (только здесь: «первой Светлости»).

⁴¹ Там же. С. 656.

⁴² Там же. С. 662.

⁴³ Там же. С. 546.

⁴⁴ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 113.

⁴⁵ *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 656.

и Он есть Свет высочайший и неприступный, просвещающий всякую разумную природу»⁴⁶. Также Златоустый отец изрекает: «Если услышишь пророка, глаголющего: “Видех Господа сядяще на престоле”, то не предполагай, будто он видел сущность [Божью, ибо он созерцал лишь] снисхождение [Его], и то более смутно, чем горние силы»⁴⁷.

78. Всякое [тварное] естество предельно удалено от Божественной природы и является чуждым ей. Ибо если Бог есть естество, то [все] другое не является им, а если [все] другое есть естество, то Он не является им. Если [все] другое есть сущее, то Бог не является им, а если Он есть Сущее, то [все] другое не является Им⁴⁸. Это относится к Премудрости, Благодати и вообще ко всему, что окрест Бога. – если понимаешь [данное учение] таким образом, то богословствуешь правильно и согласно святым [мужам]. Но Бог есть Естество всех сущих и называется им, поскольку все они причаствуют Ему и благодаря этому причастию обретают существование – разумеется, причастию не Его естества (никим образом!), но Его энергиям. Ведь так Он есть Первоначало сущих⁴⁹, Образ в образах как Первообраз, Мудрость умудряемых и, просто сказать, Все всего. Бог не есть естество, так как превышает всякое

⁴⁶ Там же. С. 545–546 (перевод несколько изменен согласно цитации св. Григория Паламы).

⁴⁷ Перевод наш. Приблизительно аналогичное место см.: *Святитель Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 6. Кн. 1. М., 1998. С. 74–75. Св. Кирилл Александрийский, изъясняя этот и следующий стих Книги пророка Исаии, замечает: «Безначально Божество и конца не имеет. Мы же воспринимаем умом едва лишь то, что заключается в пределах времени, в которое некогда и не сущее было приведено к бытию. Летают они (Серафимы. – А. С.), как не имеющие ничего поверженного долу; напротив, ум их всегда носится высоко и обращен к Богу. Ибо превышние силы не помышляют, как мы, о находящемся долу, но на неизреченных неких высотах мыслей держат ум свой». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 6. М., 1887. С. 183.

⁴⁸ Целесообразно привести одно рассуждение отца Георгия Флоровского: «Самым существованием своим тварь указывает на свои пределы. Причина и основание мира вне мира. Бытие мира возможно только через всемирную волю Всеблагого и Всемогущего Бога, *партиципующего не сущая яко сущая* (Рим. 4, 17). Но неожиданным образом именно в тварности и сотворенности коренится устойчивость и субстанциальность мира. Ибо прохождение из ничего определяет иноприродность, или “иносущие”, мира Богу. Мало и неточно сказать, что вещи творятся и полагаются *вне Бога*. И само “вне” полагается только в творении, и творение “из ничего” и есть именно такое полагание некоего “вне”, *полагание “другого”* наряду с Богом. Конечно, не в смысле какого-либо ограничения Божественной полноты – но в том смысле, что возникает рядом с Богом *вторая*, иносущная Ему “сущность”, или природа, как отличный от Него и в известной мере самостоятельный и самостоятельный субъект. То, чего не было, возникает и становится. В творении полагается и создается *совершенно новая*, внебожественная *действительность*. В том и заключается величайшее и сверхсуществовавшее чудо творения, что возникает “другое”, что существуют иноприродные капли твари наряду с “безмерным и безграничным морем сущности”, как выражался о Боге свт. Григорий Богослов. Есть бесконечное расстояние между Богом и тварью, и это *расстояние природ*. Все удалено от Бога и *отстоит* от Него не местом, но *природой* – οὐ τόπω, ἀλλὰ φύσει, по выражению Дамаскина. И это расстояние никогда не сжимается, но только как бы перекрывается безмерной Любовью Божией». *Прот. Георгий Флоровский*. *Догмат и история*. С. 111–112.

⁴⁹ Данное выражение (ὄντοτης ἐστὶ τῶν ὄντων – «бытие, бытийность, реальность сущих»), по нашему мнению, является отзвуком аналогичного высказывания преп. Максима: «Бог есть соиздающее сущность и сверхсущностное Первоначало бытия (ὀυσιολογὸς καὶ ὑπερουσιολογὸς ὄντοτης)». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 215. Текст: PG 90, 1084.

естество: Он не есть Образ и не имеет образа, так как превышает [всякий] образ. Но в таком случае, как мы можем приблизиться к Богу? Разве только так, что приблизимся к Его естеству? Но ни одно из всех тварных существ не имеет и не будет иметь [какого-либо] общения или близости к Наивысшей Природе. Поэтому если кто-нибудь стал близким к Богу, то он приблизился к Нему, разумеется, [не благодаря естеству, но] благодаря энергии⁵⁰. Каким образом? Как причастующий этой энергии природным образом? Тогда это было бы общим для всех тварей. Поэтому быть близко или далеко от Бога свойственно не тем [существам], которые приближаются [к Нему] влечение [своей] природы, но тем, которые соединяются [с Ним] влечение [своего] произволения. А произволение присуще только разумным существам⁵¹. Из всех прочих [тварей] только они одни становятся дальше или ближе от Бога, приближаясь к нему через добродетель и удаляясь от Него через порок. Опять же только они одни способны воспринимать либо несчастье, либо блаженство. Но мы поспешим к достижению блаженства⁵².

79. Когда одна из тварей сравнивается с другой, то говорится, что она либо родственна по природе с Богом, либо чужда Ему. Родственны Божеству, как утверждается, умные природы, постигаемые одним только умом; совершенно же чужды Ему те природы, которые постигаются чувствами, а еще далее [от

⁵⁰ Ср. одно рассуждение свт. Григория Паламы в «Феофане»: «Когда услышишь от Отцов, что природа Божия непричастна, то узнай от меня, что она несходна и неявлена. Когда же, с другой стороны, [она называется] причастной, узнай от меня, что Богу по природе присуще несхождение, явление (ἐκφανσις) и энергия. И, таким образом, соглашаясь и с тем и с другим, пребудь в согласии с Отцами. Так что, называя Божественную природу причастной через эти энергии, ее саму по себе и не саму по себе, останешься в пределах благочестия, ибо так сохраняется непричастность и неявленность этой несходной природы». *Святитель Григорий Палама. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и причастности.* Перевод К. Б. Михайлова // Альфа и Омега, № 4 (26), 2000, С. 64.

⁵¹ Относительно этого произволения см. замечание С. Зарина: «В святоотеческих писаниях *δραίρεσις* считается самою высшею, существенно необходимою способностью человека, в которой иногда прямо и решительно полагается богоподобие человека». Этой способностью «определяется избрание и осуществление основного пути жизни и деятельности человека, приводящего или к "вечной жизни", или же к "вечной смерти", вечной потемнели, к вечному блаженству или же к вечным мучениям. И это, собственно, потому, что *δραίρεσις* лежит в основе двух порядков религиозно-нравственного бытия человека — греха или делания правды». *Зарин С. Аскетизм.* С. 81.

⁵² О блаженстве (*μακαριότητος*) см. размышление Нисского святителя: «Блаженство, по моему рассуждению, есть объем всего, что представляется как благо, в котором нет недостатка ни в чем согласном с добрым пожеланием. Но понятие о блаженстве соделается для нас более известным из сличения с противоположным. Признак блаженства — непрестанная и тени не имеющая радость, происходящая от добродетели. А противоположно блаженству состояние бедственное. Посему бедствие есть томление в горьких и невольных страданиях. Расположение же находящихся в том или другом из сих состояний делится по противоположности. Ублажаемому возможно веселиться и радоваться на предлагаемое ему в наслаждение; а бедствующему — печалиться и огорчаться тем, что у него есть. Поэтому неистинно всеблаженно Само Божество: потому что чем ни представим Его себе, блаженством будет чистая она жизнь, неизреченное и непостижимое благо, невыразимая лепота, источная благодать, премудрость и сила, истинный свет, источник всякой благодати, превышающая все власть; единое достолюбезное, всегда неизменное, непрестанное радование; вечное веселие, о котором, если кто скажет все, что может, не скажет по достоинству еще ничего». *Свт. Григорий Нисский. О блаженствах.* М., 1997, С. 6-7.

Бога], чем эти, находятся полностью бездушные и неподвижные [вещи]. Таким образом, когда твари сравниваются друг с другом, то о них высказывается, что они либо родственны, либо чужды по природе Богу, но сами по себе они все чужды по природе Ему. Ибо скорее можно сказать, насколько чувство и воспринимаемые этим чувством [существа] отстоят от умных [природ], чем высказаться относительно того, насколько далеко от Бога находится умная природа. Поэтому мы по естеству столь удалены от Бога, что, действительно, горе нам, если мы по доброму произволению не окажемся близ Него посредством благих дел и образов [осуществления добродетелей].

80. Богородицевоуниверсальный и общий язык божественных богословов богословский Дамаскин говорит во второй из своих богословских глав: «Желающему говорить или слушать о Боге, конечно, должно ясно знать, что из относящегося к учению о Боге и воплощении как не все неизреченно, так и не все может быть выражено речью; и не все недоступно познанию, и не все доступно ему»⁵³. Мы знаем, что Божественное, о котором мы желаем говорить, превышает слово вследствие Его превосходства [над всем тварным]. Ибо Оно [находится] вне слова не вследствие Своей ущербности, но [пребывает] вне слова, обитающего внутри нас самих, которое мы также произносим для того, чтобы слышали другие. Поэтому ни слушающий, изъясняя [сказанное], не может представить [это Божественное], ни сам говорящий, последующий [Его], не в состоянии постигнуть [Его] собственными силами, вследствие чего нам не позволительно высказывать что-либо о Боге от самих себя, но следует обратиться к тем [мужам], которые глаголят в Духе о духовном, даже если противники требуют [от нас] слова⁵⁴.

81. Говорят, что на наружных воротах школы Платона было написано: «Никто из не знающих геометрию да не войдет [сюда]»⁵⁵. А не знает геометрии тот, кто не способен мыслить и рассуждать о неделимых [вещах], как о делимых.

⁵³ *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.: Ростов-на-Дону, 1992. С. 2-3.

⁵⁴ Укорененность в святоотеческом Предании была одной из характернейших черт мирозерцания св. Григория Паламы, причем она органично сочеталась с его творческой оригинальностью. Ср. характеристику его учения: «Это – традиционное, церковное богословие, основывающееся на Божественном Откровении в Священном Писании, на решениях Соборов и на творениях отцов, св. Василия Великого, св. Григория Нисского, преподобных Макария Исповедника, Макария, Псевдо-Дионисия и Исаака Сирина в первую очередь... Без намерения внести что-либо новое, это богословие не опасается, однако, рассматривать вопросы, ставимые духовной жизнью, и искать для них богословских решений. В богословии Паламы данные Предания лично переживаются и истолковываются в свете духовного опыта. Нет, однако, никакого противоречия между этими двумя аспектами богословия св. Григория Паламы – традиционным и личным, ибо для него его мистический опыт отождествляется с опытом всех святых и самой Церкви. К тому же Палама понимал Предание динамически, как действие Святого Духа в Церкви, открывающего в ходе ее истории тайны, сокрытые от прежних поколений». *Архистроитель Василий (Кривошеин)*. Богословские труды. 1952-1983. Нижний Новгород, 1996. С. 214-215.

⁵⁵ Здесь и ниже мы имеем свидетельство хорошего светского образования св. Григория Паламы, бывшего чрезвычайно способным к наукам. По словам отца Иоанна, «эти блестящие успехи в довольно рано прерванном образовании наложили свою печать на все произведения богослова... при случае он цитирует античных авторов, Гомера, Гесиода, Платона, неоплатоников – Диогена Лазарского и Порфирия; правда, он всегда их осуждает или произносит на их счет». *Протопресвитер Иоанн Мейсдорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 30.

Ведь существование предела без чего-то ограниченного пределом принадлежит к области невозможного. А геометрия почти вся учит о пределах, которые иногда определяются и представляются сами по себе, отдельно от ограниченных [вещей], потому что ум разделяет неделимое. Если человек никогда не учился [отдельно] о природе самой по себе? Ибо природа не только неотделима от [своих] природных [свойств], существуя в них, но никогда не может быть и помимо них. Как может человек постигнуть универсалии, которые существуют как таковые в отдельных [вещах], но выделяются из них лишь умом и рассудком и мыслятся, но крайней мере в правильных рассуждениях, предшествующими многому, хотя они вообще не имеют существования отдельно от многого. Как может такой человек истинным образом постигнуть [учение] об умопостигаемых и умных [существах]? Как поймет он нас, утверждающих, что каждый ум имеет мысли и что эти мысли, [в свою очередь], есть наш ум? Разве не будет он насмехаться и [возмущенно] кричать, [обвиняя нас], будто мы учим о том, что каждый человек обладает двумя или более умами? Тот, кто не может слышать и говорить об этих неделимых, как о делимых, разве способен говорить или учить такое же о Боге, в отношении Которого, согласно богословам, существуют и усматриваются многие единения и различия? Но «единения господствуют над [божественными] различиями и преобладают [над ними]»⁵⁶, не уничтожая при этом их и не будучи в чем-либо препятствуемы ими. Сторонники же Акиндина не воспринимают и не могут познать нераздельное разделение в Боге, даже если слышат, как мы, в созвучии со святыми [отцами], говорим, что одно у Бога - непостижимо, а другое - постижимо. Бог един, будучи непостижимым по сущности и постижимым от Своих созданий по Божественным Его энергиям⁵⁷, то есть по предвечному Его Волеию о нас, по предвечному Его Промыслу о нас, по предвечной Его Премудрости о нас; или, чтобы сказать словами божественного Макенма,

⁵⁶ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 77 (перевод несколько исправлен). Ср. на сей счет наблюдение В. Н. Лосского: «Автор "Ареопагитик" противопоставляет в Боге "единения" (ἐνότητες) "различиями" (διακρίσεις). "Единения" – это "тайные пребывания, которые себя не обнаруживают" – сверхсущностная природа, в которой Бог пребывает как бы в абсолютном покое и ни в чем не проявляет Себя вовне. "Различия", наоборот, – это исхождения (πρόοδοι) Божества вовне, те Его проявления (ἐκφάνσεις), которые Дионисий называет также "силами" (δυνάμεις), которым сопричастно все существующее, давая познание Бога в Его творении. Противоположность обоих путей Богопознания – богословия отрицательного и богословия положительного – обоснована для Дионисия этим неизреченным, но реальным различием непознаваемой сущности и являющих Божество энергий, "единений" и "различений". Священное Писание дает нам Откровение о Боге, образуя Божественные имена в соответствии с энергиями, в которых Бог сообщается, оставаясь неприступным по Своей сущности; различается, оставаясь "простым"; умножается, не отступая от Своего единства, ибо в Нем "единения преобладают над различиями". Это означает, что различия – не разделения или разрывы в Божественном Существо. Силы (δυνάμεις), или энергии, в которых Бог проявляет Себя вовне, это – Сам Бог, но не в Своей сущности». Лосский В. П. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 57.

⁵⁷ Ср. у св. Иоанна Дамаскина: «Божество беспредельно и непостижимо. И только это одно: беспредельность и непостижимость в Нем – постижимо. А что говорим о Боге утвердительно, показывает на природу Его, а то, что – около природы». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М. Ростов-на-Дону, 1992. С. 8.

«по беспредельной Его Силе, Премудрости и Благости»⁵⁸. Когда Варлаам, Акиндин и их последователи вынуждены выслушивать от нас, что так должно быть, то они [тут же] обвиняют нас в том, что мы говорим о многих богах и многих нетварных [существах], а также в том, что мы делаем Бога сложным. Ибо они не ведают, что Бог нераздельно разделяется и раздельно сочетается, но при этом Он не претерпевает ни множественности, ни сложности.

82. Великий Павел, уста Христовы, сосуд избрания и блистательнейшая колесница имени Божьего, говорит: *невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимо* (Рим. 1, 20). Разве сущность Божья, постигаемая умом, становится видимой в тварях? Поистине нет! Ибо это есть безумие Варлаама и Акиндина, а до них - помещательство Евномия. Ибо именно Евномий, еще до них, но подобно им, писал, что из творений постигается не нечто иное, а как раз сама сущность Божья⁵⁹. Божественный же Апостол весьма далек от таких [высказываний], ибо он предварительно научает: *что можно знать о Боге*, явлено (Рим. 1, 19), как бы показывая, что есть нечто, превышающее это познаваемое относительно Бога, - его он и обнаружил тем, кто обладает [просвещенным благодатью] умом. Затем он добавил: *невидимое Его ... от создания мира через рассматривание творений видимо* (Рим. 1, 20). Таким образом ты можешь научиться тому, что есть познаваемое в Боге. Богоносные отцы, изъясняя это, говорят, что одно в Боге, то есть сущность Его, непознаваемо, а другое, то есть все, что окрест Его - Благость, Премудрость, Сила, Божество или Величие, является познаваемым⁶⁰. Их [Апостол] Павел называет «невидимыми», хотя это невидимое и постигается умом в тварях. А находящиеся окрест Бога и постигаемые от творений [сущие] разве можно назвать тварями? [Конечно, нет].

⁵⁸ Цитата из преп. Максима Исповедника не идентифицируется.

⁵⁹ Сократ Схоластик передает такое изречение Евномия: «О сущности Своей Бог знает несколько не больше нашего. Нельзя сказать, что Ему ведома она более, а нам менее, но что знаем о ней мы, то же вообще знает и Он; и, наоборот, что знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас». *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996. С. 173. Хотя данное изречение Евномия не обретаётся в его сохранившихся сочинениях, оно верно отражает его богословие. Ибо этот ересьярх считал, что сущность (οὐσία) Бога - постижима (καταληπτική). Он также считал, что мы не только познаём Христа, но можем познать Бога Отца и помимо Христа. См.: *Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Contrivency 318-381. Edinburgh, 1988. P. 629-630.*

⁶⁰ Сходные мысли высказываются св. Василием Великим в одном из его посланий (234), где, среди прочего, он говорит: «Мы утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действиявания Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприсутною». *Святитель Василий Великий*. Творения. Т. 3. СПб., 1911. С. 283. Несколько в ином плане изъясняет Рим. 1, 20 преп. Максим: «Быть может, "невидимое Бога" есть не что иное, как вечная сила Его и Божество, имеющие своими громкими глашатаями величественные великоления тварного мира. Ибо как исходя из сущих [вещей] мы веруем в то, что есть подлинно сущий Бог, так и исходя из сущностного различия видов сущих мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности Премудрости, лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного движения видов сущих мы познаем врожденную Ему по сущности Жизнь, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. И, таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Святой Троице, то есть [учение] об Отце, Сыне и Святом Духе. Ибо Слово как единосущное есть вечная Сила Божья, а единосущный Дух Святой - вечное Божество». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 55.

Поэтому энергия Божия, постигаемая умом из творений, является нетварной и не есть сущность, поскольку она представляется не только как единичная, но и как множественная.

83. Василий Великий, возражая Евномию, утверждающему, что исходя из тварей можно обнаружить сущность Божию, говорит: «Произведения служат указанием силы, мудрости, искусства, а не самой сущности»⁶¹. Стало быть, и энергия Божия, являемая в творениях, нетварна и не есть сущность. И ясно, что последователи Варлаама и Акиндина, утверждающие, что нет никакого отличия Божественной энергии от Божественной сущности, являются [на самом деле] евномианами.

84. Поэтому хорошо говорит в «Опровержениях» брат Василия Великого, мыслящий единомысленно со [своим старшим] братом⁶²: «Постигая умственным взором красоту и величие чудных [явлений] в творении, мы из них и им подобных постигаем иные умозрения о Божественном, изъясняя каждое из рождающихся в нас умозрений с помощью свойственных им наименований. *От величества бо красотою созданий сравнительно рододелатель их познавается* (Прем. 13, 5). Мы называем Создателя “Зидителем”, “[Все]могущим” называем Того, у Кого достаточно сил для осуществления [любого Своего] желанья, а “Праведным” - неподкупного Судию. Впрочем, и слово “Бог” мы постигаем, как преходящее из действия тайнозрительного созерцания. Поэтому, хотя мы этим научены относительно некоей частичной энергии Божьего естества, тем не менее мы не достигли с помощью этого слова [полного] понимания самой сущности [Бога]»⁶³.

IV. Учение Дионисия Ареопагита о единении и различении⁶⁴

85. Дионисий Ареопагит, наиболее выдающийся среди богословов после богодухновенных Апостолов, после исследования относительно различия между божественными Ипостасиями говорит: «Если божественное различение есть благолепное исхождение вовне, поскольку божественное Единство превосходящим всякие единения образом приумножает и увеличивает Себя в

⁶¹ *Святитель Василий Великий*. Творения. М., 1993. Ч. 3. С. 121.

⁶² Речь идет о сочинении «Опровержения Евномия» св. Григория Нисского, состоящем из 12 (или 13) книг. «В них представлено опровержение трех разных сочинений Евномия: а) “Апологии апологии”, явившейся на защиту опровергнутой св. Василием Великим первой апологии Евномия, б) неизвестного по заглавию сочинения, в котором Евномий пытался защитить свое учение библейскими свидетельствами и в) “Изложение веры”. Временем их написания были 379–383 годы. Значение их в богословских спорах было несомненно большое. На них ссылались не только отдельные церковные писатели, но и целые Соборы, и не только на востоке, но и на западе. Причину такого внимания к ним мы вполне объясним, если укажем на отзыв о них св. патриарха Германа. По его мнению, св. Григорий Нисский в своих книгах против Евномия “предал этого еретика совершенному позору”, т. е. вполне доказал несостоятельность аррианства и тем самым доказал истинность учения Церкви». *Исследов В. Догматическая система св. Григория Нисского*, СПб., 2000. С. 39–40.

⁶³ Это высказывание св. Григория Нисского представляет собой пересказ некоторых его мыслей в указанном сочинении. См.: PG 45, 1105–1108. Перевод наш.

⁶⁴ В основу этого раздела положен более ранний трактат св. Григория Паламы «О Божественном единении и различении». Издание и предисловие к нему см.: ГРИГОРИУ ТОУ ПАЛАМА, ΣΥΓΓΡΑΜΑΤΑ, ΤΟΜΟΣ Β', ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1966, S. 47–50, 69–95.

благости»⁶⁵. И далее: «Мы называем божественным различием благолепное исхождение вовне Богочалия. Преизобильно даруя всем сущим причастия всем благам, Оно соединенно различается, единично приумножается и увеличивается многократно, от Единства не отлучаясь». Также: «Эти общие и соединенные различения или богоприличные исхождения вовне целого Божества мы попытаемся по мере [наших] сил воспеть». [Дионисий] ясно показывает, что, помимо ипостасного различия, в Боге есть и иное различие, которое он называет «божественным различием», ибо различие соответственно ипостасям не является [специфически] божественным. Он говорит, что, согласно этим божественным исхождениям вовне и энергиям, Бог умножается и увеличивается, а само исхождение называет «исхождениями». Но, с другой стороны, Божество не умножается (ни в коем случае!) и как Бог не различается, ибо Он – не троекратен, а есть Троица. [Дионисий] также показывает нетварный характер этих исхождений вовне и энергий, ибо называет их «божественными» и говорит, что они суть различения всецелого Божества. Еще он говорит, что Само Богочалие приумножается и увеличивается в этих исхождениях вовне и энергиях, не принимая ничего извне – ни в коем случае! Но этот самый выдающийся из [всех] божественных писателей провозглашает, что он будет воспевать эти исхождения вовне и добавляет: «по мере [своих] сил», явив тем самым их превосходство над всяким восхвалением»⁶⁶.

86. Этот же открыватель Бога, сказав выше, что исхождение вовне есть божественное различие, добавляет: «Неудержимые надления [благами] соединены согласно божественному различению»⁶⁷. «Наделениями» он здесь называет все вообще исхождения вовне и энергии Божии⁶⁸. И добавил еще, что они суть неудержимы⁶⁹, чтобы никто не считал их [тварными] произведениями, каковыми являются сущность каждого из сущих, или чувственная жизнь в живых существах, или же разум и ум, существующие в разумных и умных [существах]. Разве могли бы эти [энергии] существовать в Боге и

⁶⁵ Здесь и дальше перевод наш. Русский перевод (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994. С. 61, 73, 77) некорректен в контексте цитат св. Григория Паламы.

⁶⁶ Данные мысли Дионисия В. Н. Лосский суммирует так: «Единство и различие, соединение и различие присущи Самому Богу, ибо Он есть Троица – “единства и различия в их неизреченном единении и существовании”, поскольку три Лица едины и различны в одно и то же время. Но Бог становится познаваем через “разделения” (или “различения”, *διὰ κρίσεως*) за пределами, вне Своей природы – эту “тайную” Его “местопребывания”, сокрытую мраком и неведением – действуя вовне Самого Себя посредством “выступлений” (*πρόοδοι*) или сил (*δυνάμεις*), которые суть Его проявления (*ἐκφάσεις*) и которым сопричастны тварные существа». *Лосский В. Н. Богословие и Богосвидение*. С. 225.

⁶⁷ Перевод наш.

⁶⁸ Понятие «различие», или «различение» (*διὰ κρίσεως*), у Дионисия в данном случае обозначает бытие Бога *ad extra*: оно тождественно «исступанию» (*ἐκστάσις*) или «исхождению вовне» (*πρόοδος*), часто употребляемому во множественном числе, причем эти *πρόοδοι* (или энергии) не ведут к умалению Бога. См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. Op. cit. P. 54–61. В данном случае к указанным понятиям добавляются еще и «надления» («раздачи, передачи» *μεταδόσεις*), указывающие на «непечатаемую щедрость» Божью.

⁶⁹ Данное слово (*ἀσχετόους*) имеет также значения: «шум не ограниченные, беспредельные, абсолютные». В настоящем контексте оно по-настоящему и неявно противопоставляется понятиям, связанным с областью тварного бытия.

быть неудержимыми, если бы они являлись тварными. Разве могут неудержимые исхождения вовне и надления быть тварями, когда неудержимое надление естественным образом присуще Наделяющему, как это мы можем видеть и на примере солнца?

87. Развивая [свои мысли], сей великий [муж] воспевает таковые исхождения вовне и называет их другими богопричинными именами, как то: «причастиями и самопричастиями»⁷⁰. Часто он в своих сочинениях показывает, что они превышают сущие и суть первообразы этих сущих, преусуществующие в Боге согласно сверхсущностному единению. Как могут они быть тварями? И далее, научая тому, что есть эти первообразы, он прибавляет: «Первообразами мы называем преусуществующие в Боге в единстве творящие сущности и смыслы сущих, каковые богословие называет предначертаниями и божественными и благими волениями, разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил и осуществил»⁷¹. Как могут эти предначертания и творящие сущие [вещи] божественные воления быть тварями? Разве не очевидно, что считающие эти исхождения вовне и энергии тварными производят [до уровня] твари также и Промысел Божий? Ведь осуществляющая, животворящая и умудряющая энергия, которая создает и оберегает тварные сущие, тождественна божественным волениям, самим божественным причастиям и дарованиям Благости, являющейся Причиной всего.

88. Стало быть, по словам великого Дионисия, причастие Самобытию никоим образом не причастует чему-либо⁷². Другие причастия, поскольку они суть причастия и начала сущих, совсем не причастуют чему-либо, ведь не причастует Промысел Промыслу, или Жизнь – Жизни. Поскольку они обладают бытием, то о них говорится, как об имеющих причастие Самобытию, ибо без Него они не существуют и не обладают причастием, как не существует предведение без ведения. Поэтому как самопричастия они не являются тварными. Так, и согласно божественному Максиму, они никогда не начинали быть, сущностным образом созерцаются окрест Бога и не было времени, когда их не было⁷³. Ваарламиты же нечестиво считают Саможизнь.

⁷⁰ Эти наименования (μετοχὰς καὶ αὐτομετοχὰς), возможно, почерпнуты из одного места сочинения «О божественных именах», где говорится: «Самопричастуемые (τὰς αὐτομετοχὰς) сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причиной того или другого, будучи по причине причастности Бытию и сущими, и причастуемыми». *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994. С. 200–203.

⁷¹ Там же. С. 214–217. Перевод несколько изменен нами.

⁷² Это высказывание (ἢ μὲν οὐκ τοῦ αὐτοεῖναι μετοχὴ κατ' οὐδένα τρόπον οὐδενὸς μετέχεται) является, судя по всему, парафразой какой-то мысли Дионисия Ареопагита.

⁷³ Вероятно, подразумевается следующее рассуждение преп. Максима: «Ревнителям [веры] следует исследовать, какие создания [Свои] Богу надлежало помыслить как начинающие быть и какие как не начинающие быть. Ибо, если Он почивал от дел, которые начинал творить, то ясно, что Он не почивал от тех дел, которые не начинал творить. Стало быть, возможно, что творения Божии, бытие которых начиналось во времени, суть все сопричастующие сущие, как, например, различные сущности сущих, поскольку их бытию предшествовало небытие. Бог же был тогда, когда сопричастующие сущие [еще] не были. Творения же Божии, бытие которых не начиналось во времени, возможно, суть те сущие, которые допускают сопричастие себе: им сопричастуют по благодати сопричастующие сущие. Таковыми, например, являются: благодать и все то, что входит в это

Самоблаго и им подобные [сущности] тварными, потому что они причастуют общему названию сущих, не видя того, что, хотя о них и говорится как о сущих, они — превыше сущих — об этом говорит сам великий Дионисий⁷⁴. Те, которые легко причисляют самопричастия к тварям, могут вполне считать также и Святой Дух сотворенным, хотя Василий Великий говорит, что Он сопричастен богоприличным именам⁷⁵.

89. Если кто-нибудь скажет, что только одно Самобытие⁷⁶ есть причастие, поскольку Оно одно не сопричастует, но только одно бывает сопричастуемым,

понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность и то, что сущностным образом созерцается окрест Бога, — они суть и творения Божии, и не начинали быть во времени... Ибо всякая добродетель безначальна, и время не предшествует ей, поскольку она имеет от вечности своим Родителем единственнойшего Бога». Далее преп. Макарий говорит еще: «Все бессмертные и само бессмертные, все живущие и сама жизнь, все святые и сама святость, все добродетельные и сама добродетель, все благие и сама благодать, все сущие и само существование — все они, несомненно, суть творения Божии. Однако одни начали быть во времени, ибо Бог был тогда, когда их не было; другие же не начинали быть во времени, ибо Бога не было бы, если не было бы ни добродетели, ни благодати, ни святости, ни бессмертия. И начинающие быть во времени есть и называются так, каковы они суть и именуются, благодаря сопричастию с [сущими], не начинавшими быть во времени. Бог есть Творец всякой жизни, бессмертия, святости и добродетели, поскольку Он превосходит сущность всего постигаемого умом и изрекаемого словом». *Преподобный Макарий Исповедник*. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 222–223.

⁷⁴ Может быть, здесь подразумеваются следующие слова Дионисия: «Некоторые из наших божественных священноучителей Основой (ἀποβάτην) и самой-по-себе благодати, и божественности называют Того, Кто превосходит и благодать, и божественность, говоря, что сама-по-себе благодать и божественность есть благотворящий и боготворящий дар, исходящий от Бога; а сама-по-себе красота есть излишние способности быть красивым-в-собственном-смысле-слова, создающая и красоту в целом, и частичную красоту, в целом красиво и отчасти красиво; и другое, что таким образом говорится и будет говорить, призвано являть промыслы и блага, причастуемые сущими, изобильным излитием пропекующие и протекающие от непричастного Бога, чтобы Причина всего оставалась строго за пределами всего, и сверхсущественное и сверхестественное повсюду и всегда превращало всякую сущность и природу». *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 318–321.

⁷⁵ Вероятно, имеется в виду следующее рассуждение св. Василия: «Дух Святой есть главное и собственное Его имя. И оно преимущественно пред всяким другим есть именованье чего-то бесплотного, чистого невещественного и несложного (τοῦ ἄσποράτου καὶ καθαρῶς αἰθροῦς)... Поэтому, слыша слово Дух, невозможно вообразить в мысли естества ограниченного, или подлежащего изменениям и переназначиваниям, или вообще подобного твари, но простираясь мыслями к Высочайшему, необходимо должно представить себе сущность умную (νοεῖν ἢ οὐσίαν), бесконечную по силе, беспредельную по великости, неизмеримую временами или веками, несокрушающую в благах, какие имеет». *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 264–265. Текст: *Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit. P. 322–324.

⁷⁶ Об этом Самобытии (τῆν αὐτοβλαστίαν) см. одно высказывание преп. Макария: «Бог, будучи Самобытием, Самоблагодатью и Самопремудростью (или, чтобы сказать более правдиво, превосходя все это), вообще не обладает ничем противоположным. Твари же, как все обладающие бытием по сопричастию и благодати (а разумные и духовные обладающие еще и способностью воспринимать благодать и премудрость), имеют и нечто противоположное. Именно, бытию [в них противопол.] небытие, а способности воспринимать благодать и премудрость — порок и невежество. Для них быть всегда или не быть зависит от власти Сотворившего их. Сопричастовать же или не сопричастовать Благодати и Премудрости Его зависит от воли разумных [существ]». *Преподобный Макарий Исповедник*. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 124.

а другие сопричаствуют Ему, то пусть знает, что его рассуждение о других причастиях не является разумным. Ведь о том, что живет, что свято и что благо, говорится, что оно живет по сопричастию, но не вследствие того, что оно причаствует просто бытию или Самобытию и [таким образом] освящается и делается благим, а вследствие того, что причаствует Саможизни, Самосвятости и Самоблагодати. А Саможизнь и подобное Ей становится Саможизнью совсем не потому, что причаствует [какой-либо] пной Саможизни. Поэтому как Саможизнь Она принадлежит не к сопричаствующим, а к сопричаствуемым. То же, что не сопричаствует жизни, но Само бывает сопричаствуемым, и что животворит живые [существа], разве может быть это тварью? О других причастиях можно сказать то же самое.

90. Согласен с нами в этом и божественный Максим, который, [считая] творящий Промысел тождественным этим Божиим пехождениям вовне, в [своих] «Схологиях» пишет: «Общими же для делимой на три Ипостаси Единицы являются творческие промыслы и благодеяния», то есть «созидание новых существ, их животворение, наделение их разумом»⁷⁷. Таким образом, сказав, что они суть многие и различные, он показал, что они не являются сущностью Божией, ибо она — совершенно едина и нераздельна. А поскольку он назвал их «общими для делимой на три Ипостаси Единицы», то тем самым представил нам, что они не являются ни Сыном, ни Святым Духом, так как ни один из Них не представляет Собой общей энергии трех [Ипостасей]. Сказав же, что они суть не только «промыслы и благодеяния», но еще и «творческие», показал [тем самым] их нетварность. Ибо если это не так, то творческое будет созданным кем-то другим, а это, в свою очередь, будет создано третьим — и так можно дойти до предела бессмыслицы, а «идя в беспредельность, нельзя будет остановиться»⁷⁸. Следовательно, пехождения вовне и энергии Божии суть нетварны и не являются ни сущностью, ни ипостасью.

91. Поскольку Приведший все [в бытие] и Украшитель всего соделал это все многообразным благодаря несравнимому принозобию [Своей] благодати, то Он пожелал, чтобы одни [твари] только были, а другие, кроме бытия, стяжали еще и жизнь; одним [тварям] Он дал благой удел [причаствовать] умной жизни, а другим — вкушать только чувственную жизнь. Но Он также возжелал, чтобы были [существа], обладающие смешанной жизнью, состоящей из обеих. И когда они получили от Него разумную и умную жизнь, то, [по замыслу Божию], они должны были, благодаря своему добровольному тяготению [к Творцу], соединиться с Ним и жить божественным и превышающим естество образом, удостоившись Его обоживающей благодати и энергии⁷⁹. Ибо Его воление есть [причина]

⁷⁷ См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 59–61. Последняя фраза заимствована не из схоллий, приписываемых преп. Максиму Исповеднику (впрочем, большинство их принадлежит церковному автору VI в. Иоанну Скифопольскому), а из текста самого Дионисия Ареопагита.

⁷⁸ Вероятно, св. Григорий Палама приводит либо поговорку, либо чье-то крылатое изречение.

⁷⁹ В этой мысли св. Григория Паламы, особенно в его последних словах (ζῆν ὄντο θεῖος καὶ ὑπερφύως τῆς αὐτοῦ κατῆξίωμένα θεοφύροῦ χάριτος καὶ ἐνεργείας) ясно выражается общее святоотеческое убеждение в высшем назначении человека. Как говорит один современный православный писатель, «получив образ, человек призван стяжать подобие».

бытия для существ⁸⁰: приводимых [в бытие] из небытия или изменяемых к лучшему и это [происходит] различным образом. Вследствие различия Божьего воления о существах, тот единый Промысел и та единая Благодать (или можно сказать: обращение Бога, вследствие Его Благодати к низшим [существам]) становятся многими промыслами и многими благодатями и так называются богомудрыми богословами - [этот Промысел и эта Благодать] нераздельно разделяются и становятся многообразными в разделенных [тварях]⁸¹. Иногда [этот Промысел] называется «силой Божьего Предвидения», а также «творящей силой» и «силой, сохраняющей [все тварное бытие]»⁸²; согласно великому Дионисию, одни из этих [сил] суть «осуществления», другие «оживотворения», а третьи «умудрения»⁸³. Каждая из таких [сил] является общей для Отца, Сына и Святого Духа; и в соответствии

достичь обожения. Творец. Бог по природе, зовет его стать богом по благодати. Бог по Своему образу наделил его всеми дарованиями, чтобы он мог восходить на высоту и при их помощи достигать подобия своему Создателю и Богу; чтобы быть с Ним не во внешних, ношмаемых лишь в категориях правдивости, отношении, а в глубоком личном единении. Дерзкой может показаться даже сама мысль, что цель нашей жизни заключается в том, чтобы стать богами по благодати. И однако ни Священное Писание, ни Отцы Церкви не скрывают от нас этой цели». *Архимандрит Георгий*. Обожение как смысл человеческой жизни. Владимир, 2000. С. 6. Среди этих дарований Божьих человеку св. Григорий особенно выделяет в данном случае свободную волю, ибо благодаря ее усиленно (θεόλουσίφ νεύσει) человек и призван соединиться с Богом.

⁸⁰ Эта фраза (ἡ γὰρ αὐτοῦ θέλησις γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσίῳ) еще раз показывает укорененность св. Григория Паламы в святоотеческом Предании. Ибо «древние учителя Церкви неповедовали, что Бог сотворил мир не по какой-либо нужде или принуждению, но единственно по Своему изволению; что Он создал все, что хотел и как хотел; что воля Его есть и основание, и начало, и мера всех вещей, есть даже само дело, которое мы называем миром». *Митр. Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Т. 1. М., 1999. С. 368-369.

⁸¹ Ср. рассуждение св. Ириней: «Сотворенные вещи, как они не разнообразны и многочисленны, находясь в стройной связи и согласии с целым мирозданием, но, рассматриваемые каждая в отдельности, они взаимно противоположны и не согласны, как тон широк, состоящий из многих и противоположных друг другу звуков, образует, чрез расстояние между каждым из них, одну согласную мелодию. Поэтому любящий песню не должен обманываться расстоянием каждого тона, ни воображать, что один звук принадлежит одному художнику и творит, а другой - другому, или что один устроил высокие тоны, другой - низкие, а третий - средние; но (призывать) только одного (устроителя всего) как доказательство мудрости, справедливости, благодати и красоты целого произведения. И те, которые слышат мелодию, должны хвалить и прославлять художника, удивляться напряжению одних звуков, обращать внимание на слабость других, прислушиваться к средним между двумя первыми, рассматривать и характер других звуков, и то, к чему относится каждый из них, и исследовать причину их, но никогда не уклоняться от правила, не отступать от художника, не оставлять веры в единого Бога, сотворившего все, и не хулить нашего Творца». *Святитель Ириней Лионский*. Творения. 1996. Репр. с: СПб., 1900. С. 184-185.

⁸² Думается, так следует переводить слова: τὴν δὲ δημιουργικὴν τε καὶ συνεκτικὴν. Св. Григорий Нисский называет Слово Божие, или Премудрость, «вечной силой Божьей, творящей существа [вещи], обнаруживающей те, которые еще не существуют, сохраняющей [уже] созданные (ἢ συνεκτικὴ τῶν γεγονότων) и прозревающей те, которые будут». См.: *Grégoire de Nisse*. Discourse catéchétique. Ed. par R. Winling // Sources chrétiennes, N 453. Paris, 2000. P. 162.

⁸³ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 60-61. Русский перевод («созидание новых существ, их животворение, наделение их разумом») представляется неудачным для длинной фразы (τὰς μὲν οὐσίωσεις, τὰς δὲ ζωώσεις, τὰς δὲ σοφολογήσεις).

с каждым благим и божественным волеием о нас. Отец, Сын и Святой Дух есть осуществляющая, оживотворяющая и умудряющая сила и энергия. Их [Дионисий] назвал безграничными и неуменьшаемыми наделяниями, изымая их из всех тварей и научая, что они естественным образом присущи Тому, Кто дарует [всему бытию] причастие.

92. Подобно тому как солнце, само не умаляясь, передает тепло и свет тем, которые причаствуют [ему], обладая этим теплом и светом как природными и сущностными энергиями, так и божественные раздавания, неумалеемым образом соединенные с Раздающим [дарования], суть природные и сущностные энергии Его, а поэтому — нетварны. Солнечный свет не оставляет следа, когда солнце заходит под землю и покидает пребывающих на земле, а поэтому наслаждающемуся его сиянием око невозможно соединиться с ним, а через него — и с извивающим светом; однако же солнечное тепло и следствия этого тепла, способствующие рождению и росту чувственных [тварей] и производящие различия [их] соков и качеств, не оставляют тех, кто пребывает на земле, даже если они не соприкасаются с солнцем через его сияние. Подобным же образом, словно по смутному чувственному образу, голько устремляющиеся к сверхъестественному и наибожественнейшему Свету способны чистым образом причащаться обоживающей благодати и через нее соединяться с Богом⁸⁴. Все прочие [вещи] суть следствия творящей энергии; они приведены [в бытие] из небытия и представляют собою дар, а не являются блистаниями благодати; благодатью же называется Божие Сияние.

93. Это Божие Сияние и обоживающая энергия, которая обоживает тех, кто причащен [ей], есть некоторая божественная благодать, а не природа Божия. Что, однако, не означает, как вздорно клеветает Акиндий, что эта природа находится далеко от облагодатствуемых, ибо естество Божие повсюду, но [оно бывает повсюду] не в качестве доступного причастию, поскольку никакая тварь, согласно вышеприведенному изъяснению, неспособна сопричастивать ему⁸⁵. Ведь божественная энергия и благодать Духа, повсюду

⁸⁴ См. одно замечание отца Иоанна Мейендорфа: «Относительно термина "благодать" (χάρις) св. Григорий известно, что в греческом языке он имеет разные значения. "Иногда, — пишет он, — даром данная вещь называется благодатью, а иногда и само действие дарения; в иных случаях ни один из этих смыслов не подходит к термину "благодать", обозначающему, так сказать, красоту, приятную внешность, украшение и блеск любой природы, и в этом смысле мы говорим о благодати слов и разговора..."; следовательно, существует "благодать природы" (ή χάρις τής φύσεως), отличная от "Боготворящей благодати" (ή χάρις ή θεοποιός)». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы*. СПб., 1997. С. 225. В данном случае речь идет о последней благодати (τής θεοποιού χάριτος), почему эти слова переведены нами как «обоживающая благодать».

⁸⁵ Св. Григорий Палама постоянно подчеркивает, что «Бог христиан, Бог Священного Писания, есть Бог Живой, но Он также существенно трансцендентен всякой твари. Даже являя Себя, Он остается неизнаваемым в Своей сущности, ибо откровение Его сущности означало бы сведение Бога на уровень твари и сделало бы человека "богом по природе"». Поэтому всякое откровение, всякое приобщение или обожение есть свободный акт живого Бога, божественная энергия. Но Сам Бог полностью не отождествляется с этим Своим актом. Он остается превыше его, даже если в нем Себя всецело открывает. Ибо в действительности Бог *обладает* тварью и сообщает ей Свою собственную жизнь, тварь же не может *обладать* Богом, Который всегда остается *единственным действующим Лицом*». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточно-христианская мистика*. М., 2000. С. 313.

присутствуя и оставаясь неотделимой от Него, является недоступной причастию и как бы отсутствующей для тех, кто вследствие своей нечистоты бывает неспособен к сопричастию с ней. Ибо [святой Василий] говорит: «Как изображения лиц видим не во всяком веществе, а только в гладких и прозрачных веществах, так и действия Духа не во всякой душе, а только в душах, которые не имеют в себе ничего *стропотного* и ничего *развращенного* (Притч. 8, 8)». И еще говорит: «Дух Святы́й бывает во всех, но собственную силу Свою обнаруживает в тех, которые чисты от страстей, а не в тех, у кого владычественное души омрачено греховными нечистотами»⁸⁶.

94. Солнечный свет неотделим от сияния лучей [солнца] и доставляемого [этими лучами] тепла, но из наслаждающихся [всем] этим свет остается непричастным для тех, кто не обладает зрением, а поэтому они воспринимают лишь тепло этого сияния, ибо восприятие света вообще невозможно для лишенных очей. Тем более невозможно сопричастие с сущностью Творца для какой-либо [из тех тварей], которые наслаждаются Божественным Сиянием, поскольку ни одна из них не обладает силой, способной вместить в себя естество Творца.

95. О том, что причастуемая энергия не является тварной и не есть сущность Божия, свидетельствуют здесь вместе с нами и Иоанн, Креститель Христов, и Иоанн, которого больше других учеников возлюбил Христос, и Иоанн Златоуст. Один, [то есть любимый ученик Господа, свидетельствует об этом] самим записанным повествованием [своим]; Предтеча и Креститель Христов – тем, что говорит: *не мерою дастся* Богом Отцом Дух Христу (Ин. 3, 34)⁸⁷, а Златоречивый [отец] – тем, что в толковании своем пишет: «Духом он называет энергию. Ибо мы в известной мере получаем энергию Духа. А Христос имеет всю энергию неизмеримой и всецелой. Если же энергия Его неизмерима, то тем более сущность»⁸⁸. Называя Дух, особенно Сам Дух Божий, «энергией» и говоря, что эта энергия является неизмеримой, Креститель [явно] представил ее нетварной. А указывая на то, что мы принимаем эту энергию в известной мере, [он показал] различие нетварной сущности и нетварной энергии. Ибо никто никогда не принимает сущности Божией; [этого не случается], даже если собрать вместе всех [людей], каждый из которых [получает энергию Божию] отдельно, соразмерно своей чистоте.

⁸⁶ Святитель Василий Великий. Творения. Ч. 2. М., 1993. С. 7–8. Впрочем, следует отметить, что авторство св. Василия в отношении «Толкования на пророка Исаию», из которого заимствованы св. Григорием Паламой эти две цитаты, подвергается сомнению в современной патрологической науке. См.: *Quasten J. Patology*, v. III. Utrecht-Anwerp, 1975. P. 218–219.

⁸⁷ Так цитирует св. Григорий Палама. Он довольно часто ссылается на это место Евангелия от Иоанна и в одной из таких ссылок дает следующее разъяснение: под «Духом», даруемым нам от Отца и Сына, следует понимать не естество или Ипостась [Святого] Духа, но «нетварную и естественную благодать и энергию Его» (τὴν ἄκτιστον αὐτοῦ καὶ φύσικην χάριν καὶ ἐνέργειαν). См.: ГРИГОΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, ΤΟΜΟΣ Α΄ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1988, S. 141.

⁸⁸ См.: Святитель Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Книга I. М., 1993. С. 193. Но текст в цитате св. Григория Паламы несколько отличается от текста в «Патрологии» Миня, с которого сделан русский перевод (главное отличие – замена слова «сила», δύναμις, на «энергию», ἐνέργεια). Соответствующим образом мы и исправили этот перевод.

В дальнейшем Златоустый отец отмечает и еще одно отличие нетварной энергии от нетварной сущности, говоря: «Если же энергия Духа неизмерима, то тем более сущность Его»⁸⁹.

V. Нелепости учения Акиндина

96. Если следовать пустословию Акиндина и его приверженцев, то [следует признать, что] Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, а поэтому ничем не отличается создание, свойственное энергии, от рождения и исхождения, свойственных сущности. Если же создание ничем не отличается от рождения и исхождения, то тогда и создания не будут ничем отличаться от Рожденного и Изведенного⁹⁰. А если дело обстоит так, то Сын Божий и Святой Дух ничем не отличаются от тварей, а все твари [в таком случае становятся] порождениями и изведениями Бога Отца; следовательно, тварь обожится⁹¹, а Бог будет сопричислен к тварям. Поэтому божественный Кирилл, указывая на различие сущности и энергии Бога, говорит: «Божественной природе свойственно рождение, а создание свойственно Божественной энергии», добавив еще такое ясное суждение: «Не одно и то же природа и энергия»⁹².

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ В данной фразе (τὰ ποιήματα κατ' οὐδὲν διαίσει τοῦ γεννήματος καὶ τοῦ προβλήματος) св. Григорий Палама еще раз подчеркивает кардинальное отличие Творца от твари, т. е. тот тезис, который является одной из фундаментальных основ всего православного богословия. Его же троническая терминология и в данном случае обнаруживает зависимость от св. Григория Богослова. Ср.: «Единства от начала подвижная в двойственности, остановилась на тронности. И еще у нас - Отец, и Сын, и Святой Дух. Отец - Родитель и Изводитель (ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβλεῦς), рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын - Рожденное; Дух - Изведенное (τὸ μὲν γήνημα, τὸ δὲ πρόβλημα)». *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 414. Текст: *Grégoire de Nazianze*. Discours 27-31. P. 180.

⁹¹ Св. Григорий Палама постоянно развивает мысль (как и подавляющее большинство отцов Церкви) об обожении человека, но это есть обожение *по благодати*, а в данном случае (θεοποιηθήσεται ἢ κτίσις) подразумевается представление об обожении твари *по природе*. Подобное представление как несомненно языческое христианские богословы решительно отвергали с самых древнейших времен. См., например, рассуждение Афинагора, направленное против языческих философов: «Не в силах узреть величие Божие и воспринять разумом (ведь у них нет сродства с небесами), они растеклись мысленно по видам вещества и дошли даже до обожествления превращений вещественных начал, как если бы кто-то спускал корабль, на котором плавает, с кормчим». *Раннехристианские апологеты*. Переводы и исследования. М., 2000. С. 61.

⁹² Св. Григорий ссылается на сочинение св. Кирилла Александрийского «Сокровище о Святой и единосущной Троице», являющееся одним из самых ранних сочинений святителя и направленное против ариан. О нем см.: *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь, церковное служение и творения // *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Кн. 1. М., 2000. С. 72-73. Некоторые места из этого сочинения св. Григорий будет подробно разбирать чуть ниже. Текст см.: PG 75, 315. Но последняя фраза из цитируемой выдержки (φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὐ ταυτόν) у Александрийского святителя имеет такое продолжение: «Следовательно, не одно и то же будет рождение и создание» (οὐκ ἄρα τῷ γεννᾶν τὸ ποιῆν ταυτόν ἔσται). Следует еще отметить, что мысли, аналогичные высказанным в данной главе, св. Григорий Палама излагает и в своем «Послании к Габру». См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ. 1966. S. 342-344.

97. Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии, то тогда рождение [Сына] и исхождение [Святого Духа] не будут ничем отличаться от созидания. А Бог Отец созидаст [мир] через Сына во Святом Духе; поэтому, согласно мнению Акиндина и его последователей, Он рождает и изводит [мир] также через Сына во Святом Духе.

98. Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии, то она, следовательно, не отличается и от [Божественной] воли. Тогда, согласно им, Единородный от сущности Отца будет, как кажется, сотворенным Его волей⁹³.

99. Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии и если, как свидетельствуют богоносные [отцы], Бог имеет много энергий, являющихся Его зиждительными промыслами и благостями (что было показано выше), то, стало быть, Бог имеет и много сущностей, а этого никто из носящих имя Христова рода⁹⁴ не может никогда сказать или помыслить.

100. Если Божии энергии ничем не отличаются от Божественной сущности, то у них не будет и различия по отношению друг к другу. Следовательно, [Божественная] воля ничем не отличается от Божиего предведения. А это означает, что либо Бог не предведывает все, поскольку Он не желает [бытия] всего происшедшего, либо Он является желающим также и лукавого⁹⁵, а это тождественно утверждению, что Он или не есть предвидящий все, или же не есть Бог. Стало быть, [Божие] предведение отличается от Божественной воли, а каждое из этих двух отличается от Божественной сущности.

101. Если Божественные энергии не имеют никакого различия между собой, то тогда способность [Бога] творить не отличается от [Его] способности

⁹³ По сути дела, св. Григорий Палама в этих словах намекает на то, что богословие его оппонентов ничем не отличается от арианского. Ср. слова Ария в «Фалши» («Талши»), приводимые св. Афанасием Александрийским: «Первоначально, когда нет еще Сына, есть Бог Отец. Потом не-сущий Сын осуществился по Отчему изволению, и есть единородный Бог, и чужд тому и другому; как Премудрость стал Премудростью по изволению премудрого Бога». *Свят. Афанасий Великий*. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 109.

⁹⁴ Подобное обозначение христиан (τοῦ χριστιανικοῦ γένους) встречается у св. Иоанна Дамаскина. В русском переводе: «названный по имени Христа народ». См.: *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Три защитительных Слова против порицающих святыне иконы или изображения. Сергиев Посад, 1993. С. 117.

⁹⁵ Ср. рассуждение св. Иоанна Дамаскина: «Бог именуется еще не сущих как сущих, и будущее созерцает и судит как уже совершившееся. Ибо, как судья справедливо наказывает уже согрешившего – и если не накажет, будет несправедлив. – и не сам он является причиной греха или кары наказуемого, но выбор согрешившего, так и Бог, видя будущее как уже совершившееся, судил, чтобы он (диавол. – А. С.) возник и, если сделается зол, был наказан Им. Поэтому Он и сотворил его, и сотворил благим – тот же сам по собственному выбору стал злым и сам для себя сделался виновником кары, а вернее, сам себя карает, помогаясь того, чего нет. А что не предвидение Божие было причиной того, что диавол стал злым, ясно – ведь и врач, который предвидит будущую болезнь, не есть причина болезни, но причина болезни – расстройство, а предвидение врача – признак учености, и причина предвидения – то, что так должно случиться». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 52.

предуведывать [все]⁹⁶. Стало быть, если Бог начал некогда творить, то это значит, что Он начал и некогда предуведывать. Но каким образом Он может быть Богом, если Он не знал заранее обо всем прежде [всех] век?

102. Если зиждительная энергия Бога ничем не отличается от Божественного предведения, то тогда создания [Божии] будут совпадать с [Его] предведением, то есть созданными безначально, как безначально [их] создает Сам [Творец]⁹⁷, поскольку Он и предуведывает безначально, а, соответственно, предуведываемое предуведывается безначально. Но как может быть Богом Тот, чьи создания не являются никоим образом более поздними, чем Он Сам?

103. Если зиждительная энергия ничем не отличается от предведения Бога, то и акт творения не подчиняется воле [Творца], так как и предведение не подчиняется ей. Тогда Бог творит не посредством воления [Своего], но только потому, что это [Ему] присуще по природе. Но как может быть Богом Тот, Кто творит помимо [Своей] воли?

VI. Невозможность для сущности Божией быть причастной

104. Сам Бог пребывает в Самом Себе, поскольку три Божественные Ипостаси неразрывно и вечно соединены друг с другом и неслиянно взаимопроницают друг в друга⁹⁸. [С другой стороны], Бог – во всем и все – в Боге: Он все содержит в Себе, и все содержится Им. Поэтому все [сущие] причастуют не сущности Бога, а [Его] содержащей энергии. И таким образом все богословы [единодушно] утверждают, высказываясь об энергии Божией, что она существует повсюду⁹⁹.

⁹⁶ Такое подчеркивание различия этих двух аспектов деятельности Бога (τὸ δημιουργεῖν отличается от τοῦ προἰνώσκειν) при их, конечно, несомненной связи характерно уже для раннего христианского богословия. Так, Климент Александрийский соотносит оба этих аспекта со второй Ипостасью Святой Троицы, говоря, что именно к Ней относятся слова в Быт. 1, 1. Она есть та Премудрость, о Которой глаголали все пророки, а также о Которой изрекал и Учитель всего приведенного в Бытие (ὁ τῶν γενητῶν ἀπάντων διδάσκαλος) и Участник Совета Божия, Который заранее предуведывает обо всем (ὁ σύμβουλος τοῦ Θεοῦ τοῦ τὰ πάντα προεἰνωκότος). См.: *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI. Ed. par P. Descourtieux // Sources chrétiennes, N 446. Paris, 1999. P. 178.*

⁹⁷ На наш взгляд, именно так следует переводить эту трудную фразу (δημιουργούμενα ἀνάρχως, ὡς ἀνάρχως αὐτοῦ δημιουργοῦντος). Она представляет собой *reductio ad absurdum*, ибо с христианской точки зрения подобное утверждение совершенно нелепо. Ср. слова св. Мефодия: «Поэтому, о человек, не утверждай, будто что-нибудь существует само собою, вместе с Богом. И не пожелаи отнимать и уменьшать величие силы Его. Ведь Он дал бытие тому, что не существовало раньше, и (ничто) не является безначальным». *Святитель Григорий Чудотворец и святитель Мефодий. Творения. С. 388–389.*

⁹⁸ В этой последней фразе св. Григория Паламы (τῶν τριῶν θεῶν ὑποστάσεων συμφυῶς καὶ αἰδίως ἐχομένων ἀλλήλων καὶ ἀφύρτως περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) тезисно сформулирован один из главных пунктов святоотеческого учения о Святой Троице. Ср.: «Троица нераздельна и славою и вечностью не делится и не различествует. Точно так же и богочальные Ипостаси и не прелагаются, и не переходят одна в другую, но каждая из Них пребывает неизменно, и неслиянно, и вечною». *Святитель Никифор Константинопольский. Ч. 1. Сергиев Посад, 1904. С. 113.*

⁹⁹ Ср. рассуждение святителя: «Бог совершенно невместим, хотя и находится повсюду. Общая же Божественная сила и энергия триипостасной природы творит вовне и делится на тысячи, ибо Бог всемогущ. Итак, многие через нее соединяются с Богом, многими различными способами приближаясь Ему». *Святитель Григорий Палама. Феофан. С. 66.*

105. Те, которые угодили Богу и достигли цели, ради которой они были приведены в бытие, то есть обожения, — ибо, как говорят [святые], Бог для того и создал нас, чтобы мы *сделались причастниками* Его собственного Божества (2 Пет. 1, 4)¹⁰⁰, — таковые пребывают в Боге, поскольку они обожены Им, а Бог пребывает в них, поскольку Он обоживает их. Стало быть, они причастуют не сущности Божией, но Божественной энергии, хотя и [неким] другим способом¹⁰¹. Поэтому богословы и говорят, что слово «Божество» есть обозначение Божественной энергии.

106. Сверхсущностное, сверхживое, сверхбожественное и сверхблагое Естество, поскольку именно Оно является сверхблагим, сверхбожественным и тому подобным, не может быть высказано словом, достигнуто мыслью или каким-либо образом созерцаемо, потому что превосходит все, находится превыше всякого ведения и, непостижимой силой водружаясь над сверхнебесными умами, Оно совершенно неуловимо для всех и всегда неизреченно. Ибо нет Ему имени в нынешнем веке и в [веке] будущем Оно также не будет обозначено именем; нет [для Него] слова, возникающего в душе или произносимого языком; нет никакого соприкосновения или сопричастия, чувственного или умного, [с Ним] и [Его] совершенно невозможно вообразить. Поэтому богословы предпочитают быть ближе к этому Естеству посредством утверждения о [Его] совершенной непостижимости, ибо [Оно] полностью превосходит все то, что есть, или то, о чем что-либо высказывается¹⁰².

¹⁰⁰ В данном случае св. Григорий Палама выражает одну из главных интуиций всего православного мирозерцания. Ср.: «Дерзкой может показаться даже сама мысль, что цель нашей жизни заключается в том, чтобы стать богами по благодати. И однако ни Священное Писание, ни Отцы Церкви не скрывают от нас этой цели... Мало только усовершенствовать себя, становиться совестливее, справедливее, целомудреннее, мудрее. Все это, безусловно, необходимо, но не в этом глубочайший смысл нашей жизни, та конечная цель, для которой Творец создал нас. А в чем же? В единении с Богом, в обожении как единственным единением: не праведно-внешним и не сентиментально-надуманным». *Архимандрит Георгий*. Обожение как смысл человеческой жизни. С. 6. Развивая этот один из важнейших моментов православного вероучения, отцы Церкви часто опирались и на 2 Пет. 1, 4. В частности, такая опора на это место Нового Завета констатируется у преп. Макария Египетского и преп. Макария Исповедника. См.: *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris, 1996. P. 35, 37, 84, 164, etc. Интересно отметить, что свт. Феодит, один из учителей св. Григория Паламы, тесно увязывает обожение с практикой аскезы: согласно его учению, соблюдение заповедей, упорное пребывание «в рае молитвы» (ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς προσευχῆς) и т. д. позволяет Богу удалить христианина от всяких сдостонобных наслаждений плоти, приготовить его для того, чтобы он был мертвым для страстей и греха и сделать его причастником Божией жизни (τῆς θείας ζωῆς μετοχόν τε καθίστην). Причем, как подчеркивает свт. Феодит, именно воочеловечивание Бога Слова сделало нас общниками Его Божества, хотя мы и не совершили ничего благого. См.: *Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses*. P. 362, 374. Сам же св. Григорий Палама в «Феофане» разъясняет эти слова первоверховного Апостола так: «Видишь, что дар заключается в обетовании тем, кто живет по Христу? Кто же пообещает кому-нибудь что-то, что всем присуще от рождения? Божественный Максим говорит: "Бог нас сотворил для того, чтобы мы стали причастниками Божественной природы". Ведь мы прежде не были такими и вместе с тем не сотворены от рождения общниками его». *Святитель Григорий Палама*. Феофан. С. 61. Эти слова святителя предполагают и мысль, что обожение есть такой дар, который непременно требует и встречных усилий человека.

¹⁰¹ Данная фраза (εἰ καὶ τῶν ἑτερον) указывает, возможно, на то многообразие и многообразие Божественных энергий, о которых речь шла выше.

¹⁰² Эти рассуждения св. Григория Паламы выдержаны опять в духе святоотеческого отрицательного богословия. Особенно здесь чувствуется влияние Дионисия Ареопагита.

И знающий то, какова Истина, превышающая всякую истину, не позволит [себе] называть, именуя в собственном смысле слова, ни сущность, ни природу [Божью]. Но поскольку [эта Истина] есть Причина всего, а все – окрест Нее и ради Нее, поскольку также Она – до всего, просто и ничего не определяя, содержит заранее в Себе все, постольку из всего Она должна нарекаться не в собственном смысле слова, но [о Ней можно говорить только] в несобственном смысле слова. Стало быть, Ее можно наречь *сущностью* и *природой*, но в собственном смысле слова Она должна называться *творящим сущность* *исходящим вовне* и *энергией* Божией. Это есть, как говорит великий Дионисий, «волепуну сущее богословское наименование существа»¹⁰³.

107. Кто-нибудь может счастье необходимым применить название «природа» и к естественным присущим свойствам, как в отношении тварных сущих, так и в отношении Бога. На сей счет самый высочайший из богословов Григорий говорит где-то в [своих] «Стихотворениях»: «Ибо таково свойство Царя моего, – сообщать блаженство»¹⁰⁴. Ведь дарование не является природой кого-либо, но естественным образом присуще ему, как благотворящему. Также в отношении огня можно сказать, что он обладает природой возноситься вверх и посылать свет видящим; однако движение не есть его природа, не является ею и просто создание [чего-либо], поскольку [природой можно назвать лишь] начало движения¹⁰⁵. Поэтому естественные [свойства] и называются [иногда] «природой», как и сам великий Дионисий пишет в еще одном месте: «Природа Добра состоит в том, чтобы производить

в учении которого «отрицательное богопознание противопоставляется положительному как более совершенное; незнание (*ἀγνοῦσία*), к которому оно приводит, ставит выше знания, как *неумудрое Божие*, которое стало *предмудрее человеков* (1 Кор. I, 25)». Кроме того, «различие положительного и отрицательного богословия сказывается в самой противоположности их направления. Утвердительный путь соответствует божественному нисхождению, обнаружению божественной Причины в причиненном: о творениях утверждается их теофанический характер, в меру их аналогии непознаваемой Причине: они становятся «провозвестниками божественного Молчания», «сияющими светамн, указующими присутствие Обитающего в неприступных местах». Отрицательный путь, следующий противоположному направлению, соответствует восхождению твари к Богу – от известных и познаваемых причиненных к неведомой и непознаваемой Причине: о Боге отрицается все познаваемое и, следовательно, все сущее, начиная с низших и кончая самыми высшими определениями. Этот путь, в противоположность утвердительному богословию, не есть познание Причины, открывающейся в причиненном, но психоденение из причиненного, то есть из всего сотворенного, к скрытой Причине, пребывающей вне своих обнаружений, мистический опыт о Боге вне творений, вне Его теофаний, достижимый лишь путем экстаза, предвосхищающего *θεῶσις*». *Лосский В. И.* Богословие и Боговидение. С. 55, 61.

¹⁰³ *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 189. Согласно Дионисию, мы обращаемся к Богу, давая Ему имена, или, более точно, пользуясь теми именами, которые открывает нам Сам Бог. Однако эти имена, несмотря на свою, так сказать, «Боготкровенность», не раскрывают перед нами естества Божия, как оно есть само в себе, но являются лишь «путями», посредством которых Бог обнаруживает Себя доступными для человека способами. В данном случае Дионисий развивает мысли святых каппадокийских отцов. См.: *Louth A.* Denys the Areopagite. Wilton, 1989. P. 78.

¹⁰⁴ *Святитель Григорий Богослов.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. Сергиев Посад, 1994. С. 26.

¹⁰⁵ Или как бы «психодный принцип движения» (ή τῆς κινήσεως ἀρχή).

и сохранять»¹⁰⁶, то есть Добру это присуще по природе. Поэтому, когда ты слышишь высказывания отцов о том, что сущность Божия - непричастна, то, [если развить эти высказывания], можно помыслить ее [еще и] несходной и неявляемой. [Когда же ты слышишь высказывания тех же отцов о том, что] она причастна, то, [если развить их], можно помыслить, что Богу естественным образом присуще исхождение вовне, проявление и энергия. И таким образом, с любовью принимая и то и другое, ты будешь единомыслен со [святыми] отцами¹⁰⁷.

108. [Каждая] часть сущности, даже самая малая, обладает всеми ее силами, подобно тому, как и искра, сияет и светит, позволяет различать приближающихся и обжигает их, самоподвижна по природе и возносится вверх, то есть, говоря просто, обладает [всеми] теми же [свойствами], что и огонь, частицей которого она является. Подобным же образом и капля обладает [всеми] свойствами воды, а слиток - свойствами того металла, куском которого он является. Следовательно, если бы мы были участниками той неявляемой сущности Божией, причащаясь или ей целиком, или ее части, то мы были бы всемогущими, а таким образом [можно сказать, что] и каждое из [тварных] существ будет всемогущим. Но мы и все вместе не имеем этого, даже если ты [мысленно] объемишь [духовным оком] всю тварь. [Святой Апостол] Павел убедительно показывает это и свидетельствует, что [даже] и среди осчастливленных обоживающими дарами [Святого] Духа [далеко] не каждому присущи все эти дары сразу, но, по его словам, *одному дается... слово мудрости; другому слово знания*, каждому иным образом *тем же Духом* (1 Кор. 12, 8). И Златоустый отец, явно заранее обуздывая ложь Варлаама и Акиндина, говорит: «Никто не имеет всего, чтобы он не считал, будто природа есть благодать»¹⁰⁸. Однако никто из обладающих умом не сделает [неправильного] вывода из этих слов [и не скажет], будто эта благодать, прогнаноупоставляемая Божественной природе, является тварной, потому что, признавая ее таковой, он [явит себя тем], кто не почитает с благоговением естество Божие, а также потому что, хотя благодать Духа и отличается от [этого] естества, она не отделяет [людей] от Него, но, наоборот, скорее приближает удостоившихся [этого] к соединению с Божественным Духом¹⁰⁹.

109. Сущность обладает столькими ипостасями, сколько ей их причаствует. Ибо сколько светильников можно зажечь от одного, столько и будет создано ипостасей огня¹¹⁰. Следовательно, если, согласно нашим противникам, сущность Божия бывает доступна причащению (причем она бывает доступной всем), то она является не Триниостасной, но имеет бесчисленное множество ипостасей. А кто из воспитанных в божественных догматах не знает, что это совпадает с мессалианским вздором? Ибо согласно мессалианам,

¹⁰⁶ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 139.

¹⁰⁷ Данная глава, как и предшествующая, является почти буквальным повторением мыслей св. Григория в «Феофане». См.: Святитель Григорий Палама. Феофан. С. 63-64.

¹⁰⁸ Эти слова взяты из сочинения «О Святом Духе» (PG 52, 817), подлинная принадлежность которого не у св. Иоанна Златоуста подвергается сомнению.

¹⁰⁹ Слова мысли, высказываемые в этой главе, почти повторяют соответствующие мысли «Феофана». См.: Святитель Григорий Палама. Феофан. С. 64.

¹¹⁰ Там же. С. 67.

те, которые достигли вершин добродетели, становятся причастниками сущности Божией¹¹¹. Однако сторонники Акиндина, стремясь превзойти это богохульство, утверждают, что не только выдающиеся по своей добродетели люди, но и вообще все [сущие], причастуют Божественной сущности, используя тот предлог, что она присутствует повсюду. Однако сильный в богословии Григорий, задолго до этого опровергая мнения и этих, и тех [древних еретиков], говорит: «[Господь есть] *Христос* по Божеству; ибо само помазание освящает человечество [Его] не действием своим, как в других помазанных, но всецелым присутствием Помазующего»¹¹². И [все] богомудрые отцы высказывали общее мнение, что Божество вселяется [только] в тех [мужей], которые очистились должным образом, но [Оно не вселяется просто] в силу природы [Своей]¹¹³. Стало быть, не по сущности и не по ипостаси становится кто-нибудь причастником Бога, ибо ни одна сущность и ни одна ипостась не разделяется и никоим образом не передаются они никому. Поэтому Бог совершенно невместим для всех, хотя и находится повсюду в других отношениях. Общая же сила и энергия Троищестасного Божества.

¹¹¹ Мессалианство — ересь «псевдомонашествующих», получившая наибольшее распространение в IV-V вв. О ней см.: *Сидоров А. П.* Преподобный Макарий Египетский и проблема «Макарьевского корнуса» // *Альфа и Омега*. № 3 (21), 1999. С. 109-116. Согласно мессалианам («евхита», т. е. «молящимся»), душа человека, ставшего посредством одной только молитвы и аскезы «духовным» и полностью бесстрастным, «превращается в божественную и чистую природу... способную видеть все божественное и духовное». *Попов К.* Блаженный Диалог (V-го века), епископ Фогки Древнего Эпира, и его творения. Киев, 1903. С. 413. К эпохе св. Григория Паламы реальное мессалианство уже перестало существовать и слово «мессалианство» стало как бы «символическим ярлыком», который «наклеивался» на различные позднейшие ереси. Так, св. Григорий Палама встречался и дискутировал с богемитами, которые назывались «мессалианцами». Но и Варлаам обвинял самого св. Григория и пехастов в «мессалианстве» и даже написал специальный трактат «Против мессалиан», направленный как раз против православных монахов. См.: *Протопресвитер Иоанн Мейсendorff.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 32-34, 60-61.

¹¹² *Святитель Григорий Богослов.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 443.

¹¹³ Высказывая эту мысль о вселении (обитании) Бога в людей достойных (*ἐνοικεῖν δὲν τῆν θεότητα τοῖς ὡς χρεὼν κεκαθαρμένοις*), св. Григорий Палама намечает одну из граней святоотеческого учения об обожении. Подобная же мысль, в различных ее вариациях, высказывается многими отцами Церкви. В частности, ее высказывает и преп. Максим Исповедник, который, среди прочего, подчеркивает, что подобное вселение немислимо без всецелой ориентации свободной воли (*γνώμη*) и произволения (*προαρεσίς*) человека на Бога. См.: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 462-463. Естественно, что подобная ориентация предполагает деятельное участие человека в своем спасении, т. е. его подвиг аскезы, осуществление им заповедей Господних и т. д. Например, преп. Максим говорит: «Слово Божие или Бог — Слово Отца таинственно присутствует в каждой из Своих заповедей, а Бог Отец естественным и неделимым образом присутствует во всем Слове. Воспринимающий божественную заповедь и исполняющий ее воспринимает в ней и Слово Божие. А воспринимающий через заповедь не Слово совоспринимает и естественно сущих в Нем Отца и [Святой] о Духа... Поэтому воспринимающий заповедь и исполняющий ее таинственно воспринимает [всю] Святую Троицу». *Преподобный Максим Исповедник.* Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 248. Само собою разумеется, что исполнение заповедей, осуществление добродетелей и т. д. ведет к очищению человека, о чем и говорит св. Григорий Палама.

различным образом и соразмерно разделяемая между причастующими, доступна для вмещения в облагодатствованных. Ибо Дух Святой, по словам Василия Великого, «не единой мерой сообщается достойным, но разделяет энергию [Божью] соразмерно вере. Он прост по сущности, но многообразен по силам»¹¹⁴.

110. Когда говорится о причастии, то это [означает, что причастующий] имеет часть причастуемого, ибо если [он] причаствует не части, а целому, то тогда [можно говорить] не о причастии, а об обладании. Но причащаемое делимо, а поэтому причастующее с необходимостью причащается части. Однако сущность Божия совершенно неделима, а поэтому и совершенно недоступна причастию. Наоборот, о том, что Божественная энергия разделяется, неоднократно говорит в своих сочинениях Златоустый отец. Она и есть то, чему причаствуют удостоившиеся обоживающей благодати. Послушай же вновь Златые уста, ясно обучающие относительно того и другого, то есть относительно того, что причастуемое является не сущностью, а энергией, а также относительно того, что нераздельно разделяемая [энергия] тождественна причастуемой [энергии], но не тождественна недоступной причастию сущности, из которой и происходит Божественная энергия. В дополнение к евангельским словам: *от полноты Его все мы пришли* (Ин. 1, 16) – он говорит: «Ибо если [речь идет] об огне, где сущность – делима и есть тело, и мы делим это [тело] и не делим, то насколько это [суждение о делимости и неделимости верно] в отношении энергии, причем энергии, [пронходящей] из нетелесной сущности»¹¹⁵.

111. Далее, то, что причаствует по сущности, необходимо должно обладать общей сущностью с причастуемым и быть в некотором отношении тем же самым. Но разве кто-нибудь слышал когда-либо о том, что у Бога и у нас есть нечто единое по сущности? Об этом высказывается Василий Великий: «Хотя действия Бога и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною»¹¹⁶. И божественный Максим изрекает: «Все то, что есть Бог, тем же будет и обожженный по благодати [человек], за исключением тождества по сущности»¹¹⁷. Стало быть, Божественной сущности невозможно

¹¹⁴ Перевод наш. См.: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. P. 323. Старый перевод: *Святитель Василий Великий. Творения*. Ч. 3. М., 1993. С. 265.

¹¹⁵ Текст цитаты у св. Григория отличается от текста, приводимого в «Патрологии» Мшия (PG 59, 91–92). Ср. русский перевод этого второго текста: «Если воспринимаемое здесь [т.е. в огне, – А. С.] есть и сущность, и тело, и делится, и не делится, то когда речь идет о силе, и притом силе, нисходящей от бестелесной сущности, гораздо более несомненно то, что она не подвержена ничему такому». *Святитель Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова*. Кн. 1. М., 1993. С. 90–91. Смысл в цитате у св. Григория Паламы совсем другой.

¹¹⁶ *Святитель Василий Великий. Творения*. Т. 3. Спб., 1911. С. 283.

¹¹⁷ Цитата весьма свободная. Преп. Максим говорит о Боге так: «Ибо если Сам Он достиг в таинственном осуществлении вочеловечивания, всячески, за исключением одного только греха, угодивший нам и низводя в *преисподние места земли* (Еф. 4, 9), куда человека толкнула тирания греха, то, конечно, и в таинственном осуществлении обожения человека Он достигнет конца, когда всячески, за исключением только одного, разумееся, тождества с Собою по сущности, угодит Себе человека и возведет его превыше всех небес, куда пребывающее там естеством величие благодати и призывает, по беспредельной благодати [своей], лежащего долу человека». *Преисподний Максим Исповедник. Творения*. Кн. 2. М., 1993. С. 63–64.

сопричастовать даже тем, кто обожен Божией благодатью, но им возможно быть причастниками Божественной энергии. «Ибо умеренный здесь свет истины служит для меня к тому, чтобы видеть и сносить светлость Божию», — говорит Григорий Богослов¹¹⁸. А согласно пророку-псалмопевцу, «светлость Бога нашего на нас»¹¹⁹. Также: «Одна энергия у Бога и святых». — ясно пишет Максим, который [сам] причислен к [днску] святых¹²⁰. [Он же говорит еще], что эти святые суть «живые иконы Христа и есть одно с Ним по благодати или по подобию»¹²¹.

112. Бог есть Тот же Самый в Самом Себе, так как три Божественные Ипостаси естественным образом, целокупно, вечно и несходно¹²², а также несмешанно и неслиянно соотносятся друг с другом, проникая друг в друга¹²³, поскольку Они имеют одну энергию. Ибо у сродных [существ имеется много] подобного, но каждая ипостась действует сама по себе, так что у каждой есть собственная энергия. Не так обстоит в отношении тех трех Божественных и поклоняемых Ипостасей. Ведь здесь энергия подлинно одна и та же, и едино движение Божественной воли, начинающееся из Первой Причины, [то есть] Отца, проходящее через Сына и являемое во Святом Духе¹²⁴. Это явствует из [Их] произведений, поскольку в них делается известной всякая естественная энергия. Так, например, неодинаковым образом вьют свои гнезда ласточки, а страницы, написанные различными писцами, отличаются одна от другой, хотя и одинаковы в них буквы. Подобным же образом

¹¹⁸ *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 527.

¹¹⁹ Свободная парафраза Пс. 43, 4.

¹²⁰ См.: PG 91, 33. Здесь преп. Максим, изъясняя слова св. Григория Богослова, говорит о будущем состоянии святых (τὴν ἐσομένην γὰρ κατὰ τὸ μέλλον τῶν ἁγίων ... κατὰστασιν).

¹²¹ См.: PG 91, 1253. Вся данная глава св. Григория Паламы вновь повторяет одно место из его сочинения «Феофан». См.: *Святитель Григорий Палама*. Феофан. С. 67–68.

¹²² Данное наречие (ἀνεκφοιτήτος), добавленное к трем предыдущим (φυσικῶς, ὁλικῶς, αἰδιῶς), подчеркивает неразрывную связь трех Ипостасей Святой Троицы. В том же смысле использует данное наречие и св. Иоанн Дамаскин, говоря о рождении Сына от Отца как о рождении «неотделимом» и «несходном» (ἄχωριστος καὶ ἀνεκφοιτήτως γενόμενος). См.: PG 96, 605.

¹²³ Эта фраза (περιχωρησῶν εἰς ἀλλήλας) подразумевает святоотеческое учение о «перихорисе» в области триадологии (оно также присутствует и в сфере христологии). См., например, высказывание св. Иоанна Дамаскина о Божественных Ипостасях: Они «не могут быть удалены и разделены — Одна от Другой, ... Они соединены и неслиянно проникают — Одна в Другую, и, с одной стороны, соединены неслиянно, ибо Они суть Три, хотя и соединены, а с другой, неразлучно разделяются, ибо хотя Каждая существует Сама по Себе, то есть совершенная есть Ипостась и имеет свойственную Ей особенность, то есть различный образ бытия, однако Они соединены как сущности, так и естественными свойствами и тем, что Они не разделяются и не удаляются из Отеческой Ипостаси, и как суть, так и называются единым Богом». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М. Ростов-на-Дону, 1992. С. 131. Сам термин «перихорисе» и глагол περιχωρέω до св. Иоанна Дамаскина не использовался преимущественно в области христологии, но св. Иоанн Дамаскин применил их и к учению о Святой Троице. См.: *Louth A. St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford, 2002. P. 112–113. Св. Григорий Палама, развивая мысли предшествующих отцов Церкви, уявляет учение о «перихорисе» с учением об единой энергии Божества.

¹²⁴ Данная мысль восходит к св. Григорию Богослову. См.: PG 45, 125.

[различаются] и произведения Отца и Сына и Святого Духа, будучи рассматриваемы [как произведенные] каждой Ипостасью, хотя все творение есть [общее] дело трех [Ипостасей]. И мы научены [святыми] отцами понимать одну и ту же Божественную энергию как принадлежащую трем поклоняемым Лицам, но не мыслить ее в качестве подобной и принадлежащей каждому [Лицу].

VII. Ответ по поводу [слов] св. Кирилла

113. Поскольку Отец, Сын и Святой Дух неслиянно и несмешанно находятся друг в друге, постольку мы точно знаем, что у Них — одна энергия и одно движение¹²⁵; жизнь и сила, которыми обладает в Самом Себе Отец, не являются какими-либо иными, чем те, которые у Сына, так как Сын обладает той же жизнью и той же силой, что и Отец. Так же обстоит дело и со Святым Духом. А те, которые считают, что Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, потому что не иной кто, а Сам Бог есть Жизнь наша, и потому, что Он является предвечной Жизнью не по отношению к [чему-либо] другому, но Сам в Себе, — таковые суть нечестивцы и невежды¹²⁶. Невежды они постольку, поскольку не были научены тому, что

¹²⁵ Ср. наблюдение одного современного исследователя: «Палама, не отделяя Ипостасей от сущности (ибо весь Бог всецело находится в каждой Своей Ипостаси), не сливает, однако, их с нею и утверждает между сущностью и Ипостасями некое нераздельное различие. Далее, говоря об энергии, Палама указывает, что энергии не суть нечто собственное той или другой Божественной Ипостаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Ее целом. Это утверждение единства и общности действия Пресвятой Троицы принадлежит к основным чертам его учения о Божественных энергиях и мыслится им как следствие Ее единсутия». *Кликов О.* Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских психастов. СПб., 2001. С. 160–161.

¹²⁶ Обозначение Бога как Жизни (ἡ Ζωή) восходит к самым ранним этапам развития христианского богословия и в Новом Завете особенно часто встречается у св. Иоанна Богослова. Разумеется, и у древнецерковных писателей оно было одним из самых распространенных понятий, прилагаемых к Богу. Так, св. Иринеи замечает: «Невозможно жить без жизни; а бытие жизни происходит от общения с Богом». *Святитель Иринеи Лионский.* Творения. С. 371. А Дионисий Ареопагит с предельной ясностью говорит на сей счет: «Божественная Жизнь саму-по-себе жизнь оживляет и делает субстанциальной; и всякие жизнь и жизненное движение происходят из Жизни, всякую жизнь и всякое начало всякой жизни превосходящей». *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 223. Особенно часто указанное понятие применяется к Богу Слово, т. е. ко второй Ипостаси Святой Троицы. И снова «первенство» в этом принадлежит св. Иоанну Богослову, который подчеркивает «посредствующую» роль Слова между *Божественной Жизнью и жизнью тварной*. Говоря в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков (Ин. 1, 4), любимый ученик Господа подразумевает, что «сама возможность для Логоса быть Источником жизни созданного бытия имеет для себя внутреннее основание не в чем ином, как в том, что Логос по природе Своей обладает полнотою абсолютной, следовательно, чисто духовной жизни, есть Сама Жизнь, т. е. Существо Божественное». *Златенский Д.* Учение св. Апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о Лице Иисуса Христа. Киев, 1907. С. 41. И эта Божественная Жизнь явилась (1 Ин. 1, 2) миру, т. е. «вечная Божественная Жизнь, от вечности составляющая существо Божественной внутренней Жизни и от вечности же сообщенная Сыну, была сокрыта от мира и неведома ему, ибо и Сын, Слово Божие, в котором во всей полноте отобразилась эта Жизнь, не принадлежал к этому миру. Правда, Логос есть вечный и личный Посредник, через Которого эта Жизнь, как физическая, так и духовная, из абсолютного Первоисточника — Она, дана была миру в самом акте творения мира и проявлялась во

наивысшая Троица не есть нечто иное, но Сам Бог, так же, как и наивысшая Единица является тем же Самым Богом; однако это несколько не пренятывает отличию Единицы от Троицы. А нечестивцы же они потому, что упраздняют посредством друг друга как сущность, так и энергию. Ибо то, что соотносится с другим, не есть сущность, а то, что [обладает бытием] само по себе, не есть относящееся к другому. Стало быть, если [сущность и энергия] ничем не отличаются друг от друга, то они упраздняют друг друга. Или, скорее, те, которые отрицают различие [сущности и энергии], исключаются из списка [мужей] благочестивых.

114. А мы исповедуем, что Сын Божий есть Жизнь наша по причине и действию и что Он есть Жизнь Сам в Себе, совершенно безотносительно и абсолютно¹²⁷, обладая и причиною и энергией нетварным образом. То же самое [можно сказать] об Отце и Святом Духе¹²⁸. Стало быть, сама эта Жизнь, которой мы оживотворяемся как Причиной живущих, есть не иное что, как Отец, Сын и Святой Дух. Ибо Триниостасный Бог наш называется *Жизнью* потому, что Он есть Причина [всякой] жизни; и даже не как Причина и не относительно другого, но безотносительно и Сама в Себе Божественная Жизнь мыслится богословами не как нечто иное по сравнению с Отцом или Сыном и Святым Духом. И это никоим образом не противоречит утверждениям тех, которые считают, что Бог — нетварен, и не только по сущности и Ипостасям, но и по общей трем [Лицам] энергии. [Об этом и сказано]: «мы богословствуем о едином Боге в трех Ипостасях, имеющем одну сущность, силу и энергию, а также обладающем тем, что созерцается окрест сущности и что согласно [Священному] Писанию называется совокупностью и полнотой Божества — об этом богословствуется и это доступно созерцанию в каждой из трех Святых Ипостасей»¹²⁹.

115. Отвергающие Божественную энергию и говорящие иногда, что она является тварной, а иногда утверждающие, что она ничем не отличается от Божественной сущности, порой измышляют и новое нечестие, догматствуя о том, что Единородный [Сын] Отца есть единственная нетварная энергия. Желая обосновать это свое мнение, они приводят такие слова священного Кирилла: «Жизнь, Которой обладает Отец Сам в Себе, есть не иное что,

все время его существования (Ин. 1, 3 и след.), но в полноте и обязательно для мира, с возможностью познать ее истинное существо, она явилась в Слове, когда Оно пришло на землю во плоти, сделалось известным избранным от Него свидетелям, чтобы они могли возвещать и свидетельствовать о Нем всему миру. Жизнь из области бытия вечно-го, сокрытого от людей и неизвестного им, вступила в мир явлений». *Саварда Н. II*. Первое соборное Послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. С. 283.

¹²⁷ Ср. у св. Кирилла Александрийского: Бог Слово, «Сам будучи по природе жизнью, ... многообразно дарует существам бытие и жизнь и движение (ср. Деян. 17, 28), не посредством какого-либо разделения или изменения входя в каждое из различных по природе бытий, но тварь неизреченною премудростию и силою Создателя сама по себе разнообразится, и одна жизнь всего, входящая в каждое существо (тварное), сколько ему подобает и сколько оно может воспринять». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Кн. 2. М., 2001. С. 483.

¹²⁸ Ср. высказывание св. Василия Великого о Святом Духе: «Он живет без возобновления сил, но есть Податель жизни». *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. С. 265.

¹²⁹ Св. Григорий Палама ссылается на сочинение Псевдо-Афанасия «Слово на Благовещение Богородицы». См.: PG 28, 920.

кроме как Сын; а так как Жизнь в Сыне не есть нечто иное, кроме Отца, то истину глаголет Изрекающий: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 10)¹³⁰. Мы же вкратце покажем, насколько это возможно, смысл данных речений святого [отца] и изобличим нечестие тех, кто возражает нам, [пр пребывая] в неразличимом мраке. Ибо божественный Кирилл выступает против злоречащих на Сына и утверждающих не только то, что Он неподобен Отцу, но и то, что Он после Отца¹³¹, а также, что Он живет и обладает жизнью не по естеству, а как чуждой, по причастию и дополнению, как получивший и взявший ее от Отца, согласно написанному: *Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5, 26)¹³². И тем, которые так нечестиво [понимают] это евангельское изречение, и возражает божественный Кирилл, [говоря]: «Бог постольку называется и Жизнью по энергии, поскольку Он животворит живущих. Ибо Он есть Жизнь живущих по естеству, как Творец естества, но Он также есть Податель благодати для живущих по Богу. Однако Он называется и Жизнью в Самой Себе, а не в отношении к другому, [так как эта Жизнь] полностью и совершенно свободна»¹³³. Божественный Кирилл, желая показать, что ни в том ни в другом [отношении] Сын ничем не отличается от Отца, а также то, что, воспринимая нечто от Отца, Сын не являет Себя [некоей сущностью, которая] после Отца, [утверждает, что Сын] не является во временном смысле вторичным по сущности. И помимо многого другого, он говорит следующее: «Он (Сын) обладает бытием не потому, что воспринимает нечто, но как [уже] Сущий воспринимает что-либо». И в заключение добавляет: «Следовательно, приятие чего-либо от Отца не означает с необходимостью для Сына, что Он во временном смысле вторичен по сущности по сравнению с Отцом»¹³⁴. Отсюда [ясно], что Жизнь, Которой Обладает Отец и Которую Сын воспринимает от Отца, [святой Кирилл] не рассматривает в качестве сущности.

116. Еще божественный Кирилл показывает, что хотя о Сыне Божием говорится как о Жизни сообразно энергии в отношении живых [существ], поскольку Он животворит их и называется Жизнью их, то и в этом Он отнюдь не является неподобным Отцу; наоборот, [следует утверждать, что] Он по

¹³⁰ Св. Григорий Палама приводит цитату из сочинения «Сокровище о Святой и единосущной Троице». Перевод наш. Текст: PG 75, 244.

¹³¹ Эта фраза (τὸν υἱὸν οὐκ ἄνῳμοιον μόνον τῷ πατρί, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὸν πατέρα) явно указывает на ересь аномейства, в частности – на учение Евномия. Согласно этому еретнику, «Бог нерожденный один и единственный; Сын есть порождение и творение (γέννημα καὶ ποιῆμα), не существовавшее прежде и потому созданное из небытия, самым различием своего наименования указывающее на различные сущности. Он не только не подобен Отцу, но и противоположен Ему по сущности, чужд природы Отца и не имеет с Ним никакого физического сходства; Дух есть третий по порядку и достоинству, следовательно, третий и по существу». *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. С. 360. Против аномейства и выступал св. Кирилл в указанном сочинении.

¹³² Св. Кирилл относит эти слова к *воплотившемуся* Богу Слово, которому (как Человеку) Отец «дал силу животворить». Как говорит далее святитель, «о том, что Единородный по природе есть и жизнь и не получает жизнь от другого, но животворит так же, как и Отец, – об этом считал лишним говорить в настоящий раз». *Святитель Кирилл Александрийский.* Творения. Кн. 2. С. 696.

¹³³ Эта цитата из св. Кирилла не идентифицируется.

¹³⁴ См.: PG 75, 236. Текст в выдержке у св. Григория Паламы несколько отличается от текста в «Патрологии» Миня.

естеству есть Жизнь их и так же животворит их, как и Отец. Далее [святой Кирилл] пишет: «Если Сын не является Жизнью по естеству, то как Он удостоверяет слова: *верующий в Меня имеет жизнь вечную* (Ин. 6, 47), а также: *Овцы Мои слушаются голоса Моего, ... и Я даю им жизнь вечную* (Ин. 10, 27- 28)». И далее [святой Кирилл] говорит: «Поскольку Он обещает верующим в Него даровать присущую Ему по естеству и сущностным образом Жизнь, то как можно думать, что Сын не имеет Ее, но получил Ее от Отца?»¹³⁵. Так пусть будут пристыжены те, которые безумно утверждают, будто Жизнь есть сущность Божия, услышав слова, гласящие, что Она принадлежит Богу по естеству. Ибо ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух не даруют верующим Свою сущность. Прочь от [такого] нечестия!

117. И в последующих [своих рассуждениях] великий Кирилл не в меньшей степени опровергает положения тех, кто заболел [ересью] Варлаама, говоря: «Сын, проходя от Отца, приносит с Собой естественным образом все, что принадлежит Отцу; а Жизнь есть одно из характерных свойств Отца»¹³⁶. Сказав «одно из характерных свойств», [святой Кирилл] ясно показал, что таких свойств — множество. А если Жизнь есть сущность Божия, то тогда, согласно придерживающимся такого образа мыслей, Бог имеет много сущностей. Кроме того, что утверждение о тождестве сущего и свойств (исключая какой-либо [особый] случай), является нечестивым, оно еще обнаруживает и преизбыток невежества. А еще более безумным является утверждение, что сущее и свойства (а это тождественно высказыванию: *одно и то, что превышает одно*) ничем не отличаются [друг от друга]. Ибо высшей степенью неразумия представляется утверждение, что тем же самым являются *одно и множество*.

118. Божественный Кирилл, сказав, что Жизнь есть одно из характерных свойств Отца, тем самым показал, что сущность Божию он здесь [вовсе] не называет «Жизнью». Развивая эти мысли [святителя], можно сказать, что таких свойств у Бога — множество. [Святой Кирилл] говорит: «Утверждается, что Отцу присущи многие превосходнейшие свойства, но и Сын не может быть лишен их»¹³⁷. Каким образом могут эти многие свойства, присущие Богу, быть Божественной сущностью? Желая показать некоторые из этих превосходнейших свойств, присущих Отцу, он привел слова [Апостола] Павла: *нетленному, невидимому, единому премудрому Богу* (1 Тим. 1, 17). Отеюда с еще большей очевидностью явствует, что ни одно из свойств Божиих не есть сущность. Ибо как могут быть сущностью нетленность, незримость и вообще

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же. Этот тезис александрийского святителя является одним из основополагающих положений в святоотеческом учении о Святой Троице. Ср.: «Существенная и истинная Жизнь есть Отец, Который чрез Сына во Святом Духе на всех изливает небесные дары. По человеколюбию Его и нам, людям, неможно обещана вечная жизнь». *Святитель Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 310.

¹³⁷ См.: PG 75, 240. Св. Кирилл употребляет термин *πλεονεκτία* («преимуществва, превосходства»), предполагающий свойства Бога, которые превосходят все тварные категории. Мысль эту он неоднократно повторяет и часто — в полемическом контексте. Ср.: «Если Отец обладает недоступными нашим восприятиям и неизмеримыми благами, далеко превосходящими меру нашего разума, то почему меньшим называют Сына легкомысленно дерзающие на все арнае, к извращению присущего Ему по природе достоинства?» *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Кн. 2. С. 456.

все отрицательные или апофатические [определения Бога¹³⁸, рассмотрим ли мы их] все вместе или каждую в отдельности? Ведь нет никакой сущности, если нет «вот этого» или «вот этих»¹³⁹. Что же касается катафатических свойств, приписываемых Богу богословами вместе с отрицательными, то ни одно из них также не являет сущности Божией, даже если, вследствие необходимости, мы пользуемся всеми этими именами для [обозначения] этой Сверхсущности, которая совершенно неизменна¹⁴⁰.

119. [Если речь идет о] свойствах, то необходимо исследуется, кому они присущи. А если они никому не присущи, то не являются свойствами. Однако, если они присущи кому-либо, то это есть сущность; ведь согласно нашим противникам, она ничем не отличается ни от каждого из свойств, ни от всех этих свойств вместе. А так как свойств много, то и одна сущность будет многими сущностями, а то, что едино по сущности, станет многим по сущности и будет обладать многими сущностями. Если же оно едино и [в то же время] имеет много сущностей, то оно со всей необходимостью является сложным. И, спасая верующих от столь великих и нечестивых заблуждений, божественный Кирилл в «Сокровищнице» говорит: «Если что-либо, присущее только Богу, непременно будет и сущностью Его, то Он будет составлен из многих сущностей, [подобно] нам. Ведь много есть того, что присуще по естеству только Ему, а не кому-либо из сущих. Ибо Божественные Писания говорят о Нем как о Царе, Господе, неплешом, незримом, и прилагают к Нему множество других [наименований]. И если каждое из свойств Его отнести к чину сущностей, то разве не станет тогда Простой сложным? А это будет величайшей нелепостью»¹⁴¹.

120. Мудрый в божественных [вещах] Кирилл представил посредством многих [доказательств], что, хотя Сын есть Жизнь и называется по энергии Жизнью, как животворящий нас и являющийся Жизнью живущих, Он и в этом отноше- не является неподобным Отцу, ибо и Отец животворит. Желая далее доказать, что не относительно чего-либо иного, но совершенно безотносительно Сын есть Жизнь и называется имеющим Жизнь, [святой Кирилл говорит, что] совсем не благодаря этому Он не является неподобным Отцу по Жизни. Ведь мы не называем Бога нашей Жизнью, когда Он животворит нас, но мы тогда [так] называем Его сущность (называя полностью свободно

¹³⁸ Так, думается, можно перевести фразу: τὰ ἀφαρητικά ἢ καὶ τὰ ἀποφατικά.

¹³⁹ Данная фраза (οὐδενία γὰρ οὐσία, ὅτι μὴ τόδε ἢ τόδε ἐστὶ) подразумевает ту мысль, что понятие сущности всегда соотносится с реально существующими вещами.

¹⁴⁰ Св. Григорий Палама намечает здесь классическое для всего святоотеческого богословия соотношение двух путей познания Бога (апофатического и катафатического). О них см.: Лосский В. И. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 204–208.

¹⁴¹ См.: PG 75, 444. Св. Кирилл, обозначая здесь Бога как Простого (ὁ ἀπλοῦς), использует одно из наиболее распространенных в древнецерковном богословии определений Бога. Ср.: «Ибо несложен Бог, сочетавший все в бытие; Он не таков, каковы твари, призванные Им в бытие Словом; да не будет сего! Он есть простая сущность, в которой нет никакой качественности». Свят. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 286. Для св. Афанасия (так же, как для св. Кирилла и многих святых отцов) простота Бога является одним из свойств Божиих, которые онтологически неподобны свойствам тварного мира (для твари свойственна «сложность» и т. д.). См.: Khaled A. Athanasius. The Coherence of his Thought. London-N.-Y., 1999. P. 100.

и безусловно), когда [говорим] о присущей Ему по естеству энергии, как, например, [высказываясь подобным образом о] Премудрости, Благости и всех других [свойствах]¹⁴². Желая доказать это, [святой Кирилл] изрекает: «Когда мы говорим таким образом, что Отец имеет Жизнь в Самом Себе, тогда мы называем Жизнью также и Сына, ибо Он является другим, чем Отец, только по Иности, а не Жизни. Поэтому никакой сложности или двойственности нельзя помыслить относительно Него. И опять же, когда мы говорим, что Сын имеет Жизнь в Самом Себе, мысля эту Жизнь [совершенно] безотносительно, тогда мы и Отца называем Жизнью. Ибо Он есть Жизнь не в отношении к другому, но [полностью] свободно в отношении только к Самому Себе: Отец и Сын суть друг в друге. Ведь Сам [Сын] сказал: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 10)»¹⁴³. Это именно и утверждает божественный Кирилл, показывая, что Жизнь, Которая в Отце, то есть Сыне, есть нечто иное и [в то же время] не иное по сравнению с Отцом. Однако [наши противники] говорят, что Сын никоим образом не есть нечто иное, чем Отец, и что Жизнь, Которая в Нем, во всем тождественна Жизни в Отце и ничем не отличается от Нее. Выдвигая такие [положения] и утверждая, что Единородный Отца есть та же самая [Жизнь, что и Отец], они в силу необходимости придерживаются не догматов благоговейно чтимого Кирилла, а [лжеучений] Савеллия¹⁴⁴.

121. Но если последователи Варлаама и Акиндина приводят [слова] божественного Кирилла, [которые говорят] против них самих, то разве [тем самым] не возводят они на себя величайшего осуждения? Ибо утверждать то одно, то другое, когда оба утверждения [бывают в равной мере] истинны, свойственно [порой] и благочестивому богослову, но никто из обладающих [здравым] умом не будет противоречить самому себе. Ведь если правильно говорящий, что Сын по естеству обладает Жизнью, которую Он дарует верующим в Него, тут же доказывает, что не только сущность Божия, которую никто не воспринимает, но и Его естественная энергия также называется Жизнью, которую получают по благодати животворимые Им подобным образом (так что они через самих себя способны спасать, или, говоря иначе, делать бессмертными в духе тех, которые раньше не жили по духу, и воскрешать тех, у которых какой-либо член тела или все тело целиком были мертвыми), то как может правильно и мудро доказывающий это утверждать затем, что сущность Божия называется Жизнью, и отрицать [это название в приложении к] Божественной

¹⁴² Ср. замечание отца Кириана: «В Боге непознаваема Его сущность, но доступны познанию Его благодать, мудрость, сила, величие, т. е. все то, что видимо "около Бога" в Его творческой и промыслительной деятельности». *Архимандрит Кирилл (Горин)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 292.

¹⁴³ Ссылка на св. Кирилла не огождается.

¹⁴⁴ О еретическом учении Савеллия (III в.) и его последователей у древнецерковных авторов сохранились достаточно противоречивые сведения, а сами сочинения этих еретиков не дошли до нас. По сути его «теологии» можно сформулировать таким образом: «И Сам в Себе, в существе Своем, и в Своем отношении к миру, в Своей жизни и деятельности, Бог Савеллия строго единичен, есть только один в собственном смысле слова; в существе Его нет никакого внутреннего различия. Отец, Сын и Св. Дух, о Которых говорит Св. Писание, это один и тот же Бог, проявляющийся только различным образом». *Гусев Д.* Ересь антиринианцев третьего века. Казань, 1872. С. 201.

энергии? И те, которые ныне производят насилие над словами святого Кирилла, или же, точнее, клеветуют [на него, только] доказывают свое безумие.

VIII. Против Акиндина

122. Не только Единородный [Сын] Божий, но и Святой Дух называется святыми [отцами] энергией и силой. И поскольку Они обладают силами и энергиями тем же самым образом, что и Отец, постольку, согласно великому Дионисию, Бог называется [среди прочего также] и *Силою*, «потому что Он принимает в Себе и превосходит всякую силу»¹⁴⁵. Поэтому оба эти [понятия] воспринимаются вместе и произносятся вместе [со словом *Святой Дух*], когда воплощенное называется *силой* или *энергией*¹⁴⁶. Великий во всем Василий говорит: «Святой Дух есть освящающая Сила, которая является субстанциальной, действительно существующей и воплощенной»¹⁴⁷. В [книгах] «О [Святом] Духе» [Василий] показал, что не все энергии, которые [происходят] от Духа, являются воплощенными, а благодаря этому [доказательству] тут же становится очевидным, что он отличает эти [энергии] от тварей. Ибо есть вещи, которые воплощены от Духа как твари, поскольку Бог создал сотворенные сущности.

123. Апофатическое богословие не противоречит катафатическому и не отрицает его, но оно показывает, что [суждения], высказываемые утвердительным образом относительно Бога, суть истинные и высказывание их не противоречит православному образу мыслей. [Подобного рода суждения являют также, что] Бог обладает [Своими свойствами] не так, как мы обладаем [своими]¹⁴⁸. Например, Бог имеет ведение о сущих, и мы также имеем некоторое ведение о

¹⁴⁵ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 253 (слово «πρῶτον», переведенное как «примет», имеет значение первичного обладания). Обозначение Бога как *Силы* (δύναμις) встречается уже у самых ранних церковных писателей. Так, Афинагор замечает: «Бог Сам для Себя есть все, свет неприступный, мир совершенный, дух, сила, разум». Сочинения древнехристианских апологетов. СПб., 1999. С. 68. У Дионисия Ареопагита такое обозначение Бога обычно предполагало Его действие вовне (ad extra), как бы Его «выхождение» (πρόοδος). См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. Op. cit. P. 59-61.

¹⁴⁶ Фраза весьма сложная для перевода: δὴ καὶ συνυπακούμεν ἢ καὶ συνεκφωνούμενον ἔχει τοῦτον ἑκάτερον, ὅταν δύναμις ἢ ἐνέργεια καλῆται τὸ ἐνυπόστατον. Понятие «воплощенное», имеющее достаточно богатый спектр смысловых оттенков, в данном случае заключает в себе указание на *истинность* и *действительность бытия*. См. на сей счет: *Соколов В. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды*. Сергиев Посад, 1916. С. 316-317.

¹⁴⁷ Эта выдержка заимствована из пятой книги «Против Евномия» (PG 29, 713), приписываемой св. Василию Великому, но принадлежащей, как указывалось, на самом деле, скорее всего, перу Дидима Стеллы.

¹⁴⁸ По поводу данной мысли св. Григория Паламы архимандрит Кириан замечает: «Это есть только перифраз того, что Псевдо-Ареопагит говорит в своем "Таинственном богословии": "Не следует полагать, что отрицание противоречит утверждениям, но что Сама Первопричина изначальнее и значительно выше всякого отрицания или утверждения". Эта же мысль высказывалась и другими богословами, в частности, так же рассуждает о соотношении положительного и отрицательного богословия, или, как он его называет, "запретительные наименования Бога", св. Василий Великий в первой книге *Против Евномия*. *Архимандрит Кириан (Кери)*. Духовные предки святого Григория Паламы. (Опыт мистической родословной) // Богословская мысль. Труды Православного богословского института в Париже. [№ 4.] Париж, 1942. С. 105.

них, но мы [познаем их] как ныне существующие и возникшие, а Бог [познает их] не в качестве таковых, ибо он знал их ничуть не хуже и еще до их возникновения¹⁴⁹. Поэтому говорящий о Боге, что Он не знает сущие как существующие, не противоречит изрекающему, что Бог ведает о сущих и ведает о них как существующих. Есть катафатическое богословие, содержащее в себе возможность апофатического богословия¹⁵⁰. Как об этом сказал некогда один человек: «Всякое знание соотносится с каким-либо предметом, то есть с тем, что познается, а ведение Бога не соотносится ни с одним предметом»¹⁵¹. Эти слова означают то же самое, что и высказывание: Бог не ведает сущих как существующих и не обладает таким ведением о сущих, каким обладаем мы. Таким способом высказываются о Боге, в силу [Его] Превосходства, как о Невытнн¹⁵². Однако высказывающие это для того, чтобы показать, будто говорящие, что Бог есть, говорят неправильно, пользуются апофатическим богословием не соразмерно Превосходству [Божиему], но соответственно [Его мнимои] недостаточности. [думая], будто Бог совершенно и никаким образом не существует. А это уже есть высшая степень нечестия, которой страдают, к сожалению, пытающиеся посредством апофатического богословия отрицать то, что Бог имеет и сущность, и нетварную энергию. Мы же любим и то, и другое [богословие]¹⁵³, которые не отрицают друг друга, но благодаря которым мы укрепляемся в благочестии.

124. Чтобы полностью ниспровергнуть все софистические выдумки¹⁵⁴ варлаамитов и показать их бессмысленцу, я считаю достаточным привести

¹⁴⁹ Данное противопоставление нашего гварного ведения, познающего сущие вещи в их становлении (ὡς ὄντων καὶ γενόμενων), ведению Самого Бога (ἐγίνωσκε γὰρ τὰυτ οὐδὲν ἦττον καὶ πρὶν γενέσεως αὐτῶν) находит определенную аналогию в одной из схолий к Дионисию Ареопагиту: «Люди постигают, что представляет собой чувственное, или через зрение, или вкусом, или осязанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через научение, или благодаря озарению. Бог же ведает сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая Ему подобающим знанием. Это и имеет в виду выражение *Знающий все прежде его* рождения (Дан. 13, 42), показывающее, что Бог знает сущее не свойственным бытию сущего образом, т. е. не чувственно, но иным образом ведения». *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994. С. 365.

¹⁵⁰ Так, вероятно, можно перевести данное предложение (ἔστι δὲ καταφατικὴ θεολογία, δύναμις ἀποφατικῆς ἔχουσα θεολογίας). Другой вариант: «Есть катафатическое богословие, имеющее силу апофатического».

¹⁵¹ Данное высказывание не идентифицируется.

¹⁵² Возможно, подразумевается высказывание Дионисия Ареопагита о Боге: «Причина всеобщего бытия (бытия для всех). Сама не сущая» (αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πάντων, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν). *Дионисий Ареопагит*. Там же. С. 16-17. Развивая эту мысль Дионисия, св. Григорий Палама учит, что «вся природа весьма удалена и совершенно чужда природе Бога. Если Бог есть *природа*, то прочее *не природа*; а если все прочее – *природа*, то Он *не природа*; так что он не был бы *сущим*, если бы все прочее было *сущим*; а если Он *сущий*, то все прочее не есть *сущее*». *Епископ Алексей (Дорошевич)*. Византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906. С. 15.

¹⁵³ Подразумевается апофатическое и катафатическое богословие.

¹⁵⁴ Этим словом (ἑρεσχηλία) в святоотеческой письменности часто характеризовались ереси. Так, св. Елифанний говорит: «За Татрианом следуют некие так называемые “энкраиты”, собственно (φύσει) им введенные в заблуждение и обман, но принимающие и другие мнения, кроме ему принадлежащих, и еще более предавшиеся пустым выдумкам (εἰς μεῖζονα πάλιν ἑρεσχηλίαν ἑαυτοὺς ἐκδεδώκοτες)». *Святитель Елифанний Кипрский*. Ч. 2. М., 1864. С. 297. Текст: *Eriphanus* II. Panarion haer. 36-64. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1980. S. 214.

краткое святоотеческое изречение. Ибо [святой Григорий Богослов] говорит: «Безначальное, Начало и Сущее с Началом – один Бог... И Начало, тем, что оно начало, не отделяется от Безначального: ибо для Него быть началом не составляет естества, как и для первого быть безначальным: потому что сие относится только к естеству, а не есть само естество»¹⁵⁵. Итак, что [можно сказать об этом]? – Разве может кто-нибудь, кроме безумца, утверждать, что если Начало и Безначальное не есть естество, но представляют собой то, что окрест естества, то веледействие этого они являются тварными? А если они суть нетварны и присущи естеству Божию, то разве [на этом основании можно сказать, что] Бог – сложен? Никким образом! Ибо [Бог никким образом не является сложным], если они отличаются от Божественного естества. Но если бы это естество было тем же самым, что и [свойства], естественным образом присущие Богу, то Божество в таком случае было бы сложным. Наряду с другими отцами, великий Кирилл учит этому во многих местах [своих творений]¹⁵⁶. Ты же внимательно изучи вместе со мной сочинения Василия Великого против Евномия, а также книги брата его, мыслящего подобно ему, ибо там ты обнаружишь, что Варлаам, Акиндин и их последователи находятся в согласии с Евномием, а также найдешь в достаточном количестве опровержения их¹⁵⁷.

125. Евномяне полагают, что не одна и та же сущность у Отца и Сына, поскольку они считают, что все высказываемое о Боге высказывается о [Его] сущности, и, питая страсть к спорам, [утверждают], будто, поскольку [слова] «рождать» и «быть рожденным» суть различны, различны и сущности, [обозначаемые этими словами]¹⁵⁸. Сторонники Акиндина также полагают, что Обладающий Божественной сущностью и Обладающий Божественной энергией не является Тем же Самым Богом, так как они считают, что все высказываемое о Боге есть сущность и, [подобно евномянам] питая страсть к спорам, [утверждают], что если есть некое различие между Божественной сущностью и Божественной энергией, то, следовательно, есть много различных богов. Поэтому [нами] и показывается, что не все высказываемое о Боге высказывается о [Его] сущности, но имеется также и то, что высказывается

¹⁵⁵ Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 594.

¹⁵⁶ В «Сокровищнице» св. Кирилла, рассуждая о таких именовании Бога, как *бессмертный, нетленный, незримый* и т. д., посредством которых говорят о сущности Его и «по естеству содержатся в Боге» (κατὰ φύσιν ἐνυλάροντα τῷ Θεῷ), замечает, что они не обозначают саму сущность Божию, но Его естественные свойства. См.: PG 75, 448.

¹⁵⁷ Св. Григорий Нисский в полемике с Евномием выделяет два рода наименований, прилагательных к Богу: *отрешенные* (т. е. выражающие понятие о предмете самом в себе) и *относительные* (т. е. выражающие предмет в его отношениях к другим предметам). Особое значение имеют первые, ибо «во всех отрешенных именах человек выражает присущее Богу Самому в Себе, и потому, хотя он не постигает сущности Божией, однако же можно сказать, что, при знании ее вечных свойств, он не только знает нечто о Боге, но и Самого Бога, насколько его разум способен проникнуть в сокровенное. На основании отрешенных понятий человеческий разум совершенно верно определяет Божественную сущность как единую, простую, единовидную, – хотя и постигаемую в разных свойствах, но абсолютно неделимую на разные части». *Неселов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. С. 166.

¹⁵⁸ О жеучении Евномия см. примеч. 131.

относительно, то есть высказывается в отношении чего-либо, что не есть Сам [Бог]. Например, [слово] «Отец» говорится в отношении к Сыну, но [это не означает], что Сын есть Отец. [Также слово] «Господь» [употребляется] по отношению к служащей [Богу как Господину] твари, ибо Бог господствует над теми [созданиями], которые [пребывают] во времени и веке, а также господствует и над самими веками. А господствование есть нетварная энергия Божия, отличающаяся от сущности, поскольку это говорится в отношении к чему-либо другому, что не есть Сам [Бог]¹⁵⁹.

126. Евномiane утверждают, что все высказываемое о Боге есть сущность, для того, чтобы догматствовать, будто нерожденность есть сущность. А исходя из этого они Сына, как отличающегося от Отца, низводят до [уровня] твари, то есть до [уровня] самих себя. И основанием для них, по их же собственным словам, служит то [опасение], чтобы не было двух богов, один из которых был бы нерожденным, а другой – рожденным¹⁶⁰. Подражая им, и акиндiane утверждают, что все говорящееся о Боге говорится о сущности Божией, чтобы также нечестиво низвести до [уровня] твари энергию, которая не отделяется, а [только] отличается от сущности Божией и которой причаствуют создания (ибо, как говорит [Дионисий Ареопагит], «все [вещи] причащаются Промысла, пронтекающего из Божества – Причины всего»)¹⁶¹. И основанием для них, по их же собственным словам, служит то [опасение], чтобы не было бы двух божеств, одним из которых была бы Триниостасная сущность, превышающая

¹⁵⁹ Говоря о господствовании как об энергии Бога (τὸ δὲ κυριεύειν ἄκτιστός ἐστιν ἐνέργεια Θεοῦ), св. Григорий предполагает, что данная энергия направляется на что-либо иное, а не на Самого Бога. Его понятие о *господствовании*, по-видимому, зависит от Дионисия Ареопагита, который рассматривает это понятие как одно из имен Божиих. По поводу него Дионисий замечает: «Господство (κυριότης) есть не только превосходство над худшим, но и несовершенное владычество над всяким добром и благом, а также истинная и неизбежная утвержденность [в этом добре и благо]. Поэтому [слово] *господство* и [обретается наряду со словами] *власть*, *властвование* и *господствование*». Перевод наш. Текст см.: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994. С. 322–323.

¹⁶⁰ Определения «нерожденный» и «рожденный», согласно Аэтию (или Аэзию), одному из первых представителей аномейства, соотносятся с сущностью; из этого делается вывод об иносущии Отца Сыну. См.: *Копецк Th. A History of Neo-Arianism*. Cambridge (Mass.), 1979. P. 234–272. Затем данный тезис Аэтия развил Евномий, который опирался на развитую «средними платониками» [о них см.: *Диллон Д. Средние платоники* (80 г. до н. э. – 220 г. н. э.). СПб., 2002.] теорию языка, подтверждающую «естественное соответствие имен вещам»; следствием этого являлось положение, что имя есть инструмент, позволяющий выделить сущность каждой вещи. Отсюда Евномием делался вывод, что различные имена «Отец» и «Сын» предполагает различные сущности, так же как и различные определенных «нерожденный» и «рожденный». См.: Там же. P. 321–341. Согласно этой еретической теории (на которую опирались в XX в. имябожники), «имена существовали и прежде создания вещей, и прежде создания людей. Само создание вещей произошло произнесением Богом этих выражающих сущность вещей имен. Все имена вещей открыты людям Богом, и "Бог изначала положил соответствующие вещам имена", и так как Бог Промыслитель насадил имена вещей в наших душах, то мы и можем без особенного труда иметь самое достоверное познание о вещах и даже в именах постигать саму их сущность». *Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники*. Краснодар, 2002. С. 5.

¹⁶¹ Перевод наш. Текст см.: PG 3, 117.

[всякое] наименование, [всякую] причину и [всякое] причастие, а другим - происходящая из этой сущности причастуемая и именуемая энергия Божия. Они не ведают того, что как Бог и Отец называется «Отцом» по отношению к Собственному Сыну и Отцовство [Его] обладает нетварным бытием¹⁶², хотя [слово] «Отцовство» не означает сущности, так Бог обладает [подобным же] нетварным образом и энергией, хотя энергия и отличается от сущности. И когда мы говорим о едином Божестве, то мы говорим о всем том, что есть Бог, [то есть говорим] о сущности и энергии. [А наши противники поэтому] являются теми, которые нечестиво разделяют единое Божество Бога на тварное и нетварное.

127. Случайное свойство есть то, что появляется и исчезает; исходя из этого мы понимаем и неотделимые случайные свойства¹⁶³. Но бывает и такое случайное свойство, которое присуще [чему-нибудь] естественным образом и которое может возрастать и уменьшаться; [примером тому может служить] ведение в разумной душе. Но ничего подобного нет в Боге, потому что Он пребывает совершенно неизменным; по этой причине ничто из соответствующего случайному свойству не может высказываться относительно Него. Однако не все, что высказывается о Боге, обозначает сущность [Его], ибо [о Нем] высказывается и нечто относительное, которое соотносится с [чем-либо] другим, но не обнаруживает сущность. Таковым в Боге

¹⁶² Так мы переводим фразу: καὶ ἀκτίστως ἔχει τὸ πατὴρ εἶναι.

¹⁶³ Это определение *случайного свойства*, или *акциденции* (συμβεβηκός), и неотделимых акциденций (τὰ ἀχώριστα συμβεβηκός) восходит к аристотелевской логике и ее неоплатоническим комментаторам. Данная логика была частично воспринята и церковным богословием, особенно в период христологических споров. Так, церковный автор VI в. пресвитер Феодор Равский в своем сочинении «Предупреждение» дает такое определение: «Случайным свойством мы называем все то, что не является сущностным (ὄ μὴ οὐσώδες ἔστιν), но бывает в подлежащей сущности (ὑποκειμένη τῇ οὐσίᾳ ὑφίσταται) и воспринимает как само существование (τὸ αὐτὸ ὑλάττειν), так и несуществование в чем-либо. Оно бывает отдельным и неотделимым (χωριστὸν καὶ ἀχώριστον). [Примером] отдельного [случайного свойства] служат сон и бодрствование, а примером неотделимого - золотистый цвет кожи и голуболазость (τὸ σιτόχρουν καὶ γλαυκόμματον). [Понятие] *случайное свойство* обозначает многие деяния и претерпевания (πάθη) сущностей; деяния - [например], хождение и беседа, а претерпевание [например], болезнь и курносость». Diekamp F. *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*. Roma, 1938. S. 218. Св. Иоанн Дамаскин же на сей счет замечает: «Субстанция есть подлежащее (ὑποκειμενον), как бы материя вещей. Акциденция же есть то, что созерцается в субстанции как подлежащем, например: медь и воск - субстанции, а фигура, форма, цвет - акциденции; и тело - субстанция, а его цвет - акциденция». Еще он говорит: «Акциденция есть то, что высказывается относительно многих предметов, различающихся по виду, на вопрос: каков предмет? Она не принимается в определение, но может и принадлежать предмету, и не принадлежать ему. Акциденция, присутствуя в предмете, не сохраняет его и, отсутствуя, не разрушает. Акциденция называется несущественной (ἐπουσιώδης) разностью и качеством. Акциденция бывает или отдельной, или неотделимой. Отдельной акциденцией называется то, что в одном и том же лице то присутствует, то отсутствует, как, например, сидение, летание, стояние, болезнь, здоровье. Неотделимой акциденцией называется то, что не входит в состав сущности, так как не созерцается в целом виде, - однако коль скоро оно принадлежит известному лицу, то уже не может быть отделено от него. Таковы, например, приплюснутость или горбатость носа, синева глаз и т. п. Такая неотделимая акциденция называется отличительной особенностью (χαρακτηριστικὸν ἴδιον), ибо это различие составляет ипостась, т. е. индивидуум». *Преподобный Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы*. М., 1999. С. 43, 47.

является Божественная энергия, ибо она не есть ни сущность, ни случайное свойство. И если некоторыми богословами она называется как бы случайным свойством, то это только для того, чтобы показать, что она есть в Боге, но не есть сущность.

128. Григорий, названный «Богословом», высказываясь о Святом Духе, научает нас тому, что Божественная энергия хотя и называется иногда случайным свойством, но созерцается в Боге и не производит [в Нем] сложности. Он говорит: «Дух Святой есть что-нибудь или самостоятельное, или в другом представляемое; а первое знающие в этом называют *сущностью*, а последнее же *принадлежностью*¹⁶⁴. Посему, если Дух есть принадлежность, то Он будет действующим Божиим. Ибо чем назвать Его тогда, кроме действующая, и чьим действующим, кроме Божия? Такое же положение и приличнее, и не вводит сложности»¹⁶⁵. Говоря это, [он] ясно [указывает], что если [Дух] принадлежит к тому, что созерцается в Боге, а также, что если Он не есть сущность, а является случайным свойством и называется «Духом», то Он не может быть ничем иным, кроме как энергией. Ведь [святой Григорий] показывает это словами: «Ибо чем назвать Его тогда, кроме действующая, и чьим действующим, кроме Божия?». Помимо этого, отмечая еще, что [Дух] не может быть ни качеством, ни количеством, ни чем-либо иным из того, что созерцается в Боге, но только энергией, он добавляет: «Такое же положение и приличнее, и не вводит сложности». Но каким образом энергия, созерцаемая в Боге, избегает сложности? – Потому что [только] один [Бог] обладает бесстрастнейшей энергией¹⁶⁶, поскольку Он только действует, но не претерпевает [никакого] воздействия, не возникая и не изменяясь.

129. О том, что эта энергия является неварной, ведал [Григорий] Богослов, и чуть выше он показал это, противопоставляя ее твари. Ибо он говорит: «Что же касается наших мудрецов, то одни понимали Дух как энергию, другие – как тварь, а иные – как Бога»¹⁶⁷. «Богом» он здесь называет саму Ипостась и, указывая на различие между энергией и тварью, ясно показывает, что эта энергия не является тварью. А немного далее [святой Григорий] называет эту энергию движением Божиим¹⁶⁸. А разве может

¹⁶⁴ Так в старом русском переводе передается *случайное свойство* (συμβεβηκός).

¹⁶⁵ *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 446.

¹⁶⁶ Это высказывание св. Григория Паламы (μόνος ἀπαθεστάτην ἔχει τὴν ἐνέργειαν) является следствием общего святоотеческого тезиса о бесстрастии Бога или Божественной природы. О последней св. Иоанн Дамаскин, например, говорит, как о «бесстрастной и единой только благой». См.: *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.–Ростов-на-Дону, 1992. С. 2.

¹⁶⁷ *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 446. Перевод несколько изменен нами.

¹⁶⁸ Контекст мысли св. Григория Богослова несколько иной: по его словам, необходимо предположить, что Святой Дух относится либо к тем [вещам], которые существуют сами по себе (τῶν καθ' ἑαυτὸ φρεσθηκότων), либо к тем, которые созерцаются в другом (τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων), т. е. либо к тому, что называется *сущностью*, либо к *случайному свойству* (τὸ συμβεβηκός). Если Дух является случайным свойством, то Он будет не иным чем, как «действующим (энергией) Божиим». А если Он есть это действующее, то будет производимым (ἐνεργηθήσεται), а не производящим (οὐκ ἐνεργήσει). См.: *Grégoire de Nazianze*.

движение Божие не быть нетварным? И богоносный Дамаскин в пятьдесят девятой главе пишет: «Действование, конечно, есть деятельное и самостоятельное движение природы; а то, что способно к действию, есть природа, из которой действие выходит; а то, что произведено, есть результат действия; действующий же — пользующийся действием, или иносась»¹⁶⁹.

130. Сторонники Акиндина, исходя из слов [святого Григория] Богослова: «Если [Дух есть] действие, то, без сомнения, будет производимым, а не производящим, и вместе с производством прекратится»¹⁷⁰, предположили и провозгласили, что эта Божественная энергия является тварной. Ибо они не ведали, что [слово] «производимое» высказывается и относительно нетварных [Существ], как это в другом месте показал [святой Григорий] Богослов, когда писал: «Если "Отец" есть имя действия, то единосущие будут следствием действия»¹⁷¹. И богоносный Дамаскин говорит: «Христос сидит одесную Отца, совершая божественным образом промышленные о всех вещах»¹⁷², но он не прилагает [слово] «почвы» к нетварной энергии. Ибо при создании [мира] Бог начинает и прекращает [творить], как и Моисей говорит: *и почил ... от всех дел Своих* (Быт. 2, 2). И это создание [мира], при котором Бог начинает и прекращает [творить], есть естественная и нетварная энергия Божия.

131. Опять же божественный Дамаскин после слов: «Действование есть деятельное и самостоятельное движение природы», желая показать, что [святой Григорий] Богослов говорил о таковой энергии, которая приводится в действие и прекращается, добавил: «Должно знать, что действие есть движение, и оно более производится, чем производит, как говорит Григорий Богослов в "Слове о Святом Духе": "если же есть действие, то, без сомнения, оно будет производиться, а не производить, и вместе с тем, как оно будет произведено, оно прекратится"»¹⁷³. Поэтому ясно, что придерживающиеся образа мыслей Варлаама и Акиндина, догматствуя о том, что энергия, о которой говорил Григорий Богослов, является тварной, безумно низводят эту естественную и сущностную энергию Божию до [уровня] твари. А священный

Discours 27-31, P. 286. У св. Григория Паламы «энергия Божия» в данном случае заменяется «движением Божиим» (κίνησις Θεοῦ): это выражение принадлежит (как видно из последующего) св. Иоанну Дамаскину.

¹⁶⁹ *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.: Ростов-на-Дону, 1992. С. 162. В переводе мы заменили, ориентируясь на греческий текст, слово «лицо» на «иносась».

¹⁷⁰ *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 446.

¹⁷¹ Очень свободное переложение слов св. Григория Богослова. У него так: «Они говорят: Отец есть имя Божие по сущности или по действию; и в обоих случаях хотя бы завязать нас. Если скажем, что имя Божие по сущности, то с ним вместе допустим иносущие Сына; потому что сущность Божия одна и ее, как говорят они, предвосхитил уже Отец. А если имя — по действию, то очевидно признаем Сына творением, а не рождением. Ибо где действующий, там непременно и произведение». Там же. С. 424.

¹⁷² *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.: Ростов-на-Дону, 1992. С. 198. Перевод несколько изменен соответственно цитации св. Григория Паламы.

¹⁷³ Там же. С. 162.

Дамаскин, показав, что эта энергия не только совершается, но и совершает, представил ее в качестве нетварной. А что он здесь несколько не вступает в противоречие с Богословом, достаточно было показано в моих пространных [предшествующих] рассуждениях.

IX. Различие между Божественной сущностью и Божественной энергией

132. Ипостасные своеобразные свойства и в Боге [мыслятся] соотносительно друг с другом¹⁷⁴, и [Божественные] Ипостаси отличаются друг от друга, но они не различаются по сущности. Кроме того, о Боге иногда говорится и соотносительно твари. Ибо Бог — Пресвятая Троица — называется *Предвечным, Предначальным, Великим и Благим*; но это не означает, что Его можно называть и *Отцом*, поскольку не каждая из Ипостасей, но [только] одна является Отцом, а [все] последующее — из Него и к Нему возводится. Однако по отношению к твари Он может быть назван и *Отцом*, и *Троицей*, поскольку единое дело трех [Ипостасей] есть приведение в бытие [всего тварного] из полного небытия¹⁷⁵, а также поскольку [люди] становятся сынами [Божиими] по причине даруемой благодати, общей для трех [Ипостасей]¹⁷⁶. Ибо [слова]: *Господь Бог наш есть Господь единый* (Втор. 6, 4; Мк. 12, 29) и *Отец наш, иже еси на небесах* (Мф. 6, 9) говорят о Святой Троице как о едином Господе и Боге нашем, Который есть и Отец, возрождающий [нас] Своей благодатью. Однако, как мы уже сказали, только один Отец называется *Отцом* относительно единосущного Сына. Он же называется *Началом* по отношению к Сыну и [Святому] Духу; еще Отец называется *Началом* и по отношению к твари, но уже как Творец и Владыка всех созданий¹⁷⁷. И когда Отец называется так по отношению к твари, то Началом

¹⁷⁴ Речь идет именно об *ипостасных своеобразных свойствах* (τὰ ὑποστατικά ἰδιόματα), потому что у отцов Церкви часто говорится и о *природных свойствах*. В данном случае св. Григорий Назианз, различая два вида своеобразных свойств, обозначает традиционное святоотеческое учение о Святой Троице. Ср., например: «В Боге понятие сущности есть общее, разумеется ли, например, Благость, Божество, или другое что. Ипостась же представляется в отличительном свойстве отечества, или сыновства, или освящающей силы». *Святитель Василий Великий*. Творения. Т. 3. СПб., 1911. С. 250.

¹⁷⁵ Ср.: «Святые Отцы и учителя Церкви также приписывали сотворение мира и Богу вообще, и в частности Богу Отцу, Богу Сыну или Слову, и Богу Духу Святому, замечая при этом, что не каждый порознь, но все вместе Они произвели вселенную. А чтобы обозначить, в чем именно состояло участие каждого из Лиц Пресвятой Троицы в деле творения, святые учителя выражались, что "Отец сотворил мир через Сына в Духе Святом"; или: "все от Отца чрез Сына в Духе Святом", впрочем, не в том смысле, будто Сын и Святой Дух исполнили какое-то орудное и рабское служение при творении, но в том, что Они вividительно совершили Отчую волю». *Митр. Макарий*. Православное-догматическое богословие. Т. 1. М., 1999. С. 365.

¹⁷⁶ Ср. у преп. Анастасия Синаита: «Бог именуется *Отцом* в двух смыслах: по природе и по благодати; по природе Он — [Отец] собственного и единосущного Бога Слова, а по благодати Он — [Отец] и нас». *Anastasii Sinaitae. Viae dux*. Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout-Leuven, 1981. P. 28. Преп. Максим Исповедник, толкуя начало Молитвы Господней, замечает: «Начав эту Молитву, мы научаемся чтить Единосущную и Пресущную Троицу как творческую Причину нашего бытия. Одновременно мы научаемся возносить и о благодати усношения в нас, удостоиваясь называть Отцом по благодати своего Творца по естеству». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 190.

¹⁷⁷ Еще Ориген замечал, что совсем не полезно называть Бога вездесных неким Началом (ὅτις ἀτόμος δὲ καὶ τὸν τὸν ὄλον ἔχειν ἐρεῖ τις ἀρχὴν), потому что «Отец есть Начало Сына, Создатель — Начало созданий и вообще Бог есть Начало сущих». См.: *Origène. Commentaire sur saint Jean*, t. I. Ed. par C. Blanc // Sources chrétiennes, N 120, Paris, 1966. P. 112-114.

является также и Сын; однако [это не означает, что есть] два начала, ибо существует [только] одно. Ибо и Сын называется *Началом* относительно твари, как Владыка по отношению к рабам. Поэтому Отец и Сын вместе со [Святым] Духом по отношению к твари есть одно Начало, один Владыка, один Творец, один Бог, Отец, Радатель, Хранитель и все иное. Однако каждое из этих [обозначений] не есть сущность, ибо если бы это было сущностью Его, то не высказывалось бы относительно другого.

133. Положения, состояния, места, времена и [все иное] подобное высказывается о Боге не в подлинном смысле слова, а в метафорическом. Но созидание и действие в самом подлинном смысле слова может быть высказано только об одном Боге¹⁷⁸. Ибо один только Бог созидает, но Он не становится и не претерпевает [ничего], насколько это касается Его сущности; Он один всячески созидает каждое [из суших] и Он один созидает [все] из совершенного небытия, обладая всемогущей энергией; соответственно этой энергии [о Нем что-либо] высказывается соотносительно твари [и соответственно ей] Он обладает возможностью [действия]. Ведь в Своем естестве [Бог] не может ничего претерпевать, но Он может что-либо прибавить к [Своим] созданиям, если пожелает. Ведь возможность претерпевать, иметь и присоединять что-либо по сущности свойственно слабости. А возможность созидать, обладать [Своими] созданиями и присоединять [что-либо] к ним, когда этого пожелаешь, свойственно боголепной и вседержительной Силе¹⁷⁹.

134. Тогда как все сущие (включая тех, которые созерцаются как следующие после сущности) сводятся к десяти категориям: *сущность, количество, качество, отношение, «где», «когда», действие, претерпевание, обладание и положение*¹⁸⁰, Бог есть сверхсущностная сущность¹⁸¹, в которой

¹⁷⁸ Св. Григорий Палама противопоставляет здесь один (метафорический) тип высказываний о Боге (θεοεἰς καὶ ἕξαις καὶ τόλοι καὶ χρῆνοι) другому типу (в собственном смысле слова) высказываний о Нем (τὸ λείπει καὶ ἐνεργεῖν). Отец Кириак относительно этой главы замечает: «Бога можно узнать только по тому, что окрест Его, по Его действиям... Наиболее ярким примером такого "высупления" Божия является Его творческая энергия, так как Он есть Единный Творец в настоящем смысле этого слова». *Архимандрит Кириак (Кери)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 283.

¹⁷⁹ Как отмечает тот же отец Кириак, данная глава связана с пятой главой «О мистическом богословии» Дионисия Ареопагита и «заглаживает вопрос "потенциального бытия", разрабатываемого в "Эпикалах II, V"». Там же. С. 317. Однако, на наш взгляд, сходство в данном случае достаточно отдаленное, ибо у св. Григория Паламы акцентируется *катафатический* момент, а в указанном месте «Ареопагитик» – *анофатический*. Здесь говорится о Боге как о высшей Причине: «Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно неприменимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-либо из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной». *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 367.

¹⁸⁰ Об этих общезвестных категориях аристотелевской логики см.: *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1913. С. 173-174 (здесь автор, кстати, говорит: «Аристотель уверен в полноте этого перечисления, но у него нельзя найти определенного принципа для выделения этой таблицы категорий; кроме того, категории *обладания* и *положения* называются только в "Категориях" и в "Топике", во всех же позднейших перечислениях отсутствуют»).

¹⁸¹ Данное парадоксальное с точки зрения формальной логики выражение (ὁὐβὰ βλεροβῖος, или – «сверхсущностная сущность») встречается у Дионисия Ареопагита.

созерцаются [только] отношение и действие, а они не производят в этой [сверхсущностной сущности] никакой сложности и никакого изменения. Ибо Бог созидает всё. Сам в [Своей] сущности не претерпевая ничего. Он есть Творец. Начало и Владыка по отношению к твари, поскольку она началась и начинается [в Нем] и служит [Ему]. Но есть также и Отец наш, возрождающий нас благодатью. Одновременно Он есть и Отец по отношению к Сыну, никоим образом не начавшему [быть] во времени, а Сын [есть Сын] по отношению к Отцу; Дух же есть Изведенное¹⁸². Он совечен Отцу и Сыну, принадлежа к той же самой сущности. А те, которые говорят, что Бог есть только сущность, в которой не наблюдается ничего другого, представляют Бога не [обладающим способностью] творить, действовать и относиться к чему-либо. Если же они считают, что Бог не имеет [всего] этого, то значит, что Он не есть действующий, не есть Создатель и не обладает энергией. [В таком случае] Он также не является ни Началом, ни Творцом, ни Владыкой, ни Отцом нашим по благодати. Ведь как бы Он мог быть [всем] этим, если бы не имел в Самом Себе *отношения и действия*, созерцаемых в Его сущности? А если в сущности Божией не наблюдается *отношения*, то тем самым отрицается и Триницистасность Божества. А тот, кто не является Триницистасным, не есть ни Владыка всего, ни Бог. Поэтому мыслящий в согласии с Варлаамом и Акиндином [на самом деле] суть безбожники.

135. Бог обладает тем, что не есть сущность. Однако, это не означает, что не являющееся сущностью есть случайное свойство. Ибо то, что не только не гибнет, но не принимает и не производит увеличения или уменьшения, никоим образом не может быть причислено к случайным свойствам. Тем не менее, [если что-либо] не является ни случайным свойством, ни сущностью, [то это не означает, что] оно относится к совершенно несуществующему; наоборот, оно есть и есть в подлинном смысле слова. Оно не есть случайное свойство, потому что совершенно неизменно, но не есть и сущность, потому что не принадлежит к существующим самим по себе. Поэтому и богословами, желающими только показать, что это не есть сущность, оно называется как бы случайным свойством. Что же тогда? Разве каждое из ипостасных свойств или каждую из Ипостасей, которые не являются ни сущностью, ни случайным свойством, можно [на этом основании] причислить к совсем не существующему? Ни в коем случае! Подобным же образом и Божественная энергия, не будучи ни сущностью Божией, ни случайным свойством Божиим, не относится к несуществующему.

который говорит о Боге так: «Никакой мыслью превышающее мысль Единое не постижимо; в никаком словом превышающее слово Добро не выразимо; Единница, делающая единой всякую единичу; Сверхсущностная сущность». *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994. С. 15-17.

¹⁸² Данный термин (πρόβλητος, или - «изведение») св. Григорий Палама употребляет выше (см. главу 96 и примеч. 90). Помимо св. Григория Богослова, его использует и преп. Иоанн Дамаскин, который говорит: «Слово же есть вопиющее порождение, потому что Оно и есть Сын, а Дух - вопиющее исхождение и изведение от Отца, Сыннее, но не от Сына, как Дух уст Божиих, слово возвещающих». *Преподобный Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники*. М., 1997. С. 222.

И, чтобы сказать в единодушии со всеми богословами, если Бог творит [все] по волению [Своему], а не потому, что это присуще Ему по природе, то, следовательно, иное – воление, и иное – присущее по природе. Отсюда можно сделать вывод, что Божественная воля отличается от Божественной природы. И что из этого? Означает ли это, что, поскольку воля в Боге отличается от природы и не является сущностью, она вовсе не существует? Совсем нет! Наоборот, она существует и принадлежит Богу, Который обладает не только сущностью, но и волей, в соответствии с которой Он и творит. И можно было бы назвать эту волю, не являющуюся ни сущностью, ни случайным свойством и не производящую [никакой] сложности или изменения, как бы неким случайным свойством¹⁸³. Стало быть, Бог обладает и тем, что есть сущность, и тем, что не является ею: это есть Божественная воля и Божественная энергия, даже если бы их можно было назвать и случайным свойством.

136. Если сущность не обладает энергией, отличающейся от самой сущности, то это значит, что такая сущность совершенно не будет иметь самостоятельного ипостасного бытия и [является] только мысленным умопредставлением¹⁸⁴. Ибо так называемый «человек вообще»¹⁸⁵ не мыслит, не думает, не видит, не обоняет, не говорит, не слышит, не ест и, чтобы сказать просто, не обладает энергией, отличающейся от сущности и являющейся, что [этот человек] существует в ипостаси. Поэтому «человек вообще» не обладает самостоятельным ипостасным бытием. А человек, обладающий врожденной энергией, которая отличается от сущности, будь то одна [энергия], или много [энергий], или все из тех [энергий], о которых идет речь, – познается благодаря этим энергиям как существующий в ипостаси и не лишенный самостоятельного ипостасного бытия. А поскольку таких энергий не одна, не две и не три, но они созерцаются в многочисленных [людях], то этим обнаруживается, что человек существует в бесчисленных ипостасях¹⁸⁶.

¹⁸³ Или: «некоей псевдо-акциденцией» (συμβεβηκός πρὸς τὴν). Данные мысли св. Григорий Палама более пространно развивает в специальном сочинении против Акиндина («Антирретике»), где он, в частности, замечает, что в Боге случайное свойство [вообще] не наблюдается (συμβεβηκός δὲ τῷ Θεῷ οὐδὲν ἐνθεωρεῖται), поскольку эта акциденция есть нечто либо приобретенное, либо изменяемое, а подобного приобретения или изменения нельзя усмотреть в Боге. См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Γ' ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ. 1970. S. 443.

¹⁸⁴ Подобным образом, как кажется, можно перевести фразу: ἀνυπόστατος ἔσται τελῶς καὶ διανοίας μόνον θεώρητα. Слово ἀνυπόστατος (букв. «неипостасное, безипостасное») обозначает в данном конкретном случае именно отсутствие самостоятельного бытия. Примечательно, что в анонимном сочинении «О сектах», приписываемом Леонтию Византийскому, говорится, что это слово имеет два основных значения: им обозначается либо то, что вовсе не существует (τὸ μηδ' οὐκ ὄν), например, трагелаф (мифическое животное – козлоногий олень), либо то, что в другом обретае свое бытие (ипостась) и не существует само по себе (τὸ ἔχον ἐν ἑτέρῳ τὴν ὑπόστασιν, καὶ μὴ καθ' ἑαυτὸ ὑφίστάμενον), примером чему служат акциденции (τὰ συμβεβηκότα). См.: PG 86. 1240.

¹⁸⁵ Это выражение (ὁ καθόλου λεγόμενος ἄνθρωπος) подразумевает родовое понятие «человек».

¹⁸⁶ Данное высказывание св. Григория Паламы может пониматься неоднозначно, особенно слова: «человек существует в бесчисленных ипостасях» (εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἐν ὑποστάσεσι μυριάσι). Под «человеком» здесь можно понимать (как понимаем мы)

137. Бог, согласно благочестивому учению Церкви Его, которая [стала Церковью] нашей благодаря благодати Его, обладает врожденной энергией, обнаруживающей Его и потому отличающейся от сущности Его (ибо Он предуведывает о низших [существах] и промышляет о них, созидает их, бережет их, владычествует над ними и переделывает их по Своей воле так, как Он знает). Тем самым Он являет то, что Он - сущий в ипостаси, а не есть только не имеющая самостоятельного ипостасного бытия сущность. Поскольку же все таковые энергии созерцаются не в одном, а в трех Лицах, то Бог познается нами как Тот, Кто есть одна сущность в грех Ипостасях. А сторонники Акиндина, говорящие, что Бог не обладает врожденной энергией, обнаруживающей Его и потому отличающейся от сущности Его, [тем самым] утверждают, что Он не есть в ипостаси и делают Триниостасного Господа не обладающим самостоятельным ипостасным бытием. И в [своем] еретическом зломыслии они настолько превосходят Савеллия Ливийца¹⁸⁷, насколько безбожие хуже нечестия.

138. Единая энергия Трех Божественных Ипостасей одина не только в смысле подобия, как это бывает у нас, но и в смысле числа. Мыслящие созвучно Акиндину не могут утверждать этого, поскольку они не признают, что есть общая нетварная энергия Трех [Ипостасей], но, не признавая общей Божественной энергии, говорят, что Ипостаси есть энергии друг для друга. Поэтому они не могут говорить об одной энергии Трех [Ипостасей], но, отрицая то одну, то другую, делают Триниостасного Бога лишенным самостоятельного бытия.

139. Заболевшие в душе ложью Акиндина и утверждающие, что отличающаяся от сущности Божией энергия является тварной, придерживаются того мнения, что и Бог тварным образом обладает способностью созидания, то есть обладает тварной творческой силой. Ибо действовать и творить нельзя без энергии так же, как существовать нельзя без существования. Поэтому утверждающему, что существование Бога является тварным, невозможно считать Его бытие нетварным. Подобным же образом утверждающему, что энергия Божия является тварной, невозможно полагать, будто Он действует и творит нетварным образом.

140. Благочестиво мыслящие [в духе церковного Предания считают, что] энергия Божия не есть и не называется [подобной] тварям Божиим, как то пустословят сторонники Акиндина (прочь от такого нечестия!), но [полагают], что твари суть произведения Божественной энергии. Ведь если

«человека вообще», который обретает свое реальное бытие в конкретных личностях или ипостасях; но, возможно, здесь речь идет о *конкретном человеке* и тогда слово «ипостаси» обозначает различные аспекты его личности, связанные с проявлением различных энергий. Указанное высказывание Паламы, вероятно, связано с тем нюансом его богословия, который отец Иоанн Мейендорф определил так: «Хотя они и не существуют вне ипостасей и собственных ипостасей не имеют, энергии могут называться *ἐνυπόστατοι* или *βλοπστατικαί* постольку, поскольку эти термины сохраняют свой этимологический смысл, относящийся к действительному и постоянному существованию, а также особый смысл, приобретенный в христианском богословии, - смысл персонализированного существования». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 293-294.

¹⁸⁷ См. примеч. 144.

энергия [соотносится с] тварями, или эти твари [являются] нетварными (какое безумие!), как созданные раньше или до [прочих] тварей (что за нечестие!), то [из этого следует, что] Бог не имеет энергии. Однако [известно, что Он] есть от вечности действующий и всемогущий; стало быть, не энергия Божия, но произведения и осуществления [ее], как бы они ни назывались, суть твари. А энергия Божия, согласно [нашим] богословам, – нетварна и совечна Богу¹⁸⁸.

141. Не энергия познается из сущности, но сущность – из энергии; причем, познается только ее бытие, а не то, что она есть. Поэтому, согласно [церковным] богословам, и бытие Бога познается не из [Его] сущности, а из Промысла [Божия]. Соответственно этому и отличается энергия от сущности, потому что энергия есть то, что делает известным, а то, бытие чего делается известным посредством нее, есть сущность. Защитники же нечестия Акиндина, усердствующие в том, чтобы внушить убеждение, будто Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, стараются также убедить нас (отрицая то, что делает [Бога] известным) в том, что мы не ведаем о бытии Божиим¹⁸⁹, как совершенно не ведут [об этом] и они сами.

142. Когда они говорят, что Бог обладает энергией, но такой энергией, которая ничем не отличается от сущности, то они пытаются таким образом скрыть собственное нечестие и софистически ввести в заблуждение и прелесть своих слушателей. Ведь и упомянутый выше ливиец Савеллий говорил, что Бог Отец имел Сына. Который ничем не отличается от Него¹⁹⁰. Поэтому как Савеллия обличали в том, что он говорит об Отце без Сына, отрицая Их истинное различие, так и нынешние [еретики], утверждающие, будто

¹⁸⁸ Ср. одно наблюдение Г. А. Острогорского: «Греческо-христианское мышление я бы назвал в существе своем антиномичным. Греческая догматика сплошь покоится на положениях, логически друг друга исключаящих и уничтожающих, мысли теологически единым то, что логически является множественным, и наоборот, мысли теологически множественным то, что логически едино. Только этот род мышления, незнакомый и недоступный как большинству современного человечества, так и представителям всех главнейших ересей, с которыми вынуждена была бороться древнехристианская Церковь, – только этот род мышления мог породить учение о Троицизме и православную христологию». Противники Паламы, подобно всем еретикам, «онять-таки выдвигают простую альтернативу: либо Фаворский свет сотворен, имманентен, и тогда он с трансцендентной сущностью Божества вообще не имеет ничего общего, либо он не сотворен, а тогда и неотделим от сущности Божества и, следовательно, абсолютно недоступен человеческому восприятию и постижению. Палама же отличал этот свет, как Божественную энергию, от сущности Божества, утверждая поэтому его сообщимость миру, и тем не менее мыслил его – именно как энергию Бога – нетварным и вечным. Тем самым он становится на путь антиномического мышления, являясь верным продолжателем философских традиций греческой догматики: его система соответствовала и отвечала самим основам греко-христианского мышления». *Острогорский Г. А.* Афонские нехасты и их противники // *Записки Русского научного института в Белграде*. Вып. 5, 1931. С. 367–368.

¹⁸⁹ Букв. «не знаем, что есть Бог» (μη γινώσκουσι ὅτι ἔστιν ὁ Θεός).

¹⁹⁰ См. выше примеч. 144. Согласно жеучению Савеллия, Бог, будучи Единцей (Монадой), именуемой иногда как «Сыноотец» (υἱοπάτωρ), как бы «проецирует Себя» посредством «расширения» (πλάττωσις) первоначально в качестве Сына, а затем – Святого Духа. См.: *Kelly J. N. D.* *Early Christian Doctrines*. London, 1985. P. 122.

Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, обличаются как придерживающиеся учения о том, что Бог вообще не имеет энергии. Ведь согласно [церковным] богословам, невозможно действовать без энергии, так же как и существовать без существования. А отсюда для людей благомыслящих стало бы [совершенно] очевидным, что Божественная энергия отличается от Божественной сущности, ибо энергия производит нечто иное, то есть то, чем сам действующий не является. Бог, [например], производит и создает тварь, но Сам является нетварным. [Категория] отношения всегда высказывается относительно другого, ибо о сыне говорится в отношении к отцу, но сын никогда не бывает отцом [своего] отца. И как невозможно отношенио ничем не отличаться от сущности и не быть созерцаемым в сущности, а быть [самой] сущностью, так же невозможно и энергии совсем не отличаться от сущности, а быть [самой] сущностью, хотя это и не нравится Акиндину.

143. Василий Великий, в своих «Синтогустических главах» рассуждая о Боге, говорит: «Энергия не есть ни действующий, ни то, что производится действием: таким образом, энергия не является [чем-то] не отличающимся от сущности»¹⁹¹. И божественный Кирилл, также рассуждая о Боге, богословствует: «Созидать свойственно энергии, а рождать - природе; природа и энергия - не одно и то же»¹⁹². И богосносный Дамаскин [изрекает]: «Рождение есть дело Божественной природы, а творение - дело Божественной воли»¹⁹³. А в другом месте он же ясно говорит: «Иное есть действие и иное действующий. Действование есть сущностное движение природы, а действующий - природа, из которой [это] действие происходит»¹⁹⁴. Следовательно, энергия, согласно боговидным отцам, многоразличными способами отличается от Божественной сущности.

144. Сущность Божия - совершенно безымянна, поскольку она полностью непостижима. Поэтому она именуется из всех своих энергий и ни одно из наименований не отличается от другого по значению. Ибо каждым [из этих наименований] и всеми [ими вместе] не иное что обозначается, как *То Сокрытое*, а познать, что Оно есть, совершенно невозможно¹⁹⁵. Однако в

¹⁹¹ Св. Григорий Палама ссылается на четвертую книгу «Против Евномия» (PG 29, 689), которая не принадлежит св. Василию Великому.

¹⁹² См.: PG 75, 312. У св. Кирилла еще добавляется: «следовательно, не одним и тем же будет рождать и созидать».

¹⁹³ Палама кратко суммирует мысли преп. Иоанна Дамаскина. Полный контекст рассуждений последнего следующий: «В Боге, Который один только бесстрастен и неизменяем, и непреложен, и всегда существует одинаковым образом, бесстрастно и рождение, и творение; ибо, будучи по природе бесстрастен и постоянен, как простой и несложный, не склонен по природе терпеть страсть или течение ни в рождении, ни в творении, и не нуждается ни в чем содействии: по рождение - безначально и вечно, будучи делом природы и выходя из Его существа, чтобы Рождающийся не потерпел изменения и чтобы не было Бога *первого* и Бога *последнего*, и чтобы Он не получил приращения. Творение же в Боге, будучи делом воли, не совечно Богу; так как то, что выводится в бытие из не сущего, по природе не способно быть совечным безначальному и всегда сущему». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М. Ростов-на-Дону, 1992. С. 16-17.

¹⁹⁴ Окончание этой цитаты св. Григорий Палама помещает выше (конец главы 129).

¹⁹⁵ Призывая сущность Божию безымянной (*ἀνόμωτος*) и непостижимой (*ἀπερνόητος*), св. Григорий Палама логично утверждает, что все эти наименования, происходящие

отношении каждого из наименований энергий наблюдается различие значений. Ведь кто не знает, что отличаются друг от друга сотворение, владычествование, суд, промышлене и усыновление нас Богом посредством Его благодати? А те, которые утверждают, что эти естественные Божественные энергии, отличающиеся и друг от друга, и от Божественной природы, являются тварными, разве не иное что совершают, как низводят Бога до [уровня] твари? Ибо сотворяемое, владычествуемое, подвергаемое суду и вообще все подобное сущь твари, но не Творец, не Владыка и не Судья; не тождественны они сотворению, владычествуванию и созиданию, которые естественным образом созерцаются в Нем¹⁹⁶.

145. Поскольку сущность Божия, согласно [нашим] богословам, совершенно безымянна, как превышающая всякое имя¹⁹⁷, постольку, согласно этим же богословам, она является и непричастной, как превышающая [всякое] причастие¹⁹⁸. Поэтому те, которые ныне не подчиняются научению Духа, [дарованному] через наших святых отцов, порицают нас, находящиеся в согласии с этими святыми отцами, говоря, что если Божественная энергия отличается от Божественной сущности, то либо будет много богов, либо один [Бог] станет сложным (даже если нечто всецело созерцается в Божественной сущности). Ибо они не ведают, что не действие

из энергий (ἐκ πασῶν τῶν οὐκ ἐὼν ἐνεργειῶν), не имеют никакого различия значений в отношении к сущности (μηδενὸς ἐκεῖ τῶν ὀνομάτων πρὸς ἕτερον κατὰ τὴν σημασίαν διαφέροντος), трансцендентной всякому тварному бытию и познанию и потому нарекаемой *То Сократис* (τὸ κρύβιον ἐκεῖνο). Здесь св. Григорий Палама опять следует традициям святоотеческой апофатки. См., например: «Само имя *Бог* не есть название существа Его, так что совершенно невозможно найти название для выражения существа Его. Впрочем, что удивительно, если так в отношении к Богу, когда и в отношении к Ангелу невозможно найти название, которое бы выражало существо его, и, может быть, даже в отношении к душе: ибо мне кажется, это название (означает) не само существо, но способность дыхания». *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859. С. 32.

¹⁹⁶ Другими словами, св. Григорий Палама проводит различие между Субъектом, т. е. Богом (ὁ κτίστης καὶ δεσπότης καὶ κριτής), Его действиями (τὸ κρίνειν καὶ δεσποζέειν καὶ δικαιοῦρεῖν) и объектами этих действий (τὰ κτιζόμενα, τὰ δεσποζόμενα, τὰ κρινόμενα).

¹⁹⁷ Этот тезис св. Григория Паламы явно навеян богословием Дионисия Ареопагита, который замечает, что «ко всеобщей вес превышающей Причине подходит и анонимность (неименуемость, безымянность — τὸ ἀνόμυτον)»: эта Причина называется еще и «сверхименуемой Благодатью (ἡ ὑπερόνομος ἀγαθότης)». См.: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 38–41.

¹⁹⁸ Следует здесь напомнить об антиномичности учения св. Григория Паламы в этом плане, на которую он «указывает сам, когда разбирает смысл апостольского выражения “общинки Божиего естества”, на которое любими семьяться его противники в своей полемике против учения о непричастности Божиего существа. Указав, что это выражение “обладает той же двойственностью”, как и некоторые другие им прежде рассмотренные богословские утверждения, вроде единства и триничности Божества, св. Григорий Палама продолжает: “сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна: мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем несколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого [утверждения] и полагать их как мерью благочестия”. Эту антиномию можно понимать так, что Божия сущность, будучи непричастной как таковая (καθ' ἑαυτὸν), делается некоторым образом причастной через неотделимую от нее мерью, не теряя, однако, при этом своей “непеходности”. *Архиепископ Василий (Кривичин)*. Богословские труды. С. 158.

и не энергия, но претерпевание и страсть производят сложность. Бог же действует. Сам ничего не претерпевая и не изменяясь, и вследствие этого Он не будет сложным по причине [Своей] энергии. Бог [есть также в некотором смысле] и отношение¹⁹⁹, соотносясь с тварью как Начало и Владыка ее, но вследствие этого Он отнюдь не сопричисляется к созданиям. И опять же, по причине обладания Богом энергии, почему должно быть много богов, если эта энергия принадлежит единому Богу и даже более того, если Божественная сущность и Божественная энергия [обе] есть Тот же Самый Бог? Ясно, что [подобные упрёки] являются вздором, [порожденным] их умономешательством.

Х. Фаворский свет

146. Господь сказал Своим ученикам: *есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе* (Мк. 9, 1), а по происшествии дней и шести Он взял Петра, Павла и Иоанна и, взойдя на Фаворскую гору, просиял, как солнце, одежды Его сделались белыми, как свет (Мф. 17, 1-2). Они же не могли больше смотреть и не имели силы пристально взирать на это сияние, [а потому] пали ниц на землю²⁰⁰. Тем не менее они увидели, по обетованию Спасителя, Царство Божие, тот Божественный и неизреченный Свет²⁰¹. Великие Григорий и Василий называют его Божеством. «Свет – явленное... на горе Божество»²⁰² и «Доброта подлинно Могучего есть умопостижимое и созерцаемое Божество»²⁰³. Ибо Василий Великий говорит, что Свет тот есть Доброта Божия, созерцаемая

¹⁹⁹ Так, думается, можно перевести данную фразу (καὶ τὸ πρὸς τι δὲ ὁ Θεός), указывающую на одну из известных аристотелевских категорий.

²⁰⁰ Преп. Григорий Синаит в своем «Слове на святое Преображение Господа нашего Иисуса Христа», ставя перед собой вопрос: почему Господь не взял на Фавор всех учеников?, – отвечает на него следующим образом: хотя благодать Духа у Апостолов была одна и та же, среди них, тем не менее, наблюдалось различие «по сознанию (воле), вере, усердию (грудю) и любви» (κατὰ τὴν ὑπόψιν καὶ πίστιν καὶ κόπον καὶ ἀγάπην); и хотя они проповедывали одно, но восприняли различные дарования. Поэтому Господь взял на гору «избранных» (ἐκρίτους). Осиянные Его светом, эти «избранные» повели себя по-разному: один опрокинулся навзничь, а другой упал ниц на землю (εἰς γῆν ὁ μὲν ὑπτιῶς, ὁ δὲ πρηνὴς ἐπὶ πρόσωπον πέπτωκεν). См.: *Saint Gregory the Sinaite. Discours on the Transfiguration*. Ed. by D. Ballfour // Offprint from «Theologia». Athens, 1983. P. 30. Таким образом, преп. Григорий Синаит, давая несколько иное описание поведения взятых на Фавор Апостолов, опирается на какую-то другую (устную?) традицию, чем св. Григорий Палама.

²⁰¹ Ср. «Триады» (I. 3). Как говорит В. Н. Лосский, «Божественный Свет в понимании Паламы – это данность мистического опыта, это видимый аспект Божества, энергии, в которых Бог общается и открывается тем, кто очистил свое сердце. Этот свет (φῶς), или озарение (ἐλλάμψις), превосходящее разум и чувство, – явление порядка не интеллектуального (как часто бывает “озарение” ума в аллегорическом и абстрактном смысле); это и не явление порядка чувственного; но этот Свет наполняет одновременно и разум и чувства, являя себя всему человеку, а не какой-то одной способности его восприятия. Божественный Свет нематериален (ἄσολον) и не содержится в себе ничего чувственного, но это и не свет разума. “Святогорский томос” различает свет чувственный, свет разума и Свет нетварный, превосходящий как первый, так и второй». *Лосский В. Н. Богословие и Боговидение*. С. 98–99.

²⁰² *Святитель Григорий Богослов*, Собрание творений в 2-х томах. Т. I. Сергиев Посад, 1994. С. 546.

²⁰³ Перевод наш. Текст см.: PG 29, 400.

только святыми в силе Божественного Духа. Поэтому и говорит снова: «Видели Доброту Его Петр и сыны громовы на горе... которая была светлее светлости солнечной, и удостоились узреть очами предначатие славного Его Пришествия»²⁰⁴. А Дамаскин Богослов и Иоанн Златоуст называют тот Свет естественным сиянием Божества. Первый пишет: «Сын, рожденный от Отца, имеет в Себе безначальное и природное сияние... и слава Божества становится также славой тела»²⁰⁵. Златоустый же [отец] говорит: «Господь явился на горе в Своем высочайшем сиянии, когда Божество обнаружило славу Свою»²⁰⁶.

147. Этот Божественный и неизреченный Свет, Божество и Царство Божие, Доброту и Светлость Божнего естества, видение и наслаждение святых в нескончаемых веках, естественное сияние и славу Божества акнидчане называют призраком и тварью. А тех, которые не поддерживают их хулы на Божественный Свет, но думают, что Бог — нетварен как по сущности, так и по энергии, они клеветнически объявляют двоебожниками²⁰⁷. Да будут посрамлены они, ибо, хотя нетварен Божественный Свет, един для нас Бог в едином Божестве, как много раз было показано выше, поскольку [этому единому Богу] принадлежат и нетварная сущность, и нетварная благодать, то есть Божия благодать и сияние ее.

148. Так как акнидчане пытались думать и утверждать, что тот Свет, который сиянием исходил на Фаворе от Спасителя, есть призрак и тварь, то, многократно изобличенные, но не переубежденные, они были подвергнуты письменному отлучению от Церкви и анафеме²⁰⁸. Они хулят Домостроительство по

²⁰⁴ *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 1. М., 1991. С. 280.

²⁰⁵ Весь контекст мысли преподобного отца следующий: «Преображается перед учениками Тот, Который вечно пребывает прославленным и сияющим блистанием Божества. Рожденный безначально от Отца, Он имеет в Себе безначальное же и природное сияние Божества, а не позднее когда-либо принял бытие и славу. Ибо хотя Он и от Отца имеет Свое сияние славы, но безначально и вневременно; и по воплощении Он остается в том же самом сиянии, пребывая в Божественной светлости. Да и плоть Его прославляется сразу вместе с приведением ее из небытия в бытие, и слава Божества становится также славой тела, ибо Один и Тот же Христос есть и Бог, и человек. Единосущный Отцу, сопродный и средний нам». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа // Альфа и Омега. 1999. № 4 (22). С. 70.

²⁰⁶ Цитата не устанавливается. Сходные высказывания Златоустого отца цитируются в «Грипадах» (I, 3, 26; II, 3, 21; III, 1, 12).

²⁰⁷ Ср. на сей счет наблюдение: «Свет или сияние, которого удостоиваются совершенные нехристи, есть тот самый свет, который осыпал Господа на Фаворской горе. Божественное сияние — не сотворено, не сотворен и Фаворский свет. Возражающие заблуждаются в своих силлогизмах: они думают, что если Фаворский свет не сотворен, то в таком случае параллельно с несозданной Божественной сущностью поставляется и нечто второе несозданное, что будто бы ведет к двоебожию и признанию сообщности Божественной сущности людям. Однако это не согласуется с учением святых отцов: существо Божие несообщимо, а сообщими только действия Божия. Фаворский же свет не был сущностью Бога, но одним из многих его действий, которые не созданы». *Соколов И. И.* Св. Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский. Его труды и учение об немхрии. СПб., 1913. С. 41.

²⁰⁸ Вопрос о том, что это был за Собор, остается спорным. Отец Иоанн Мейендорф, придерживающийся более ранней датировки «Глав» (1344–1347), считает, что в этом месте у св. Григория Паламы речь идет о Соборе 1341 г. См.: *Meyendorff J.* Introduction a l'étude de Grégoire Palamas. P. 373. Однако Р. Спикевич (The One Hundred and Fifty Chapters. P. 52–54)

плоти Бога и безумно утверждают, что Божество Его является тварным, низводя до уровня твари, насколько это им доступно, Отца и Сына и Святого Духа, ибо одно и то же Божество у Трех [Ипостасей]. А если они говорят, что почитают Божество нетварным, то [тем самым] ясно утверждают существование двух божеств у Бога: одного тварного, а другого нетварного. И здесь они упорно добиваются того, чтобы превзойти в нечестии всех древних еретиков.

149. И в другой раз замыслив утаить свое зломыслие в этом деле, они утверждают, что Свет, сияющий на Фаворе, является нетварным, но при этом он есть сущность Божия. [Утверждая это], они изрекают еще более страшные богохульства. Ибо если тот Свет был видимым для Апостолов, то, следовательно, согласно их зломыслию, и сущность Божия также доступна [телесному] зрению. Однако пусть они услышат глаголящего: никто не был в «сущности Господни» (Иер. 23, 18) и никто не видел и не поведал естества Божия²⁰⁹ – и не только никто из людей, но и никто из Ангелов. Ибо даже шестокрылые Херувимы²¹⁰ покрывают лица свои веледствие прензобилия сияния, инососымаемого оттуда. А поскольку пресушественность Божия никогда и никем не была видима, то аккиндяне, говорящие, что она является тем Светом, [вопреки себе] свидетельствует о совершенной недоступности видения этого Света. И даже избранные из Апостолов не сподобились на горе видения его, а следовательно, и обещание Господа относительно этого не является истинным. Тогда неправду изрекает говорящий: *мы видели славу Его... будучи с Ним на святой горе; и Петр же и бывшие с ним... пробудившись, увидели славу Его* (Ис. 1, 14; 2 Пет. 1, 18; Лк. 9, 32)²¹¹. А другой [писатель] говорит, что Иоанн, особенно любимый Христом, «видел на горе Само обнаженное Божество Слова»²¹². Поэтому [избранные ученики Господа] видели, и видели доподлинно, то нетварное и Божественное Сияние, тогда как [Сам] Бог пребывал незримым в [Своей] пресушественной Сокрытости, хотя и отрицают это Варлаам, Аккиндя и их единомышленники.

полагает, что здесь говорится о Соборе 1347 г. Данный Собор состоялся сразу после окончания гражданской войны и был созван в императорском дворце; результатом его явился «Томос 1347 г.», подтверждающий «Томос 1341 г.» и направленный против патриарха Иоанна Калеки и Аккиндя. Вскоре затем состоялся еще один Собор. И вообще, «в Константинополе в течение нескольких недель состоялось три Собора, утвердивших учение св. Григория Паламы». См.: *Протопресвитер Иоанн Мейсдорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 115–116.

²⁰⁹ *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 403.

²¹⁰ См.: Ис. 6, 2. Однако св. Григорий Палама изменяет здесь «Серафимов» на «Херувимов». Ср. разъяснение: «Название *Серафимы* толкуется: *горящие* или *пламенеющие*; потому что нет ничего холодного у вышних Сил, которые находятся весьма близко к Богу... А что Серафимы тогда крылами покрывали лице и ноги, летали же двумя из них, означает то, что никто не может видеть или начало, или конец мыслей или слов о Боге, так как голова и лице означают начало, а ноги – конец. Ибо безначально Божество и конца не имеет. Мы же воспринимаем умом едва лишь то, что заключается в пределах времени, в которое некогда и не сущее приведено к бытию». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 6. М., 1887. С. 182–183.

²¹¹ Св. Григорий Палама соединяет воедино все эти цитаты.

²¹² Слова принадлежат Симеону Метафрасту. См.: PG 116, 685.

150. Когда кто-нибудь скажет, что акиндяне, утверждающие, будто Свет тот есть сущность Божия, [предполагают тем самым, что] эта сущность Божия является зримой, тогда они, вынуждаемые обнаруживать свой обман, заявляют: потому будто бы они называют этот Свет сущностью, что посредством него делается видимой сущность Божия. Ибо эта сущность становится зримой посредством тварей. И снова эти горемыки измышляют, будто Свет Преображения Господня есть тварь. Однако [на это заявление следует возразить, что] посредством тварей зрится не сущность, а творческая энергия Божия. Поэтому их утверждение является богохульством и созвучным с ересью Евномия, поскольку они [подобно ему] говорят, что сущность Божия делается видимой через твари. И вот таким образом нива их нечестия приносит обильные плоды. Следовательно, [каждому благочестивому человеку] необходимо избегать их и [вообще чуждаться всякого] общения с ними. Следует бежать прочь от них, как от душетленной многоголовой гидры и многообразной пагубы благочестия.

Афраат Персидский Мудрец

Тахвита о войнах

Тахвита «О войнах» была написана Афраатом в 648 г. селевкидской эры (т. е. в 337 по Р. X.), когда Шапур II, почувствовав возможность нападения на Персию Константина Великого, взявшего на себя обязанность покровительствовать всем христианам, решил упредить Рим и нанести удар первым. Ранними исследователями творчества Афраата эта тахвита рассматривалась как аллегорическое описание борьбы добра со злом¹, но уже вскоре она была переосмыслена как реакция Афраата на предстоящую войну между Шапуrom II и Константином. Причиной такого неоднозначного понимания является полное отсутствие в тексте тахвиты прямых указаний на какие-либо современные автору исторические события. Она в большей своей части является толкованием видений из Книги пророка Даниила, на основе которых Афраатом выстраивается оригинальная историософская данность², призванная показать предопределенную Богом неизбежность победы Рима над Персией и тем самым успокоить персидских христиан. Сам Афраат, хотя и является персидским подданным, стоит на стороне Константина, в то время как Шапур II для него есть никто иной, как нарушитель богоустановленных заповедей, запрещающих гордость, которая может привести к богоборчеству и отречению от Бога. Афраат убежден в неизбежном поражении Шапура II как вследствие Божьего предопределения последовательности земных царств, так и вследствие преступлений Шапуrom II заповедей. Допуская возможность иного пути истории, чем тот, который он описал, Афраат уверен в неизбежном наказании того, кто не соблюдает заповеди и идет против Божьей воли.

По предположению Т. Барнеса³, Афраат написал почти всю тахвиту, считая, что император Константин жив (чем и обуславливалась его уверенность в победе Рима), тогда как тот умер еще прежде, чем Афраат начал ее писать. Узнав о смерти Константина, Шапур II перешел границу Римской империи и осадил город Нисибин. Когда же до Афраата дошли сведения о падении Шапура II и о смерти императора, он сделал приписку к уже завершённой тахвите, в которой, вопреки выраженной им во всей тахвите уверенности в победе Рима, допустил возможность его поражения.

Тахвита представляет значительный интерес во многих отношениях. В частности, она хорошо характеризует представления Афраата о царской власти и об особом статусе Церкви и христиан. Сравнение толкований видений из Книги пророка Даниила у Афраата и других экзегетов (как латинских, так и греческих) позволяет установить то общее в понимании этой книги, что объединяло персидских христиан первой половины IV в. с остальным христианским миром, а также выявить отличия, обусловленные особенностями иной культурно-исторической среды. Так, например, подобно святителю Ипполиту Римскому, Афраат рассматривает историю как последовательность четырех царств (царства вавилонян, мидян, греков и римлян), изображаемых в Книге Даниила четырьмя частями исгукана и четырьмя зверями. Однако в представлениях св. Ипполита и Афраата

¹ Например, Антонелли: *Antonelli N. Sancti Patris nostri Jacobi, episcopi Nisibeni. Sermones. Roma, 1756.*

² См. о ней: *Афтохостов Д. Е. Завет и Царство (Историософия Афраата) // Вестник древней истории. 1994. № 1. С. 176-187.*

³ *Barnes T. D. Constantine and the Christians of Persia // The Journal of Roman Studies. 1985. № 75. P. 133-134.*

имеются и различия: для Ниполита Рим господствует «по действию сатанину», для Афраата же сам Господь помогает Риму, так как в нем уже существуют христиане и перед нимерней у же открыта возможность обратиться к истинному Богу.

Интересна данная тахвита и тем, что дает возможность почувствовать следующую особенность раннесирийского христианства, которая была отмечена отцом Р. Мерреем: «В то время как в большинстве христианских традиций притчи Иисуса, как правило, понимались образно — с целью сделать Его проповедь о Царстве и господстве Божием хотя бы частично приложимой к Церкви в этом мире (во многих случаях Царство и Церковь отождествлялись, вследствие чего затемнялся эсхатологический характер Евангелия), раннесирийские Отцы оставались саником близки к их judeo-христианским корням, чтобы уйти далеко от основного, всецело эсхатологического смысла Царства»⁴.

Еще одна важная особенность тахвиты заключается в понимании Афраатом тех выражений Книги пророка Даниила, которые в христианском вероучении считаются указанием на срок царствования антихриста⁵. Традиционно этот срок определяется как равный трем с половиной годам⁶. Афраат же считает его равным десяти с половиной годам⁷. Различие в понимании указанных мест Книги пророка Даниила может быть обусловлено незнанием Афраатом текста Апокалипсиса (по причине отсутствия в IV в. перевода этой библейской книги на сирийский язык), на основании которого в первую очередь определяется срок царствования антихриста⁸.

Перевод тахвиты «О войнах» выполнен с сирийского языка по изданию: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*⁹ (Patrologia Syriaca, p. I, t. I), Paris, 1894, Col. 184-237. При переводе библейских цитат за основу был взят синодальный перевод. В том случае, если библейская цитата точно совпадает и с текстом Пешитты¹⁰, и с синодальным переводом, то ссылка на Священное Писание дается прямым прифтоком. Если в цитате имеются какие-либо лексические или стилистические отклонения, то ссылка на Священное Писание выделяется курсивом. Если цитата совпадает только с текстом Пешитты, то синодальный перевод данного отрывка вынесен в подстрочные примечания. Если цитата не совпадает ни с Пешиттой, ни с синодальным переводом, то в примечаниях приводятся чтения Пешитты и синодального перевода (приводятся только те различия, которые в той или иной мере меняют смысл; разночтения, равнозначные в смысловом отношении, опущены). В тексте сохранено деление на параграфы; в квадратных скобках указывается номер столбца. Те места, в которых встречается определенная ритмическая организация (ограниченная длина законченных смысловых фрагментов, синтаксический и семантический параллелизм и др.), переведены и оформлены как поэтические.

Помимо армянской¹¹ существует также эфиопская версия тахвиты¹², являющаяся скорее парафразом, чем переводом.

⁴ Murray R. Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975. P. 239.

⁵ Дан. 7, 25: *время, времена и полувремя*; а также весьма сложное выражение о семидесятой седмице, Дан. 9, 27: *И утвердит завет для многих одна седмица, а в половине седмицы прекратится жертва и приношение, и на крыше [святилица] будет мерзость опустошения, и окончателемная предопределенная гибель постигнет опустошителя*.

⁶ См.: *Беззев А. Д.* О безбожии и Антихристе. Ч. I. Сергиев Посад. 1898 (глава «Когда наступит царствование Антихриста?»).

⁷ Афраат понимает выражение Дан. 9, 27 как говорящее о семилетнем сроке и о следующей за ним половине семилетнего периода.

⁸ Откр. 13, 5: *и дана ему в власть действовать сорок два месяца*.

⁹ Издание основано на рукописях: British Museum add. 14619, VI век (A), British Museum add. 17182, fol. 1-99, 474 год (B).

¹⁰ К сожалению, из-за недоступности критического издания сирийской Библии, которое выполняет Институт Пешитты (Лейден), нам пришлось использовать Пешитту издания Объединенных Библейских Обществ 1999 года, которое основано на поздних рукописях.

¹¹ *Lafontaine G.* // CSCO 382 = *Scriptores Armeniaci*. 1977. № 7. С. 88-114 [арм. текст]; CSCO 383 = *Scriptores Armeniaci*. 1977. № 8. С. 46-60 [перевод].

¹² Издание: *Pereira F. M. E.* Jacobi, episcopi Nisibeni, Homilia de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibin // *Orientalische Studien Th. Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*. Gießen, 1906. P. 877-892 [текст основан на одной из двух донедельных рукописей, без перевода].

[184] 1. Вот какая мысль пришла мне сейчас о грядущем потрясении, что наступит в ближайшее время. Хотя войско и собирается на войну, однако времена заранее положены Богом: мирные времена бывают при добрых и справедливых, а времена бед умножаются во дни злых и беззаконных, ибо так написано: *Добро грядет, и блажен тот, через кого оно придет; зло грядет, и горе тому, через кого оно придет*¹³. Явилось добро народу Божию, и благо тому, через кого пришло долгожданное добро. Пробудилось зло из-за войска, собранного злым, гордым и надменным, но горе будет тому, через кого пробудилось зло. Однако не обвиняй, возлюбленный мой, злодея, что принес беды многим, [185] ибо времена положены заранее и настал час их исполнения.

2. Итак, поскольку [ныне] недобрые времена, внимай тому, что я пишу тебе прикровенно: так написано: *То, что высоко между людьми, презрето перед Богом*¹⁴. И еще написано: *Всякий, кто возвышается, тот унижен будет; а кто унижается, тот возвышен будет*¹⁵. И также¹⁶ Иеремия сказал: *Да не хвалится сильный силою своею, а богатый богатством своим*¹⁷. И еще блаженный апостол сказал: *Хвалитесь, хвалитесь о Господе*¹⁸. И Давид сказал: *Видел я нечестивца, возвысившегося и вознесшегося, подобно кедров*¹⁹ *Ливанскому; я прошел, и вот, нет его; я искал его и не нашел*²⁰.

3. Ведь всякий возгордившийся был унижен.

Канн возгордился перед своим братом Авелем и убил его, но был проклят, и стал странником и скитальцем на земле²¹.

Еще возгордился содомляне перед Лотом, и сошел на них огонь с небес, и пожег их, и страна их обрушилась на них²².

Возгордился Исав перед Иаковом и преследовал его, но Иаков получил первородство и благословения Исав²³.

Возгордился сыновья Иакова перед Иосифом, но они пали [188] и поклонились перед ним в Египте²⁴.

¹³ Аграфы, встречается также в Псевдо-Климентинах [см.: *Resch A. Agrapha (Texte und Untersuchungen 30)*. Leipzig, 1906. Agraphon 82. P. 106-107]; ср. Мф. 18, 7; Рим. 3, 8.

¹⁴ Притч. 16, 5. **Пешитта**=**Синод.**: Мерзость пред Господом всякий надменный сердцем.

¹⁵ Лк. 14, 11=Лк. 18, 14. **Пешитта**=**Синод.**: всякий, возвышающий сам себя, унижен будет; а унижающий себя возвысится.

¹⁶ (A) add. пророк.

¹⁷ Иер. 9, 23.

¹⁸ 2 Кор. 10, 17.

¹⁹ (A) кедром.

²⁰ Пс. 37, 35-36 (**Пешитта**): Ибо видел я нечестивцев, хвалящихся и возвысившихся, подобно деревьям лесным: я прошел, и вот, нет их; я искал их и не нашел. Пс. 36, 35-36 (**Синод.**): Видел я нечестивца грозного, расширившегося, подобно укоренившемуся многоветвистому дереву: но он прошел, и вот нет его; ищу его, и не нахожу (интересно, что чтение данного места из псалма у Афраата ближе к чтению Септуагинты, чем Пешитты и Синод.: Видел я нечестивца, превознесившегося и возвышающегося, подобно кедром Ливанским; прошел я, и вот, нет его; я искал его, и не нашел места его).

²¹ Ср. Быт. 4, 14.

²² Ср. Быт. 19, 1-25.

²³ Ср. Быт. 27, 36.

²⁴ Ср. Быт. 42, 6.

Возгордился фараон перед Моисеем и его народом, но потонул фараон со своим войском²⁵.

Возгордился Дафан и Авирон перед Моисеем, но они сошли живыми в преисподнюю²⁶.

Голнаф набросился на Давида, но, сраженный, упал перед ним²⁷.

Саул преследовал Давида, но пал от меча филистимлян²⁸.

Авессалом превознесся перед [Давидом], но убил его Иоав в битве²⁹.

Еще возгордился Венадад перед Ахавом, но был предан в руки Израиля³⁰.

Сеннахирим хулил Езекию и его Бога, но войско его полегло трупам³¹, когда вышел один из ангелов и уничтожил в стане его сто восемьдесят пять тысяч [воинов] по молитве Езекии и Исая³² — славнейшего из пророков.

Превознесся Ахав перед Михеем, но пал, пойдя войной, в Рамофе Галаадском³³.

Возордилась Незавель перед Илшей, но съели ее собаки в уделе Изрееля³⁴.

Возгордился Аман перед Мардохеем, но обратилось беззаконие его на главу его³⁵.

Возгордились вавилоняне перед Даниилом и бросили его в яму со львами, но Даниил поднялся оправданным, они же вместо него пали в яму³⁶.

Еще возордились вавилоняне и, оклеветав Ананию и друзей его³⁷, бросили их в печь огненную, но те поднялись оправданными, клеветников же пожрало пламя.

[189] 4. Вот сказал Навуходоносор: *Взойду на небо, выше звезд Божих вознесу престол³⁸ мой, и сяду на горах высоких, на краю севера³⁹*. Но Исая сказал о нем: *Из-за того, что ты так вознес свое сердце, ты низвержен в ад, и все видящие тебя удивляются о тебе⁴⁰*. И также Сеннахирим говорил: *Я взойду на высоту гор, на ребра Ливана, откопаю я и буду пить воду, и осушу копытами лошадей моих все реки глубокие⁴¹*. И из-за того, что он так превознесся, вот,

²⁵ Ср. Исх. 14, 19, 30.

²⁶ Ср. Чис. 16, 33.

²⁷ Ср. 1 Цар. 17, 41–51.

²⁸ Ср. 1 Цар. 31, 1–4.

²⁹ Ср. 2 Цар. 18, 14.

³⁰ Ср. 3 Цар. 20.

³¹ Ср. 4 Цар. 19, 35–37.

³² Ср. Ис. 37, 36.

³³ Ср. 3 Цар. 22, 13–38.

³⁴ Ср. 3 Цар. 21, 23.

³⁵ Ср. Есф. 7, 9–10.

³⁶ Ср. Дан. 6, 17–24.

³⁷ Ср. Дан. 3, 13–50.

³⁸ (А) престолы мои.

³⁹ Ис. 14, 13. **Пешитта:** взойду на небо, выше звезд Божих вознесу престол мой, и сяду на горе высокой, на краю севера. **Синод.:** взойду на небо, выше звезд Божих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, на краю севера...

⁴⁰ Ис. 14, 15–16. **Пешитта=Синод.:** Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней. Видящие тебя вематриваются в тебя...

⁴¹ 4 Цар. 19, 23–24; Ис. 37, 24–25. **Пешитта:** я взойду на высоту гор, на ребра Ливана, и срублю ростые кедры его, отличные кипарисы его, и приду на самое крайнее пристанище

что о нем сказал Исая: *Гордится ли секира пред тем, кто рубит ею? Пила превозносится ли пред тем, кто пилит ею? Жезл восстает ли против того, кто поднимает его?*⁴² Ты, Сеннахирим, лишь секира в руках рубящего и пила в руках пилящего, ты лишь жезл в руке Того, Кто воздвиг наказание, ты бич поражающий. Ты был послан против народа неверного: было дано тебе повеление против народа дерзкого, чтобы ты пленил и разорил [его]. Ты соделал его уличной грязью⁴³ перед всеми людьми и всеми народами. Но, совершив все это, зачем ты превознесся [192] перед Тем, Кто держит тебя, и возгордился перед Тем, Кто швырнет тобой, и посрамил [гобой] град Святого? Ты сказал сынам Иерусалима: *Может ли Бог ваши спасти вас от руки моей?* И ты осмелился сказать: *Кто Господь, Который спасет вас от руки моей?*⁴⁴ Поэтому слушай слово Господа, Который сказал: *Сокрущу ассирийца в земле Мойей и растопчу его на горах Моих*⁴⁵. И когда он будет поцран и сокрушен, то посмеется над ним дева, дочь Сиона, и покачает головой своей дочь Иерусалима⁴⁶, говоря: *Кого ты порицал и поносил? И на кого возвысил голос свой? Ты поднял глаза свои ввысь на Святого Израилева. Через вестников твоих ты порицал Господа. Вот смотри, пало кольцо на позорю твою и удила на рот твой. И, придя с сердцем надменным, возвратишься ты с сердцем сокрушенным*⁴⁷. И [Господь] убил [Сеннахирима] рукой друзей его. Низвергнут был он в месте надежном и пал пред богом своим⁴⁸. Необходимо было, возлюбленный мой, чтобы стал он закланием и жертвой [свидетельствующей] против того бога, на которого уновал он. И на месте, где поклонялся он, его мертвое тело стало обличенным его идола.

5. Еще возвысился и превознесся овец, он бодал и к западу и к северу и к югу. Он подчинил многих зверей, и не могли они устоять против него, пока с запада не [193] пришел козел, и не поразил овна, и не сломил ему оба рога, и он весьма унижил овна⁴⁹. Овен же есть царь Мидийский и Персидский – Дарий, а козел – Александр Македонский, сын Филиппов. Дарий увидел

его, в рощу сада его: и откопая я и буду пить воду чужую, и осушу ступнями ног лошадей моих все реки глубокие. **Снопод:** я вошел на высоту гор, на ребра Ливана, и срубил рослые кедры его, отличные кипарисы его, и пришел на самое крайнее пристанище его, в рощу сада его: и откапывал я и пил воду чужую, и осушу ступнями ног моих все реки Египетские.

⁴² Ис. 10, 15. **Снопод:** Ведичается ли секира пред тем, кто рубит ею? Пила гордится ли пред тем, кто двигает ее? Как будто жезл восстает против того, кто поднимает его...

⁴³ Ср. Ис. 10, 6.

⁴⁴ 4 Цар. 18, 35; Ис. 36, 20. **Пешitta**=**Снопод:** Который из всех богов землю сих спас землю свою от руки моеей? Так неужели спасет Господь Иерусалим от руки моеей?

⁴⁵ Ис. 14, 25 (**Пешitta**). **Снопод:** чтобы сокрушить Асура в земле Мойей и растоптать его на горах Моих...

⁴⁶ Ср. 4 Цар. 19, 21; Ис. 37, 22.

⁴⁷ 4 Цар. 19, 21–23, 28; Ис. 37, 22–24, 29 (**Пешitta**). **Снопод:** презри тебя, посмеется над гобой дева девствующая дочь Сиона, покачает велед тебя головою дочь Иерусалима. Кого ты порицал и поносил? И на кого возвысил голос и поднял так высоко глаза твой? На Святого Израилева. Через рабов твоих ты порицал Господа... Я вложу кольцо Мое в позорю твою и удила Мои в рот твой, и возвращу тебя назад тою же дорогою, которою ты пришел.

⁴⁸ Ср. 4 Цар. 19, 37; Ис. 37, 38

⁴⁹ Ср. Дан. 8, 4–7.

овна, когда был на востоке, *перед воротами дворца Суз в области Еламской у реки Улая; он бодал к западу и к северу и к югу, и никакой зверь не мог устоять против него*⁵⁰. Козел же вышел из страны греков и возвысился перед овном, поразил его и сломил оба его рога – великий и малый⁵¹.

Почему [Даниил] сказал, что [козел] сломил оба рога [овна], если не потому, что тот покорил оба царства, которыми правил [овен]: малый [рог] – [царство] мидян, а великий – персов. Ведь когда пришел грек Александр, то убил Дария, царя Мидийского и Персидского, ибо так сказал ангел Даниилу, объясняя видение: *Овен, которого ты видел – царь Мидийский и Персидский, а козел – царь греков*⁵². От того времени, когда были сломлены оба рога овна, и до сего дня – шестьсот сорок восемь лет.

6. И вот, сломлены рога овна [196], но хотя и были сломлены его рога, он возвысился и превознесся против четвертого зверя, крепкого и сильного, *с зубами железными и когтями медными; он пожирал и сокрушал, а остатки попирали ногами*⁵³.

О овен, чьи рога сломлены, оставь зверя и не досаждай ему, чтобы он не пожрал и не поубил тебя. Не может овен устоять перед козлом. Как устоять перед страшным зверем, уста которого возлашают великое и который на [все], что попадется ему, наваливается, словно лев на свою жертву. Кто досадит льву, станет его добычей. Зверь сожрет того, кто разбудит его, и растопчет всякого, кто, проходя, попадется в его лапы.

И не будет зверь убит до тех пор, пока не воссядет на престол Ветхий днями и не подойдет к Нему Сын Человеческий, Которому дана власть. Затем зверь тот будет убит и тело его исчезнет, а царство Сына Человеческого будет царством вечным, и владычество Его во веки веков⁵⁴.

7. Успокойся, превозносящийся, не гордись. Если богатство твое превозносит твое сердце, то неужели его больше, чем у Езекии, который за то, что похвалился им перед вавилонянами, лишился всего и был уведен в Вавилон⁵⁵.

А если сыновьями своими гордишься ты, то они будут отняты от тебя [197] [и отданы] зверю, подобно тому, как были отняты сыновья царя Езекии⁵⁶ и стали свнухами во дворце царя Вавилонского⁵⁷.

А если мудростью своей гордишься ты, то не мудрее ты начальствующего в Тире, которого порицал Иезекииль, говоря ему: *Премудрее ли ты Даниила, или ты видел тайное своей мудростью?*⁵⁸

А если по причине многих лет ты превозносишь себя, то не будет их более чем у начальствующего в Тире, правившего царством [своим] во все

⁵⁰ Дан. 8, 2, 4.

⁵¹ Ср. Дан. 8, 6-7.

⁵² Дан. 8, 20-21 (**Пешитта**). **Синод.**: Овен, которого ты видел с двумя рогами, это царь Мидийский и Персидский. А козел косматый – царь Греции...

⁵³ Дан. 7, 19.

⁵⁴ Ср. Дан. 7, 13-14.

⁵⁵ Ср. 4 Цар. 20, 12-19; Ис. 39, 1-8.

⁵⁶ Ср. 4 Цар. 20, 18.

⁵⁷ Ср. Ис. 39, 7.

⁵⁸ Иез. 28, 3-4 (**Пешитта**, в кот., однако, граница между предложениями такая же, как в **Синод.**). **Синод.**: вот, ты премудрее Даниила, нет тайны, сокрытой от тебя; твоєю мудростью и твоим разумом ты приобрел себе богатство...

дни двадцати двух царей⁵⁹ иудейских (что составляет четыреста сорок лет). Когда умножились годы жизни царя тирского, то говорил он постоянно в сердце своем: *Я бог, восседаю на седальце божием, в сердце морей*⁶⁰. Вот что Иезекииль сказал ему: *Ты человек, а не Бог*⁶¹. Ибо пока непорочно среди огнистых камней⁶² ходил начальствующий в Тире, милость была на нем, а когда превознеслось его сердце, то погубил⁶³ его херувим осеняющий⁶⁴.

8. И что это за «огнистые камни», если не сыновья Сиона и сыновья Иерусалима?⁶⁵ Ведь прежде, во дни Давида и во дни Соломона, сына его⁶⁶, Хирам был дружен с домом Израиля. Когда же пленили их и увели из страны своей, то, обрадовавшись тому, пустился он в шлях и не [200] вспомнил дружбу с домом Давидовым⁶⁷.

Не от своего ума я сказал, что сыновья Иуды были названы «огнистыми камнями», но пророк Иеремия [так] сказал о них, ибо, когда оплакивал он их своим песням, то говорил: *Сыны Сиона превосходят драгоценных камней*⁶⁸. И еще сказал: *Они, как камни святилища, раскиданы по всем перекресткам*⁶⁹. И еще [Бог] сказал через пророка: *Камни святыя раскиданы по Его земле*⁷⁰. А в камнях этих горел огонь, как сказал пророк Иеремия: *Слово Господне было в сердце моем, как горящий огонь, пламенеющий в костях моих*⁷¹. И еще сказал Иеремия: *Вот, Я сделаю слово Мое в устах твоих огнем, а этот народ – дровами*⁷². И еще сказал: *Слова Мои выходят, как огонь и как молот, разбивающий скалу*⁷³. И поэтому Хирам, начальствующий в Тире, ходил между пророками, что названы были «огнистыми⁷⁴ камнями».

9. И еще сказано [Хираму]: *Ты был с херувимом, помазанным и осеняющим*⁷⁵. Херувимом же назван царь [иудейский], который был помазан святым елеем и осенял весь народ свой, как сказал Иеремия: *Дыхание жизни наших, помазание Господень, тот о котором мы говорили: «под сенью его будем*

⁵⁹ (В) двадцати двух царств.

⁶⁰ Иез. 28, 2.

⁶¹ Иез. 28, 2.

⁶² Ср. Иез. 28, 14–15 (Однако в **Пешигге** и **Синод.** иная граница между предложениями: ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых огней. Ты совершен был в путях твоих...).

⁶³ (В) add. и спалил.

⁶⁴ Ср. Иез. 28, 16 (Однако в отличие от **Пешигги** **Синод.** отождествляет царя Тирского с херувимом: изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней).

⁶⁵ Ср. 2 Цар. 5, 11; 1 Пар. 14, 1.

⁶⁶ Ср. 3 Цар. 5, 1–12; 2 Пар. 2, 2–15.

⁶⁷ Ср. Ам. 1, 9.

⁶⁸ Плач 4, 2 (**Пешигга**). **Синод.**: Сыны Сиона драгоценные, равноценные чистейшему золоту...

⁶⁹ Плач 4, 1. **Синод.**: камни святилища раскиданы по всем перекресткам.

⁷⁰ Зах. 9, 16 (**Пешигга**). **Синод.**: ибо, подобно камням в венце, они воспевают на земле Его.

⁷¹ Иер. 20, 9 (**Пешигга**). **Синод.**: но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих...

⁷² Иер. 5, 14.

⁷³ Иер. 23, 29 (**Пешигга**). **Синод.**: Слово Мое не подобно ли огню, говорит Господь, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу?

⁷⁴ (А) add. великими.

⁷⁵ Иез. 28, 14 (**Пешигга**). **Синод.**: Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять...

жить среди народов»⁷⁶. Ибо [народ] обитал под сенью царя, [201] и он стоял во главе их. Когда же упал венец с головы их, то остались они без сени. А если скажет кто-нибудь, что это говорится о Христе, то пусть примет написанное мной без возражения, убедившись, что это сказано о царе, ибо Иеремия сказал от лица народа: *Горе нам, ибо упал венец с головы нашей*⁷⁷. Христос же не упал⁷⁸, но, напротив, восстал на третий день. Упал царь дома Иуды, и не будет вновь восстановлено их царство.

А о сказанном: *Изгнал его херувим осеняющий*⁷⁹, - [необходимо разъяснить], что херувим, который изгнал его, есть Навуходоносор, как написано: *Он предпринял действия против Тира, а ни ему, ни его войску нет от Тира вознаграждения. И за действия против Тира дана была ему земля Египетская*⁸⁰. Почему не было дано Навуходоносору платы от Тира, если не потому что богатство его ушло в море⁸¹ и Навуходоносор не смог взять его. И [именно] в тот час изгнал его херувим осеняющий, который есть Навуходоносор.

Ведь существуют два херувима: один - херувим помазанный и осеняющий, а другой - осеняющий, но не помазанный, ибо сначала сказал [Иезекииль]: *Ты был с херувимом, помазанным и осеняющим*⁸², - а потом сказал: *Изгнал тебя херувим осеняющий*⁸³, - и не сказал: «помазанный». Так как Навуходоносор не [204] был помазан, но [были помазаны] Давид, Соломон и другие цари, которые были после них.

Почему Навуходоносор был назван «осеняющим»? Потому что имел видение дерева: он узрел посреди земли дерево, под которым обитали все звери полевые, в ветвях которого гнездились все птицы небесные и от которого падала всякая плоть⁸⁴. И, толкуя ему сон его, сказал Даниил: *Ты то дерево, которое ты видел среди земли, и под тобой обитают все народы*⁸⁵. Поэтому именно [Навуходоносор] есть тот херувим осеняющий, который изгнал начальствующего в Тире за то, что тот обрадовался, когда сыны Израиля были уведены в плен из земли своей, и за то, что превознеслось его сердце. Тир был пуст семьдесят лет, равно как и Иерусалим, который пребывал в

⁷⁶ Плач 4, 20. **Пешитта=Синод.**: Дыхание жизни нашей, помазанный Господень пойман в ямы их, тот, о котором мы говорили: «под тенью его будем жить среди народов».

⁷⁷ Плач 5, 16. **Пешитта=Синод.**: Упал венец с головы нашей; горе нам, что мы согрешили!

⁷⁸ (А) не упадет.

⁷⁹ Иез. 28, 16 (**Пешитта**). **Синод.**: изгнал тебя, херувим осеняющий...

⁸⁰ Иез. 29, 18-19. **Пешитта=Синод.**: Навуходоносор, царь Вавилонский, утомил свое войско большими работами при Тире; все головы оплешивели и все плечи стерты; а ни ему, ни войску его нет вознаграждения от Тира за работы, которые он употребил против него. Поэтому так говорит Господь Бог: вот, Я Навуходоносору, царю Вавилонскому, даю землю Египетскую...

⁸¹ Ср. Иез. 27, 27.

⁸² Иез. 28, 14 (**Пешитта**). **Синод.**: Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять...

⁸³ Иез. 28, 16 (**Пешитта**). **Синод.**: изгнал тебя, херувим осеняющий...

⁸⁴ Ср. Дан. 4, 10-11 (**Пешитта**). Дан. 4, 7-8 (**Синод.**). Интересно, что, в отличие от Пешитты, Афраат использует одно слово - 'awrā для «ветвей» и для «птиц».

⁸⁵ Дан. 4, 20-22 (**Пешитта**)=Дан. 4, 17-19 (**Синод.**): Дерево, которое ты видел, которое было большое и крепкое, высотой своею достигало до небес и видимо было по всей земле, на котором листья были прекрасные и множество плодов и пропитание для всех, под которым обитали звери полевые и в ветвях которого гнездились птицы небесные, это ты, царь...

запустенни семьдесят лет. Ведь сказал о нем Исая: *Забудут Тир на семьдесят лет, в меру дней одного царя, и он будет блудодействовать со всеми царствами земными*⁸⁶.

10. О ты, надменный и высокомерный, пусть гордость сердца твоего не вводит тебя в заблуждение, и не говори: «Взойду в землю изобильную против зверя сильного». Ибо зверь не может быть сражен овном, рога которого сломлены, ведь сломил козел рога овна⁸⁷ - и ныне стал козел зверем сильным, ибо, когда сыновья Иафета завладели царством, то убили они Дария, царя персидского.

[205] Ныне четвертый зверь поглотил третьего. Этот третий - сыновья Иафета, а четвертый - сыновья Исава⁸⁸, потомки Симы. Так как когда Даниилу было видение четырех зверей, то он увидел, что первым зверем являются потомки Хама от семени Нимрода, то есть вавилоняне; вторым - являются персы и мидяне⁸⁹ - сыновья Иафета; третьим - греки, братья мидян; четвертым - сыновья Исава, потомки Симы, и было обшение у сыновей Иафета с сыновьями Симы. Но взято правление у сыновей Иафета - младшего⁹⁰ и отдано Симу - старшему, и длится оно до сего дня и [пробудет] вовек. Когда же наступит⁹¹ конец правлению сыновей Симы, то примет царство Властитель⁹² из сынов Иуды, когда явится в Своем Втором Пришествии.

11. Ведь Даниил показал Навуходоносору, что в своем видении тот видел истукана, стоящего напротив него: *голова истукана из золота, грудь его и руки его - из серебра, чрево его и бедра*⁹³ *его из меди, голени его и ноги его из железа и глины*⁹⁴. И сказал Даниил Навуходоносору: *Ты - это золотая голова*⁹⁵. И почему он был назван «золотой головой»? Не потому ли, что исполнилось на нем слово Иеремии, ибо Иеремия сказал: [208] *Вавилон был золотой чашей в руке Господа, напоившего всю землю Своим вином*⁹⁶. И также главою всех царств был назван Вавилон, как написано: *Главою царства Нимрода был Вавилон*⁹⁷.

⁸⁶ Ис. 23, 15-17. **Пешитта=Синод.**: забудут Тир на семьдесят лет, в мере дней одного царя. По окончании же семидесяти лет с Тиром будет то же, что поют о блуднице: «возьми шкуру, ходи по городу, забытая блудница! Играй складно, пой много песен, чтобы вспомнили о тебе». И будет, по истечении семидесяти лет, Господь посетит Тир; и он снова начнет получать прибыль свою и будет блудодействовать со всеми царствами земными.

⁸⁷ Ср. Дан. 8, 7.

⁸⁸ Под «сыновьями Исава» подразумеваются римляне (см. ниже § 22). Этот эпитет был очень распространен в средневековой иудейской литературе (*Shalom P. Esau // The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford, 1997, P. 232).

⁸⁹ Ср. Дан. 8, 20-21.

⁹⁰ Ср. Быт. 10, 21.

⁹¹ (А) наступил.

⁹² Ср. Быт. 49, 10.

⁹³ (А) бедра.

⁹⁴ Дан. 2, 32-33. **Пешитта=Синод.**: У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его - из серебра, чрево его и бедра его медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные.

⁹⁵ Дан. 2, 38.

⁹⁶ Иер. 51, 7. **Пешитта=Синод.**: однако в **Пешитте** членение предложения как у Афрата: Вавилон был золотой чашей в руке Господа, напоившего всю землю; народы пили из нее вино...

⁹⁷ Быт. 10, 10. Однако выражение в **Пешитте** допускает двоякое понимание.

12. А сказав: *Грудь и руки истукана из серебра*⁹⁸, – указал на царство меньшее [первого], то есть на [царство] Дария Мидянина, потому что тот принял царство отмеренное. Ибо взвешено было царство Нимрода и оказалось неполным⁹⁹. И поскольку неполным принял его Дарий, [Даниил] назвал царство его меньшим. И поскольку неполным было [царство], то не властвовали сыновья Мадея над всей землей.

*Чрево и бедра истукана из меди*¹⁰⁰, – и сказал [Даниил]: *третье царство будет владычествовать над всей землей*¹⁰¹, – это царство есть царство сынов Иавана, которые являются потомками Иафета¹⁰². И вышли сыновья Иавана против царства своих братьев, ибо Мадай и Иаван – сыновья Иафета. Мадай же был глуп и не мог управлять царством, пока не пришел его брат Иаван, который был мудр и искусен в управлении царством: ведь Александр, сын Филиппов, властвовал над всем миром.

13. *Голеши и ноги истукана из железа*¹⁰³, – это царство потомков Сима, сынов Исава, которое крепко, как железо. И сказал [Даниил]: [209] *Как железо разбивает и раздробляет все, так и четвертое царство разобьет и растопчет все*¹⁰⁴. И он разъяснил, что ноги и пальцы частично из железа и частично из глины¹⁰⁵, ибо сказал: *Они смешаются через семя человеческое, но не сольются одно с другим, как железо не смешивается с глиной*¹⁰⁶. Этим он указал на четвертое царство, потому что в царстве сыновей Исава не принято, чтобы царский сын был преемником царской власти, но, собравшись в столицу, сыновья Исава держат совет и на нем ставят главу государства: мужа мудрого, который будет править страной. Чтобы когда Владычествующий над их царством взвесит их, не оказались они непознанными и чтобы из-за этого не было отнято от них царство, подобно тому, как было отнято царство у сыновей гордого Нимрода и было отдано сыновьям глупого Мадея¹⁰⁷. И правящий царь уничтожал семя предшествующего ему царя, и они не преемствовали друг другу. Поэтому действительно глина указывает на семя человеческое, ибо когда царь избирается на царство, то смешивается он с корнем царства, что из железа¹⁰⁸.

14. [Даниил] показал, что во дни тех царей, правящих [четвертым] царством, Бог Небесный воздвигнет Царство, что вовек не разрушится и не [212] преидет¹⁰⁹. Это Царство Царя Христа, которое сместит четвертое царство.

⁹⁸ Дан. 2, 32.

⁹⁹ Ср. Дан. 5, 27.

¹⁰⁰ Дан. 2, 32.

¹⁰¹ Дан. 2, 39 (Нешигга). Синод.: *третье царство, медное... будет владычествовать над всею землею.*

¹⁰² Ср. Быт. 10, 2. Иаван (сир. *iāwān*) расемагривается Афраатом одновременно и как родоначальник греков (ср. сир. *iāwnāyā* – «грек, греческий»), и как прообраз Александра Македонского.

¹⁰³ Дан. 2, 33. Нешигга=Синод.: *...голеши его железные, ноги его частью железные, частью глиняные.*

¹⁰⁴ Дан. 2, 40 (Нешигга). Синод.: *ибо как железо разбивает и раздробляет все, так и оно, подобно всеокрушающему железу, будет раздроблять и сокращать.*

¹⁰⁵ Ср. 2, 33.

¹⁰⁶ Дан. 2, 43.

¹⁰⁷ Ср. Дан. 5, 26–28.

¹⁰⁸ Ср. Дан. 2, 41.

¹⁰⁹ Ср. Дан. 2, 44.

Сперва [Даниил] сказал: *Ты видел, как камень, оторвавшийся без содействия рук, ударил в истукана, в железные и глиняные ноги его, и совершенно разбил их*¹¹⁰. Он не сказал, что [камень] ударил истукана в голову, или в грудь или в руки, или в живот, или же в бедра, но [сказал, что он ударил его] в ноги, потому что из всего истукана камень этот, придя, найдет только ноги.

А в следующем стихе он¹¹¹ сказал: *Тогда все вместе раздробилось: железо, медь, серебро и золото*¹¹². Ведь когда воцарится Царь Христос, то Он покорит четвертое царство и разобьет всего истукана. А истуканом назван весь мир: голова его - Навуходоносор, грудь и руки его - царь Мидии и Персии, живот и бедра его - царь греков, голени и ноги его - царство сыновей Исава. Камень, который поразил истукана и разбил его и которым наполнилась вся земля, - это Царство Царя Христа, Который упряднит царство мира сего и будет царствовать во веки веков.

15. Послушай еще о видении четырех зверей Даниилу, что поднимались из моря и не походили друг на друга. Вот это видение: *Первый*¹¹³ *как лев, но у него крылья орлиные; [213] я видел, что вырваны были у него крылья, и стал он на ноги, как человек, и сердце человеческое дано ему*¹¹⁴. *Второй зверь похож на медведя, он стоял с одной стороны и три клыка во рту у него, между зубами его*¹¹⁵. *Третий зверь, как барс, у него четыре крыла и четыре головы*¹¹⁶. *Четвертый зверь, страшный и мощный и весьма сильный; у него большие зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами*¹¹⁷. Великое море, которое видел Даниил, - это мир сей, а четыре зверя - четыре царства, о которых написано выше.

16. [Даниил] сказал, что первый зверь подобен льву с орлиными крыльями, так как первый зверь есть царство Вавилонское, что подобно льву, ибо так написал Иеремия: *Израиль - рассеянное стадо; львы разогнали его; прежде объедал его царь Ассирийский, а сей последний, сильнейший его - Навуходоносор, царь Вавилонский*¹¹⁸, - и Иеремия назвал его львом.

Сказал [Даниил]: *У него крылья орлиные*¹¹⁹, - так как написано, что когда Навуходоносор вышел в пустыню со зверями, то *волосы у него выросли, как у*

¹¹⁰ Дан. 2, 34 (**Пешигта**). **Синод.**: Ты видел его, доколе камень не оторвался от горы без содействия рук, ударил в истукана, в железные и глиняные ноги его, и разбил их.

¹¹¹ Т. е. Даниил.

¹¹² Дан. 2, 35. **Пешигта=Синод.**: Тогда все вместе раздробилось: железо, глина, медь, серебро и золото.

¹¹³ (**В**) первое царство.

¹¹⁴ Дан. 7, 4. **Пешигта=Синод.**: Первый - как лев, но у него крылья орлиные: я смотрел, доколе не вырваны были у него крылья, и он поднят был от земли, и стал на ноги, как человек, и сердце человеческое дано ему.

¹¹⁵ Дан. 7, 5.

¹¹⁶ Дан. 7, 6. **Пешигта=Синод.**: вот еще зверь, как барс: на спине у него четыре птичьих крыла и четыре головы были у зверя сего...

¹¹⁷ Дан. 7, 7. **Пешигта=Синод.**: зверь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный; у него большие железные зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами...

¹¹⁸ Иер. 50, 17 (**Пешигта**). **Синод.**: Израиль - рассеянное стадо; львы разогнали его; прежде объедал его царь Ассирийский, а сей последний, Навуходоносор, царь Вавилонский, и кости его сокрушил.

¹¹⁹ Дан. 7, 4.

орла¹²⁰. Сказал [Даншил]: Я видел, что вырваны были у него крылья и стал он на ноги. [216] как человек, и сердце человеческое дано ему¹²¹. Раньше, в видении иступкана, он был угодоблен золоту¹²², которое в мире ценится превыше всего. А в видении зверей он был угодоблен льву, который превосходит всех зверей своей силой. И также он был угодоблен орлу, самому славному из всех птиц.

И свершилось написанное о нем, ибо сказал о нем Господь: Железное ярмо возложу на выю всех народов, и они будут служить царю Вавилонскому семьдесят лет, и даже зверей полевых и птиц небесных Я отдал ему в услужение¹²³. Действительно, когда угодоблился царь золотой голове, то люди служили ему, как царю. А когда он вышел¹²⁴ в пустыню, то звери служили ему, как льву. А когда волосы его стали, как у орла, то птицы небесные служили ему, как орлу. Когда же превознеслось его сердце и он не познал, что власть его была дана с небес, то сломилось иго железное с шеи людей, и он ушел со зверями, и вместо сердца царя дано ему сердце льва. Когда же он превознесся над зверями¹²⁵, то было отнято¹²⁶ у него сердце льва и дано ему сердце птицы. Когда же проросли у него крылья [217], как у орла, и он возвысился над птицами, тогда были выщипаны его крылья и дано ему сердце низкое. Но когда познал [Навуходоносор], что властен Всевышний дать царство человеческое, кому пожелает, то прославил [Его] как человек¹²⁷.

17. А о втором звере [Даншил] сказал: Он похож на медведя и стоял с одной стороны¹²⁸. Потому что когда поднялось царство Мидийское и Персидское, то оно утвердилось на востоке. И три клыка во рту у него¹²⁹, потому что овен бодал на запад, север и юг, на три ветра небесных. Он удерживал три стороны и бодался, словно медведь, у которого три клыка, пока не вышел козел с запада¹³⁰ и не поразил овна, вырвав три клыка из его пасти.

18. А о третьем звере [Даншил] сказал: Он похож на барса, на спине у него четыре птичьих крыла, и четыре головы были у зверя сего¹³¹. Этот третий зверь — Александр Македонский, ибо он был силен, как барс; четыре крыла и четыре головы были у зверя¹³² — [сказано] потому, что он передал царство четырем своим друзьям, которые правили после него. И когда он пришел, то убил Дария и воцарился вместо него.

¹²⁰ Дан. 4, 30 (Пешитта). Синод.: волосы у него выросли, как у льва...

¹²¹ Дан. 7, 4.

¹²² Ср. Дан. 2, 38.

¹²³ Пер. 28, 14; 25, 11. Синод.: железное ярмо возложу на выю всех этих народов, чтобы они работали Навуходоносору, царю Вавилонскому, и они будут служить ему, и даже зверей полевых Я отдал ему... народы эти будут служить царю Вавилонскому семьдесят лет.

¹²⁴ (В) add. зверь.

¹²⁵ (В) зверем.

¹²⁶ В сир. тексте глаголы «превознесся» и «было отнято» передаются с помощью глагола *ʿstqel*.

¹²⁷ Ср. Дан. 4, 25–34.

¹²⁸ Дан. 7, 5.

¹²⁹ Дан. 7, 5.

¹³⁰ Ср. Дан. 8, 5.

¹³¹ Дан. 7, 6.

¹³² Дан. 7, 6. Пешитта=Синод.: четыре птичьих крыла, и четыре головы были у зверя сего...

[220] 19. А о четвертом звере [Даниил] сказал: *Он страшный и мощный и весьма сильный; он пожирает и сокрушает, остатки же пожирает погами*¹³³. Это царство сыновей Исава. По воцарении Александра Македонского явилось царство греков, так как и сам Александр из греков. Хотя видение третьего зверя исполнилось на нем, однако третий и четвертый [зверь] один. И процарствовал Александр двенадцать лет, и было после Александра семнадцать греческих царей, чьи годы [правления] составляют двести шестьдесят девять лет от Селевка Никанора до Птолемея; а [затем] были кесаря: от Августа до кесаря Филиппа двадцать семь царей, чьи годы [правления] составляют двести девяносто три года, и восемнадцать лет [правления] Севера¹³⁴.

20. Вот сказал Даниил: *Я увидел десять рогов на голове зверя*¹³⁵. *Ведь десять рогов суть десять царей*¹³⁶, которые правили до Антиоха. И еще сказал: *Вышел между ними еще небольшой рог, и три пали перед ним*¹³⁷. Ведь когда стал Антиох править царством, то подчинил [221] трех царей¹³⁸. Он превознесся над святыми Всевышнего и над Иерусалимом¹³⁹ и осквернил Святнище. Были прекращены жертвы и приношения на седмицу и половину седмины¹⁴⁰ [го есть на] десять с половиной лет. Он ввел блудниц в дом Господень¹⁴¹ и отменил предписания Закона¹⁴². Убил праведников и оставил [их] птицам небесным и зверям земным. Так исполнилось в его дни слово, сказанное Давидом: *Боже! Язычники пришли в наследие Твое; осквернили святой храм Твой, Иерусалим превратили в развалины; трупы рабов Твоих отдали на съедение птицам небесным, тела святых Твоих - зверям земным; пролили кровь их, как воду, вокруг Иерусалима, и некому было похоронить их*¹⁴³. И [все] это исполнялось в то время, когда были убиты преклонный в летах старей

¹³³ Дан. 7, 7 (см. примеч. 113).

¹³⁴ отождествляя третьего (греки) и четвертого (римляне) зверя, Афраат указывает на основные вехи истории третьего и четвертого царства: от Александра Македонского до Октавиана и от Октавиана до Филиппа. По мнению Т. Барнеса (*Barnes T. D. Constantine and the Christians of Persia // The Journal of Roman Studies*, 1985, № 75, P. 132), под «Севером» Афраат, в силу неясных представлений о римской истории, подразумевает Галерия, так же, как и Север, правившего 18 лет. Доведение истории четвертого царства только до Галерия связано, по мнению того же исследователя, с тем, что Афраат только языческий Рим считал четвертым царством (этим объясняется и неожиданное упоминание Филиппа, который в IV в. многими считался первым императором-христианином). С признанием христианства Константином начался промежуточный период между концом четвертого царства и приходом Христа. Однако эта интерпретация противоречит другим местам тахвиты, где утверждается, что четвертое царство будет существовать до самого Второго Пришествия.

¹³⁵ Дан. 7, 7, однако у Афраата иная граница между предложениями.

¹³⁶ Дан. 7, 24. **Десять рогов=Синод**: А десять рогов значит, что из этого царства восстанут десять царей...

¹³⁷ Дан. 7, 8. **Десять рогов=Синод**: вот, вышел между ними еще небольшой рог, и три из прежних рогов с корнем исторически были перед ним...

¹³⁸ Ср. Дан. 7, 24.

¹³⁹ Ср. Дан. 7, 25; 1 Мак. 1, 36-51.

¹⁴⁰ Ср. Дан. 9, 27.

¹⁴¹ Ср. 2 Мак. 6, 4.

¹⁴² Ср. 2 Мак. 6, 5.

¹⁴³ Пс. 78, 1-3.

Елеазар¹⁴⁴ и семь сыновей блаженной Самоны¹⁴⁵, когда Иуда и его братья боролись за свой народ и скрывались в убежищах¹⁴⁶.

В то время *рог вел брань со святыми и превозмогал их*¹⁴⁷, -- [то есть] Антиох, муж беззаконный, произносил слова против Всевышнего, изменил времена и праздники¹⁴⁸, отменил завет Авраама и упразднил субботу покоя, ибо приказал иудеям не [224] обрезываться¹⁴⁹. И поэтому [Даниил] сказал о нем: *Он возмечтает отменить времена и сроки и законы, и они преданы были в руку его до времени и времен и полувремени*¹⁵⁰. Время и полувремя, подобно седмине и половине, составляют десять с половиной лет.

Еще [Даниил] сказал: *И, приняв решение, отняли у него власть, чтобы погубить его и истребить его до конца царства*¹⁵¹. Ведь наступил Антиоха суд с небес и он заболел болезнью тяжелой и ужасной¹⁵². Из-за вони, исходящей от него, никто не приближался к нему, ибо черви кишели и, выползая из него, поедали плоть его за то, что он притеснял червя Иакова¹⁵³. Воняла плоть его [уже] при жизни за то, что он сделал зловонными тела сыновей Иерусалима и не были они погребены¹⁵⁴. И было бельмо на глазах его за то, что он осквернил Святинище Божие. Он молился, но не был услышан, ибо не внял стону праведников¹⁵⁵, убиваемых им. Он написал письмо и послал [его] иудеям, называя их своими друзьями, но Бог не смиловался¹⁵⁶ над ним, и умер он в мучении¹⁵⁷.

21. Еще сказал [Даниил]: *Святые Всевышнего получат Царство*¹⁵⁸. Что скажем об этом? Получили ли сыны Израиля Царство [225] Всевышнего? Да не будет! Возшел ли этот народ на облака небесные? [Нет], они лишились этого. Ведь сказал о них Иеремия: *Отверженным серебром назовут их, ибо Господь отверг их*¹⁵⁹. Еще сказал [Иеремия]: *Он уже не призрит*¹⁶⁰ на них¹⁶¹. Также Исая сказал о них: *Идите, идите, не касайтесь нечистых*¹⁶². А о святых

¹⁴⁴ Ср. 2 Мак. 6, 5, 8–10.

¹⁴⁵ Ср. 2 Мак. 7, 1–42.

¹⁴⁶ Ср. 2 Мак. 5, 27.

¹⁴⁷ Дан. 7, 21.

¹⁴⁸ Ср. Дан. 7, 25.

¹⁴⁹ Ср. 1 Мак. 1, 48.

¹⁵⁰ Дан. 7, 25. **Пешитта**: он возмечтает отменить времена и сроки и законы, и они преданы будут в руку его до времени и времен и полувремени. **Синод.**: даже возмечтает отменить у них праздничные времена и закон, и они преданы будут в руку его до времени и времен и полувремени.

¹⁵¹ Дан. 7, 26–27 (**Пешитта**, с отличной от **Синод.** границей между стихами). **Синод.**: Затем всеядуг судьи и отнимут у него власть губить и истреблять до конца. Царство же и власть...

¹⁵² Ср. 2 Мак. 9, 18.

¹⁵³ Ср. Ис. 41, 14 (**Пешитта**). **Синод.**: червь Иаков...

¹⁵⁴ Ср. 2 Мак. 9, 5–10.

¹⁵⁵ **(В)** праведника.

¹⁵⁶ Игра слов «мон друзья - смиловался» *rāhmay – raḥem*.

¹⁵⁷ Ср. 2 Мак. 9, 18–28.

¹⁵⁸ Дан. 7, 27. **Пешитта**=**Синод.**: Царство же и власть и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего.

¹⁵⁹ Иер. 6, 30.

¹⁶⁰ **(А)** ты уже не призришь.

¹⁶¹ Плач 4, 17 (**Пешитта**). Плач 4, 16 (**Синод.**).

¹⁶² Ис. 52, 11. **Пешитта**=**Синод.**: Идите, идите, выходите оттуда; не касайтесь нечистого...

Всевышнего так сказал [Даниил]: Они унаследуют царство во веки веков¹⁶³. Те же¹⁶⁴ [лишь] *отдохнули немного от бремени царей и князей*¹⁶⁵: от смерти Антноха до того, как исполнились шестьдесят две седмины¹⁶⁶.

Пришел Сын Человеческий, чтобы освободить и собрать их¹⁶⁷, но они не приняли Его¹⁶⁸. Он пришел, чтобы взять от них плоды, но они не дали Ему¹⁶⁹, *ибо виноград их от виноградной лозы Содомской и с полей Гоморрских*¹⁷⁰. Вырос в винограднике терн, и приносит он дикие ягоды¹⁷¹. Вино их стало уксусом, а плоды их – горечь¹⁷². Невозможно умягчить терн и вернуть уксусу вкус вина, невозможно горечи вернуть сладость.

22. И, предвосхищая это, Исаия¹⁷³ поставил над ними¹⁷⁴ судей из мужей Иуды¹⁷⁵, среди которых посажено было насаждение новое и возлюбленное. Они суть [228] те судьи, что воссядут на двенадцать престолов судить двенадцать колен своих¹⁷⁶. И так сказал судьям: *Рассудите Меня с виноградником Моим. Что еще надлежало бы сделать, мужи-судьи, для виноградника Моего, чего Я не сделал ему?*

Ибо вот черенок посадил Я – но чужая лоза изросла у них.

Я обнес его оградой – ангелами небесными.

Я построил башню – Храм Святой.

Я выкопал точило – омовение священников.

Я низвел на него дождь – слова Моих пророков.

Я возделывал и обрезывал его рабами Аморрейскими.

Я ожидал, что он принесет гроздь праведности.

он же принес ягоды дикие беззакония и греха.

Я ждал правосудия, но вот – хищение.

Я [ждал] правды, но вот – плач.

Послушайте, мужи-судьи, *что сделаю с виноградником Моим: разрушу ограду его, и будет попираем, искореню башню его, и будет расхищаем, и оставлю его в запустении за то, что принес он дикие ягоды*¹⁷⁷, *не будут ни вскапывать его, ни обрезывать его, – и зарастет он тернами и волчцами, и повелю облакам не проливать на него дождя*¹⁷⁸.

¹⁶³ Ср. Дан. 7, 27.

¹⁶⁴ Т. е. сыны Израиля.

¹⁶⁵ Ос. 8, 10. **Пешитта**: они отдохнут немного от бремени царей и князей. **Синод.**: и они начнут страдать от бремени царя князей.

¹⁶⁶ Ср. Дан. 9, 25–26.

¹⁶⁷ Т. е. сынов Израиля.

¹⁶⁸ Ин. 1, 11.

¹⁶⁹ Ср. Мф. 21, 34; Мк. 12, 2; Лк. 20, 10.

¹⁷⁰ Втор. 32, 32.

¹⁷¹ Ср. Ис. 5, 2.

¹⁷² Ср. Втор. 32, 32.

¹⁷³ Ср. Ис. 5, 1.

¹⁷⁴ Т. е. сынами Израиля.

¹⁷⁵ (А) пудеев.

¹⁷⁶ Ср. Дан. 7, 22; Мф. 19, 28.

¹⁷⁷ Игра слов «запустение – дикие ягоды»: *ḥārūbā – ḥarūbê*.

¹⁷⁸ Ис. 5, 5–6.

Итак, удалились ангелы небесные от ограды виноградника.

Выкорчевана башня Храм, твердыня их упования.

Низвергнуто точило очищение их грехов.

И тогда как виноградная лоза была цела, не годилась ни на какое изделие; [229] тем паче, когда огонь поел ее, и она обгорела, годится ли она на какое-нибудь изделие?¹⁷⁹ Оба конца ее огонь поел, и обгорела середина ее¹⁸⁰. Ибо два конца ее суть два царства, а середина, которая обгорела, – Иерусалим.

Были посланы к ним¹⁸¹ от Хозяина виноградника многие работники, но те убили их и не отослали плодов Хозяину виноградника¹⁸². После работников был послан Сын Возлюбленный, чтобы взять от них плоды и принести Пославшему Его. Но они схватили Его, вывели из виноградника¹⁸³ и, срезав ветви от терна, что [произрос] в винограднике, пронзили Его руки. Он алкал и просил у них есть, но они поднесли Ему горечь, что взяли от плодов виноградника¹⁸⁴. Он жаждал и просил у них пить¹⁸⁵, а они дали Ему уксус. Он же не захотел пить¹⁸⁶. Они слыли терния, проросшие в винограднике, и возложили их на главу Сына Хозяина виноградника¹⁸⁷.

И пока стоял виноградник, он давал такие плоды, но выкорчевал его Хозяин, и бросил в огонь¹⁸⁸, и посадил в винограднике лозы хорошие, плодоносные, радующие виноградаря. Ведь виноградник есть Христос, виноградарь Отец Его, а лозы – те, кто пьют от чаши Его¹⁸⁹.

С тех пор вместо виноградника появился [другой] виноградник: со Своим пришествием Он передал царство римлянам, которые именуются сыновьями Исава, [232] и эти сыновья Исава берегают царство Тому, Кто вручил его.

23. Но вечное царство наследует народ святой¹⁹⁰, который был избран вместо народа. *Я раздражу их народом, который не был народом, народом бессмысленным огорчу их¹⁹¹*, и [Господь] освободил народ святой. Ведь весь Завет Божий свободен от бремени царей и князей¹⁹². И даже если некто служит язычникам, то, приближаясь к Завету Божию, тотчас становится свободным, нуден же рабствуют язычникам.

Так [Даниил] сказал о святых: Они получают в наследие царство, которое под небом¹⁹³. Но если об [иудеях] сказал он [так], то почему они рабствуют

¹⁷⁹ Иез. 15, 5.

¹⁸⁰ Иез. 15, 4.

¹⁸¹ Т. е. к сынам Израилевым.

¹⁸² Ср. Мф. 21, 33–46; Мк. 12, 1–12; Лк. 20, 9–16.

¹⁸³ (В) виноградников.

¹⁸⁴ Ср. Мф. 25, 42.

¹⁸⁵ Ср. Мф. 27, 48; Мк. 15, 36; Ин. 19, 28–30.

¹⁸⁶ Ср. Мф. 27, 34.

¹⁸⁷ Ср. Мф. 27, 29; Мк. 15, 17; Ин. 19, 2.

¹⁸⁸ Ср. Ин. 15, 6.

¹⁸⁹ Ср. Ин. 15, 1.

¹⁹⁰ Ср. Дан. 7, 27.

¹⁹¹ Втор. 32, 21. **Пешитта**=**Синод.**: и Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их. Выражение «народом, который не был народом» встречается в Рим. 10, 19 (**Пешитта**), тогда как в **Синод.**: Я возбужу в вас ревность не народом...

¹⁹² Ср. Ос. 8, 10.

¹⁹³ Ср. Дан. 7, 27.

язычникам? И если скажут они, что доныне еще не настало, [то спросим их:] «Царство, которое будет дано Сыну Человеческому, небесное или земное¹⁹⁴?»

Вот ознаменованы сыны Царства [Небесного] и стали свободными от мира сего. Но пока существует [царство римлян], оно не желает [целиком] подчиниться силе Царя, Который, придя, возьмет Свое царство. Но [при этом] оно с честью хранит залогов Его, чтобы не в гневе пришел на них Тот, Кто упразднит царство. Ведь когда *Тот, Кому принадлежит Царство*¹⁹⁵, придет в Своем Втором Пришествии, то Он возьмет то, что дал, и будет Царем во веки веков. Царство Его не пройдет, [233] ибо будет оно Царством вечным¹⁹⁶.

24. В начале [Бог] дал царство сыновьям Иакова и подчинил им сыновей Исава, как сказал Исаак Исаву: *Иакову, брату твоему, будешь служить*¹⁹⁷. Но так как сыновья Иакова не оказались пригодными для царства, то Он взял его от них и отдал сыновьям Исава до тех пор, пока не придет *Тот, Кому оно принадлежит*¹⁹⁸. И они вернут хранимое ими Тому. Кто вручил его, ничего не скрыв от Него. А хранящий царство подчинится Тому, Кому подчинено все. Вот почему царство сыновей Исава не будет предано в руку ополчившегося войска¹⁹⁹, которое вознамерилось начать войну против него. Ибо царство сберегается для Того, Кто вручил его, и Он сохранит его.

И так как я написал тебе, возлюбленный, что царство сыновей Исава сохраняется для Вручающего [царство], то не сомневайся: царство то не будет побеждено. Ведь грядет в силе Муж брани, Имя Которого Иисус, оружие Которого носит все царское войско. Посмотри и исследуй: Он занесен с ними в переносье²⁰⁰. И коль скоро Он занесен с ними в переносье, то и поможет им. Знамя Его там повсюду, оружием Его они препоясаны и не знают поражения в битве.

А если ты скажешь мне: «Почему во времена царей, правивших прежде этих, зверь мог терпеть притеснение [236] и поражение?», – [то ответу тебе:] «Потому что начальники и цари, правившие в то время в царстве сыновей Исава, не хотели брать с собой на битву Мужа, занесенного с ними в переносье. Впрочем, зверь терпел небольшие притеснения и не был убит».

25. Во всем, что я написал тебе, возлюбленный, относительно написанного у Даниила, я не достиг предельной [полноты], но далек от нее. И если кто-то будет оспаривать [написанное], то так скажи ему: «Не запечатаны слова эти, ибо не запечатаны и безграничны слова Божии». Ведь неразумен человек, который скажет: «И прежде и теперь можно постичь слова [Божии]».

И еще нельзя ни прибавить к ним, ни убавить, ибо богатство Божие непостижимо и безгранично.

¹⁹⁴ Ср. Дан. 7. 13–14.

¹⁹⁵ (A) add. вечное; Быт. 49. 10 (Пешитта). Синод.: доколе не придет Примиритель...

¹⁹⁶ Ср. Дан. 7. 14.

¹⁹⁷ Быт. 27. 40.

¹⁹⁸ (A) add. вечное; Быт. 49. 10 (Пешитта). Синод.: доколе не придет Примиритель...

¹⁹⁹ (A) собравшегося войска.

²⁰⁰ Ср. Лк. 2. 1.

Если ты возьмешь воды из моря, то незаметно будет ее отсутствие.
 И если возьмешь песка с берега, то не уменьшится его количество.
 И если будешь считать звезды небесные, то не достигнешь конца.
 И если зажжешь огонь от огня, то тот ничуть не уменьшится.
 И если ты возьмешь от Духа Христова, то Христос не претерпит ущерба.
 И если Христос будет обитать в тебе, то не всецело Он будет в тебе.
 И если солнце войдет в окна твоего дома, то не все солнце пришло к тебе.

[237] Все это, перечисленное мною, сотворено Словом Божиим. Итак, знай, что никто не достигает и не достиг [всей] глубины слова Божиего. Посему не возражай на это, но говори: «Так сие есть, и довольно». И, выслушав от меня [все] это, также братьям нашим единоверным²⁰¹ растолкуй о том.

Если же кто, насмехаясь над словами своего брата, скажет: «Я умней», — не слушай слов его. А то, что я написал тебе о войске, поднимающемся на войну, не является откровением, данным мне, чтобы я поведал тебе. Впрочем, уразумей слова, что [стоят] в начале письма: *Всякий, кто возвышается, тот унижен будет*²⁰². Но даже если выйдет войско и победит, то знай, что это наказание Божие. Если они победят, то на суде праведном будут осуждены. Сие же да будет известно тебе: зверь будет убит в свое время.

Ты же, брат мой, будь ныне усерден, испрашивая милость, дабы мир был на всем народе Божиим.

Закончена тахвита о войнах.

²⁰¹ (А) моим единоверным.

²⁰² Лк. 14, 11.

Владимир Лосский

Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта*

Глава третья Ego sum qui sum [Я есмь Суший]

1. Откровение единственного Бытия

Мы видели, как Мейстер Экхарт подробно разбирает в Толковании на книгу Исхода вопрос о божественных именах, сказываемых исходя из творений, и дополняет отрицательные положения «арабских и еврейских мудрецов» положительными учениями «святых и учителей» Церкви. Но та же книга Исхода являет нам Господа говорящим Моисею: *Я есмь Суший* (3, 14). Священный текст обязывает христианского экзегета попытаться проникнуть в тайну имени, которым Бог сам называет Себя. Здесь инициатива именования принадлежит уже не человеческому интеллекту, который собирает рассеянные в творениях совершенства, чтобы приписать их всемогущей Монаде, объединяющей их все в своем уникальном совершенстве. Теперь уже сама Монада именуется себя и утверждает свою идентичность, совершая «полный оборот». Мы имели возможность отметить, что эту саморефлексию, в двойном утверждении *Ego sum qui sum* [букв. «Я есмь Тот, Кто есмь», Экхарт сближал с «герменевтической» максимой о монаде, порождающей монаду и обращающей на самое себя свой пыл. Так текст Исхода обрел тринитарный смысл¹, которого он не мог иметь для «рабби Моисея». Тем не менее доминиканский Магистр соглашается с иудейским богословом в том, что усматривает в этом утверждении, воспроизводящем субъект в предикате, то единственное имя, которым Бог называет Самого Себя, являя Себя как Бытие. Подобно Маймониду, Экхарт истолковывает жест Моисея, закрывающего лицо перед горящим терновым кустом (3, 6), как состояние человеческого ума перед божественным откровением. Ссылаясь на апостола Павла (2 Кор. 10, 5), он добавляет, что необходимо смирить ум, или естественный разум, перед тайными глубинами Божиими, именуемыми «сверхестественными», если мы

¹ Продолжение: начало см.: «БТ» № 38.

¹ См.: гл. 2, раздел 8 («БТ» № 38, С. 207–208).

хотим узреть их в свете благодати, то есть в Духе. Эти *abditae Dei* (тайны Божии) называются *тьмой над бездной* (Быт 1, 2), ибо они превосходят тварное разумение, неспособное познать их без духовенния благодати. Благодать же возвышает природу и оказывает на познавательные способности действие, аналогичное словому импульсу, который от высшего деятеля сообщается низшему².

Разве мог бы человек собственными силами познать, что имя Бытия единственно подобает Богу, коль скоро именно «в отношении Бытия» Бог пребывает неявленным, непронзводящим, скрытым в Себе Самом? Следовательно, это имя должно идти от Бога – как Его собственное утверждение, являющее Его в Своем внутреннем действии. Как мы уже видели³, проявление лишенного определений и внутренних различий Бытия возможно только благодаря «пособничеству» Отца – в том Едином, где эманация Лиц обретает Свои начало и конец, являя тождество Сущности через обращенность Монады на саму себя. Если *Ego sum qui sum* из книги Исхода есть откровение Бытия, то явленное Бытие предстает как сущностное Единство, а модальности его откровения – как Тронца лиц. Бог открывает Себя как Бытие в троничности, и поскольку этот внутренний процесс имеет начало в Едином, которое соотносится с Отцом, постольку первым именем, наиболее собственным образом обозначающим Бога – именем *выше всякого имени* (Флп. 2, 9), – будет не только Бытие, но и Единое. Единое оказывается отличительным признаком Бытия именно потому, что обозначает его как «лишенное отличий»⁴. Говоря: *Ego sum qui sum*, Бог являет Себя как Бытие в собственном смысле, и это откровение делает двусмысленным и несобственным любое другое значение слов *esse* (быть) или *ens* (сущее)⁵. Для Мейстера Экхарта откровение книги Исхода свидетельствует не только о единстве, но также о единственности Бытия, которое есть Бог: *solus Deus proprie est ens* (только Бог в собственном смысле есть сущее). В этой связи он напоминает о том, что Парменид и

² *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 18–19, n. 13.

³ См.: гл. 2, раздел 7 («БТ» № 38, С. 204–205).

⁴ *Exp. in Io.*, С., f. 122^{ra}, П. 25–28: *ipsum vero unum ex sui proprietate distinctionem indicat: est enim unum in se indistinctum, distinctum ab aliis. Et propter hoc personale est et ad suppositum pertinet, cuius est agere* (Единое само по себе, в силу собственной характеристики, означает отличие, ибо единое не имеет внутренних отличий, но отлично от иного. И поэтому оно персонально и принадлежит субстанции, способной к действию). См. диалектическое развитие темы неразличности и различия Бытия-Единого в: *Exp. in Sap.* (в *Archives...*, IV, pp. 253–256); см.: *Exp. in Ex.*, С., f. 48^{va}, П. 3–12, 40–47.

⁵ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 24–25, n. 18. Мейстер Экхарт цитирует здесь св. Бернара. *De consideratione*, I, V, c. 6 (PL 182, col. 796): «hoc tam singulare, tam summum esse: nonne in comparatione huius, quidquid hoc non est, iudicas potius non esse quam esse?» Ноc est ergo quod ait: *Ego sum qui sum* («Это бытие – столь единственное, столь высочайшее, что разве в сравнении с ним ты не сочтешь все, что им не является, скорее небытием, чем бытием?» Именно это Бытие говорит: *Я есмь Сущий*). – Далее (*ibid.*, pp. 28–29, n. 22) Мейстер Экхарт приводит продолжение этого отрывка (с ошибочно указанной ссылкой в трех рукописях: E, C и T; Boetius, V *De consolatione*): «Quis est deus? Sine quo nihil est. Tam nihil est sine ipso quam nec sine se esse potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo solus ipse est, qui suum ipsius est et omnium esse» (Кто есть Бог? Тот, без Кого ничего нет. Без Него настолько ничего нет, насколько ничего нет без самого себя. Он есть для Себя и для всего, и потому в некотором смысле только Он есть, будучи бытием самого Себя и всего).

Мелнес признавали только одно Бытие (*ponebant tantum unum ens*). Так как *есть* только Бог, на вопрос: что такое Бог? достаточно ответить: Бытие⁶.

2. Quidditas et anitas (Чтои́ность и естѣливость*)

В предложении «Я есмь» глагол «быть» представляет собой *secundum adiacens*^{**}: собственно предикат, приписывающий субъекту реальное бытие. Таким образом, глагол *есть*, когда он не является связкой, имеет «формальный и субстанциальный смысл»⁷: он обозначает в субъекте не что иное, как «чистое и простое бытие». В данном случае, когда сам Бог говорит: *Ego sum*, это высказывание *de secundo adiacente* означает к тому же, что чистая формальность бытия и есть сам субъект — иначе говоря, что его сущность тождественна его *esse* (бытию). Но такое возможно только в отношении Бога, чтои́ность которого, по утверждению Авиценны, есть не что иное, как его «естѣливость». А Ме́йстер Экхарт добавляет, вторя арабскому философу: *nec habet quidditatem praeter solam anitatem quam esse signat* («...и не имеет другой чтои́ности, кроме одной только естѣливости, которую обозначает бытие»⁸). Не спрашивая пока, означает ли для Экхарта то *esse*, которое в

⁶ *Prolog. in Op. propositionum*: LW I, P. 42, n. 5 (только согласно E); OL II, pp. 21–22. — Возможно, Ме́йстер Экхарт черпает ссылки на элеатов из двух мест у Аристотеля (I Физ., 2, 184b; Мет., А, 5, 986b). Но в данном случае он указывает, как на источник этих ссылок, на Авиценну, посвятившего доктрине элеатов главу в своей *Физике* (= *Sufficientia*, lib. I, cap. 4), озаглавленную: *De improbatione eorum que dixerunt Parmenides et Melissus de principiis exendi* (Опровержение сказанного Парменидом и Мелнесом о началах бытия) (Venetiis 1508, f. 16^{ra}, l. 36–16^{va}, l. 4).

* *Quidditas* — от *quid est* — «что есть [эта вещь]»; *anitas* — от *an sit* — «есть ли, существует ли [эта вещь]». Если термин «чтои́ность», передающий латинское *quidditas*, стал уже с легкой руки А. Ф. Досева — более или менее привычным для русского уха, то термин «естѣливость» кажется невразумительным и невозможным. Однако исходное слово «*anitas*» образовано в латинском языке по аналогичной модели: как искусственное абстрактное существительное от вопрошательной частицы *an* («...ли?»). Поэтому передать его по-русски иначе, нежели этим новообразованием, не представляется возможным. — *Прим. перев.*

^{**} *Secundum adiacens* — предикат двучленного экзистенциального высказывания (*propositio de secundo adiacente*). В этой функции глагол «быть» предстает как полноценный смысловой глагол, употребляемый в первичном значении актуального бытия. — *Прим. перев.*

⁷ *Prolog. in Op. prop., ibid.*, n. 3; OL II, P. 20, II, 19–22.

⁸ *Exp. in Ex.*, LW II, P. 21, n. 15 (см. I, P. 99, в соответствии с манускриптом E): *Secundo notandum quod li «sum» est praedicatum propositionis, cum ait: «ego sum».* Et est secundum adiacens. Quod quotiens fit, purum esse et nudum esse significat in subiecto et de subiecto et ipsum esse subiectum, id est essentiam subiecti, idem scilicet essentiam et esse, quod soli deo convenit, cuius quidditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quidditatem praeter solam anitatem, quam esse significat (Во-вторых, следует заметить, что, когда Бог говорит: «Я есмь», здесь «есмь» является предикатом предложения и *secundum adiacens*. И всякий раз, когда это происходит, «есмь» означает чистое и простое бытие в субъекте и относительно субъекта, а также само субъектное бытие, то есть сущность субъекта. Иначе говоря, «есмь» означает тождество сущности и бытия, подобающее одному лишь Богу. В Боге чтои́ность, по словам Авиценны, есть Его естѣливость, и Он не имеет другой чтои́ности, кроме одной только естѣливости, которую обозначает

Боге должно быть тождественно сущности, то же самое, что акт существования означал для св. Фомы, констатируем: термин *anitas*, соотнесенный с термином *esse*, означает для тюрингского Магистра нечто такое, что не заключено в чтойности, или в сущности тварного сущего, но, если можно так выразиться, приходит к нему извне, *ab alio* (от иного), чтобы конституировать сущность в бытии.

Заметим, что для Авиценны внешнее происхождение существования означало его акцидентальность по отношению к сущности. Существование — это придаток к сущности, или чтойности. Сама по себе чтойность есть всего лишь понятие некоторой вещи, определение которой не включает в себе противоречия. Существование присоединяется к сущности, чтобы сделать реальным то, что было всего лишь возможным. Отсюда проистекают два метафизических положения, взаимно обуславливающих друг друга: «Все обладающее чтойностью имеет причину» и «Первый* не имеет чтойности». В самом деле, если бы Бог Авиценны имел чтойность, Он обладал бы возможностью бытия, а значит, не был бы Необходимым Бытием — *Necesse Esse*⁹. Существовая с необходимостью — в силу самого факта отсутствия у него сущности, — этот Бог-Бытие с той же необходимостью утверждает в реальном бытии все мыслимые чтойности, то есть чтойности, которые способны принять *esse*, сообщаемое необходимой производящей Причиной. Зависимость перед лицом производящей Причины, свойственная всему тому, что не есть Необходимое Бытие, выражена в определении, суммирующем учение Авиценны о причинно обусловленном бытии и об осуществленной сущности. Meister Eckhart повторяет это определение всякий раз, когда утверждает: *in omni creato aliud est esse*

бытие). Относительно учения Авиценны о Боге, не имеющем чтойности, см. ссылки в следующем примечании.

* «Первый» — имя, которым Авиценна именует Необходимое Бытие, то есть Бога. — Прим. перев.

⁹ Авиценна, *Метафизика* (= *De philosophia prima sive scientia divina*), в первую очередь тт. VIII, сар. 4: *De proprietatibus primi principii quod est necesse esse* (О свойствах первоначала, которое есть необходимое бытие) (Venetiis 1508, ff. 98^b-99^b), откуда извлечены следующие два характерных отрывка: *Dico enim quod necesse esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi* (Я утверждаю, что Необходимое Бытие не может иметь чтойности, которую сопровождала бы необходимость бытия) (f. 99^a, II, 19-20)... *Omne habens quidditatem causatum est; et cetera alia excepto necesse esse habent quidditates, que sunt per se possibles esse, quibus non accidit ei (sic) esse nisi extrinsecus. Primus igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse ab eo. Igitur ipse est esse expoliatum, conditione negandi privationes et ceteras proprietates ab eo* (Все, что обладает чтойностью, имеет причину; и все прочие сущие, за исключением Необходимого Бытия, обладают чтойностями и сами по себе являются возможными сущими, к которым бытие приходит лишь привходящим образом, извне. Первый же не имеет чтойности; но на все, что имеет чтойности, от него изливается бытие. Итак, сам он есть совершенное бытие — при условии, что относительно его будут подвергнуты отрицанию лишешности и прочие свойства) (f. 99^b, II, 7-12). См. сар. 5 (f. 99^b, II, 43-45): *Iam igitur manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem nec qualitatem...* (Итак, очевидно, что Первый не имеет ни рода, ни чтойности, ни качества...). Meister Eckhart употребляет выражение Авиценны *necesse esse*, сближая его с *Ego sum qui sum*, — подобно тому, как это делал Моисей Маймонид в «Путеводителе колеблющихся» (I, с. 63): *Exp. in Ex.*, LW II, P. 27, n. 21. См. *ibidem*, pp. 38-39, nn. 32 s., где непротиворечивые содержания понятий рассматриваются как «возможные» сущие, подчиненные Богу как всемогущей производящей причинности.

et ab alio, aliud essentia et non ab alio (во всякой твари различаются бытие, которое от иного, и сущность, которая не от иного)¹⁰.

В своей краткой форме эта восходящая к Авиценне сентенция, несколько расплывчатая в том, что касается сущности *non ab alio* (не от иного), окажется приемлемой для христианских богословов. Они все признают, что творческая Причина должна быть внешней и что понятийное содержание конечной сущности не включает в себе необходимости ее реального существования. Св. Фома на заре своей карьеры был близок к Авиценне в формулировках, когда писал в трактате *De ente et essentia* (*О сущем и сущности*): «Все то, что не принадлежит к понятию сущности, или чтойности, приходит к ней извне и вступает в соединение с сущностью, ибо никакая сущность не мыслима без того, что составляет ее части. Но любая сущность, или чтойность, может быть номыслена без того, чтобы нечто мыслилось о ее бытии: в самом деле, я могу помыслить, что такое человек или феникс, и в то же время оставаться в неведении относительно того, обладают ли они бытием в действительности. Отсюда явствует, что бытие отлично от сущности, или чтойности»¹¹.

¹⁰ Эта формула многократно встречается в латинских сочинениях Мејстера Экхарта и фигурирует в первом обвинительном акте: éd. Théry, in *Archives...*, I, P. 176, n. 11. См. ответ Экхарта, в котором он ссылается на Авиценну и Альберта Великого, *ib.*, P. 195. — Сентенция *aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio*, несомненно, восходит к Авиценне. Она превосходно подытоживает тот текст из *Метафизики*, т. V, с. I (f. 87^v, П. 11–24), где мы, помимо прочего, читаем следующее: *Ergo essentia eius est ipsi per se. Ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei vel aliquid quod comitatur naturam suam* (Следовательно, сущность [твари] подобает ей сама по себе. Напротив, бытие как таковое, поскольку оно — от иного, есть нечто, чем она обладает приходящим образом, или нечто, что сопровождает ее природу).

¹¹ *De ente et essentia*, cap. 3: *Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.* Гийом Овернский очень близок к мысли Авиценны, как можно судить по следующему отрывку из его трактата *De trinitate* (*О Троице*): *Quoniam autem ens potentiale est, non ens per essentiam, tunc ipsum et eius esse, quod non est ei per essentiam, duo sunt revera et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur, secundum hoc modum, compositum est et resolvable in suam possibilitatem sive quidditatem et suum esse. Ex quo manifestum est ipsum esse causatum ab educente possibilitatem eius in effectum essendi et a coniungente ipsum esse cum potestate ipsius* (Коль скоро сущее потенциально и не является сущим по своей сущности, то сущее и его бытие, не принадлежащее к его сущности, по-прежнему различны и одно является акциденцией для другого, не входя ни в его определение, ни в его чтойность. Итак, сущее, взятое с этой точки зрения, является составным и разрешается в свою возможность, или чтойность, и свое бытие. Отсюда очевидно, что сущее причиняется тем, кто выводит его возможность в действительное бытие и сопрягает само бытие с его возможностью) (Guilicimi Alverni... *Opera omnia*, Parisiis 1674, т. II, P. 8). В этой связи см. замечание Mgr Roland-Gosselin (*op. cit.*, pp. 160–166) и статью Ét. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, dans *Archives...*, XV (1946), pp. 55–91. — Необходимо также процитировать трактат *De causis et processu universitatis* (I, l. tr. 1, cap. 8) Альберта Великого, на которого прямо ссылается Мејстер Экхарт (см. предыдущее примечание): *Omne enim quod ex alio est aliud habet esse et hoc quod est... ab alio ergo habet esse, a se autem ipso quod sit hoc quod est* (Во всем, что существует через иное, различаются бытие и то, что есть... Итак, бытием оно обладает от иного, а от самого себя — тем, что оно есть то, что есть) (éd. Borgnet, т. X, P. 377).

Подобные тексты хотя и подтверждают весьма значительное влияние Авиценны на западную мысль, однако никоим образом не предопределяют того смысла, который способно принимать у разных мыслителей различие между *quidditas* и *anitas*. (При этом *quidditas* отвечает на вопрос *quid sit* [что есть эта вещь?] понятийным определением вещи, тогда как *anitas* должна отвечать на вопрос *an sit* [есть ли эта вещь?]¹² утверждением или отрицанием реального бытия вещи). Следует сказать как о различии между *quod est* [что есть] и *quo est* [через что, в силу чего есть], восходящем к Боэцию, так и о двух разных функциях глагола *быть* в предложениях *de tertio* и *de secundo adiacente*¹³, ибо само по себе использование этих принципов различения еще ничего не говорит о значении термина *esse* в учении о бытии.

Мы видели, как в начале своего «толкования» на *Ego sum qui sum* Мејстер Экхарт, ссылаясь на Авиценну, говорит, что Бог не имеет чтойности, или сущности, но имеет только *anitas*, или *esse*. В латинской проповеди на стих: *Gratia Dei sum id quod sum* (Благодатию Божию есмь то, чт' есмь) (1 Кор. 15, 10), он утверждает, следуя в том же направлении, что Бог всегда есть *Quo est* и всегда является предикатом, никогда не бывая *quod est*, то есть

¹² О происхождении латинского термина *anitas* см.: M.-Th. D'Alverny, *Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques d'Avicenne*, in *Archives...*, XIX (1952), P. 346: «В переводах *Метафизики* Авиценны и *Философии* аль-Газали обнаруживается весьма примечательный неологизм: *anitas*, призванный передать арабский термин, особенно трудный для перевода, потому что он заключает в себе вопрос и в то же время утверждение. Этот термин *ʿanniya*: «То, что "есть ли"». Он означает, что мы достигли индивидуальной сущности». Согласно M.-lle A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1938, pp. 9-12, «*anniya* у Авиценны примерно соответствует «haecceitas» («тоест») некоторой вещи. См. у того же автора: *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937, P. 345 ss. - M.-lle d'Alverny (*loc. cit.*) указывает на присутствие латинского неологизма *anitas* в *Liber de Diffinitionibus* («Книге об определениях») Исаака Израэли, переведенной Герардом Кремонским. Приведем отрывок из этого любопытного текста (éd. J. T. Muckle, in *Archives...*, XI-1938, P. 300), где говорится о четырех вопросах относительно разных аспектов бытия: *Quarum una est anitas, sicut si dicas an est hoc et hoc, et secunda est quidditas, ac si dicas quid est hoc et hoc; et tertia est qualitas, sicut si dicas quale est hoc et hoc; et quarta est qualitas, sicut si dicas quare est hoc et hoc* («Один из них — *анитас*, как если бы ты спрашивал, есть ли то или это; другой — *чтойность*, как если бы ты спрашивал, что есть то или это; третий — *каковость*, как если бы ты спрашивал, каково то или это; и четвертый — *почемусть*, как если бы ты спрашивал, почему есть то или это»). См. параллельное место у Ибн Гебироля в *Fons vitae* («Источнике жизни»), V, c. 24 (éd. Cl. Baerumer, *Beiträge...*, I, 2-4, pp. 301-302), где те же самые четыре вопроса не сопровождаются, однако, соответствующими абстрактными терминами, оканчивающимися на *-itas*. Хотя арабское слово *ʿanniya* вполне можно обладать у Авиценны смыслом, не вполне передаваемым через латинское *anitas*, мы тем не менее знаем, что означал этот изобретенный переводчиками термин для Герарда Кремонского и Гундшесаллина, совместно работавших в Толедо. - В латинском тексте *Метафизики* Авиценны, изданном в Венеции в 1508 г., *anitas* везде превратилась в *unitas* [единство]. Так, на f. 99^r, II, 18-19, мы читаем: *Redibo igitur et dicam, quod primum non habet quidditatem nisi unitatem que sit discreta ab ipsa* («Возвращаясь назад, я бы сказал, что Первый не имеет чтойности, но только единство, отличное от чтойности»). И далее, *ibid.*, II, 62-63: *Item dico, quod quicquid habet quidditatem preter unitatem causatum est* («Далее, я утверждаю, что все обладающее, помимо единства, чтойностью имеет причину»).

¹³ Предложения *de tertio adiacente* — атрибутивные трехчленные предложения типа: «Сократ есть человек»; предложения *de secundo adiacente* — экзистенциальные двучленные предложения типа: «Сократ есть». *Прим. перев.*

субъектом. При этом Мејстер Экхарт ссылается на Боэция: *forma simplex subiectum esse non potest* («простая форма не может быть субъектом»)¹³. Прежде чем противопоставить этим фрагментам другие тексты Мејстера Экхарта, где он утверждает противоположное¹⁴, надлежит заметить, что в упомянутой проповеди речь идет о благодати – вернее, о Боге как благодати, – благодаря которой сотворенный субъект «есть то, что он есть». Но благодать – «только от Бога», *pari ratione sicut et ipsum esse* (по той же причине, что и само бытие). Подобно бытию и всем совершенствам, в первую очередь универсальным, не определенным *ad hoc et hoc* (к тому или другому случаю), благодать предполагает некую непосредственность в отношении тварного субъекта к Богу. Эта непосредственность сравнима с непосредственностью того отношения, которое должен иметь к солнцу воздух, рассматриваемый с точки зрения его способности «проникаться светом»¹⁵. Этот пример позволяет нам поместить авиценновское видение Бога, как не имеющего чтойности, в сложный контекст мысли Мејстера Экхарта. Всякий раз, когда он говорит о непосредственном отношении творений к Богу, следствий – к Первопричине, *omnia* (всего) – к *Unum* (Единому), сущих – к *Esse*, Бог рассматривается не Сам по Себе, не как Сущность, или *Quod est*. В этой каузальной перспективе Он предстает исключительно как *Esse omnium* (Бытие всего), как чистое *Quo est*. Обращаясь к примеру воздуха, освещенного солнцем, мы могли бы сказать, что по отношению к прозрачной среде солнце есть только свет: чистая действительность освещения, мыслимая помимо идеи солнечного диска, потому что освещенная среда никоим образом не причастна к нему¹⁶. В том смысле, в каком Бог Мејстера Экхарта есть *Esse omnium*, первоначало тварных *entia* (сущих), Он не может рассматриваться как *quod est*, или чтойность,

¹³ *Serm. lat. XVI*, I: LW IV, P. 230, n. 251. – Ср. *Exp. in Ex.*, C., f. 47^{vb}, II, 4–6: Sed «quo est» deo est proprium, «quod quid est» proprium creaturae, ut patet tractatu de «quo est» (Но «то, в силу чего» свойственно Богу, а «то, что» свойственно твари, как явствует из трактата о «том, в силу чего»). – Этот текст Боэция, который часто приводит Экхарт, содержится в трактате *De Trinitate* («О Троице»), с. 2: PL 64, col 1250cd.

¹⁴ Например, где он вслед за Иоанном Дамаскинским говорит, что первое из имен Божиих есть *Quod est* и что, следовательно, *solus Deus proprie est ens* (только Бог есть сущее в собственном смысле). См. выше, прим. 5 и 6.

¹⁵ *Serm. lat. XVI*, 2: LW IV, pp. 239–240, n. 264: ...sicut aer se habet totus immediate ad solem in ratione illuminabilis, quamvis sit ordo partium aeris in situ, sic omnis creatura immediate se habet ad deum quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes, indeterminatas ad hoc et hoc (... как воздух весь и непосредственно соотносится с солнцем в качестве способного проникаться светом, хотя имеется порядок в расположении частей воздуха, так всякая тварь непосредственно соотносится с Богом в отношении бытия, в отношении благодати и в отношении всех совершенств – в первую очередь всеобщих совершенств, не определенных к тому или другому случаю).

¹⁶ Ср. аналогичное употребление этого примера у Григория Паламы в *Capita physica, theologica, moralia et practica* («Физических, богословских, нравственных и деятельных главах») (92 и 94): PG 150, coll. 1185d и 1188cd. Два аспекта, в которых Экхарт рассматривает Бога: в Его собственной природе и в Его отношении к внешнему миру, – не породили в его учении разработанного различия между божественным *Ens* (сущим) как таковым и *Esse omnium* (Бытием всего) как божественным действием. Тем не менее проблематика, которая привела византийских богословов XIV в. к различению *οὐσία* и *ἐνεργεια* (сущности и энергии), не была чужда мышлению Мејстера Экхарта.

и близок к «Первому» Авиценны. Но это и не перспектива откровения, данного в книге Исхода, где Бог Сам приписывает Себе имя Сущего, чтобы выразить Свою абсолютную идентичность. Когда Бог-*Esse* рассматривается в Себе Самом, Его *intermixtio* (примешивание) к внешнему действию предстает как «рефлексия», то есть как «пребывание» (*mansio*) в Себе Самом, или «фиксация» (*fixio*) на Себе Самом¹⁷. Это и есть «внутреннее кипение», жизнь, обращенность Монады на самое себя, вкупе со всеми тринитарными смыслами, которые эти выражения несут в себе у Мейстера Экхарта¹⁸. Но эта троичная обращенность всего лишь динамично -- во внутреннем действии Единого -- выявляет сущностное и самодостаточное тождество Бытия. Не только понятие бытия, но и другие понятия могли бы выразить *Id ipsum* (То самое) св. Августина¹⁹, если привести их к чистому состоянию, свободному от всякой конкретной определенности. Августин говорит: *Deus non bonus animus aut bonus angelus aut bonum coelum, sed bonum bonum* (Бог -- не благой дух, или благой ангел, или благое небо, но благое благо). Тем самым он хочет сказать, что Благо само по себе, если бы оно воспринималось в конце пути отвлечения от всякого определенного блага, было бы восприятием Бога. «Таким образом, *bonum bonum* (благое благо) означает беспримесное (*impermixtum*) и высшее благо, утвержденное в себе самом, ни на чем не основанное (*nulli innitens*), обращенное на себя «в полноте обращенности». Так что «*Я есмь Сущий*» означает чистоту бытия (*impermixtionem esse*) и его полноту, как было сказано выше»²⁰. Эти «чистые утверждения», выражающие тождество обращенной на саму себя сущности, должны обозначать такую

¹⁷ *Exp. in Ex.*, LW I, P. 21, n. 16 (ср. I, P. 99); см.: гл. 2, прим. 106 («БТ» № 38, С. 207).

Термин *fixio*, несомненно, восходит к *Liber de causis* («Книге о причинах»). См., например, предл. 16, комментарий (éd. Steele, P. 174; Bard., prop. 15, P. 177): *rebus entibus, habentibus fixationem* (всем вещам, обладающим фиксацией); предл. 26 (St., P. 181, B, pr. 25, P. 186): *...fixa, stans per essentiam suam, etc.* (...фиксированные, пребывающие в своих сущностях, и т. д.), и след.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 21-22. См.: гл. 2, прим. 107 («БТ» № 38, С. 208).

¹⁹ *Confess.*, IX, 10, n. 24; éd. «Belles Lettres» (1926), t. II, P. 228. Этот отрывок относится к описанию «железа в Остии». Ср. *ibidem*, XII, 7, n. 7; p. 334.

²⁰ *Exp. in Ex., loc. Cit.*, n. 17 (ср. I, P. 99, согласно манускрипту E): *Sic ergo «bonum bonum» significat bonum impermixtum et summum bonum in se ipso fixum, nulli innitens, super se ipsum «rediens reditione completa». Sic li sum qui sum impermixtionem esse et eius plenitudinem indicat, ut dictum est supra.* -- Издатели предложили вариант манускрипта T вариантам, которые предлагаются в E и C. В E это место начинается с *Sicut* (как...), что предполагает занятую перед *sic li «sum qui sum»*. Занятая предполагается и в чтении, которое дает манускрипт C, но там за ней следует *si* (если). Это придает другой смысл всему приведенному отрывку: если в E и T *bonum bonum* просто сближается с *sum qui sum*, то в C «обращенность на себя» божественных совершенств имеет своим основанием тождество Бытия. Конрад-Вейс говорит о двух редакциях *Exp. in Ex.* (см. введение в LW I, pp. 21-22). Первая редакция содержится в манускрипте E и менее разработана с богословской точки зрения. Вторая содержится в манускриптах C и T: здесь Экхарт в значительной мере опирается на Моисея Маймонида, который настаивает на субстанциальности Бога в своей книге *Ego sum qui sum*. Это заставляет нас думать, что чтение манускрипта C, которым пренебрегли в издании, предпочтительнее чтения, предлагаемого манускриптом T, потому что представляет собой переделку изначального текста Комментария на книгу Исхода, осуществляемую Экхартом. - *O bonum bonum* св. Августина см.: *De trinitate* (O Троице), VIII, c. 3, nn. 4-5; PL 42, coll. 949-950.

чтойностную реальность, которая являет и определяет себя как неотличимая от своей «естественности».

Вопросительное местоимение *quis* (кто?) хотя и относится порой к случайным обстоятельствам, но в первую очередь призвано выполнять ту же функцию, что и *quid* (что?): оно обращено на поиски *quidditas*, или *essentia rei* (сущности вещи), обозначаемой именем и разъясняемой в своей «ratio», то есть дефиниции. Так как в любом тварном сущем бытие, *esse*, идет от иного (*ab alio*), тогда как сущность принадлежит самому тварному сущему (*non ab alio* - не от иного), это различие между актуальным бытием вещи и ее сущностью определяет собою два разных вопроса: *an est* (есть ли?), где спрашивается об *anitas* (естественности), то есть об *esse* (бытии) вещи; и *quid est* (что есть?), где спрашивается о чтойности, или сущности вещи. Если на вопрос о том, что представляют собой человек или ангел, ответить экзистенциальным предложением (*de secundo adiacente*) и сказать, что человек или ангел *есть*, такой ответ был бы негодным, потому что ничего не прояснил бы относительно человеческой или ангельской чтойности. И наоборот, такой ответ был бы в высшей степени уместным на вопрос: *quis aut quid sit Deus?* (Кто или что есть Бог?). В самом деле, отвечая: «Бог есть», мы указываем на то, что *anitas*, то есть *esse* Бога, есть Его собственная чтойность, или сущность²¹.

3. Божественная самодостаточность и тварная помощь

Моисей Маймонид не последовал учению Авиценны, для которого Бог был только *Esse*, не имеющим чтойности. То, что имя «Яхве» – тайное *nomen tetragrammaton* (четырёхбуквенное имя) – призвано служить обозначением Необходимо Сущего, означает не то, что божественная сущность должна быть замещена существованием, но только то, что она тождественна существованию, потому что существует через себя²². С этой точки зрения Маймонид можно считать занимающим промежуточную позицию между Авиценой и св. Фомой²³. Мейстер Экхарт полностью принимает экзегезу *Ego sum qui sum*, предложенную иудейским богословом, но несколько

²¹ *Ibidem*, pp. 23–24, n. 18 (ср. I, pp. 99–100). См. также то место в *Exp. in Io.*, где те же идеи о тождестве сущности и бытия в Боге Экхарт высказывает в связи с вопросом об истине (С., f. 130^v, II, 38–47): *Et notandum quod istud est proprium deo veritati et hiis que cum veritate convertuntur (puta esse, unum et bonum), quod querendi de ipsis quid sint respondetur quod ipsa sunt id quod sunt. Unde, Exodi 3, Moisi querenti de deo quis esset et quod nomen eius respondit: «Ego sum qui sum». De aliis autem omnibus, creatis scilicet, querenti quid esset stulta esset huius (modi) responsio. Verbi gratia, si queratur quis esset angelus et respondeatur quod «esset angelus», etc., reprehendenda erit responsio (Надлежит заметить, что Богу-истине и тому, что взаимнообратно с истиной (то есть бытию, единому и благому), свойственно следующее: когда о них спрашивают, что они суть, ответ гласит, что они суть то, что суть. Поэтому когда Моисей в книге Исхода, гл. 3, спрашивает о Боге, кто Он и каково Его имя, Бог отвечает: *Я есмь Сущий* [букв.: «Я есмь тот, Кто есмь». Прим. перев.]. Если же вопрос о том, что есть это, задан о чем угодно другому, то есть о тварном, то такой ответ был бы глупым. Например, если спросят, кто такой ангел, и ответят, что ангел «есть ангел», и т. д., следует осудить ответ).*

²² *Иудейское учение о колебании», I, I, гл. 61–63. – Munk, op. cit., I, pp. 267–285.*

²³ Ét. Gilson, Maïmonide et la Philosophie de l'Exode, in *Medieval Studies XIII* (1951), 223–225.

колеблется относительно тенденции Маймонида к отождествлению имени «Сущего, который есть Сущий», с неизреченной тетраграммой²⁴. Тем не менее Эххарт признает «абсолютный» характер этого богооткровенного речения. Его абсолютность отмечена прежде всего «абсолютизирующим» личным местоимением первого лица, означающим чистую субстанцию (*meram substantiam*)²⁵. Сам Бог называет Себя, когда говорит: *Ego sum qui sum*. Таким образом, первое *sum*, согласно «раббн Моисею», есть обозначение субъекта, который получает имя и соотносится с сущностью, тогда как второе *sum* оказывается по отношению к субъекту - предикатом, который дает имя, и этот «акт именования» (*agnominatio*) соответствует в данном случае *esse*, бытию²⁶.

Уникальность высказывания *sum qui sum*, которым Бог определяет Себя как Само Сущее, становится очевидной, если отдать себе отчет в том, что вообще субъект предложения несовершенен в силу самого факта своей зависимости от атрибута. Имя *subjectum* ясно указывает на это, потому что отождествляет то, что называется субъектом, с материей и таким образом противопоставляет ее форме в собственном смысле, которая, согласно Боэцию, не может быть субстратом акциденций²⁷. Итак, атрибут, или *agnominans* (именующее), всегда предстает как форма, или совершенство, субъекта, то есть *agnominatum* (именуемого). Например, когда мы говорим о ком-либо, что он праведен, благ или мудр, мы обозначаем некую сущность, которая не обладает этими качествами сама по себе: сущность, которая не является самодостаточной. Эти «нуждающиеся» и «нищенствующие» сущности

²⁴ *Exp. in Ex.*, LW II, P. 25, n. 19: Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses, I. I, c. 65, hoc verbum tractans: *sum qui sum*, videtur velle quod ipsum est nomen tetragrammaton, aut proximum illi, «quod est» sanctum et «separatum», «quod scribitur et non legitur» et illum solum «significat substantiam creatoris nudam et puram». De quo notavi infra, super illo: *Non assumes nomen dei tui in vanum*, c. 20 (Далее, в-пятых, следует заметить, что раббн Моисей, I. I, гл. 65, трактуя это высказывание: *Я есмь Сущий*, подразумевает, что это либо само четырехбуквенное имя, либо близкое к нему, святое и «абсолютное» «то, что есть», «которое пишется, но не читается»; и только оно «обозначает абсолютную и чистую субстанцию Творца». Об этом я написал ниже, под заголовком: *He поминай имени Бога твоего вете*, гл. 20). Ср. *ibidem*, C., f. 51^{ob}, II, 51-56: Et fortassis posset videri alicui quod esse esset ipsum nomen quatuor litterarum, ad litteram enim li «esse» habet quatuor litteras, multas proprietates latentes, ipsum etiam non videtur sumptum ab opere nec dictum a participatione (И может быть, кому-то покажется, что *esse* и есть само четырехбуквенное имя; ведь это *esse* буквально состоит из четырех букв, скрывающих множество свойств, само же, видимо, произведено не от действия и не от причастности). То же самое колебание перед выражением *Ego sum qui sum* мы отметили при поисках *nomen innominabile* (именуемого имени): см.: гл. I, раздел I («БТ» № 38, С. 153-154).

²⁵ Рассуждения в рамках спекулятивной грамматики относительно *ego, qui* и *sum* см.: *ibidem*, P. 20, nn. 14-15 (сп. I, pp. 98-99).

²⁶ *ibidem*, P. 25, n. 19: Vult ergo rabbi Moyses dicere quod li *sum* primo dictum significat rei essentiam et est subiectum sive agnominatum. Secundo vero positum sive repetitum significat esse et est praedicatum sive agnominans et agnominatio (Итак, раббн Моисей хочет сказать, что первое *sum* означает сущность вещи и является субъектом, или тем, что получает имя. А будучи произнесено во второй раз, то есть повторно, *sum* означает бытие и является предикатом, или тем, что дает имя; а также актом именования).

²⁷ См.: гл. 2, прим. 101-102 (по-видимому, ошибка в тексте; указанному месту соответствуют прим. 188-189 «БТ» № 38, С. 225. *Прим. перекл.*).

испытывают потребность в чем-то ином, нежели они сами, чтобы обрести свои совершенства. Логическая зависимость субъекта от собственного предиката соответствует метафизическому состоянию тварных сущностей: подобно тому как они не есть само свое бытие, они не *суть* те совершенства, которыми *обладают*. Например, самой по себе человеческой природы каменщика недостаточно, чтобы построить дом, если не вступают в действие воля к построению, способность, умение и прочие качества, отличные от сущности как таковой. Поскольку в тварных сущих субстанция отлична от возможности, а бытие неравнозначно действованию, постольку эти внутренние различия свидетельствуют о радикальной недостаточности сущностей, в самом своем бытии зависящих от внешнего деятеля. *Egere perficiente, egere alio et non sufficere sibi met* (нуждаться в усовершеншающем, нуждаться в ином и не быть достаточным для самой себя) – таково состояние тварной сущности, которая никогда не бывает вполне тем, что она есть или чем должна быть, подобно тому как вообще логический субъект в предложении не является вполне тождественным определяющему его предикату. Но совершенно иначе обстоит дело в отношении божественной Сущности, ибо «Первый богат сам по себе»²⁸. Отсюда – уникальный характер высказывания *sunt qui sunt*, в котором Бог являет нам субъекта (первое *sunt*) тождественным предикату (второе *sunt*), *agnominatum* (именуемое) – совпадающим с *agnominans* (именующим), *quidditas* – с *anitas*: являет нам Сущность, которая есть свое *Esse* и не нуждается ни в чем, ибо она есть своя собственная Самодостаточность. Прочность (*firmitas*) и совершенство божественной Сущности не зависят ни от какого сущего (*ens*), которое было бы внешним для нее, иным, нежели она сама. Напротив, эта уникальная независимость, присущая одному только Богу, есть условие зависимости всего остального от этой Сущности, достаточной *ad omnia et in omnibus* (для всего и во всем)²⁹. В самом деле, если бы подобная самодостаточность могла принадлежать творению, если бы, например, человек мог быть по своей сущности своим собственным бытием, *esse*, он был бы необходимо сущим: *necesse esse* Авшценны³⁰. Но что-то творения, их *id quod est* (то, что есть), в той мере, в какой она существует, есть не более чем модус «Самого бытия» (*modus est ipsius esse*), от которого зависят творения, к которому они привязаны, помимо которого они суть ничто, ибо, по словам св. Павла, *способность наша от Бога*, (2 Кор 3, 5)³¹. *Talis ergo sufficientia Dei*

²⁸ См.: т. 1, прим. 218 («БТ» № 38, С. 233).

²⁹ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 25–26, nn. 19–20.

³⁰ *Ibidem*, P. 27, n. 21.

³¹ *Ibidem*, P. 28: *Sicut enim ipse sibi et omnibus est, sic et ipse sibi et omnibus sufficit, ipse sua et omnium sufficientia est, 2 Cor, 3: «sufficientia nostra ex deo est». Non ergo deus eget esse, cum sit ipsum esse. Non eget sapientia, non potentia aut aliquo prorsus addito alio sive alieno, sed e converso: omnis perfectio eget ipso, qui est ipsum esse, tum quia singulum horum in se et ex se, id quod est, modus est ipsius esse, ipsi innitur, ipsi inhaeret, tum quia sine ipso esset nihil et non esset sapientia nec quidquam aliud, sed purum nihil, Ioh. 1: «sine ipso factum est nihil», quasi diceret: etiam «quod factum est», quod esse habet et accipit, puta sapientia et quodlibet huiusmodi, sine ipso esse utique est nihil (Как бытие существует Бог для Себя и для всего, так Он доверяет Себе и всему, есть Своя и всего способность: *Способность наша от Бога* (2 Кор. 3, 5). Следовательно, Бог не нуждается в бытии, ибо Он есть само бытие. Он не нуждается в мудрости, могуществе и вообще в чем-либо дополнительном, ином или*

signatur, cum ex persona Dei dicitur: «Ego sum qui sum» (Итак, указано на эту самодостаточность Бога, ибо от лица Бога сказано: «Я есмь Сущий»)³².

Последовав за экзегезой Маймонида, Мейстер Экхарт вместе с рабби из Кордовы преодолел авиценновское понятие *Necesse Esse* (Необходимого Бытия), которое было просто существованием без сущности. Подобно св. Фоме, он увидел в откровении книги Исхода свидетельство о единственном Бытии, в котором сущность не отличается от существования. Для библейского богослова такое отождествление сущности и существования в Боге всегда будет означать только одно: «Тот, кто есть» существует сам по себе. Но способ, каким мыслится это «Сущее, которое есть Сущее», всякий раз будет зависеть от значения терминов *essentia* (сущность) и *esse* (бытие) в учении о тварном сущем. Так, *Ipsum Esse Subsistens* (Само Субсистирующее* Бытие) Аквината есть сущность, схваченная в экзистенциальных терминах как чистый Акт существования, который отличается от любого конечного существования, актуализирующего отличную от него сущность. Сама сущностность Бога, выраженная причастием «субсистирующий», заставляет еще сильнее подчеркнуть чистую актуальность *Esse*, противопоставляя его любому понятию составного сущего, в котором отличная от существования сущность всегда пребывает в потенции относительно *actus essendi* (акта бытия). О Боге св. Фомы можно было бы сказать в терминах отрицательного богословия только то, что Он не является «метафизическим соединением» сущности и существования, каковыми являются тварные сущие³³. Но если попытаться

чуждом Ему. Напротив, всякое совершенство нуждается в Нем как в самом бытии: либо потому, что единичное сущее в силу того, что оно есть, само по себе и от себя есть модус Его бытия, на Него опирается, от Него зависит; либо потому, что без Него ничего не было бы – ни мудрости, ни другого, но только было бы чистое небытие, по слову Иоанна, I: *Без Него ничто не начало быть* (Ин. 1, 3). То есть все то, что *начало быть*, что имеет и стяжает бытие – например, мудрость и все подобное, – без самого бытия безусловно было бы ничем).

³² *Ibidem*, P. 26, n. 20.

* *Subsistens* (субсистирующий, субсистентный) – самостоятельно существующий, в отличие от *inhaerens* – существующего в ином. Применительно к тварному сущему в развитой схоластике означает модус, который в соединении с «сущим» образует субстанцию. – *Прим. перев.*

³³ Приведем прекрасный пример отрицательного богословия, которое св. Фома помещает в перспективу «существования»: *Super I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4^{um} (éd. Mandonnet, pp. 196–197): *Ad quartum dicendum, quod alia nomina dicunt esse secundum aliam rationem determinatam: sicut sapiens dicit aliquid esse: sed hoc nomen «qui est» dicit esse absolutum et non determinatum per aliquid aditum; et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde, quando in deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime deo coniungimur, ut dicit Dionysius. Et haec est quaedam caligo, in qua deus habitare dicitur* (В-четвертых, надлежит сказать, что другие имена означают бытие в соответствии с иным признаком: например, «мудрый» означает некоторое бытие. Но это имя, «Сущий», означает абсолютное бытие, не определенное чем-либо другим; и поэтому Дамаскин говорит, что оно означает не то, что есть Бог, но некий безбрежный и как бы неопределенный океан субстанции. Вот почему, когда мы пытаемся

позитивным образом выразить превосходство этой простоты, исходя из учения о Бытии, усматривающего в акте существования высшее совершенство тварных субстанций, это несомненно будет сделано в регистре существования, путем некоторого принижения Сущности Актом существования³⁴. Термины, в которых тюрингский доминиканец выражает ту же истину, говоря о Сущности, которая есть собственная Самодостаточность, принадлежат к другой доктринальной перспективе: в ней все то, что для творений различно, являет в ином свете все то, что в Боге должно быть тождественным.

У Мейстера Экхарта отождествление *Esse* с божественной Сущностью имеет смысл, противоположный тому смыслу, который оно получает у св. Фомы: это редукция существования к сущности. Такого *Esse*-Бога можно было бы назвать существованием, схваченным в терминах философии сущности. Это Бытие, которое самодостаточно, или сущность, у которой ни в чем нет недостатка. В самом деле, противопоставление Бытия через себя и тех *entia* (сущих), которые существуют, только принимая *esse* от внешней Причины (*ab alio*), осуществляется именно по линии сущности — «самодостаточной» или «нуждающейся». В Боге Экхарта, который есть *sua et omnium Sufficientia* (своя и всего Достаточность), потому что Его *esse*, или Его *anitas*, тождественна Его сущности, или чьейности, указанное тождество предстает под иным углом зрения: это не тождество онтологической не-составленности, которая противопоставлена составленности тварных сущих. Прежде всего, этот Бог независим от чего бы то ни было иного, нежели Он сам: *non ab alio* (не от иного) в своем *esse*³⁵. Тварные сущие отличаются от Бытия, которое существует через Себя, не только тем, что они образованы путем соединения, сколько своей зависимостью от производящей Причины³⁶.

постигнуть Бога путем удаления, мы, во-первых, отвлекаем от Него телесные признаки, а во-вторых, также интеллектуальные признаки в том виде, в каком они обнаруживаются в творениях, — например, благодать и мудрость. И тогда в нашем уме остается только то, что Он есть, и ничего более: так что Он пребывает в нем как бы смутно. Наконец, и само бытие, как оно присутствует в творениях, мы удаляем от Него; и тогда Он остается как бы во мраке неведения. В той мере, в какой это соответствует нашему земному состоянию, мы, по словам Дюнна, теснее всего соединяемся с Богом в этом мраке. Он есть некая тьма, в которой, как сказано, обитает Бог).

³⁴ Не принимая попыток истолковать понятие Бога у св. Фомы в авиценновском смысле — как абсолютное *Esse*, не имеющее сущности (см.: A. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, I, P. 268). Этьен Жильсон не призывает к тому, что у Аквината, в его манере объяснять их тождество в Боге. Сущность некоторым образом поглощается Существованием (*Le Tomisme*, 5^{me} éd., P. 135, note 4).

³⁵ Именно в этом смысле понимаются пять доказательств этого утверждения: *Esse est Deus* (Бытие есть Бог). См. *Prol. gener. in Opus tripart.*, in LW I, pp. 156–158, n. 12 (ср. *ibidem*, P. 38); in OL II, pp. 12–13.

³⁶ *Exp. in Gen.*, 1^{ma} éd. (ответствует в манускрипте E), С., f. 20^{va}, ff. 30–44: *Adhuc autem docemur quomodo deus, et ipse solus, et ab ipse solo, est omnis sufficientia omnium; et e converso; a creatura et omni creato est insufficientia. Ad horum evidentiam et etiam aliorum, a principio huius capituli 17^{mo}, dicendum quod deus, utpote esse et causa prima omnis esse, sua substantia sibi sufficit ad omnia. Non sic in aliquo creato: omne siquidem creatum, utpote creatum, non sibimet sufficit, nec quantum ad esse, nec quantum ad subsistere et multominus ad operari, sed indiget alio, puta causa sua ad hoc quod sit, quod subsistat, quod operatur. Hinc est quod nomen dei est Saday, decimum a «day», quod est «sufficientia» sive «qui sufficientia».* [2] Cor. 3]. 5]: *Sufficientia vestra ex deo est. Quod esse est ipsum quod desiderat omnis res, et*

Как мы видели³⁷, эта зависимость, выраженная в дуализме Причины и следствия, Творца и творения, со стороны тварных сущих подразумевает оставление Единства, *casus ab Uno* (отпадение от Единого), первичное падение в двойственность, эту первопричину любого разделения и различения. Таким образом, творения, отмеченные двойственностью и обладающее *esse ab alio* (бытием от иного), определяются по отношению к Богу как не-Единое и тем самым противостоят неразличимости Бытия, означенного Единым и отличенного самой своей неразличимостью³⁸. Итак, тождество сущности и существования в Боге, увиденное *sub ratione Unius* (с точки зрения Единого), предстает у Мейстера Экхарта под иным углом зрения, нежели у св. Фомы. В отрицательных терминах оно может быть обозначено как Неразличимость Бытия, или его чистота; в положительных терминах – как его Самодостаточность, или полнота. Эти два выражения – *puritas et plenitudo essendi* (чистота и полнота бытия), чаще всего стоят рядом и обозначают *Esse* таким, каким оно являет себя в Едином, этом «помощнике» Отца: как единство, или неразличимость, Сущности и как «обращение» этой же Сущности во внутреннее действие Монады, порождающей Монаду и обращенной на самое себя. Вместо субсистирующего *Esse* св. Фомы мы обнаруживаем у Мейстера Экхарта *Essentia* (Сущность) в рефлексивном действии.

Обе функции Единого перед лицом Бытия – негативная и позитивная, неразличение и первичное определение – в богословии Мейстера Экхарта неотделимы друг от друга. В самом деле, невозможно говорить о Сущности иначе, кроме как в «помощнике», где она раскрывается в действии. Сущность остается «непременуемой» и неявленной вне триничного откровения, где ее тождество обнаруживает себя со стороны действия. Мейстер Экхарт именно потому настойчиво сближает с *Ego sum qui sum* Монаду, которая рождает Монаду и возвращается к самой себе, а также «полное возвращение к своей собственной сущности», что эти два тезиса – первый из «Двадцати четырех философов», а второй – из *Liber de causis* (Книги о причинах)³⁹ – имеют

quod vere desideratur est esse, ut ait Avicenna 4 metaphysice, capitulo VI (В добавление к этому покажем, каким образом всяческая достаточность всего есть Бог, и только Он, и только от Него; и наоборот: недостаточность – от твари и всего тварного. Чтобы сделать очевидным это и другое, в начале этой семнадцатой главы надлежит сказать, что Бог, будучи бытием и первопричиной всякого бытия, по Своей сущности самодостаточен для всего. Не так обстоит дело в чем-либо тварном: вель все тварное, будучи тварным, не самодостаточно ни в отношении бытия, ни в отношении субстанциальности, ни – того менее – в отношении действия, но нуждается в ином, то есть в причине, для того чтобы быть, чтобы обладать субстанциальностью, чтобы действовать. Отсюда имя Бога – *Sadau*, производное от «*dau*», что означает «достаточность», или «способность»: *Способность наша* [в синод перл: *наша*] *от Бога* (2 Кор. 3, 5). Поэтому бытие есть то, чего желает всякая вещь, и то, что поистине желанно, есть бытие, как говорит Авиценна в комментарии на IV книгу *Метафизики*, гл. VI). – Avicenna, *Metaphysica* tr. VIII, c. 6 (f. 100^o, П. 1–3). Ср. tr. IV, c. 3 (f. 86^o, П. 14–20).

³⁷ См.: гл. 2, раздел 5 («БТ» № 38, С. 196–197).

³⁸ См. выше, прим. 4.

³⁹ *Exp. in Ex.*, LW II, P. 22, n. 16 и p. 23, n. 17. – Относительно первого тезиса из «24 философов» см.: гл. 2, раздел 8 («БТ» № 38, С. 208–210). 15-й тезис из *Liber de causis* (éd. Steele, P. 173; éd. Bardenh., prop. 14, P. 177) гласит: *Omni sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa* (Всякий познающий, который познает свою

для него троничный смысл. «Чистое утверждение», *sum qui sum*, есть Акт, которым Бог утверждает Себя как тождество Бытия, возвращаясь к самому Себе в троничной жизни, в этом внутреннем, интеллектуальном «формальном кипении», в этом «всецелом переливании сущности», не подчиненном никакой внешней причине — ни производящей, ни целевой. Но этот внутренний акт лишь выявляет в движении устойчивость и совершенный покой самодостаточной Сущности⁴⁰, сущностное Единство трех Лиц, неразличимых в своем Бытии. То, что подвижнее всякого движущегося, не может не быть неподвижным, потому что это единственный способ быть подвижнее самого себя — в том числе и потому, что в Едином нет «большого» или «меньшего»⁴¹. Следовательно, действие, присущее Отчему Помощнику, должно совпадать с сущностным недеянием. Это касается также акта интеллекта, который, совершая действие, остается в покое. Но Бог и есть чистый Интеллект, *cuius esse totale est ipsum intelligere* (чье всецелое бытие есть само мышление)⁴². Именно потому, что абсолютное Действие совпадает с сущностным Покоем, или Самодостаточностью, божественный Интеллект проявляется в высказывании: *Ego sum qui sum*.

4. Reduplicatio [удвоение]

Sum qui sum есть принцип чистой сущностности. Он обнаруживается во всех повторяющихся утверждениях, где субъект тождествен атрибуту.

сущность, возвращается к своей сущности в полноте возвращения). Это буквальное повторение тезиса 83 Прокла (*Elem. Theol.*, éd. Dodds, P. 76: Πάν τὸ ἑαυτὸ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἐστίν (Все способное познавать самого себя способно возвращаться к себе) Ср. тезис 43 (*ibid.*, P. 44): Πάν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν αὐθλόστατόν ἐστιν (Все способное возвращаться к самому себе бытийствует само по себе). — Св. Фома толкует 15-й тезис *Книги о причинах* во втором смысле, когда говорит в Сумме теологии (I, q. 14, a. 2, ad 1^{um}): *redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa* (Возвращаться к своей сущности есть не что иное, как то, что вещь самостоятельно существует сама по себе). В *Expositio super Lib. de causis*, lect. XV он придает тому же тезису первый смысл, не соглашаясь, однако, с Проклом в том, что человеческая душа способна возвращаться к своей собственной сущности в акте рефлексивного познания (éd. Mandonnet, *Opuscula omnia*, I, pp. 264–266). См. статью R. P. J. Wébert, «Reflexio». Исследование рефлексивных операций в психологии св. Фомы см. в *Mélanges Mandonnet* (Bibl. Thom. XIII, 1930), t. I, pp. 285–325.

⁴⁰ *Exp. in Gen.*, I^a éd. (ответствует в E), С., f. 16^{ob}, II, 41–45: Quod autem dicitur deus non solum quiescere, sed requiescere, quasi iterum quiescere... signat... stabilitatem sive plenum quietem, secundum illud: *sum qui sum*, et cetera similia que geminantur frequenter in scriptura (А то, что Бог называется не просто пребывающим в покое, но почившим, как бы вновь успокоившимся... означает... устойчивость, или полноту покоя, соответственно сказанному: *Я семь тот, кто семь*, и прочим подобным двоящим выражениям, часто встречающимся в Писании).

⁴¹ *Exp. in Sap.*, in *Archives...* IV, P. 238. Этот текст используется в связи с отрицательным богословием Meistera Экхарта в книге: K. Oltmanns, *Meister Eckhart*, Frankfurt-am-Main 1935, P. 182.

⁴² *Exp. in Gen.*, I^a éd. (ответствует в E), С., f. 15^{va}, I, 4: Intellectus autem ex sui proprietate non laborat operando sed quiescit. Et hoc est quod in verbis premissis dicit deum quiescere ab universo opere: nos docere voluit quod deus sit intellectus purus, cuius esse totale est ipsum intelligere (Интеллект же таков, что, совершая действие, не трудится, но покоится. Именно это означают предыдущие слова [Моисея] о том, что Бог почил от всех дел Своих: он хочет научить нас, что Бог есть чистый интеллект, чье всецелое бытие есть само мышление).

Мейстер Экхарт обнаруживает намек на Троицу во всех предложениях, где тождество Бытия, тождество трансцендентальных определений или других «общих терминов» и «духовных совершенств» (таких, как мудрость, праведность и т. д.) сказывается в повторах: *sum qui sum, bonum bonum* (благое благо)⁴³. Тот же троичный смысл придается выражению «поскольку» (*inquantum*), которое Мейстер Экхарт употребляет очень часто при «удвоении» термина. Например, он говорит: *iustus, inquantum iustus* (праведный, поскольку [он] праведен). Обращаясь на самого себя в этом *inquantum*, конкретный термин (*iustus*) позволяет выявиться определяющей его абстрактной форме (*iustitia*), свободной от любых других атрибуций, которые могли бы служить определениями субъекта в конкретном порядке его существования. Очищенный через удвоение, конкретный термин достигает такого уровня абстракции, который предшествует ему не только в логическом, но и в метафизическом смысле: как формальность, к которой он причастен⁴⁴. Будучи сведенным – а вернее, возведенным – на уровень абстрактного, конкретное оказывается тождественным абстрактной формальности: *iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia* (праведный, поскольку он праведен, есть сама праведность). Нечего и говорить, что такое назначение *reduplicatio* (удвоения), как и вообще роль абстракции у Мейстера Экхарта, невозможно понять и оценить вне метафизического и богословского контекста всей его мысли⁴⁵.

Сознавая трудности, которые могло бы создать использование этого столь характерного для него «удвоения», Мейстер Экхарт посчитал необходимым особо остановиться на этом вопросе, прежде чем ответить по пунктам на обвинения, выдвинутые против него на Кельнском процессе. Он говорит, что «*inquantum*, или удвоение, исключает все “иное”, все чуждое [удвоенному] термину, пусть даже иное только с точки зрения разума (*etiam secundum rationem*)». Так, хотя бытие и познание тождественны в Боге, мы тем не менее говорим, что Бог не есть зло, хотя Он знает зло. Точно так же, хотя сущность

⁴³ См. выше, прим. 20.

⁴⁴ *Exp. in Io.*, LW III, P. 13, n. 14: *Iustus praeest in ipsa iustitia, utpote concretum in abstractum et participans in participato* (праведный предсуществует в самой праведности, как конкретное в абстрактном и причастное в том, к чему оно причастно).

⁴⁵ О. Терри правильно заметил, что частое употребление *inquantum* у Мейстера Экхарта «раскрывает его интеллектуальный настрой». Но так как о. Терри судит о немском богослове с точки зрения ортодоксального гомизма, он сводит самобытность Экхарта к избытку разумения, ориентированного на абстракцию: «Экхарт абстрактен. Он часто рассматривает вещи только с одной стороны, которую к тому же преувеличивает и искажает – именно потому, что не принимает во внимание другие точки зрения» (*Archives...*, III, P. 186, note 1). Между тем необходимо подчеркнуть, что у тюрингского мистика именно «абстрактное» исполнено смысла, ибо соответствует высшей реальности, в которой предсуществует конкретное и в которую оно обращается посредством «удвоения». Как мы вскоре увидим, парение *inquantum* – третий термин, призванный обозначить в этой интеллектуальной операции формальное тождество конкретного с абстрактным, исполняет у Мейстера Экхарта функцию, аналогичную функции третьего Лица *in divinis* (в Боге). «Абстрактный» разум Мейстера Экхарта, как и его диалектика (см.: гл. I, раздел 7 «БТ», № 38, С. 172–175), есть разум не логика, но мистического богослова.

и отцовство тождественны в Боге Отце, тем не менее Он рождает не поскольку Он есть сущность, а поскольку Он есть Отец, пусть даже сущность и является началом рождения. В самом деле, одно из положений богословия гласит, что божественные акты, в том числе абсолютные⁴⁶, исходят от Бога сообразно свойствам атрибутов. Вот почему Бернар говорит в книге V трактата «О рассуждении», что Бог любит как Любовь, познает как Истина, судит как Праведность, господствует как Величие, действует как Могущество, является в откровении как Свет»⁴⁷. Из примеров, приведенных в этом замечании Meister Eckhart, становится понятным, что в «помощнике» проявляет себя некий «характер», который в своем абстрактном выражении тождествен чистотой сущности и действует как форма, определяющая тайное содержание действия. Второе замечание еще более важно: оно не только выражает формальный характер отношения, обозначенного термином «inquantum», но и уточняет, что это сведение конкретного к абстрактному имеет разный смысл в реальности Троицы и в отношении творений к Богу:

Secundum est, quod bonus et bonitas sunt unum. Bonus enim, inquantum bonus, solam bonitatem significat, sicut album solam qualitatem, albedinem scilicet, significat. Hec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce. In deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum (Во-вторых, благой и благодать суть одно. В самом деле, благой, поскольку он благ, означает только благодать, подобно тому как белое означает только качество, а именно белизну.

⁴⁶ Ошибочная пунктуация в книге о Терри делает фразу невразумительной: *Procedunt enim actus divinatorum, etiam absoluti, a deo secundum proprietatem attributorum* (Терри не ставит запятой ни после *divinatorum*, ни после *absoluti*, зато – весьма неудачно – разрывает фразу после *deo*). Акты сущности, общей трем Лицам, называются «абсолютными» в противопоставление познавательным актам, предполагающим отношение. См.: St. Thomas, *Super I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2 (éd. Mandonnet, I, pp. 178-179), где «*quae absolute dicuntur, sicut bonitas, sapientia et huiusmodi*» («то, что высказывается абсолютно – например, благодать, мудрость и тому подобное») противопоставляется «*ad aliquid dicta*» («тому, что высказывается по отношению к чему-либо»). (I^o obī. и ad 1^{um}). В *solutio* [решении] этого вопроса св. Фома прибегает к тому же «правилу богословия», к которому обращается Экхарт: правилу, согласно которому божественные акты определяются абсолютными сущностными атрибутами. Однако св. Фома распространяет этот принцип также на личные свойства, реально тождественные сущности, как это делает и Meister Eckhart – например, в *Exp. in Io.* (С., f. 116^b, ll. 16-24): *Universaliter enim quale est principium formale et caput generationis, tale est in omnibus conditionibus et proprietatibus id quod ab ipso genitum est et procedens, tam in deo quam in creaturis. Unde, si principium formale radicale est increatum, immensum, eternum, omnipotens, deus, dominus, etc., tale semper est et id quod ab inde gignitur et procedit. Hinc est primo quod, sicut doctores dicunt, in divinis actus procedunt ab essentia secundum proprietatem attributorum: semper enim simile naturaliter procedit a simili* (Вообще говоря, каково формальное начало и глава рождения, таково – при всех условиях и свойствах – то, что от него рождается и происходит: как в Боге, так и в творениях. Стало быть, если радикальное формальное начало нетварно, безмерно, вечно, всемогуще, есть Бог, Господь и т. д., таково всегда и то, что от него рождается и происходит. Отсюда следует, во-первых, что, согласно докторам, в Боге акты исходят из сущности соответственно свойствам атрибутов; ибо по природе подобное всегда происходит от подобного). Ср. *Exp. in Ex.*, LW II, P. 61, n. 36, где мы находим (прим. 2) ссылки на св. Фому и на Иакова из Меца. Последний ограничивает «правило богословия», о котором идет речь, применяя его только к происхождению абсолютных актов.

⁴⁷ Actes du procès de Cologne, in *Archives...* I, P. 186.

Но в Сыне, Святом Духе и Отце благой и благодать суть одно соименно. В Боге же и в нас, благих, они суть одно по аналогии)⁴⁸.

Принимая во внимание аналогический характер, который должен быть присущ «обретенно формы» тварными субъектами, мы тем не менее обнаружим некую непосредственность в отношении причастного конкретного к тому абстрактному, или формальному, к которому оно причастно. Эта непосредственность позволяет свести одно к другому, говорить о рождающей Праведности и рожденном праведном в примерах *de iustificatione impii* (об оправдании нечестивого). Праведность рождает праведного, но он остается тождественным Праведности, *поскольку* праведен. Это *inquantum* есть удвоение, или «повторение того и другого», выражающее их взаимную связь и соподчиненность. Это и есть линия сгиба к самому себе, «складка и связь того и другого». Этот третий термин, призванный обозначить формальное тождество конкретного и абстрактного, наполняется тропичным смыслом и раскрывает богословское основание механизма *reduplicatio* во взаимном отношении Отца и Сына. Связь их обонх в Тронце, «складка», означающая их сущностное тождество, есть Третье Лицо – Святой Дух⁴⁹. Таким образом, мы обнаружим «образ и выражение Троицы»⁵⁰ всякий раз, когда посредством *inquantum* конкретное будет отождествляться с абстрактным, причастное – с тем, к чему оно причастно, оформленный субъект – с формой. Так, в примере с праведностью и праведным праведный, рассматриваемый как таковой, обретает все свое бытие в качестве праведного только от праведности: он – ее сын, а рожденная праведность – отец праведности, ибо этот последний не сотворен в своем качестве праведного, но рожден праведностью. В этом отношении между праведностью и праведным с необходимостью обнаруживаются три момента, соответствующие Трем Лицам: нерожденная праведность, рожденная праведность и взаимная любовь, или связь рождающего и рожденного, пронизывающая от обонх *tantum ab uno* (как от одного). Ибо нерожденная праведность и праведность рожденная тождественны *simpliciter unum* (в абсолютном смысле одно) – по природе⁵¹.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Exp. in Jo.,* С., г. 114th, II, 51–56; Postremo, ad evidentiam quasi exemplarem premisorum, notandum quod loquentes quasi de iusto, filio scilicet, et patre eius iustitia quod unum sunt, unum testantur, unum operantur (supra, 5^o: *Pater meus usque modo operatur et ego operor*), dicimus et solemus dicere: «iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia», «facit opera iustitiae», et similia. Li «inquantum» autem reduplicatio est. Reduplicatio vero, sicut ipsum vocabulum testatur, dicit nexum et ordinem duorum. Dicitur enim reduplicatio – duorum replicatio, plica et nexus duorum, patris et filii, et spiritus sanctus – 3^a in trinitate persona (Наконец, как на образцовый пример очевидности посылок, следует указать на то, что, когда мы говорим о праведном, то есть о Сыне, и об Отце Его, праведности, что они суть одно, засвидетельствованы как одно, действуют как одно (см. выше, III, 5, 17: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю*)), мы говорим, как правило: «праведный, поскольку Он праведен, есть сама праведность», «творит дела праведности», и тому подобное. Но здесь «поскольку» представляет собой удвоение. Удвоение же, по свидетельству словаря, означает связь и упорядоченность двух. Ибо удвоением называется повтор двух, складка и связь двух – Отца и Сына, и Святой Дух – третье Лицо в Тронце).

⁵⁰ *Exp. in Sap., in Archives...* III, P. 387.

⁵¹ *Ibidem*. См. весь этот отрывок о тропичном характере отношения между праведностью и праведным, pp. 386–389. Та же закономерность, имеющая основаннейший тринитарный

Эти два момента в действии Единого различаются противоположными отношениями, каковыми являются в Боге три реально различных Лица. В тварных субъектах три термина того же действия не создают трех лиц, потому что они различаются между собой *sola relatione et ratione* (только мысленным отношением)⁵². Итак, закон троичной жизни применяется везде, где тождество бытия проявляется с формальной стороны как производящая сила Единого.

Всякий раз, когда Мейстер Экхарт говорит о рефлексивном возвращении, речь идет не о внешней причинности – производящей или целевой, – а о внутреннем и формальном действии, которое осуществляется Единым. Это не создание творений, где Единое присутствует во множественности своих следствий (*Unum in multis* – Единое во многом), но нетварная реальность «кипения форм»: предшествующее творению состояние, которое исключает всякую инаковость и численную множественность⁵³. Здесь Единое есть Начало эманации Лиц: Начало, руководящее тем продуцированным, в котором *Esse* являет свое тождество, продуцируясь в Едином через рождение и исхождение. Таким образом, утверждение бытия в повторении тождественных терминов в собственном смысле подобает Богу: «В самом деле, кто так тождествен себе, как бытие и бытие, как тот, кто *es*ль *Suūqit*? Поэтому нет более истинного высказывания, чем то, в котором тождественное сказывается о себе самом»⁵⁴. Таким образом, все утверждения сущностного тождества опираются на *sum qui sum* из книги Исхода. Отсюда они черпают тайное богатство, неудержимо влекущее дух Мейстера Экхарта. Эти высказывания – отнюдь не напрасное пустословие, не бессмысленные тавтологии: они исполнены тайны троичных отношений и позволяют

богословие, может быть проиллюстрирована другими примерами: «sapientia et sapiens», «veritas et verus», «bonitas et bonus» («мудрость и мудрый», «истина и истинный», «благость и благой»). См. параграфы 1–4 первого списка осужденных тезисов (éd. Théry, *Archives...*, I, pp. 157–159) и ответы Мейстера Экхарта (*ib.*, pp. 168 et 188). Экхарт разрабатывает тринитарный аспект отношения между «Bonitas et bonus» прежде всего в параграфе 4, представляющем собой извлечение из «Книги божественного утешения»: см.: *Buoch der göttlichen troestunge*, éd. Quint, in DW V, pp. 9–11. – Благость и Благой «mutuo se rescipiunt» («взаимно соответствуют друг другу»), или, по образному выражению оригинального текста, «sich einender anesehent» («взирают друг на друга»). Как мы увидим в дальнейшем, взаимное лицезрение «Iustitia et Iustus» («Праведности и Праведного») станет «видением лицом к лицу» и получит другие словесные выражения: «собеседование» (*confabulatio, collocutio*), «встреча» (*occurus*), «прикосновение» (*attactus*), «поцелуй» (*osculum*), сопровождаемая отсылками к Песни Песней (*Lib. Parabol. Gen.*, С., f. 35^{ra-b}). Ср. (*ibid.*, f. 34^{rb}, ll. 1–4): Nec enim confabulatio est inter sanctum et sanctum sanctorum, inter sanctum et sanctitatem, inter bonum et bonitatem, inter iustum et iustitiam (Ибо это собеседование – между святым и святым святых, между святым и святостью, между благом и благостью, между праведным и праведностью).

⁵² Actes du procès de Cologne, in *Archives...*, I, P. 187.

⁵³ *Exp. in Io.*, цитированный выше отрывок, см.: гл. 2, прим. 78 («БТ» № 38, С. 199).

⁵⁴ *Exp. in Ex.*, С., f. 46^{rb}, ll. 56–59: affirmatio consistens in esse et idemptitate terminorum deo proprie competit. Quod enim tam idem quam esse et esse, *sum qui sum*? Nulla enim propositio propter hoc est verior illa in qua idem predicatur de se ipso (Утверждение, состоящее в бытии и тождестве терминов, в собственном смысле подобает Богу. В самом деле, кто так тождествен себе, как бытие и бытие, как тот, кто *es*ль *Suūqit*? Поэтому нет более истинного высказывания, чем то, в котором тождественное сказывается о себе самом).

разглядеть то «формальное кипение», в котором Единое утверждает тождество с Бытием, и это тождество есть Бог. Так, *bonum bonum* (благое благо) Августина и другие «удвоенные» выражения высвобождают чистую формальную природу, совлеченную всего, что раздробляет ее на *hoc aut illud* (это или то), и дают увидеть тот аспект сущности, в котором она предстает не просто как Бытие, «несмешанное и высшее, утвержденное в себе самом, не зависящее ни от чего иного», но и как Бытие, «обращенное к самому себе в полноте обращения». В самом деле, *sum qui sum* одновременно являет несмешанное Бытие и полноту Бытия⁵⁵: чистоту неразличенного божественного *Esse* и эманацию Лиц. Первое (*puritas, impermixtio* – чистота, несмешанность) исключает любые именованья *Esse absconditum* (сокрытого Бытия); второе (*plenitudo* – полнота) позволяет приписать все имена Бытию, созерцаемому с точки зрения Единого, этого начала всемогущего действия. Но прежде всего Единое есть Начало взаимобращенного исхождения Лиц и их общих атрибутов: *Iustitia ingenita, Iustitia genita* (нерожденной Праведности, рожденной Праведности) и взаимной Любви обоих, которая побуждает Сына «склониться» к сущностному единству Отца.

⁵⁵ «Он говорит: *Я есмь Сущий* – либо потому, что Он есть полнота бытия и полное бытие, либо потому, что Он есть не что иное, как чистое бытие».

Священник д-р Петр Планк
(г. Вюрцбург, Германия)

Богословские и пастырские размышления о православной практике крещения

Жизнь Церкви похожа на эллипс, два полюса которого составляют Крещение и Евхаристия. Вокруг них располагаются все остальные таинства, священнодействия, богослужения, которые либо нацелены на них, либо от них идут. Как Крещение, так и Евхаристия являются основными актами божественно-человеческого взаимодействия: Дух Божий делает раз и навсегда произошедшее во Христе дело спасения каждый раз настоящим временем, здесь и сегодня, и человек своей верой раскрывается навстречу дару этого исцеления, который его спасает.

В обоих случаях, в Крещении и в Евхаристии, вера и принятие таинств неразрывно связаны. Принятию св. Таин Тела и Крови Христовых предшествует возглашаемая епископом или его представителем, священником, анафора, которая есть не что иное, как отражение троичной веры Церкви: славословие Отцу, благодарение за спасительное дело Сына и прошение о присутствии Сына через Святого Духа. Аналогичную структуру имеет и Крещение: освящающему омовению в воде предшествует исповедание веры крещаемым либо, если он не достиг зрелости, его крестным. И это исповедание веры есть раскрытие веры в Троичного Бога, во имя Которого крещаемый затем принимает Крещение (Мф. 28, 19).

Как анафора принадлежит Евхаристии, так исповедание веры принадлежит Крещению. Там его изначальное место. Лишь позже (V–VI века) «Верую» вводится и в Божественную литургию. Так как и то и другое являются выражением веры Церкви, неудивительно, что анафора и исповедание веры местами очень похожи. Таким образом, мы видим: и Крещение и Евхаристия сообщают одно и то же божественное исцеление и в ходе их совершения требуют одной и той же веры, а именно – в Троичество Божие и воплощение Единого из Троицы, Сына, ради спасения мира.

1. Крещение и Евхаристия

При этом Крещение является неотъемлемой предпосылкой для принятия Евхаристии. Крещаемый должен громко исповедать свою веру, чтобы Церковь могла увериться в том, что он затем будет способен вместе с общиной

с полной убежденностью сказать свое «да» и «аминь» (ср. 1 Кор. 14, 16; 2 Кор. 1, 20) возгласенной священником евхаристической анафоре. Каждый причастник должен прежде этого принять очишающую воду Крещения, потому что у природного человека, рожденного в отпавший от Бога мир, недостает способности принять участие в Телe и Крови Христовых. По словам Евангелия (Мф. 7, 6), он принадлежит к тем псам, перед которыми нельзя бросать святыню. Прежде чем он приступит к Святыне, он сам должен стать святым, т. е. принятым и избранным Богом. А именно это и происходит в Крещении.

В Евхаристии причастник причащается, т. е. он получает свою часть Тела и Крови Христовых вместе со своими братьями и сестрами по вере и так образует с ними единое Тело Христово, Церковь; т. е. Божественная литургия необходимо должна совершаться только в церковной общности, делает отдельного верующего членом Тела Христова (ср. 1 Кор. 10, 16). Но в Крещении человек не причащается. Крещение человек принимает — единое, неделимое Крещение, причем один-единственный раз. По существу своей оно не является общественным богослужением. Каждый принимает его для себя. Длительное время для преподания Крещения использовали не храм, а отдельные банюстерии, в то время как община отдельно ждала в помещении для собраний (кафоликен, собор), пока придут новокрещенные, чтобы приветствовать их пеннем: *все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись* (Гал. 3, 27) — и затем вместе с ними принести св. Жертву и принять участие в единой Евхаристии.

Поучительным в этой связи является одно наблюдение из Св. Писания: евангелист Лука повествует о двух учениках, которые в день Воскресения шли из Иерусалима в Эммаус (Лк. 24, 13–31). По пути к ним присоединился Незнакомец, Который поучает их из книг Ветхого Завета о значении крестной смерти мессии и Который в конце, когда они пришли к цели, преломив хлеб, открывает Себя как Самого Воскресшего Распятого. Видимо, не может быть сомнения в том, что эта широко известная сцена имеет евхаристическo-таинственное значение. Сам Воскресший открывает Себя в преломлении хлеба и еще раз показывает ученикам, каким образом Его искупительная смерть впредь будет посреди них. Если к этому добавить еще предшествующее поучение на примерах из Св. Писания, а также предваряющую преломление хлеба молитву, то видишь перед собой основное последование евхаристической Литургии Церкви. В связи с тем, о чем мы говорим, мне представляется имеющим особое значение то, что Господь при этом Своем как бы евхаристическом богоявлении явился не одному, а двум ученикам и соответственно преломил хлеб для обоих. И уже здесь отчетливо проявляется общественный характер Евхаристии.

Это наблюдение приобретает еще бoльшую выраженность, если мы сравним его с рассказом об одном крещении, записанным тем же евангелистом Лукой в Деяниях св. апостолов (Деян. 8, 26–39). Хранитель сокровищ царицы Эфиопской на обратном пути из Иерусалима читает Св. Писание Ветхого Завета, не понимая его. Филипп присоединяется к нему по велению ангела, объясняет вельможе прочитанное как пророчество о Сыне Божием и Его спасительном подвиге, и крестит его по его желанию во встретившейся на пути воде. Параллель этого эпизода с историей в Эммаусе очевидна: за

пониманием Писания с верой следует само таинственное сообщение провозвещенного там спасения. Но здесь также становится ясным значительное различие между Крещением и преломлением хлеба: Крещение не является общественным событием. Крещаемый ни с кем не должен делить крестильную воду. Таинственный акт крещающий совершает над крещаемым без присутствия еще и других лиц, не говоря уже об их активном участии.

Это наблюдение из Св. Писания должно призвать к осторожности в отношении новейших тенденций в нашей Церкви к тому, чтобы преподание Крещения включать в общественное совершение Божественной литургии. Хотя принятие Крещения и нацелено на участие в евхаристической жертве и причастие Св. Даров, но оно, являясь неотъемлемой ее предпосылкой, не является частью Евхаристии.

2. Крещение и вера

Но предпосылкой благодатного принятия Крещения является вера, по слову Господа: *Кто будет веровать и креститься, спасен будет* (Мк. 16, 16). А это имеет глубокие последствия для нашей практики крещения. Крещению молодежи или взрослых обязательно должно предшествовать наставление в вере. Период катехумената, т. е. наставления и вrastания в религиозную жизнь Церкви, который в древнее время был сам собой разумеющимся, в наши дни снова стал актуальным. Оглашение не следует путать с изучением богословия, но кандидат в крещаемые должен ознакомиться с основными чертами христианской веры и жизни по вере. Ни в коем случае недостаточно как-нибудь туманно верить в Бога или даже просто происходить из какой-то определенной нации. Необходимо понимать основные особенности православной веры: Бог триедин, Он есть Три, а Они есть Единый, и Один из Троицы стал человеком, и даже через смерть вошел к мертвым, чтобы всех – кто на земле и кто под землей – привести с Собой в жизнь божественную, вечную. Учение о Троице и христология образуют перекрестие переданной нам христианской православной веры. Об этом можно сказать простыми, понятными словами. Способен ли человек также и поверить в такие «невероятности», станет видно в каждом отдельном случае. Это тоже и именно это является благодатным и необъяснимым избранием Божиим. Того, кто считает, что не может принять эти истины веры, обязательно нужно удерживать от крещения. Крещение без этой веры не принесет пользы ни крещеному, ни Церкви.

Крещение является отпущением грехов. В допуске или недопущении к нему, с моей точки зрения, и заключается в первую очередь место апостольской власти вязать и решить. Она доверена епископу и – в зависимости от него – священнику, и они, с полным сознанием своей ответственности перед Богом, не должны колебаться в применении этой власти в обоих направлениях. Критерием отпущения или неотпущения грехов (а это в первую очередь означает допуск или недопущение к Крещению), думается, может быть только вера крещаемого. Отсюда, кстати, становится ясным и значение исповеди, и ее тесная связь с Крещением: исповедь есть не что иное, как обновление Крещения. Данное в исповеди

отпущение грехов может быть только освежением или ставшим необходимым дополнением к собственно отпущению грехов в Крещении. Поэтому я считаю немаловажным, чтобы принимающий исповедь пытался выявить не только этически-нравственное состояние, но и состояние веры исповедующегося и при необходимости давал соответствующие наставления и помощь.

3. Крещение и зрелость

Если вера и Крещение неразделимы, то сразу же возникает еще один вопрос: как обстоит дело с крещением не достигших зрелости детей, что ведь на протяжении уже многих веков стало, так сказать, обычным, хотя наше чинопоследование крещения в принципе предполагает взрослого крещаемого. Этот вопрос со жгучей остротой вновь и вновь ставят перед нами, например, баптисты. Думаю, что нам следует отнестись к этому вопросу серьезно, но как же считаю, что ответ на него дать нетрудно, хотя поначалу это не кажется очевидным.

Возможно, что этот вопрос вставал в Церкви еще во времена апостолов. Если это так, то решить его в значительной мере помогает воспоминание об одном речении Господа: *пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное* (Мф. 19, 14 парр.). Поводом для этих слов, по-видимому, является не столько безобидность детей, которой они, так сказать, автоматически лишаются при вступлении в зрелый возраст, безобидность, которую Господь мог как бы индивидуальски любить, - скорее, эти слова становятся понятными лишь в свете того библейского эпизода, когда народ Израиля, несмотря на указание Бога на неблагоприятные вести, отказывается пойти в страну, предназначенную ему Богом. Наказание за это сурово. Сорок лет вынужден после этого еврейский народ скитаться в пустыне, прежде чем ему дается повторный шанс пойти в страну обетованную. Однако участниками этого призваны стать и станут только те, которые ко времени несчастного решения еще не достигли двадцатилетнего возраста, то есть зрелости, и потому не были причастны к этому решению (Чис. 14, 29-31; Втор. 1, 39). Им в конечном счете и даруется земля обетованная. Но в новую и собственно обетованную землю, Царство Божие, о котором говорит Господь, могут войти только те, кто не отвергли Его, как те, в то время незрелые.

Их есть Царство Небесное, а не тех, кто уклоняется от веры. Применительно к Крещению, как вступлению в Царство Божие, это означает, что по велению Божию незрелые могут и должны пройти в эти врата. Достаточно присущая им неспособность к неверию. Но они нуждаются в руках, которые бы носили их, а позже - в направляющей деснице тех, кто направят их первые шаги, возьмут их с собой в их собственный путь жизни и веры. Другими словами: крестить следует только тех детей, у которых есть верующие родители или крестные, которые имеют твердую решимость сделать все от них зависящее для того, чтобы совершенное в детском возрасте крещение шаг за шагом соединялось с той верой, без которой крещение не имеет смысла. Правда, никто не может дать гарантию, что такие усилия достигнут цели в нынешний век беспредельного

индивидуализма и духовного распыления; сегодня - еще меньше, чем раньше, когда еще было привычным вопросы веры, как и жизни, также решать сообща – в семье, роду, племени, народе. Если же, судя по всему, не приходится рассчитывать на такое воспитание детей в вере и в жизни по вере, то крещение не следует совершать или следует отложить его так же, как в случае неверующих взрослых. Если есть готовность к этому, то вместо невозможного еще наставления в вере детей можно осуществлять наставление их родителей и крестных, даже если они уже были крещены, но до сих пор не были знакомы с верой своей Церкви или не жили по ней. Иногда таким образом может происходить крещение целых семей или частей семьи, взрослых и детей – вместе, так что повествования Св. Писания становятся заново актуальными, например, там, где говорится о том, что начальник синагоги в Коринфе Крисп принял веру *со всем домом своим* (Деян. 18, 8; ср.: 11, 14; 16, 15, 31–32).

То есть с крещением никогда не стоит спешить. Потому что только верующим Крещение дарует спасение. Но также должно быть ясно, что Крещение не представляет собой завершение своего рода курса обучения с выдачей свидетельства, за которым ничего потом не следует, но оно представляет собой вступление в новый мир, в Царство Небесное и начало нового образа жизни. Кто после крещения не молится, никогда или редко посещает храм, подобен человеку, покупающему билет на поезд, но потом возвращающегося домой, не отправившись в путь. Крещение предполагает наличие минимальной веры, но потом она должна возрастать и расцветать: Крещение призвано запустить процесс веры и жизни, который продолжается до тех пор, пока Богу не будет угодно отозвать этого крещеного человека из мира сего.

4. Крещение и священство

Обыкновенно совершителями крещения являются епископ и священник. Это следует из уже упомянутой апостольской власти разделять людей на тех, кому их грехи отпускаются, и тех, кому они не отпускаются, а также из того, что Крещение представляет собой высшее отпущение грехов.

Тем не менее в Деяниях святых апостолов мы встречаем крещаемого, который не имеет епископско-священнического преемства от избранных Господом двенадцати родоначальников Нового Израиля, но имеет преемственность от тех семи, которые избраны и посвящены на служение у столов (Деян. 6, 1–6), а именно – Филиппа*. Нам не сообщается, как протекала дальнейшая жизнь в вере хранителя сокровищ царицы Кандакии. Во всяком случае ясно одно: для полного членства в Церкви ему после его крещения недоставало еще существенного, а именно – возложения рук во исполнение Духом Святым. Этого Филипп не мог совершить, как не мог совершить этого и над людьми в Самарии, которых он там научал и крестил (Деян. 8, 5–17). Для этого дополнительно было нужно, чтобы пришли и молились апостолы

* Следует уточнить, что Филипп (впоследствии ап. от 70-ти) в действительности не «имеет преемственность от тех семи», но сам является одним из семи диаконов первоначальной Церкви (Деян. 6, 5). – *Прим. ред.*

Петр и Иоанн. Из этой истории можно извлечь два вывода. Во-первых, Крещение, которому недостает печати Св. Духа, накладываемой в нашей Церкви помазанием святым миро, не завершено. Таким образом, миропомазание является заключительной частью крещения, неразрывно с ним связанной и все же отличающейся от него. Крещение и миропомазание образуют некие две стороны одной медали, и оба являются предпосылкой для принятия Евхаристии. Во-вторых, отдельные друг от друга, совершаемые разными лицами (а именно: с одной стороны Филиппом, а с другой стороны Петром и Иоанном) формы крещения и запечатления Духом уверовавших самарян доказывают, что в Церкви с самого начала существовали различные служения с различными полномочиями. Известно ведь, что по сей день право на совершение миропомазания сохраняется за епископами и священниками, в то время как предшествующее крещение может в чрезвычайной ситуации совершаться также диаконами, церковнослужителями или мирянами, вне зависимости от того, мужчины они или женщины. Но в любом случае, для введения человека в Церковь, которое делает его способным причаститься Телу и Крови Христовых, в целом необходим акт апостольской власти вязать и решить, которой не обладают миряне и диаконы.

Своего рода испытание этого тезиса от противного можно провести на основе Св. Писания (Деян. 9; 22, 12-16), где говорится о призвании Павла и его приеме в Церковь. Анания из Дамаска получает от Господа указание озаботиться Савлом, или Павлом, который незадолго перед этим ослеп во время обратившего его явления Христа. Анания передает ему весть: *Господь Иисус... послал меня, чтобы ты прозрел и исполнился Святого Духа*. Павел прозревает и принимает Крещение, судя по всему — от Анании, который возлагает на него руки. Согласно словам Анании, на этот раз принятие Св. Духа связано с принятием водного Крещения. Видимо, в противоположность Филиппу, Анания обладает также полномочием сообщать Св. Духа. Таким образом, мы не ошибемся, если, в согласии с преданием, увидим в Анании первого епископа Дамаска, а не одного из мирян тамошней общины. Когда дальше в тексте говорится, что Савл затем принял пищу, тем самым нам скорее всего указывается на то, что там он впервые принял Св. Дары. Что может быть вероятнее? В конце концов, в Дамаске имелась христианская община, а каждое завершённое принятием Св. Духа Крещение нацелено на принятие Тела и Крови Христовых в общении Церкви.

5. Крещение и православие

Мы говорили о неразрывной связи между верой и Крещением. Имеющаяся здесь в виду вера, конечно, может быть лишь единственной истинной верой, православной верой, которую исповедует, проповедует, защищает и излагает водимая божественным Духом единая, святая, соборная и апостольская Церковь. Как хранительница веры, она также преподаёт Крещение. Правда, Церковь как таковая неодолима до скончания времен, но только как целое, не в отдельных своих частях или отдельных своих членах.

Поэтому Церковь в своей истории предстает перед нами в постоянном боре-нии за истинную веру во всех своих членах, вера которых может угаснуть или в которую могут закрасться повреждения. Ересь, повреждение веры, является не только возможностью, но и реальностью, которая непрестанно сопровождает Церковь в ее истории и угрожает ей. Поэтому перед ней встает и вопрос о качестве и благодатности крещения тех, чья вера или практика веры искажены большими или меньшими повреждениями. Эта проблема, существовавшая с самого начала, сгущается к середине III века в так называемом споре о крещении еретиков, в котором столкнулись противоположные мнения папы Римского Стефана и епископа Кирриана Карфагенского. В то время как Кирриан считал, что крещение еретиков, т. е. крещение, совершаемое под знаком поврежденной веры, не сообщает никакого спасения и потому само по себе недействительно, Стефан говорил, что к еретикам, если они признают истинную Церковь, следует относиться как к крещеным христианам. Нельзя сказать, что этот спор был внутризападным. Категорий такого рода Древняя Церковь не знала. К тому же, например, епископ Кесарии Каппадокийской Фирмилиан относился к числу самых ревностных сторонников Кирриана. Но восторжествовало мнение по этому вопросу еще одного североафриканского латинянина, а именно епископа Августина, который написал: «Nis (Христос) est qui baptizat»¹, вне зависимости от того, использует ли Он в качестве орудия правильно верующего или еретика. Отсюда становится понятной позиция Римско-католической Церкви в этом вопросе. Она принципиально признает всякое крещение, которое совершается водой во имя трех божественных ипостасей. Качество совершителя крещения при этом в принципе не играет роли. Так как «крещает Христос», то в чрезвычайных обстоятельствах речь может даже идти о человеке, который сам не крещен. Он лишь должен обладать желанием совершить то, что делает Церковь², но не обязан понимать содержательную сторону этого действия даже на зачаточном уровне.

С таким учением о совершителе Крещения мы, православные, согласиться не можем: крещение, совершенное некрещеным, неважно от имени какой Церкви, мы признать не можем, так как при этом отсутствует всякая обратная связь с Церковью, которая конкретизируется в совершенно определенных лицах. Но если этот промах в римско-католическом учении о Крещении в наше время и в наших условиях имеет скорее теоретическую природу, то есть и второй, который уже существенно вторгается в каждодневную церковную жизнь: с некоторых пор эта Церковь допускает к причащению крещеных детей, еще не прошедших конфирмацию, т. е. Крещение которых еще не завершено или запечатлено даром Св. Духа. В этом случае конфирмация происходит лишь годы спустя после первого причастия, чаще всего она совершается епископом (священникам для этого нужно иметь дополнительное полномочие от епископа). В результате богословам чрезвычайно трудно объяснить смысл этого таинственного акта³. В новейшее время

¹ Tract. VI, 7 in Jo: CChL XXXVI, 57

² Decretum pro Armenis des Florentinums: DS 1315.

³ Также и в римско-католических кругах, как кажется, возникало сознание, что с этим связана проблема. Ср., напр.: G. Feige, Die katholische Firmpraxis angesichts orthodoxer Bedenken, *StO Jg.* 1996, Heft 3 (F S K, Onasch), S. 13 f.

стали истолковывать это как своего рода обряд инициации в сознательную религиозную жизнь взрослых. Неудивительно, что в конечном счете это никого не может как следует убедить и вдохновить.

Я здесь потому обращаю внимание на эти проблемы в римско-католической практике крещения, что они дают возможность показать, что различия между православием и римским католицизмом ни в коем случае не ограничиваются теми «классическими» пунктами (филлоксва, опресноки, примат, энциклеза, чистилище), о которых можно прочитать в любом богословском справочнике, но что они относятся также и к каждодневной практике совершения таинств, которая зачастую являет различия, заходящие значительно глубже, чем многие предполагают.

А как смотрит наша собственная Церковь, Православие, на Крещение иноверных христиан? Как она поступает с теми, которые, будучи крещены в неправославной Церкви, желают присоединиться к православной? Этот вопрос по своему значению (отметим это особо) выходит далеко за рамки урегулирования частных случаев, возникающих при переходе отдельных лиц. В каждом случае обращения проявляется мнение Православия о всей конфессии, из которой приходит обратившийся. Из этого отчетливее, чем из многих богословских трактатов и дискуссий, видно, какое эклезиальное качество православная Церковь придает другим конфессиям, насколько весомы с ее точки зрения расхождения, которые разделяют ее с ними.

К сожалению, взгляд на недавнее прошлое и настоящее вселенского православия не дает здесь единообразной картины. Нам, нынешним, пожалуй, не очень мешает тот факт, что Московская Церковь в период с 1620 по 1667 год повторно крестила римско-католиков, а протестантов – даже до 1721 года. Мы ведь знаем, что к такому решению привели не догматические соображения, а церковно-политические причины⁴, и что позже, в согласии с древним преданием, оно было отменено⁵. С тех пор постоянная практика Русской Церкви заключается в том, чтобы в принципе признавать Крещение и конфирмацию, а также в иных случаях и рукоположения римско-католических конвертитов и принимать их лишь через отречение от всяческой ереси, с исповедью и причастием Св. Даров, а протестантов – через миропомазание, ввиду отсутствия у них апостольского служения.

Большее замешательство, чем временные колебания в этом вопросе Московской Церкви XVII века, вызывает решение Вселенского Патриархата при Кирилле V в 1755 г. впредь считать и относиться ко всем латинянам как к некрещеным⁶. Хотя это решение также имело основанием церковно-политические соображения, сравнимые с теми, которыми руководствовалась Москва в 1620 г., оно по сей день принципиально остается в силе. Правда, оно далеко не всегда применяется, прежде всего – когда

⁴ *Metr. Makarij (Bulgakov). Istorija Ruskoj Cerkvi*. Bd. XI. St. Petersburg 1882 (ND Düsseldorf 1969). S. 23–30.

⁵ Vgl. *E. Chr. Suttner, Petr Mogilas Eintreten für die Taufe abendländischer Christen*, in: *K. Chr. Felmy u.a. (Hgg.), Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'*. Göttingen 1988. S. 903–914.

⁶ Dokumente hierzu: *Mansi XXXVIII*, 575–634; vgl. *T. Ware, Eustratius Argenti. A study of the Greek Church under Turkish Rule*. Oxford 1964. S. 65–107.

это представляется неуместным. Но каждый раз (говорится об этом или нет) приходится прибегать к принципу икономии, чтобы снять резкость продолжающей существовать правовой нормы через своего рода помилования в виде исключения⁷. В нынешней практике эта икономия сводится к тому, что греческая Церковь при приеме римо-католиков удовлетворяется миропомазанием.

Такое расхождение между теорией и практикой приводит в замешательство не только находящиеся вовне. Так, в диаспоре, в которой различные православные Церкви зачастую вынуждены с трудом искать практического осуществления своего иногда довольно теоретического единства, это расхождение доставляет немалые проблемы. Не в последнюю очередь оно ослабляет надежность и достоверность православия в экуменическом диалоге с другими Церквями.

6. Крещение и Троица

Таким образом, необходимо навести порядок в собственном доме. Лучшее всего мы, видимо, подойдем к этому вопросу, если, отбросив все церковно-политические амбиции и антипатии прошлого и настоящего, обратим взор на свидетельство древнего предания в вопросе о том, как относилась Православная Церковь к крещению в неправославных общинах верующих. Важные положения для дифференцированной оценки возникающих ситуаций содержатся уже в 8-м и 19-м правилах I Никейского Собора⁸, 1-м правиле св. Василия⁹, а также в так называемом 7-м правиле Константинопольского Собора¹⁰. Но лишь позже один священник Святой Софии в Константинополе по имени Тимофей сделал попытку (видимо, в VI веке) систематически и всеобъемлюще изложить соответствующую позицию Церкви в виде своего рода послания¹¹. Судя по всему, его труд нашел повсеместное признание и похвалу, так как он был включен в такие нормативные правовые собрания православия, как греческий Номоканон и славянская Кормчая книга¹², а в 95-м правиле Трулльского Собора (692 г.)¹³ было дано его резюме. Тимофей там вначале пишет:

«Три чина имеются для тех, кто желает присоединиться к святой соборной и апостольской Церкви Божией. Первый относится к тем, которые еще лишены св. Крещения, второй — к тем, кого не нужно крестить, а только

⁷ Dazu: E. Chr. Suttner, «Ökonomie» und «Akririe» als Normen kirchlichen Handelns. *OstkrSt* 24 (1975) 15–26.

⁸ G. A. Rhalles, M. Potles. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*. Bd. II, Athen 1852, S. 133 b.w. 158 f.

⁹ Rhalles-Potles, a.a.O., Bd. IV, Athen 1854, S. 59–92.

¹⁰ Rhalles-Potles, a.a.O., Bd. II, S. 187. Фактически речь идет о цитате из письма константинопольского клира Патриарху Антиохийскому Мартирию (461–465): I. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel (= Geschichte der Ökumenischen Konzilien I). Mainz 1964, S. 233.

¹¹ Migne, PG 86, 9–74.

¹² I. Benešević, *Syntagma XIV titularum sine scholiis secundum versionem palaeo-slovenicam adjecto textu graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, Bd. I. St. Petersburg 1906, S. 707–738 (griech. und slav. kritischer Text).

¹³ Rhalles-Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*. Bd. II, S. 529–531.

помазать св. миро, и, наконец, третий - к тем, которые не нуждаются ни в Крещении, ни в помазании, но лишь должны отринуть собственное и всякое иное джеученне».

За этим подразделением следует длинный список еретических группировок, каждая из которых представлена краткой или подробной характеристикой. Для нас это потому столь интересно, что по каждой отдельной группировке устанавливается тот или иной из вышеназванных трех чинов присоединения, если их члены желают обратиться в православие.

В соответствии с этим списком, например, крестить нужно маркионитов, эпикратиггов, приверженцев гностических систем, николаитов, монтианитов, манихейцев, т. е. приверженцев синкретистских верований, в которых христианские черты зачастую распознаются лишь с трудом. Но Тимофей причисляет к нуждающимся в Крещении и представителей бесспорно христианских сект, например, евномиан, приверженцев Павла Самосатского и Фотина, савелииан, последователей Маркелла Анкирского и др. Общим для них является то, что их троичная вера имеет тяжкие повреждения и искажения, которые тем самым глубоко нарушают, если не разрушают, сущность христианской веры, например, полным отрицанием Божества Христа в радикализованной форме арианства или вследствие объявления божественной Троицы простой смесью внешних форм проявления единого Бога.

Помазывать, но не крестить, согласно Тимофею, следует, например, квартодешман, новациан, ариан, македонян и аполлинариан. То, что не следует крестить квартодешман и новациан, понять легко. Ведь это не собственно еретики, а схизматики, которые считали, что должны дистанцироваться от основной Церкви из-за той или иной практики, которую они сами считали существенной, но которая на самом деле имела скорее дисциплинарное значение (определение времени Пасхи или практика покаяния). Более неожиданным кажется отказ от крещения ариан, македонян и аполлинариан, ведь они несомненно были приверженцами ересей, с которыми Церкви пришлось бороться в IV веке, а в некоторых случаях и еще долго после этого. Если ариане и македоняне оспаривали единоличную Отцу Божественность Сына или Св. Духа, то аполлинариане ставили во Христе на место разумной человеческой души Его Божество и тем самым косвенно отказывали Ему в ядре Его человеческой природы. Если Древняя Церковь тем не менее удовлетворялась миропомазанием бывших последователей этих джеучений, то из этого следует, что она считала в этих случаях троичную (или христологическую) веру хотя и серьезно нарушенной, но не разрушенной полностью.

Наконец, Тимофей называет по имени еще тех, от которых при переходе следует требовать только отречения от ереси: например, мелитиан, египетских раскольников, которые не хотели мириться с принятием обратно отпавших в ходе преследований, и прежде всего - несториан и различные группы монофизитов.

Теперь список ересей, составленный Тимофеем (не считая названных последними несториан и монофизитов), уже не имеет для нас непосредственного значения. Но при внимательном рассмотрении он дает вполне существенные критерии, которые на основании предания следует применять, когда

речь идет об оценке церковности неправославных христианских общин вообще и о выборе образа действия при возможных переходах их членов в Православную Церковь. При этом в первую очередь решающим есть и будет вопрос о том, сохраняется ли у них основная суть троицной (и христологической) веры и преподается ли Крещение в этой вере. Во-вторых, нужно исследовать, обладает ли соответствующая община церковным служением апостольского происхождения и апостольской власти, совершители которого только одни и могут завершать крещение исполнением крещаемого Св. Духом.

Хотя нам трудно не видеть, что латинская добавка филиокве к Никео-Цареградскому символу веры, которая прижилась в Римско-католической Церкви и которую она передала по наследству почти всем конфессиям, произошедшим из нее на протяжении второго тысячелетия, носит в высшей степени сомнительный характер, ибо этой добавкой к Отцу как единственному и неизменному источнику троицного Божества добавляется второй источник. Но троицная вера не разрушается при этом в своем ядре и не ставится существенно под сомнение. Значит, коль мы не стали бы крестить даже ариан и пневматомахов, если бы такие объявились, то мы никоим образом не можем делать этого с римско-католиками, англиканами, лютеранами или реформатами (например, из-за филиокве), не попирая предание нашей собственной Церкви. Таких христиан, если они получили от носителей преемственного апостольского служения дар Св. Духа, мы не можем также принимать и через миропомазание, если наше православное предание отчетливо велит не делать этого в случае несториан и монофизитов.

Но таким апостольским служением большинство реформатских общин не обладают, и они даже отвергают его как таковое вообще, так что их верующие, с моей точки зрения, находятся как раз в таком положении, как самаритяне после крещения их Филиппом до прибытия Петра и Иоанна. Если до сих пор в этом отношении применительно к англиканству существовали определенные колебания, то вследствие введения рукоположения женщин указанная проблема обрела для этой конфессии совершенно новый аспект. То же относится и к старокатоликам. Делая это замечание, я вполне отдаю себе отчет в том, что вопрос рукоположения женщин встанет и в Православной Церкви и что оно даже местами уже всерьез обсуждается, а некоторыми известными богословами и иерархами даже приветствуется. Возможно, нам в этом отношении предстоит огромная и болезненная борьба, не уступающая ни в чем остроте борений в древности вокруг учения о Троице и христологии, потому что эта тема, как никакая другая, возбуждает эмоции людей нашего времени.

Но злость и возбуждение являются наимудшими советчиками в решении богословских проблем. Это доказывают и решения 1620 и 1755 гг. о крещении латинян, которые сегодня, видимо, следует признать ошибочными. Если я в заключение вновь к ним возвращаюсь, то потому, что в обоих случаях за отсутствием иных богословских обоснований обратились к правилу Древней Церкви трижды погружать крещаемого в воду, а сейчас и в некоторых православных кругах этим обосновывается отвергание крещения в Римско-католической Церкви и протестантских общинах. Действительно,

это предписание о трехкратном погружении крещаемого содержится в некоторых канонах Древней Церкви, например, в 49-м и 50-м правилах свв. апостолов¹⁴. Но уже Древняя Церковь в обоснованных исключениях знакома с крещением через обливание и даже только окропление, которое в так называемых западных Церквях постепенно стало обычным. Можно сожалеть о таком развитии. Но этого ни в коем случае недостаточно для обоснования повторного крещения. В остальном здесь применима немецкая поговорка, которая говорит, что не стоит бросаться камнями тому, кто сидит в стеклянном доме. Потому что вряд ли я выдам секрет, если напомию о том, что сейчас и в православных Церквях немало крещений совершается через обливание, а не погружение. Почему же перед лицом этого факта нужно мерить двойной меркой? Справедливо спросить, отвечает ли такая практика преданию и находит ли в ней отвечающее Таинству выражение соумиранье и совоскрешение со Христом, которые, по слову апостола (Рим. 6, 4–8), происходят в Крещении. Но задающий этот вопрос также должен задать его и православным Церквям.

¹⁴ *Rhodes-Potley*, a.a.O., Bd. II, S. 65–67.

«ДЕЛО ОБ АФОНСКИХ МОНАХАХ» в Канцелярии Святейшего Синода Российской Церкви (РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I, IV, V, VII)

*Материалы подготовлены к печати
епископом Венским и Австрийским Иларионом*

Настоящая подборка материалов из Российского Государственного Исторического Архива Российской Федерации (РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I) продолжает серию публикаций архивных документов, посвященных истории имяславских споров в России начала XX века.

Данную серию открыли опубликованные А. Г. Кравецким в «Богословских трудах» № 33 доклады епископа Прилуцкого Василия (Зеленцова) Поместному Собору 1917–1918 годов. Далее последовало издание книги «Забывтые страницы русского имяславия» (сост. А. М. Хитров и О. Л. Соломина, М.: Паломник, 1991), содержащей многочисленные документы из различных архивов, в том числе из рукописного отдела Российской государственной библиотеки. Наконец, в приложении к нашей книге «Священная тайна Церкви» (СПб.: Алегейя, 2002) мы опубликовали материалы из трех архивных дел: 1) хранящегося в РГИА «Архива об имябожниках» из канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода; 2) хранящегося в государственном архиве Ставропольского края дела «О жизни и деятельности имябожника схимонаха Илариона»; 3) хранящейся в архиве Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата переписки между митрополитом Сергием (Страгородским) и митрополитом Вениамином (Федченковым) по вопросу о богословском значении имяславских споров.

Предлагаемая ныне читателям «Богословских трудов» подборка тематически при-мыкает к опубликованному нами ранее «Архиву об имябожниках» из канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода, однако дает более полное и детальное представление о событиях, связанных с имяславскими спорами, в частности о «бунте» в Андреевском скиту, о деятельности перосхимонаха Антония (Булатовича) на Афоне и в России, об изгнании имяславцев Андреевского скита и Свято-Пантелеимонова монастыря с Афона и их последующей судьбе.

При подготовке текстов к печати мы пользовались теми же принципами, что были приняты нами при публикации архивных материалов в приложении к книге «Священная тайна Церкви». Во всех документах сохранены орфография и пунктуация оригинала: исправлены лишь явные опечатки и описки. Рукописные документы и вставки набраны курсивом.

Епископ Венский и Австрийский Иларион

СОДЕРЖАНИЕ

1. Письмо перосхимонаха Антония (Булатовича) архиепископу Антонию Храповицкому от 29 августа 1912 года	116
2. Письмо перосхимонаха Антония (Булатовича) обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 12.09.1912	117
3. Определение Святейшего Синода № 11961 от 7.12.1912	118
4. Рукописная заметка игумена Иеронима об изгнании его и 17 монахов из Андреевского скита 12 января 1913 года	119
5. Письмо имяславцев Андреевского скита на имя заведующего подворьем Андреевского скита в Санкт-Петербурге перомонаха Антонина от 13.01.1913	125
6. Докладная записка имяславцев Андреевского скита обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 16.01.1913	126
7. Письмо архиепископа Вольнского Антония (Храповицкого) монаху Денасию от 11.02.1913	127
8. Рапорт заведующего подворьем Андреевского скита в Санкт-Петербурге перомонаха Антонина на имя благочинного монастырей Санкт-Петербургской епархии архимандрита Макария от 1.03.1913	127
9. Исповедание веры имяславцев Андреевского скита от 10.01.1913, приложенное к жалобе перосхимонаха Антония (Булатовича) от 2.03.1913	128
10. Исповедание веры имяславцев Андреевского скита от марта 1913 г., приложенное к жалобе иеросхимонаха Антония (Булатовича) от 2.03.1913	128
11. Жалоба настоятеля Андреевского скита архимандрита Иеронима с возражениями перосхимонаха Антония (Булатовича), приложенная к жалобе последнего от 2.03.1913	130
12. Донесение П. Б. Мансурова министру иностранных дел С. Д. Сазонову от 4.03.1913	134
13. Рапорт Первенствующего члена Святейшего Синода митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира Святейшему Синоду от 5.03.1913	138
14. Донесение [П. Б. Мансурова] министру иностранных дел С. Д. Сазонову от 5.03.1913	139
15. Выписка из донесения командира канонерской лодки «Уралец»	143
16. Прошение монаха Климента в Святейший Синод от 6.03.1913	144
17. Письмо схимонаха Иоакима и других имяславцев Фиваньского скита от 6.03.1913	145
18. Определение Святейшего Синода № 1992 от 7.03.1913	147
19. Протокол разговора П. Б. Мансурова с архимандритом Давидом (Мухраповым) 7 марта 1913 года	148
20. Послание Первенствующего члена Святейшего Синода митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира Патриарху Константинопольскому Герману от 8.03.1913	150
21. Сопроводительная записка из канцелярии Священного Синода к Посланию Первенствующего члена Святейшего Синода митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира Патриарху Константинопольскому Герману от 8.03.1913	151
22. Извещение Святейшего Синода на имя Патриарха Константинопольского Германа от [9].03.1913	151
23. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 186 от 10.03.1913	152
24. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 187 от 10.03.1913	152
25. Определение Святейшего Синода № 2166 от 11.03.1913	153
26. Определение Святейшего Синода № 2315 от 11.03.1913	154
27. Письмо министра иностранных дел С. Д. Сазонова обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 12.03.1913	155
28. Определение Святейшего Синода № 2167 от 14.03.1913	156
29. Письмо товарища министра иностранных дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 21 марта 1913 года	157

30. Донесение Московского духовно-цензурного комитета в Святейший Синод от 23.03.1913	158
31. Донесение епископа Новомыргородского Сергия в Святейший Синод от 29.03.1913	159
32. Определение Святейшего Синода № 2859 от 30.03.1913	160
33. Определение Святейшего Синода № 3259 от 1.04.1913	161
34. Возражения монаха Климента от 1.04.1913 на жалобу перосхимонаха Антония (Будатовича) в Святейший Синод	162
35. Жалоба перосхимонаха Антония (Будатовича) в Святейший Синод от 2.04.1913	164
36. Определение Святейшего Синода № 110 от 9.04.1913	165
37. Письмо игумена Пантелеймоновского монастыря архимандрита Мисаила обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 16.04.1913	166
38. Листовка "Союза в честь архангела Михаила"	168
39. Листовка "Союза архангела Михаила" от 22.04.1913	169
40. Рукописная листовка имяславцев «Берегитесь ижеборной ереси!»	175
41. Рукописная листовка имяславцев «Вразумление заблудшим»	178
42. Рукописное дополнение к листовке «Вразумление заблудшим»	181
43. Рукописная листовка имяславцев «Что такое имя?»	183
44. "Исповедание веры во имя Божие" от 22.04.1913 с возражениями схимонаха Досифея	184
45. Сопроводительное письмо министра иностранных дел С. Д. Сазонова обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 24.04.1913 к секретной телеграмме посла в Константинополе М. Н. Гирса № 330 от 23.04/6.05.1913	187
46. Секретная телеграмма посла в Константинополе М. Н. Гирса № 330 от 23.04/6.05.1913	188
47. Прошение перосхимонаха Антония (Будатовича) в Святейший Синод от 25.04.1913	188
48. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 336 от 25.04.1913	189
49. Прошение монаха Климента в Святейший Синод от 30.04.1913	190
50. Письмо иноков Леона и Демасия, приложенное к прошению монаха Климента в Святейший Синод от 30.04.1913	191
51. Сопроводительная записка Управляющего канцелярией Святейшего Синода в Осведомительное бюро от 1.05.1913	192
52. Сообщение Канцелярии Святейшего Синода, направленное в Осведомительное бюро 1.05.1913	192
53. Письмо из Министерства иностранных дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 7.05.1913	193
54. Письмо министра иностранных дел С. Д. Сазонова обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 12.05.1913	193
55. Прошение заведующего Андреевским подворьем в Одессе иеромонаха Питирима в Святейший Синод от 15.05.1913	195
56. Письмо архимандрита Арсения от 15 мая 1913 года	197
57. Определение Святейшего Синода № 4183 от 16.05.1913	197
58. Письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера министру иностранных дел С. Д. Сазонову от 16.05.1913	199
59. Письмо членов Святейшего Синода Патриарху Константинопольскому Герману от 18.05.1913	199
60. Письмо товарища обер-прокурора Святейшего Синода С. В. Троицкому от 18.05.1913	200
61. Определение Святейшего Синода № 4342 от 20.05.1913	201
62. Справка, приложенная к Определению Святейшего Синода № 4342 от 20.05.1913	202
63. Письмо архимитрополита Никона обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 23.05.1913	205
64. Предложение обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера Святейшему Синоду от 23 24.05.1913	206

65. Определение Святейшего Синода от 24.05.1913	206
66. Определение Святейшего Синода № 4447 от 24. 05.1913	207
67. Разъяснение Канцелярии Святейшего Синода по поводу деятельности на Афоне игумена Арсения	208
68. Определение Святейшего Синода № 4468 от 24.05.1913	209
69. Предложение товарища обер-прокурора Святейшего Синода Святейшему Синоду от 27.05.1913	210
70. Донесение игумена Арсения и имяславцев Пантелеимонова монастыря в Святейший Синод от 29-30.05.1913	211
71. Сопроводительное письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера архиепископу Никону от 30.05.1913	219
72. Телеграмма министра иностранных дел С. Д. Сазонова обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру	219
73. Письмо товарища министра иностранных дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 1.06.1913	220
74. Заявление схимонаха Парфения на имя обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера от 4.06.1913	221
75. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 450 от 4/17.06.1913	224
76. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 454 от 6/19.06.1913	224
77. Записанное имяславцами слово архиепископа Никона, произнесенное 4 мая 1913 года в Свято-Пантелеимоновом монастыре	225
78. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 458 от 7/20.06.1913	226
79. Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 9/22 июня 1913 года за № 464	226
80. Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 9/22 июня 1913 года за № 465	227
81. Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 9/22 июня 1913 года за № 466	228
82. Секретные телеграммы российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 9/22 июня 1913 года за №№ 468 и 469	228
83. Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 9/22 июня 1913 года за № 470	229
84. Секретная телеграмма товарища министра иностранных дел Нератова российскому послу в Константинополе М. Н. Гирсу от 10 июня 1913 года	229
85. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 478 от 10/23.06.1913	230
86. Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 11/24 июня 1913 года за № 475	230
87. Донесение архиепископа Никона обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 11.06.1913	231
88. Сопроводительное письмо из кабинета товарища министра иностранных дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 12 июня 1913 года	233
89. Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 12/25 июня 1913 года за № 476	234
90. Секретная телеграмма российского посланника в Афинах Демидова от 12/25 июня 1913 года	234
91. Секретная телеграмма министра иностранных дел С. Д. Сазонова российскому послу в Константинополе М. Н. Гирсу от 12 июня 1913 года	235
92. Секретная телеграмма Шебуинна от 12/25.06.1913	235

93. Секретная телеграмма архиепископа Никона от 12/25.06.1913	236
94. Донесение Харьковского губернатора обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 12.06.1913	237
95. Определение Святейшего Синода № 5145 от 13.06.1913	237
96. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 482 от 14/27.06.1913	238
97. Секретная телеграмма министра иностранных дел С. Д. Сазонова послу в Константинополе М. Н. Гирсу № 1902 от 27.06.1913	239
98. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 562 от 1.07.1913	239
99. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 570 от 3/16.07.1913	240
100. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 583 от 3/16.07.1913	240
101. Сообщение министерства внутренних дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 4.07.1913	240
102. Письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера товарищу министра внутренних дел В. Ф. Джунковскому от 6.07.1913	241
103. Письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера министру иностранных дел С. Д. Сазонову от 6.07.1913	242
104. Письмо товарища министра иностранных дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 6.07.1913	243
105. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 604 от 7/20.07.1913	244
106. Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 603 от 8/21.07.1913	245
107. Письмо из министерства иностранных дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 9.07.1913	245
108. Определение Святейшего Синода от 10.07.1913	246
109. Сопроводительное письмо товарища министра иностранных дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 10.07.1913	247
110. Докладная записка перосхимонаха Антония (Булатовича) обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 6.11.1912, переданная в Канцелярию Святейшего Синода 15.07.1913	247
111. Письмо перосхимонаха Антония (Булатовича) обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 15.01.1912, переданное в Канцелярию Святейшего Синода 15.07.1913	249
112. Журнал совещания в доме архиепископа Херсонского и Одесского Назария 15.07.1913	252
113. Анкета, которую должны были заполнить вывезенные с Афона ижеяславцы	254
114. Подписка, которую должны были дать вывезенные с Афона ижеяславцы	255
115. Донесение протоперя Антония Тимофеева и Н. Чистякова архиепископу Херсонскому и Одесскому Назарию от 17.07.1913	255
116. Список монахов-ижеяславцев, прибывших в Одессу на пароходе "Херсон"	258
117. Донесение архиепископа Херсонского и Одесского Назария в Святейший Синод от 24.07.1913	264

I

**Письмо неросхимонаха Антония (Булатовича) архиепископу Антонию
(Храновицкому) от 29 августа 1912 года**

ВАШЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВО!

Вы еще до сих пор не исполнили просьбы нашей: напечатать в Русском Иноке ОТКРЫТАГО ПИСЬМА к Вам Афонских Иноков. Сообщаем Вам дополнительно еще перевод с пятой анафемы против Варлаама, из которой ясно видно, что Имя Божие есть Сам Бог, а также и Имя Иисус, ибо если энергия Божия, т.е. действие и сила Божия есть Сам Бог, то и свет Фаворский и глас Отца с неба и истины Богооткровенныя и слова Сына Божия, а следовательно и Богооткровенныя истины о Боге, которые суть Имена Божия и Имя Иисус «Бог Спасет» (по катехизису) -- все это есть Сам Бог, ибо и Господь сказал: Аз есмь... Истина. - Глаголы яже Аз глаголах вам Дух суть и Живот суть. -- Итак не ясное ли дело, что вы впали в ересь и боясь умалить свой авторитет упорствуете в своем заблуждении и продолжаете хулить Имя Иисус, печатно распространяя хулу на Него, что Оно не есть Бог! Итак предъявляем к Вам последнее требование, после котораго, если вы его не исполните, то знайте, что против вас мы открываем открытую войну, как против ересиярха. Потрудитесь немедленно в следующем же номере Русского Инока напечатать: 1. Наше открытое письмо к вам от 1 Мая с отговоркой, что вы действительно ошиблись неведая истинной обстановки вещей и доверившись лицам, кои сообщили вам неверныя сведения как о книге о. Иллариона: «На Горах Кавказа», так и относительно Фивандских пустышников, почему Вы с удовольствием печатаете сие открытое письмо и на самом деле ничего ни вреднаго, ни опаснаго в книге о. Иллариона не находите, ибо во истину Имя Иисус, как и всякое Имя Божие есть САМ БОГ, конечно не в буквах и звуках, но в истине Имени и духовно. Во 2х Потрудитесь с получением сего письма немедленно телеграфировать мне по русски, или по французски, адрес: Афон Карея Благовещенская келлия Парфения Антонию Булатовичу «Все ваши требования будут в точности исполнены в таком то номере Р.И.» -- (т.е. в первом возможном безо всякаго отлагательства). В 3х покорнейше просим выслать 10 штук книжек того номера Р. И. где будет напечатано наше открытое письмо и ваши оправдательныя слова на сие письмо наше от 7го Мая.

Если же Вы сие не найдете возможным исполнить, то мы исполнив долг братской любви к Вам и дав вам возможность убедиться в ошибке своей, будем смотреть на Вас, как на ересиярха (надеюсь что Вы аки благий и премудрый не дадите места сему) и пожалуемся на вас как Св. Синоду, так и всем Церквам православным, что вы впали в ересь инеборства, приравниваете Имя Иисус разным другим Иисусам и не называете Имя Иисус Богом вопреки постановлению Церковному 5му против Варлаама.

Если бы вы знали сколько беды вы наделали и сколько душ стубили вашей открытой хулой на Имя Иисус то вы бы содрогнулись и пожелали бы исчезнуть с лица земли... Но встаньте же и покайтесь. Если же мы увидим, что вы не каетесь, но будете стараться как нибудь лукаво замазать ошибку,

то опять же повторяем Вам, что если к следующему пароходу, т.е. к 12 Сентября я от вас удовлетворительного ответа *по телеграфу* не получу, то война вам будет открыта. Простите за смелость обращения к Вам, но оно вызвано Вами Самими. А также если Вы в журнале не поместите того, что мы просим, но лукаво извернетесь и не исповедуете открыто, что Имя Иисус есть Сам Бог, *то мы будем обличать вас пред лицом всей Церкви.*

Иеросхимонах *Антоний*

29 Августа 1912 г.

Перевод с Греческого Анафемы 5ой против Варлаама:

Также тем, кои думают и говорят вопреки Божественным словам Святых и образу мыслей (или духу) Церкви, что только об одном Существо Божием говорится ИМЯ БОЖЕСТВО (или Бог), и не исповедуют того, что отнюдь не меньшим почитается Божественное действие (сила, по гречески «энергия»), как тому научают нас Божественные Таинники, почитающие во всех отношениях одинаковыми как Существо Отца и Сына и Святаго Духа, так и действие (или силы, или энергию) Их. – Анафема (Зжды)

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. V. Л. 362-362 об.

2

Письмо иеросхимонаха Антония (Булатовича) обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 12.09.1912

ХРИСТОС ПОСРЕДЕ НАС

ВАШЕ ВЫСОКОПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВО! МИЛОСТИВЫЙ ГОСУДАРЬ ВЛАДИМИР КАРЛОВИЧ!

Мир Вам и спасение от Господа! Покорнейше прошу простить меня за смелость моего обращения к Вам, но крайняя необходимость и страшная опасность угрожающая Церкви Православной вынуждают меня дерзнуть подать прилагаемую при сем жалобу на Архиепископа Антония, как Вы прочтя убедитесь. Простите, что не знаю формы для оной, а также не мог приложить положенной гербовой марки, на которую присылаю почтовых марок. Именем Господа нашего Иисуса Христа просим и молим Ваше Высокопревосходительство, не оставьте без внимания сие вопиющее дело проповедывания Арх. Антонием новоариянской ереси “Имеборства”! Спасите Православие в России. Все православныя народности на Афоне крайне возмущены тем, что среди Русских некоторые по примеру Антония Волынского говорят, что Имя Божие не есть Сам Бог; все они в один голос говорят: “Имя Божие есть Сам Бог”, и проклинаят тех, кои сего не признают.

Я только что (к 9 Января 1912 г.) возвратился на Афон из Абиссинии и застал здесь спор за Имя Иисусово в таком положении: под давлением власти, поддерживаемой Арх. Антонием, исповедников Фивандских совсем придушили, о имени Божием даже и говорить было запрещено, исповедников

оклеветали, что они поклоняются трем буквам: “и”, “м” и “я”. Я вступился за истину и с Божией помощью нам удалось ее на Афоне отстоять и клеветников изобличить, и доказать, что вера о. Илариона кавказского пустынноика есть воистину вера Святоотеческая. Мы писали Архиепископу Антонию, но он не внял нашим письмам. Молим же Вас встаньте же за истину Вы и Святейший Синод. Хотя и дорог для Вас Архиепископ Антоний как государственный деятель, но в этом вопросе он идет против Самого Христа, ибо хулит Имя Его.

Простите. Честь имею быть Вашего Высокопревосходительства покорнейший слуга.

12 Сентября 1912 г.

Адрес: Афон Каряя Келлия Благовещения Парфения
И. Антонию Булатовичу.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 238-239

3

Определение Святейшего Синода № 11961 от 7.12.1912

Копия

№ 11961. 1912 года Декабря “7” дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: имели суждение по поводу прилагаемого при сем листка “Величит душа моя Господа и возрадовался дух мой о Бозе Спасе моем (Лук. 1, 46)”. – “Благословенне Обители Благовещения схимонаха Парфения на Афоне”.

П Р И К А З А Л И: Принимая во внимание, что означенный листок содержит в себе суемудрия и неправильныя суждения о имени “Иисус”, како: Господь дал нам “как-бы некое Божественное наследие – Имя Своё, вместо Самого Себя, чтобы мы всегда, призывая Его молитвою сердечной, имели-бы в сердце своем со Именем Его и Его Самого, Который неотделимо присущ Имени Своему” и, кроме того, явно носит на себе влияние книги под заглавием “На горах Кавказа, беседа двух старцев пустынноиков о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус – Христову”, составленной схимонахом Иларионом, в которой прямо говорится, что имя Иисус есть Сам Бог, и что, тем не менее, на сем листке имеется разрешительная надпись, от 28 Августа 1912 года, Старшаго цензора С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета архимандрита Александра, Святейший Синод определяет: поручить С.-Петербургскому епархиальному начальству потребовать от названнаго Комитета объяснение по поводу даннаго разрешения на напечатание сказаннаго листка, каковое объяснение и представить Святейшему Синоду; о чем, для исполнения, послать Преосвященному Митрополиту С.-Петербургскому указ.

Подлинное определение, подписанное о.о. Членами Святейшаго Синода, к исполнению пропущено: Января 30 дня 1913г.

За Протоколнста подпись

Исполнено: Января "31" дня 1913 года. Указ Пр-му Митрополиту С.-Петербургскому за № 2091, с препровождением, на время надобности, "листки".

О напечатанном с разрешения С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета листке "Величнн душа моя Господа".

РГНА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 9-9 об.

4

Рукописная заметка игумена Иеронима об изгнании его и 17 монахов из Андреевскаго скита 12 января 1913 года

Заметка об изгнании из Андреевскаго скита, на Афоне, Игумена Архимандрита Иеронима с 17-ю братьями 12 Января 1913 г.

+

Учение об имени «Иисус» дошло до меня в мае месяце 1912 г., и появилось оно в скиту Фиваида. Причиной учения этого дала книга «На горах Кавказа», сочинение схим. Илариона. Когда я часто слышал от некоторых об этом учении, то не допускал мысли разсуждать об этом, страшась, ничего не зная, богословствовать о таком страшном споре, и тем более нет нужды мне вникать в сие дело, а лучше ждать голоса непогрешимой нашей матери церкви Христовой. Часто вспоминая при сем слова Св. Златоустаго: «что Бог гневается на того, кто хочет постигнуть чего невозможно». Еще говорит Св. Златоуст за Израиля, который называл законы Божии - заповеди - бременем, тогда Бог, чрез пророка говорит ему: «Не заповеди мои бремя для вас, а вы для меня бремя», и за это посылал на них гнев Свой праведный. И еще напоминал Св. Златоустаго, который говорит: «Никто не знает Бога, ни Ангелы, ни Архангелы, ни Херувимы, ни Серафимы; они только видят Славу Его, а где Бог живет, во свете непреступном, никто не может видеть и предполагать, что у Бога есть еще служебныя силы, которыя еще нам неизвестны, кроме 9-ти чинов Ангельских; предполагаю быть тако». И если угодник Божий не дерзал утверждать, то как же простецы утверждают, что в имени Сам Бог со всеми свойствами?!... А также и святой Дамаскин говорит: «что спор за догматы есть дело бесовское». А, особенно, когда Преосвященный Архиепископ Антоний Вольинский написал статьи и увещание к шюкам Афонским, тогда я более стал удаляться от этого учения и увещевать братью, чтобы береглись от этого опаснаго заблуждения. После этого приходит ко мне из Фиваиды перомонах Феодорит и начал говорить за это учение, что многие не желают его; я на это говорю ему, что Преосвященный Антоний Вольинский тоже против этого и даже написал опровержение и счел прелестью, так как

это дерзнуто без благословения. Поэтому нужно оставить и придерживаться, что говорит Церковь; кроме того, что Преосвященный Антоний выдающийся Святитель, как духовно, так и по образованию – доктор Богословия. Тогда Феодорит говорит: «знаю что он очень любит монахов и сам строгий монах, но ему о. Хрисанф и о. Алексей Киреевский много написали и он послушался их». Я же говорю: «Не знаю, я думаю он больше нас знает, а посему сразу понял это новое учение и опровергнул его; тем более ему всегда приходится бороться с сектантами». Тогда о. Феодорит от меня пошел к о. Антонию Булатовичу. Тот взял его голосу и начал писать от лица Фиваидских иноков, в виде доказательств и апологии, лично к Преосвященному Антонию; а когда я узнал, что он стал на стороне нового учения и что начинает писать к Преосвященному Антонию (о всем этом мне донес иеромонах о. Алексей Киреевский), тогда я призвал о. Антония Булатовича и просил его, ради Бога, оставить это дело, которое без нас разберут и сами по себе умалкнут споры о сем, но он не хотел и слушать меня. Призываю на другой день и третий, упрашиваю его, тогда он отвечает: «что он имеет меч духовный и должен отсекает им, и чем я виноват, если ты дурак, ничего не понимаешь?!...» И показывает мне тетрадь своего набора. Я ему на это сказал: «Какой ты богослов, ты ездил по Манчжури, занимался своим делом, а это дело тех людей, которые на это поставлены Богом и Церковью». Тогда он начал кричать неистово и укорять меня, что я еретиков защищаю, «поэтому и ты еретик!» Я ему говорю: перекрестись, он перекрестился и сразу затих; потом говорит: «благословите мне уйти на келью Благовещенскую старца Парфения». Я ему говорю, что не гоно тебя, но только нет благословения принимать Фиваидских пустынников и должен попросить прощение у Святейшего Патриарха Кир Иоакима III и у Преосвященного Антония Вольнского, чтобы не дать за это ответа пред Богом. Тогда он говорит: «Я не признаю тебя, ни собора вашего и ты больше мне не игумен, благословите, я ухожу». Я говорю ему: «какое тебе благословение когда ты меня не признаешь; иди по своей воле». Тогда он приложился к иконе св. Апостола Андрея, вышел из Скита на келью к о. Парфению и там начал распространять прокламации и наполнять наш Скит и простецам внушать, что я не верю в Господа Иисуса Христа, чем и привлек многих на свою сторону

Стучилось мне по делам обители отлучиться на Метоху и пробывать там около месяца. По приезде моем с Метохы 7 января 1913 г., пред портой встретил братию выходящую по окончании трапезы; часть из них встретили радушно, часть не подошли даже под благословение и не поклонились. Я, придя в келью свою, в присутствии моего духовного отца и временно в отсутствие моем управляющего скитом иеросхимонаха о. Николая помолвился, и, взяв св. икону Апостола Андрея и Преподобн. Антония Великого, наших покровителей пред Богом, коими и св. обитель наша именуется, благословил его крестобразно присутствовавших. О. Николай, когда мы сели, начал говорить мне, что в обители между братиею идет спор о имени «Иисус», и что он говорил, чтобы не спорили больше, за что его обвинили еретиком. Будто-бы он не признает «Иисуса», по их догадкам, а особенно о. Давид поджог их к тому и его называет и советует гнать еретиков, по его мнению. Я его успокоил, что постараюсь утишить братию. После чего я принял к умиротворению.

Явился ко мне иеромонах о. Иезекииль с о. Варлаамом, советовали мне в соборе объясниться, чего я не желал, как будто-бы я не был истинным православным христианином по вере; они же мне предлагали некоторые пункты, для своего оправдания, как будто я в чем то по вере сомневался, что для меня было очень неприятно. Показали мне из брошюры «о молитве Иисусовой» под цензурою Архимандрита о. Александра некоторые заметки свои, в обличении их, о. Иезекииль и о. Варлаам были единомысленные со мною. Я согласился в соборе спросить братию, что они хотят требовать от меня, но дело не состоялось.

В этот день вечером состоял у нас собор с вновь признанными старцами. Пригласили главных ревнителей новаго мудрования: монахов Петра, Викторина и Марка. Я спросил их: «в чем вы меня обвиняете?» Монах Петр отвечал: «Вы позываете о. Давида, тогда мы скажем». Повернулся и пошел вон, не взявши по чину у меня благословения. Как пришли так и ушли. После этого пригласили о. Давида. Прийдя на собор о. Давид не приветствовал нас, не говоря по чину «благословите». Я просил его сесть и сказал: «о. Давид, почему Вы меня называете еретиком?» «Да, ты не только еретик, а даже от Бога отказался и росписался!» был ответ. Я отвечал ему, что написал, не принимаю учения о. Антония Булатовича, об имени «Иисус» и прибавил: «Вы признаете грамоту Святейши. Патриарха?» Он отвечает: «Нет, а признаю и держу учение Булатовича». Затем он спросил меня, как я исповедую слово «Иисус»? Я отвечал: «Когда я обращаюсь к иконе Христовой и умою чрез призывание Его Святейшаго имени возношаюсь как бы Самому Ему, тогда верую, что Иисус есть Бог, а имя «Иисус», как говорит св. Иоанн Злат.: «Если имя Господа нашего Иисуса Христа свято, страшно и достопоклоняемо, кольми паче Сам Он естеством». О. Давид: «а я исповедую, что имя «Иисус» есть сам Бог с существом и со всеми Своими свойствами». Потом спрашиваю его: «Когда встретится в Божественном писании Иисус сын Навин, или Сирахов, тогда как вы сочтете?» Отвечает: «конечно тогда не Бог». Я говорю: «что же ты споришь?» Тогда, выйдя от меня с собора, среди скита поднял руки начал взывать: «Братия бегите! наш игумен масон; пред всем собором отказался от «Иисуса», и тем произвел страшное смущение среди братии. На другой день решили собрать собор из старшей братии, который и состоялся, где ревнители новаго учения приготовились письменно доказать правоту своего учения. 8 Января 1913 г. и был братский собор, на котором находились члены собора и главари секты Булатовича с единомысленниками, около 80-ти человек. Прийдя в заседание я приветствовал их; по молитве и крестном знамени спросил их: «Отцы чего вы желаете от меня?» Но ответа не последовало. «Почему вы меня называете еретиком?» Тоже последовало молчание. Тогда я говорю: «Я верую в Господа нашего Иисуса Христа, как истиннаго Бога и истиннаго человека, вторую Ипостась Св. Троицы и всем моим существом: душою и телом, исповедую как учит св. Церковь, которой Дух Святой управляет и которая не может заблуждаться, ибо Дух Святой пребывает в Ней; верую как учат Св. Пророки, Св. Апостолы и семь вселенских соборов, которые Духом Святым составили догматы св. нашей веры и Церковь Святая наша чище солица, и что нет в ней сомнения, ибо Дух Святой запечатлел и управляет Ею, что ни одной ноты ни прибавить, ни убавить никак нельзя: «аще кто благовестит вам, паче еже благовестихом, - говорю не я, но Св. Апост. Павел, - анафема да будет». И что дар учения дан Св. Церкви и что я всецело повинуюсь Церкви

Св. Христовой и послушным сыном Ея прошу Господа, – хотя я и грешен, – быть до скончания моей земной жизни в таком исповедании, а ваше учение новое; в обличение их взял брошюру «истина об истине», составленную Булатовичем, издание исповедников имени Божия, где говорится, что это новое учение, так как Св. отцы нигде не пишут, что имя само по себе есть Бог, и что спора за это еще не было. Тогда я показал им этот параграф и говорю: «Вы меня обличаете, что я новое ввожу; нет, я как был и есть в Церкви Христовой, которая нового ничего не принимает, а вы сами свидетельствуете за себя, что новое вводите». Вот ясное доказательство: показываю им эту брошюру. Тогда наглый м. Петр, чтобы не посрамиться более, вырвал у меня из рук эту брошюру. Затем я спросил их: «признаете ли Святейши. Патриарха грамоту?» Отвечали: «она неправильна: нет подписи, нет печати, не официальная!» Я вам ее прочту, сказал я и прочитав стал говорить им: «Как же вы дерзаете вводить новое учение и богословствовать, когда Свят. Патриарх Константинопольский уже осудил это учение и запретил об этом спорить и оставить навсегда, ибо ошибаетесь. Опроверг это учение и Свяtitель Российской Церкви член Св. Синода в журнале «Инок» и вас прельщенными назвал. Опомнитесь, что вы хотите делать? Наши старцы предшественники трудом, молитвою и слезами создали честь и славу и привели св. обитель нашу в цветущее состояние. Обитель наша известна дорогому нашему отечеству своим благолетием и чином и для него она дорога. Вы же хотите за один час опровергнуть и нанести безчестие св. обители и положить черное пятно на нее. Вы не слушаетесь Св. Патриарха, перелезаете через ограду, принимая на себя власть, которую никто на вас не возлагал; дерзаете называть, не мудрствующих с вами еретиками, отлучая их от священнослужения и от причащения Св. Таин! Какое на это вы имеете право? Не дерзость ли это ваша? Константинопольскаго Святейши. Патриарха Иоакима и Преосвященн. Архиеп. Антония не слушаетесь и не повинуетесь им! Одумайтесь! Что вы делаете! Моя обязанность вам сказать об этом. Вы меня называете хулителем имени Господа нашего Иисуса Христа. Это ложь! Я исповедую, как учит Св. Церковь: имя Господа нашего Иисуса Христа свято, страшно и достопоклоняемо. Прошу одумайтесь. За игуменство я не держусь». После этого, чтобы более ослепить простецов и поставить на своем, выходит лжесвидетель мон. Викторин и говорит: «Вы когда совершали св. проскомидию не произносили имя «Иисус». Я спросил его: сам ли он слышал, или кто другой сказал ему? Он отвечал, что иеромонах о. Исидор говорил, что вы не произносите имя «Иисус». Обращаюсь к иером. о. Исидору, спрашиваю его говорил ли он это, но о. Исидор сказал, что мон. Викторин говорит про меня ложь. Один отошел со стыдом, тогда подвели другого о. Аверкия. Я спросил: «о. Аверкий, что имеешь против меня?» Он стал говорить про иером. Симона, что будто-бы о. Симон говорил, что он беседовал с иеромон. о. Иисусом, разве он тоже Бог? Я отвечал: теперь дело это до меня не касается. Тогда из главарей монах Петр стал громко говорить: «вы вчера при всем соборе отказались от Иисуса Христа». Спрашиваю его кто про это сказал вам? Отвечал, что Архим. о. Давид. Я спрашиваю соборных старцев. Соборные старцы тут же изблчили, назвав все это ложью. Главари, видя себя опровергнутыми и что учение их обличено, начали на приготовленных тетрадах вычитывать обвинения на меня. Послушнику, который хотел читать, я запретил, чтобы он слушался игумена. Монах Петр

закричал: «читай брат Никита, Бог благословит!» Соборные на это ни слова не возразили. Послушник Никита (помогал моему секретарю монаху о. Клименту, страдальцу за истину), несмотря на мое запрещение начал читать обвинения и доказательства на меня, что я очень радовался грамоте Святейши. Патриарха Кирилла Иоакима III, в которой запрещалось спорить о том, что не понимаешь и что ведет к ереси книга «На горах Кавказа» и много, много от себя прибавлено было в их обвинениях на меня и где каждое мое слово, кажеский мой шаг были взвешены. Потом послушн. Даниил лично на слова обвинял меня в том, что я его посылал на послушание на подворье в Одессу, а так как он не хотел, то я его назвал премудником, и зная, что он последователь нового учения Булатовича, которое, как сказано выше, уже запрещено Святым Патриархом и названо еретическим. А посему я его, как неповинующагося Церкви и мне, назвал еще хулителем Духа Святаго, за что именно он и силится меня обвинить, требуя объяснения, на каком основании я его так назвал. Потом монах Порфирий доказывал, что я опровергал его доказательства на изречения св. Тихона Задонскаго и о. Иоанна Кропштадтскаго и что я якобы не понимаю того, что там ясно сказано, что имя Божие есть Сам Бог. Я, в свою очередь, говорил ему, что имя Господа нашего Иисуса Христа свято и достопоклоняемо, кольми паче Он - естество, указывая при сем на великаго учителя Церкви и великаго угодника Божия св. Иоанна Златоустаго и на 7 Вселенских соборов, на что монах Порфирий ответил, что слово «естество» он не понимает и за вселенские соборы не читал. После чего я заметил ему, как-же ты споришь, не зная того и другаго. 4-й мон. Георгий обвинял меня, что я не признавал, что имя «Иисус» есть Сам Бог, а признавал только за святое. Все эти обвинения читались по настоянию мон. Петра, который на каждое обвинение неистово кричал: «Бог благословит!» Потом начал читать на меня ложь Булатовича, часто и с особенным неистовством произнося его имя: о. Антоний, о. Антоний!.. и в заключение, обратясь к последователям нового учения, сказал: «Нужно о. Антония привести с Дафны». Я же видя их наглость, просил их чтобы они делали свое злое дело только потише. В это время подбегает ко мне мон. Константин и говорит: «На тебя, батюшка, столько клеветы, что невозможно даже тебе и оправдаться». Я же на это сказал ему: «Клевета, но не правда и добавил: идите кушайте в трапезу», так как было время пред трапезой. На другой день, 9 Января, привезли с Дафны Булатовича (где он в квартире о. Парфения, старца Благовещенской келии, уже более недели писал прокламации и приготовлялся к бунту) никого не спрашивая. Также и сам Булатович, придя в скит не заявился ко мне, но прямо тайно сделал совещание с последователями своими как действовать. Особенно действовали в этом ложном доказательстве монахи: Fortunat, и Феодот, которые буквально безграмотные и иером. Сергей Борисов, силится по своей безграмотности доказать мне из моего письма к Булатовичу, где я отрицательно уклонился от его учения и писменно отказался, что не принимаю его сочинений и советую примириться с церковью и попросить прощение у Святейш. Патриарха и у Архиеп. Антония.

После этого решили мы собором пригласить старцев нашего монастыря Ватопедскаго; которые по приезде, испытав меня и о. Давида, признали меня как я был православным, так и есть православный, а о. Давида еретиком. Булатович и Давид с главарями и последователями их к вечеру собрали братию и насильственно принудили их подписаться за имя «Иисус», что оно есть Сам

Бог и на смену меня. Со стороны Ватопедских и наших соборных старцев не было никаких принято мер к усмирению, или запрещению безчинного действия. Наши соборные старцы даже подали мысль выбрать 4-х кандидатов, в числе их и меня первым, из чего видно было насколько они стойки в своей вере и преданы церкви и ея святым уставам. Безумное брожение взяло верх: набрали голосов, представили старцам Ватопедским и перед нами особенно выделялся Булатович и запугивал их и даже выразился, что я вас не признаю. Я не знаю почему это было такое стихоуждение наших владык Ватопедских к буитовичикам, которые попросили их приехать для утверждения голосов в монастыре; что и было принято Булатовичами. В числе 4-х человек (главарей) отправился в монастырь, где им дали бумагу, в которой их признали еретиками, а меня православным и на дороге они скрыли письмом это и решили, чтобы скорее покончить задуманное дело. Взяли меня штурмом. Несмотря на то, что Ватопеды-же вперед послали братии письмо, в котором писали, что я православный как и был, а Булатович и о. Давид – еретики и кто будет последователем им, тоже такие и им не только в Скиту не будет места, но даже и со святой горы удалены будут. Письма эти приверженцы Булатовича передать не допустили. По приезде главарей, во главе Булатовича, который прямо направился ко мне, где мы в числе 40 человек со мной старших братьев ожидали. Прийдя, Булатович, один из комиссии 4-х ездивших в Ватопед, взволнованный с прочими невеждами, последователями его, стал предо мной спиной и начал кричать: «Наши входите!» Я, смотря на это, думал что есть бумага от монастыря о передаче моего послушания, и когда воцли во множестве единомышленники Булатовича, он обратился ко мне и сказал: «вы сдаете добровольно свое игуменство?» Я спрашиваю: «бумага от монастыря есть на это?» Он молчит. Потом я говорю: «ты чужой человек, чего тебе нужно, иди в свое место». Тогда Булатовичи закричали: «Наши!» «Наши!» «Наши!» Последовал таки запрос от Булатовича: «Сдаете ли свое игуменство?» и, сделав крестное знамение, произнеся имя Св. Троицы, заскочил на стол против меня и хотел броситься на меня, закричав: «Ура!» «Ура!» и приверженцы его начали бить и вытаскивать моих единомышленников, а потом и меня. Я, смотря на это, неоднократно зывал: «Матерь Божия! Что это делается? Господи, спаси нас! Что вы делаете?!..» Когда взяли меня под руки, одни пытались бить меня, другие запрещали, а некоторые от совести, от взгляда моего на них, убежали; и когда вели по лестнице из келии моей, Булатович вертелся около меня как вьюн и предлагал мне обезпечение, но я ему сказал, что после сделаемся, и обыскивали меня, но ничего не нашли кроме носового платка. Один закричал: «Распишись!» Я ему ответил: «После все сделаем». «Ведите его на гостинную», – кричали другие. Я ответил, что не могу с Вами жить. Тогда последовал другой указ. «Ведите его на келью Успения Божией Матери!» Я говорю: «пустите меня, я с вами жить не могу и не хочу». Спрашивает Булатович: «Куда же ты пойдешь?» Я говорю: «куда глаза глядят, на все четыре стороны». Тогда Булатович сказал: «Пустите его, пусть идет». Вышедши за ворота, я поклонился им до земли три раза с словами: простите меня за немощь, а что вы сами сочли меня еретиком, я же не был, не состою и не буду им и вашего учения не принимаю. И затем положил три поклона пред образом Божией Матери в Скорбех и Печалех Утешение, которая находится над портой нашей св. Обители и только что пройдя 10 шагов, вижу своего келейника иеродиакона Иосифа,

который был одержим страхом, скорбью и спрашивал прочих: «Где старец? Жив ли он?» И когда увидал меня – утешился и перекрестился, сказав: «Слава Богу! Мы спасены от рук еретиков». Тогда же я увидел и других выгнанных со мною 17-ти человек братьи и смотрел на них, обливаясь потоком слез и скорбя зело и только утешал себя воспоминанием страданий Господа нашего Иисуса Христа, Который страдал за нас – Творец мира, а нам за грехи и нужно потерпеть. После этого я с келейником своим направился прямо в пустынную обитель Св. Иоанна Златоустаго, моего заступника, св. имя котораго я носил в мире. Приложился ко св. его мощам с молитвой и слезами на глазах: Угодниче Христов, св. Иоанне Златоусте! Ты был светило мира и ты потерпел изгнание, а я грешный за грехи свои, но обаче надеюсь на милосердие Божие и ты помоги мне перенести сие искушение. Потом заявил Священному Киноту, местному Афонскому на Карее Синоду и на третий день допрошен за что и что произию, где и исповедывал, что от матери Церкви никогда не отступал и не отступлю и что бумагу Свят. Патриарха Кир Иоакима III принимаю и облобызаю, за что и выгнали меня и со мною 17-ть человек братьи.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. V. Л. 315-322 об.

5

Письмо имяславцев Андреевского скита на имя заведующего подворьем Андреевского скита в Санкт-Петербурге иеромонаха Антонина от 13.01.1913

Копия.

13 Января, 1913 г.

ВАШЕ ПРЕПОДОБИЕ,
Честнейший отец Антонин.

Сообщаем Вам и братьи подворья, что по причинам духовнаго свойства, 13-го сего Января, братия сменила бывшего настоятеля о. Иеронима, и единогласно избрала в настоятели архимандрита о. Давида, котораго и Вам предлагаем от ныне признавать за таковаго. От бывшего же настоятеля о. Иеронима ни каких приказаний более не принимать.

Епитропы:	Схимон, Иоасав, монах Феодот, иеромонах Исидор.
Соборные члены:	Иеромонах Виталий, неросхим. Амвросий, иером. Софроний, иером. Сергий, монах Павлин, монах Анфим

№ 10.

Марта 1 дня 1913 года.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. I. Л. 25

Докладная записка имяславцев Андреевского скита обер-прокурору
Святейшего Синода В. К. Саблеру от 16.01.1913

+
СВЯТАЯ
ГОРА АФОН

Его Высокопревосходительству
Господину Обер-Прокурору
Святейшаго Синода

РУССКИЙ
ОБЩЕЖИТЕЛЬНЫЙ СКИТ
СВ. АПОСТОЛА
АНДРЕЯ ПЕРВОЗВАННАГО
Января 16 дня 1913 г.
№ 5

Докладная записка.

Имеем честь донести для сведения Вашему Высокопревосходительству, что по причинам духовнаго свойства, братство нашей Обители наило необходимым сменить бывшаго настоятеля Иеронима, и избрать новаго. Таковым единогласно избран 13^{го} сего Января, маститый старец и подвижник синодальный архимандрит Давид.

На собрании бывшем 10^{го} Января сего 1913 г. братством принято следующее исповедание, которое и засвидетельствовано 302 собственноручными подписями:

“Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.

Мы, нижеподписавшиеся, иноки Свято-Андреевскаго Общежительнаго скита на Афоне, веруем согласно святой Кафолической Православной церкви, в истиннаго Господа нашего Иисуса Христа, а также исповедуем и святое имя Его, которое есть свято само по себе и есть сам Бог неотделимо от Господа, как то многие святые отцы исповедуют. Уничжителей же Божественнаго достоинства имени Господа нашего Иисуса Христа отмечаемъ как еретиков; а поэтому требуем смены настоятеля о. Иеронима”.

Итак, отныне благодарение Господу Богу и Пречистой Его Богоматери, всякия догматическия пререкания и горячие споры в Обители прекращены, и братство пребывает в совершенном мире и духовном единомыслии, что и удостоверяем подписью соборных старцев и печатью скита.

Иеромонах Виталий
Иеромонах Софроний
Иеросхим. Амвросий
Иеромонах Исидор
Иеромонах Сергей
М. Аифим
Схим. [ирзб.]
Монах Феодот
Мон. Павлин

Печать

7

**Письмо архиепископа Волынского Антония (Храповицкого)
монаху Денасию от 11.02.1913**

Копия

Письмо архиепископа Антония Волынского.
С.Петербург 11 Февраля 1913 г. на Афон о. Денасию.

Всечестный Батюшка Отец Денасий.

Конечно zelo скорблю об усилении ереси, точнее шайки сумасшедших, предводимых честолюбивым гусаром, желающим подражать Илиодору и наследующим в скором будущем его участь. Ваши письма от 21-го Января и около того я получил только на сих днях, читали их в Синоде, а там полагаются на присылку на Афон П. Б. Мансурова от Министерства Иностранных Дел. Этот просвещенный и благочестивый господин достоин доверия, но тут не в доверии дело, а в том, чтобы привести с собою 3 роты солдат и заковать нахалов. В "Колоколе" напечатана Ваша корреспонденция об изгнании о. Иеронима из обители, а после завтра напечатают перевод греческого письма из Ватопеда, а затем дальнейшие Ваши сообщения о падении о. Мисаила. Патриарху вскоре писать не будут из Синода: ожидают его приветственной грамоты. Конечно, Булатовичей всех погонять и лишать монашества; их победа на 2 недели, но печально то, что последствием их хлыстовского бунта может оказаться требование греков изгнать с Афона всех русских, что им будет не так трудно при греческом правительстве.

Господь да укрепит вас в терпении. Поминайте Св. Василия Великого, который за одну ноту православия был готов на смерть.

Ваш доброжелатель А. Антоний

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 211

8

**Рапорт заведующего подворьем Андреевского скита в Санкт-Петербурге
иеромонаха Антонина на имя благочинного монастырей
Санкт-Петербургской епархии архимандрита Макария от 1.03.1913**

1 марта 1913 г.

ЕГО ВЫСОКОПРЕПОДОБИЮ,

Благочинному монастырей и иноепархиальных монастырских подворий
и часовен С-Петербургской епархии Архимандриту М А К А Р И Ю.

Заведующаго Старо-Афонскаго Андреевскаго подворья
иеромонаха Антонина, жительствующаго в С-Петербурге,
по 5-ой Рождественской ул. д. № 33-14.

На отношение Ваше от 1-го Марта сего года за № 115-м, почтительнейше имею честь сообщить Вам, что Настоятеля нашего Скита архимандрита Иеронима, мы временно приостановили помянуть на церковных службах, на

основании соборного письма из Обители от 13-го Января 1913 года, которого копия за № 10-м при сем прилагаю. А в настоящее время, по разъяснению печального случая, паки вновь начали поминать с 28-го Февраля надлежащим порядком.

Заведующий подворьем *Иеромон. Антонин.*

№ 9

Марта 1 дня, 1913 года.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. У оид. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 24

9

Исповедание веры имяславцев Андреевского скита от 10.01.1913, приложенное к жалобе иеросхимонаха Антония (Булатовича) от 2.03.1913

ИСПОВЕДАНИЕ БРАТИИ СВЯТО-АНДРЕЕВСКОГО СКИТА СОСТАВЛЕННОЕ 10 ЯНВАРЯ 1913 Г.

Верую и исповедую, что Господь наш Иисус Христос есть истинный Бог. Исповедую также и Святое Имя Его, которое Свято Само по Себе, /смотри пространный Катехизис/ и есть неотделимо от Господа /см. С. Тихона Задонского и Иоанна Кронштадтского/ и есть Сам Бог, как то многие Святые Отцы исповедали /см. Св. Симеон Богослов и друг./

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. У оид. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 87

10

Исповедание веры имяславцев Андреевского скита от марта 1913 г., приложенное к жалобе иеросхимонаха Антония (Булатовича) от 2.03.1913

КОПИЯ С КРАТКОГО ИСПОВЕДАНИЯ ВЕРЫ ВО ИМЯ БОЖИЕ ПРЕДСТАВЛЕННОГО БРАТИЕЙ АНДРЕЕВСКОГО СКИТА ВСЕЛЕНСКОМУ ПАТРИАРХУ В МАРТЕ 1913 Г.

В последнее время появились на Св. Горе Афонской лжеучители, утверждающие, что Имя Божие не есть Бог. Своё учение они изложили в журнале "Русский Инок" за 1912ый год с №№ 4, 5, 6, 10. Архиепископ Антоний в своём отзыве на книгу о. Иларiona "На горах Кавказа" говорит: "Самое Имя Иисус не есть Бог" и делает упреки о. Иларionу в неосновательном обожении Имени Иисуса. Тоже говорит и схимонах Хрисанф в своей рецензии на ту же книгу, а за ним неразумно повторяют и все другие ижеборцы. Утверждая, что ни одно из Имен Божиих не есть Бог, они с особым неговством нападают на Имя Господа "Иисус", считая его меньше всякаго Имени Божия, номинальным, т. е. таким, которое на деле соответствует своему значению "Спаситель", человеческим, т. е. относящимся только к человеческому естеству Господа Иисуса, не предвечным, т. е. будто этим Именем Господь Иисус

стал называться только после своего рождения. С подобной хулой на Имя Божие мы не можем согласиться, но признаем, что всякое Имя Божие есть Сам Бог по неотделимости своей от Бога. Приведем по сему поводу доказательства из творений Святых Отцев:

1/ Блаженный Феофилакт Болгарский говорит: “Если бы Имя Отец было не Бог, и Имя Сына не Бог, и Имя Святого Духа - не Бог, то следовало бы крестить “во имя Бога Иисуса Христа” или только в Сына; но он Петр говорит: “во имя Иисуса Христа”, зная что Имя Иисус есть Бог, равно как Имя Отца и Святого Духа”. /Толк. На гл. 2ю, 38 Дн/

2/ Св. Иоанн Златоуст говорит: “Пророк и присовокушил: благословите Имя Его, - будешь ли разуметь Отца, или Сына, или Святого Духа, потому что Имя Троицы - Бог. /Примеч. - В Русском переводе стоит дательный падеж, но в греческом подлиннике родительный: Имя Троицы Бог, а не Имя Троице - Бог, как переведено по русски./ Это Имя и благословили. Возвещившие нам новую песнь Ангелы, которые прежде всего вознесли славу Богу в вышних.” /Иоанн. Злат. т. 5, 926/

3/ Хотя мы называем Бога именами, которыми и человек называем, как напр. Отцами, сынами, Иисусами, но когда слова сии говорят о людях, то они суть просты и безжизненны, когда же этими именами именуем Бога и Истинного Иисуса Христа, тогда Имена эти суть Сам Бог Сый и Живый, как о том писано у Св. Симеона Нового Богослова /см. часть 2, 108/

4/ “Якоже бо не можно возпятн солнцу без света, сиче не можно очистится сердцу от скверных губительных помыслов, кроме молитвы Иисусова Имене. Аще ли же истинно сие, якоже зрю, да соединим Имя Иисусово своему дыханию. Ово бо есть Свет, те же тьма /т. е. Имя Иисус есть Свет, а помыслы, суть бесы:/ и Ово /т. е. Имя Иисусово/ есть Бог и Владыка, теже /т. е. помыслы/ - раби бесом.” /Исихий Иерусалимский Славянк. Добротолюбие Ч. 2, 170/

5/ “И что множайше глаголюти: молитва есть Бог, действуяй вся во всех. “Св. Григорий Синаит там же Часть 1. Гл. 1, 13/

6/ Святитель Тихон Задонский говорит: “Слава Имени Божия вечна, безконечна и непрменяема есть как и Сам Бог; того ради ни умножится, ни уменьшится не может... Великое Имя Божие заключает в Себе Божественныя Его свойства, никакой твари не сообщаемыя, но Ему Единому Собственныя, как то: единосушие, всемогущество, благодсть, премудрость, вездесушие, всеведение, правду, святость, истину, духовное существо, и проч. Сии собственныя свойства открывает нам Дух Святый в слове Своем... к прославлению Имени Божия” /Г. 3 изд. 1875 г., 65/

7/ о. Иоанн Кронштадтский говорит: “Имя Божие есть Сам Бог” /Моя Жизнь во Христе Выпуск 5ый стр. 30 изд. 1893 г./ - “Имя Господа есть Сам Господь” /там же стр. 7/ “В имени Иисусе Христосе весь Христос - душа и тело Его соединенныя с Божеством”. /там же стр. 30/

8/ О том, что Имя Иисус относится равно к Божеству и человечеству Господа Иисуса Христа, это видно из 4го анафематствования 3го Вселенскаго Собора Ефесскаго, которое гласит: “Кто выражения, находящияся в писаниях Евангельских и апостольских, сказанныя о Христе, либо священными писателями, либо Им Самим о Себе различает так, что одни из них приписывает человеку отдельно от Слова Божия разумеваемому, а другия, как

Богоприличныя одному только Слову, существу от Бога Отца, тот да будет анафема.” /Правосл. Догмат. Богословие Митр. Макария Т. 2, 84/ Под эту анафему подпали все нмеборцы, утверждающше, будто Имя “Иисус” относится только к человеческому естеству Иисуса Христа, а “Христос” - к Божескому, и бусловящие, будто: “Иисус” не Бог, а только “Христос” - Бог.

9/ О предвечности Имени Иисус говорит Св. Кирилл Иерусалимский: “очевидно, что Имя Иисус предвечно приял на Себя Сын Божий, столь же предвечно, сколь предвечен был Совет Предвечный о спасении человека, нмевшаго пасть, Который на сем Совете Словом Своим изрек Имя Свое. Не ясное ли дело, что тем соизволил принять его, и принял.” /стр. 119/

10/ О том же Св. Димитрий Ростовский в слове на Обрезание Господне говорит: “Сие Имя спасительное “Иисус” прежде всех век в Троическом Совете бе предуготован написано и даже доселе хранимо в наше избавление; ныне же аки безценный бисер во искушение рода человеческого от сокровищ пренесбесных принесено сие Имя яко солнце мир облиста. Явлена сотворися Иисусова Имене сила, ибо дивное то Имя Иисус удиви Ангелов, обрадова человексов, устращи бесов, и беси бо веруют и трепещут, и от самого того Имени трясется ад, колеблется пренеподняя, тьмы...”

РГИА. ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 88-88 об.

11

Жалоба настоятеля Андреевского скита архимандрита Иеронима с возражениями неросхимонаха Антония (Булатовича), приложенная к жалобе последнего от 2.03.1913

КОПИЯ С ЖАЛОБЫ АРХИМАНДРИТА ИЕРОНИМА И НЕКОТОРЫХ ЕГО СТОРОННИКОВ НА АРХИМАНДРИТА ДАВИДА И ВСЮ БРАТИЮ АНДРЕЕВСКАГО СКИТА И ВОЗРАЖЕНИЯ НА СИЮ ЖАЛОБУ ИЕРОСХИМОНАХА АНТОНИЯ

Гора Афон
... Января 1913 г.

ТЕКСТ ЖАЛОБЫ	ВОЗРАЖЕНИЯ И. АНТОНИЯ
Высокопреподобнейшим Отцам Священнаго Царскаго Ставропигиальнаго Монастыря, что на Афоне.	
Братии Ватонедскаго Русскаго Скита Святаго Апостола Андрея Первозваннаго.	Братней Архимандрит Иероним называет 70 своих сторонников.

Жалоба на Архимандрита Давида и его единомышленников.

Живущий на покое в нашем Скиту бывший настоятель Кобьевскаго в России на Кавказе монастыря, архимандрит Давид

под влиянием книги: "На горах Кавказа" впал в Богохульную ересь.

Ересь его состоит в том, что он упорно утверждает, что самое имя Второй Ипостаси Пресвятыя Троицы Сына Божия - "Иисус" - есть Сам Бог по существу.

Что к сему то имени Иисус и должно обращаться как к Самому Живому Богу, ибо по его архимандрита Давида учению и его единомышленников это самое имя Иисус есть Сам Бог,

Что оно неотделимо от Святейшаго Божияго Существа, что Оно с Существом Божиим, с Самим Богом - едино.

Архимандрит Давид не только сам коснел в этой ереси, но с ревностию фанатика учил ей братию Скита и уже многих увлек в сие Богохульное учение

несмотря на то, что безмысленность и богохульство этого учения уже доказаны в Бозе почившим Вселенским Патриархом Кир-Иоакимом грамматою от 12 Сентября 1912 г. за № 8522м.

Единомышленниками о. Давида о. Иероним называет 302 чел. братии.

Обращаем внимание на умышленное умолчание того, что о. Давид есть не только коренной афонец Андреевец, но есть Ктитор Андреевскаго Скита и единственный.

О. Давид всей книги этой даже еще не прочитал.

Что понимает жалующийся под словом: "самое имя"? Если он утверждает, что самыя буквы имени суть Бог, по нашему учению, то он лжет, если же он считает ересью называть истину выражаемую Именем Божиим - Богом, то он высказывает ту же ересь, что и Варлаам. Вспомним, что даже в Катехизисе говорится, что Имя Божие Свято по Существо.

Совершенное извращение наших слов и совершенный вымысел, будто мы видим во Имени Иисус какую то самосушую отдельную от Бога силу, к которой якобы обращаемся отдельно от Бога.

Это ль есть ересь, когда и Церковь /см. Догматическое Богословие/ учит, что свойства Божии от Существа Божия неотделимы.

Вымысел, ибо Арх. Давид жил почти в затворе и мало кого принимал.

Напрасно опираются иеборцы на эту мнимую Патриаршую грамату. Смотри наш разбор сей мнимой граматы в Московских Ведомостях.

И Антошем Архиепископом Вольнским статьей в "Русском Иноке" 1912 г. № 10, кои прилагаются при сем.

Архимандрит Давид, не смотря на помянутую грамату Святейшаго Патриарха, которая запрещает чтение названной книги: "На горах Кавказа", продолжает советовать всем читать эту книгу, как Богоугодную и душеполезную.

Так как архимандрит Давид человек почти совсем безграмотный, то для успеха в пропаганде ереси восхваляет сочинения своего единомышленника неросхмонаха о. Антония Булатовича, в коих излагается учение этой ереси, и советует читать их как истинное учение Церкви. Такого деяния архимандрита Давида и распространяемой им ереси мы не можем терпеть; но его единомышленники сего Января 9го дня самочинно, без разрешения правяшаго собора старцев Скита

учинили незаконное сборище, оклеветали на нем нашего Высокочтимого, Достопочтенного, Высокопреподобнейшаго отца Архимандрита, вполне православнаго Дикея Скита Иеронима в неслыханной доселе ереси - "имеборства", после чего приступили к выбору новаго Дикея, а 10 Января выбрали сего архимандрита Давида, насильно привлекая всех братий к выбору и подписи, запугивая их разнаго рода наказаниями, преимущественно изгнанием из Скита, вследствие чего многие по своему малодушию подписались против своей совести.

Из этих слов видно, что единственная опора имеборцев есть Арх. Антоний, и этим вполне подтверждается основательность жалобы нашей на то, что именно Архиепископ Антоний статьями своими зажег пожар имеборства на Афоне.

Письмо Патриарха к игумену Мисанлу не может почитаться обязательным для Скита другаго Монастыря, тем более, что в подлиннике сию грамату никому не показывали.

При разногласии среди старцев разрешения получить было невозможно, но на общем собрании все старцы могли участвовать.

Все эти факты излагаются в извращенном виде, а последния слова совсем вымышлены, ибо собиране подписей происходило в присутствии Ватопедских властей, которых о. Иероним призвал именно для своей защиты. Они нарочно приходили в Собор где подписывались, дабы проверить нет ли каких насиллий.

Под влиянием этих запугиваний многие подписались, сами не зная к чему подписывались, ибо содержание бумаги не всем было известно. Достоверность сего может установить следствие.

Выше сказано было, что деяния архимандрита Давида и распространяемой им ереси мы не можем терпеть, ибо богохульное учение последней может заразить не только весь Скит, но и окрестность его, а посему находим необходимым нужным архимандрита Давида удалить из Скита, а если возможно, то и с Афона вместе с его единомышленниками

в чем смиреннейше и всеусерднейше просим вас, Высокопреподобнейшие Отцы, ради славы Божией и вечного спасения душ наших не откажитесь удовлетворить сию нашу сердечную просьбу

за что Господь Бог наш вознаградит вас Своею милостию в сей и в будущий век.

Ваших Высокопреподобий нижайшие послушники: /следуют подписи/

Напротив того, мы утверждаем и можем доказать, что из 70 братий, подписавшихся под жалобой о Иеронима весьма мало кому было известно содержание ея, но оно от них умышленно утаивалось, и говорилось только: подписывайся под католическую Церковь.

По этой последней просьбе о Иеронима можно судить о той общей тенденции инеборцев изгонять из обителей лиц несогласного с ними образа мыслей. Эта их злоба и обострила спор, и они ввали в туману, которую рыли для других. Выразилась в этом тенденция их натравливать против нас греков.

Хороша сердечная просьба о том, чтобы Ктитора обители и маститаго подвижника изгнали бы с Афона.

И. Антоний

Копия с подлинником верна Иеросхимонах *Антоний*
31 Марта 1913 г.

Донесение П. Б. Мансурова министру иностранных дел С. Д. Сазонову
от 4.03.1913

Пол. Арх.

Донесение П. Б. Мансурова - Министру Иностраных Дел.
Москва. 4-го Апреля* 1913 года.

В круге возложенных на меня ИМПЕРАТОРСКИМ Министерством поручений на Афоне входило ознакомление с условиями, среди которых протекает возникший на Св. Горе религиозный спор о значении Имени Божия и указание инокам, возбудившим этот вопрос, на *правильный* законный путь для представления его на суд Церкви.

РЕЛИГИОЗНЫЙ СПОР ОСЛОЖНИЛСЯ БЕЗПОРЯДКАМИ, ПОВЛЕКШИМИ НАСИЛЬСТВЕННОЕ УДАЛЕНИЕ ИЗ Андреевского скита настоятеля последнего, о. Архимандрита Иеронима, известия о чем достигли Петербурга до моего отъезда на Афон.

По приезде моем в Константинополь, в ИМПЕРАТОРСКОМ Посольстве получено было донесение о том, что в Пантелеймоновском монастыре произошло тоже внутреннее движение, давшее перевес сторонникам учения о Божественном достоинстве Имени Божия. Подробности того, что произошло в обеих обителях, ИМПЕРАТОРСКОМУ Министерству уже известны. Считаю долгом представить поэтому изложение того, что мною было сделано после получения сведений о происшедшем в обителях перевороте.

Пребыванием в Константинополе я воспользовался, чтобы ознакомиться с отношением к вопросу Вселенского Патриарха.

Святейший Герман только что принял в свои руки правление. Патриарх сказал мне, что с вопросом по существу он еще не знаком. При мне Е. Св. расспрашивал своего секретаря, что было сделано Патриархией по этому делу. Патриарх сказал, тем не менее, что в Синод Патриарший поступила жалоба с Афона, как я понял, со стороны Протата на виновников беспорядков в Андреевском скиту, и что по этой жалобе должны быть вызваны в Патриархию главные участники в этих беспорядках – архимандрит Давид и иеросхимонах Антоний.

Самый вопрос по существу Патриарх намеревался передать на рассмотрение Комиссии, составленной из преподавателей Халкинского Богословского Училища.

Е. Св. спросил меня, каков взгляд Св. Синода на предмет. На основании слов, сказанных мне перед отъездом из Петербурга Г. Обер-Прокурором Св. Синода, я ответил, что вопрос поручено рассмотреть члену Св. Синода Пресв. Епископу Никону.

На основании этих данных, как то признал и ИМПЕРАТОРСКИЙ Посол, для меня выяснилась ближайшая моя задача, которая заключалась в том, чтобы убедить вызываемых для объяснения в Патриархию лиц последовать зову канонической духовной власти. В случае их подчинения вопрос ставился бы на правильную законную почву.

* Опечатка: в действительности ... 4 марта. - *Прим. ред.*

Во время пути моего на Св. Гору, когда я находился в Афинах, там получено было известие, что неросхимонах Антоний Булатович выехал в С.Петербург.

Отъезд признанного главного руководителя движения в Россию менял положение. Иеросхимонах Антоний отдавал себя в руки нашей Государственной и Церковной власти: на Афоне водворялось выжидательное настроение. Центр тяжести вопроса переносился в Россию.

В действительности, по приезде моем на Св. Гору, я застал там некоторое затишье после бывшей до того бурной вспышки.

В двух центрах нашего монашества, в которых религиозный спор принял значительные размеры, он проявился различно. В Андреевском скиту он привел к изгнанию настоятеля и части братии. Самый вопрос доведен был официально до сведения церковной власти, и последняя приняла в связи с ним определенные меры. В Пантелеймоновском монастыре вопрос не был вынесен наружу, власти внутри обители остались на месте, до сведения высшей церковной власти ничего официально не доводилось.

В соответствии с различными условиями, в которых проявился вопрос в обеих обителях, я решил действовать иначе в каждой из них.

Нет сомнения, что по отношению к Пантелеймоновскому монастырю есть *вполне* достаточно данных для того, чтобы признать его братию принявшей новую формулировку исповедания Божественного достоинства Имени Божия и чтобы признать ее ответственной за это в той мере, как то признано будет правильным Церковной властью. Я не считал себя, однако, призванным вызывать братию обители на заявления, которых она сама не имела желания делать. Это, по моему убеждению, входит в обязанности Церковной власти, которой принадлежит суждение о времени, когда это сделать необходимо, и о форме, как это должно быть выражено.

Другое положение Андреевского скита. Как уже было мною выше сказано, вопрос в нем поставлен открыто на официальную почву. Самое дело уже получило законный ход. С общей точки зрения, решение дела по отношению к Андреевскому скиту будет иметь решающее значение и по отношению ко всему религиозному вопросу на Св. Горе.

В Андреевском скиту я был принят с полным почетом, с тою торжественностью, которая принята на Афоне *по отношению* к почетным посетителям. Я отказался, однако, воспользоваться гостеприимством скита, остановиться в нем на ночлег и принять угощение. В обсуждение религиозного вопроса по существу, я заявил, что вступать не буду. Я призывал лишь братию быть покорными сынами Церкви и не полагаться слишком на свои мудрования. Так как Церковная власть вызывает из их среды архимандрита Давида и неросхимонаха Антония для дачи объяснений, то им необходимо последовать на зов Патриарха.

Отвечал мне архимандрит Давид, что он готов ехать с "любовью" по зову Патриарха. Св. Герману дан был, однако, им ответ, что до получения этого приглашения неросхимонах Антоний выехал в Россию, но что и он, несомненно, повинется зову Патриарха. Когда получится известие о выезде неросхимонаха Антония в Константинополь, архимандрит Давид выедет с своей стороны, чтобы предстать вместе перед Его Св.

Должен присовокупить к вышеизложенным корректным заявлениям архимандрита Давида, что они сопровождались словами о готовности его "пострадать за имя Иисуса" и о том, что Патриарх может ошибаться.

Вопроса о насильственной смене настоятеля я не коснулся, так как он служит теперь предметом разбирательства законной власти, на которое представители скита заявляют готовность явиться.

С другой стороны братия скита находится под воздействием репрессии со стороны нашей гражданской власти, остановившей выдачу им всякой корреспонденции по почте и не признававшей за фактическими властями скита право распоряжаться его имуществом.

Патриархия в грамоте Протату от 15-го Февраля с. г., № 758, объявила, что продолжает признавать законными властями скита состоявших ими прежде лиц. Мера нашего Правительства является, таким образом, вполне законною, а в смысле понуждения к сохранению мира и спокойствия как со стороны братии скита, так и других русских монашествующих - целесообразною.

Ощущаемое братнею скита стеснение не может вместе с тем вызывать представление о мученичестве, о котором полно разговорами и ожиданиями русское афонское монашество.

Преждевременная отмена охранительных мер, принятых по отношению к Андреевскому скиту, может отразиться на внутреннем положении в Пантелеймоновском монастыре. Она, несомненно, поощрила бы партню, которая и без того возобладала в монастыре и повлекла бы, весьма вероятно, свержение его игумена.

Общее положение религиозного вопроса на Афоне сводится к тому, что попытка устранить его, которую сделал почивший Патриарх Иоаким, не увенчалась успехом. Встревоженная религиозная совесть требует разъяснения вопроса. Люди ходят как бы в тумане, руководясь не ясным сознанием предмета спора, а чувством обиды за приписываемая противной стороне посягательства на дорогая святыни веры. Постоянно слышатся совершенно не основательныя обвинения друг друга в том, что в действительности, никем не утверждается.

Правильный, хотя, конечно, не легкий и не скорый путь для того, чтобы поставить спор на законную почву, указан в письме Преосв. Никона игумену Пантелеймоновскаго монастыря от 19-го Января с. г.

В нем говорится, что споры произошли от разнаго понимания выражений в книге схимонаха Иларiona, а это еще не ересь. Самый вопрос, котораго авторитетный иерарх, как он пишет, не предрешает по существу, требует, по его словам, великой осмотрительности и мудраго обсуждения всего священноначалня Церкви.

Письмо иерарха, которому, как было известно, был специально поручен разбор вопроса, получено было перед моим приездом и внесло с своей стороны успокоение в умы тем, что указало церковный правильный путь для решения вопроса. Полагаю, что задачей нынешняго момента является удержание вопроса в рамках церковнаго его разбирательства. На месте следует устранять поводы к столкновениям до решения его законною властью. К этому были направлены мои старания. Преждевременное вмешательство гражданской власти не может иметь никакой убедительной силы в

религиозном вопросе. Пренебрежение к нравственной стороне дела может иметь самые нежелательные последствия. Нельзя упускать из виду духовного авторитета "Старого Афона" среди верующих русских людей. Религиозное движение на нем теперь связывает себя, в особенности, с учением почившего о. Иоанна Кронштадтского. Государственная власть, которая неосторожно задела бы эти два дорогих для народа имени, вступила бы на очень опасный путь.

В виду того, что положение на Св. Горе остается весьма напряженным, тем более что к религиозному вопросу присоединяются разные другие застарелые споры, весьма желательно, чтобы в настоящую минуту на Афоне неослабно проявлялась вне партии стоящая, наблюдающая и направляющая власть. Такою должна быть каноническая власть Вселенского Патриарха, и следует поэтому поддержать мысль о посылке на Св. Гору экзарха в сане архiereя. Таким экзархом весьма желательно было бы видеть митрополита Кассандрийского Иринея, воспитанника Киевской Духовной Академии, бывшего ректора Халкинского Богословского Училища, известного своим благочестием и безкорыстием: он уже был раз на Афоне в качестве экзарха и знает местные условия.

ИМПЕРАТОРСКИЙ Посол в Константинополе, который одобряет мысль о посылке экзарха, предполагал бы присоединить к нему чиновника Посольства. Если бы можно было послать при этом на Св. Гору, в качестве помощника экзарха, русское духовное лицо, знакомое с монашеским бытом и настроением умов, то, конечно, это служило бы значительным подспорьем делу.

Дальнейшее направление дела зависит, насколько можно предвидеть в значительной, если не главной мере, от отношения к нему нашей церковной власти.

При посещении моем Св. Германа на возвратном пути, Патриарх опять спросил меня о взгляде на вопрос Св. Синода и просил его ему сообщить. Вопрос возник по поводу книги, напечатанной в России, с одобрения нашей духовной цензуры, книги, которая не переведена на греческий язык; если бы она и была переведена, то перевод не может считаться решающим текстом.

Затем, дело протекает среди русских, настроение и понимание коих не вполне, конечно, доступно грекам. Требуется, несомненно, разор по существу с русской стороны. Содействовать этому могло бы русское духовное лицо, о котором говорилось выше. При его посредстве можно было бы устранить и какия либо весьма опасныя в таком предмете расхождения между Патриархией и нашею Духовною Властью в формулировке и оценке вопроса.

/ Подп. / П. Мансуров.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. К о м д. 1 с т. Д. 80. Ч. 1. Л. 71-73 об.

13

**Рапорт Первенствующего члена Святейшего Синода
митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира
Святейшему Синоду от 5.03.1913**

**СВЯТЕЙШИЙ
ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ
СИНОД**

№ 03481 – 9 мар. 1913 г.

КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ

Синодального Члена Владимира,
Митрополита С.Петербургского и Ладожского,

р а п о р т.

Имею долг почтительнейше представить при сем Святейшему Правительствующему Синоду затребованное, по моему распоряжению, благочинным монастырей и иноепархиальных монастырских подворий и часовен С.Петербургской епархии, архимандритом Макарием письменное объяснение Заведующаго С.Петербургским подворьем Старо-Афонскаго Андреевскаго Скита иеромонаха Антонина о том, почему временно приостановлено поминовение на церковных службах подворья настоятеля означеннаго скита архимандрита Иеронима. К упомянутому объяснению приложена копия письма соборных старцев Скита на имя иеромонаха Антонина от 1 сего Марта за № 10.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА
покорнейший послушник

*Владимир Митрополит
С.Петербургский*

№ 2460

“5” Марта 1913 года.

С приложением объяснения Заведующаго
СПБ. Подворьем Старо-Афонскаго Андреевскаго
скита по поводу временной приостановки
поминовения на цер. службах архимандрита
Иеронима.

**Донесение [П. Б. Мансурова] министру иностранных дел С. Д. Сазонову
от 5.03.1913**

Копия.

Москва, 5 Апреля 1913 г.

Синодальная Канцелярия (VI-I) 13 Апр. 1913г.

Его Высокопре-ству
С. Д. Сазонову
Г-ну Министру Иностранных Дел.

Милостивый Государь,
Сергей Дмитриевич!

Главным центром русского монашества на Афоне с половины XIX столетия был Пантелеймоновский монастырь. Первая, вероятно, по численности своей братии православная обитель в мире, она отличалась *высоким* благоустройством как в духовном, так и в материальном отношении. Далеко распространялось ее благотворное просветительное влияние; вспомним цветущую ее отрасль: "Новый Афон" на Черноморском берегу Кавказа; в другой области мы видим ее огромную издательскую деятельность, в которую входит как часть издание всех трудов Епископа Феофана Затворника, столь могущественно влияющих на духовную жизнь русского народа.

Значение монастыря основывалось на его высоком внутреннем духовном строе, который выражался в самом последовательном проведении начала общежития, в самом широком проявлении милосердия, духовного и материального, и в самом одушевленном и строгом исполнении богослужебного устава. Пантелеймоновский монастырь можно было назвать образцовою академиею православнаго богослужения, в которой раскрывалась вся высокая его художественная красота и вся глубина вложенной в него мысли.

Расцвет Пантелеймоновскаго монастыря был одним из проявлений того подъема в среде русского иночества, которым ознаменован был XIX век и который можно возвести к трудам Паисия Величковскаго и его учеников и последователей - старцев Оптиной пустыни. В Пантелеймоновском монастыре высокий дух общежительнаго иночества осуществлен был двумя возстановителями русскаго его характера, мудрыми его Старцами Иеронимом и Макарием. Им обязан монастырь проведением в жизнь русской братии высоких начал его строя, благодаря которому он достиг своего процветания.

Нам приходится теперь присутствовать при печальном явлении падения воздвигнутаго великими трудами дела. Нельзя не видеть в этом большого ущерба для духовной жизни русскаго народа. Вследствие глубоких исторических причин религиозная жизнь нашего народа поддерживалась не столько правильно организованною церковною иерархией, сколько вне последней стоящими, время от времени зажигающимися религиозными светочами, притягивавшими к себе народную любовь и доверие. Оскудение таких светочей, а к ним, несомненно, принадлежит в народном представлении "старый Афон",

не может не отразиться умалением духовной жизни народа. Можно, конечно, вполне признать, что доверие к дорогому имени еще продолжается, еще сохранились во многом и прекрасные формы афонской монашеской жизни, но велика опасность исчезновения содержания этих форм и близка возможность народного в них разочарования.

Новейшая религиозная смута затронула и Пантелеймоновский монастырь, и ИМПЕРАТОРСКОМУ Министрству известны фактические ее проявления.

Внутренняя распри в обители существовали, однако, и до религиозного спора, и последний пал уже на готовую почву для раздора. По впечатлению многих близких наблюдателей, религиозный спор в Пантелеймоновском монастыре не представляет даже для большинства участников его самостоятельного интереса, а служит для прикрытия старых партийных счетов: решение религиозного спора не устранило бы еще этих счетов.

Одною из отрицательных сторон жизни афонского иночества служат национальная распри насельников Св. Горы. Глубокое разделение существует между признающими себя тысячелетними хозяевами ее греками и представителями других, в большинстве славянских, народностей, поселившихся на ней. Но и между иноками, принадлежащими к одной народности существуют племенные или местные подразделения, которые вызывают не вполне понятные для посторонних острые столкновения. Между греками издавна идет борьба между так называемыми морайтами, уроженцами свободной Греции, и туркомеритами, происходившими из областей, принадлежащих до сих пор Турции. Среди болгар замечались сильные нелады между болгарами, уроженцами царства, и болгарами, русско-подданными из Вессарабии. Не избегли этого афонского явления и русские. На Св. Горе издавна поделились между собою великороссы и малороссы. В двух многолюдных наших скитах, Андреевском и Ильинском, сознательно группировались в первом великороссы, во втором – малороссы. Пантелеймоновский монастырь принимал в свои стены без различия представителей всех православных народностей и племен. В нем есть и греки, и русские, и болгары, и сербы, и молдаване, и грузины, и православные немцы, и евреи. Среди русских есть, конечно, и великороссы и малороссы. Монастырь пережил период острой вражды русских и греков, но по благополучном для русских окончании спора обитель зажила под мудрым руководством своих великих Старцев широкою, объединяющею представителей всех племен, религиозною жизнью.

Прежде всего пред руководителями обители предстал, конечно, вопрос о примирении с новым русским строем монастыря старых греческих его насельников.

С величайшим вниманием отнесся к их нуждам, желаниям и народному чувству о. Макарий, избранный в Игумены. О времени его правления оставшиеся ныне с того времени греки вспоминают с искреннею благодарностью.

Условия с тех пор для них изменились. Свидетельствует об этом самая численность греческой братии. Ко времени утверждения русского правления в обители насчитывалось сто пятьдесят греков. Десять лет тому назад я застал еще пятьдесят человек. В этот приезд я нашел всего двадцать пять человек. При этом, среди них нет больше ни одного иеромонаха, ни одного диакона: они лишены и своего духовника.

Произошло это ни по причине нежелания греков поступать в монастырь, ни по причине духовной несостоятельности греков. До меня дошел факт, что грек, которого благословил Игумен на то, чтобы поселиться в монастыре для испытания, был грубо удален нынешними фактическими заправилами за врата обители.

С другой стороны, как то охотно признается, порядок богослужения в монастыре до сих пор сообразуется с тем, как оно ведется в старом соборе обители с греческим его уставщиком. "Как были греки нашими учителями в духовном отношении, так они остаются и теперь", – сказал мне несколько сильно старый монастырский деятель, о. Агафодор.

Конечно, при существовании стольких греческих монастырей на Афоне даже исчезновение греческой братии из Пантелеймоновского монастыря не может иметь само по себе большого значения. Значение имеет, однако, чувство обиды, которое неминуемо распространяет по Св. Горе греческая братия обители. Затем впечатление от факта вытеснения русскими греков закрывает путь для самого естественного способа удовлетворения русских духовных потребностей, а именно для допущения наших соотечественников в греческие оскудевшие обители к обоюдной пользе.

Вопрос об отношении к греческой братии не имеет, однако, теперь скольконибудь существенного значения во внутренней жизни монастыря. Эту жизнь возмущает уже не одно десятилетие распри великороссов и малороссов. Предвидеть это разделение можно было уже во времена отцов Иеронима и Макария. Сами они были, можно сказать, идеальными представителями этих двух русских стихий: о. Иероним считался малороссом, о. Макарий – великороссом. В высшем единении веры и любви они побеждали естественные племенные различия. Несомненно, что оставшись после кончины о. Иеронима один, о. Макарий озабочен был теми последствиями племенной розни, которая он предусматривал. Выработанный им и сохранившийся до сих пор монастырский устав носит на себе печать этой заботы.

Утвержденный Патриаршею сингиллиею при возобновлении монастыря греками в 1803-м году его строй носил строгий характер общежития с Игуменом, облеченным полнотою власти. Тот же строй утвержден был такою же сингиллиею при избрании в Игумены о. Макария в 1875 году. Согласно сингиллии Игумен управляет при помощи духовного собора, членами коего состоят старшие представители братии, призванные к тому Игуменом.

О. Макарий выработал устав обители на основании указанных в сингиллиях основных начал. Он ввел кроме того соответствующий им способ избрания Игумена, которым он предполагал ослабить борьбу партии из за власти.

Он ввел в устав и сам осуществил избрание преемника Игумена при жизни еще последнего, назвав этого преемника наместником. Самое избрание произведено было и в уставе указано производить между старшей братией, состав коей определяется Игуменом. Семьдесят или восемьдесят человек этой старшей братии избирают из своего состава шесть или семь кандидатов; после совершения в продолжение трех дней установленных молитв жребием избирается наместник.

Этим способом имелось, очевидно, намерение устранить избирательную борьбу и преобладание большинства.

В Пантелеймоновском монастыре три четверти братии составляют малороссы. Жребий между тем благоприятствовал до сих пор великороссам. К последним принадлежали все сменившие о. Макария Игумены монастыря. Против способа избрания Игумена, равно как и призыва в состав духовного собора его членов уже давно раздаются среди малороссийской части братии протесты. Эти протесты доходили до значительной степени обострения. При водворении на кафедру предшественника последнего Игумена наше Посольство в Константинополе сочло даже необходимым прислать военное судно для того, чтобы при этом водворении не произошло какого либо насилия со стороны недовольных.

С своей стороны, великороссы видят в установленном строе ограждение своего положения и даже своей безопасности. В случае изменения его по настояниям малороссийской партии, к чему теперь идет дело, они предвидят необходимость для себя удалиться из монастыря.

Несомненно, что при строе, введенном о. Макарием, обитель достигла процветания во всех отношениях. Самая организация эта не имеет, однако, санкции вне свободной воли братии. Некоторые общия начала, провозглашенные в спитициях, уважение к заветам почитаемого старца, – вот что стоит за поддержание введенного им строя. Общий принцип афонского самоуправления заключается, однако, в том, что самостоятельные монастыри свободны в установлении строя своей жизни. ИМПЕРАТОРСКОМУ Министерству известно, что, воспользовавшись религиозным вопросом, малороссийская партия произвела переворот во внутреннем управлении монастыря, удалив бывших советников Игумена и избрав из своей среды членов духовного собора. Этот собор по выбору братии, а не по приглашению Игумена, связал теперь власть последнего.

Введенный ныне строй управления монастыря не представляет пока данных для того, чтобы ожидать от него благотворных для обители последствий. Самый избранный духовный собор не обладает авторитетом. Он явился плодом движения в среде братии, направленного против власти Игумена. Организация, осуществившая это движение, не сложила оружия после достигнутого ею успеха. На собор является “по уполномочию братии” некий о. Иринеи и преподает свои указания собору. Всякие попытки Игумена к самостоятельным действиям пресекаются.

Несомненно, что возможна благоустроенная жизнь обители и при ограничении власти Игумена выборным собором. Андреевский и Ильинский скиты в продолжение десятков лет жили более или менее благополучно без облеченного полновластием Игумена. Насколько я мог усмотреть, сам архимандрит Мисаил при многих хороших качествах не обладает волею и умом для осуществления такой власти; поддержки внутри братии для этого достаточной нет. По моим разпросам, старые и опытные монахи, как например, представители монастыря в Москве и Одессе, не признают более возможным сохранить прежнюю власть Игумена. Остается, повидимому, признать совершившийся факт, но без сопугствующих ему неправильных и насильственных явлений.

Есть основание думать, что руководители нынешнего внутреннего движения в обители не желают переходить известных границ и что насильственное свержение Игумена, которого опасается он сам и великорусская часть

братии, не входит в их расчеты. Для них важно сохранить правильные отношения к нашей государственной власти. До меня доходили отзывы, что в такой момент, когда наше Правительство озабочено обеспечением будущей участи русских насельников Св. Горы, недопустимы действия, способные вызвать его неодобрение. В связи с этим находятся и соображения о том, что источники содержания обители находятся в зависимости от наших властей, наглядным примером чего служат меры принятые по отношению к Андреевскому скиту.

Не отрицаю, конечно, что в минуту возбуждения страстей такие соображения могут быть заглушены непосредственным чувством. Задачею ближайшего момента должно быть поэтому поддержание установившагося неустойчивого равновесия. Для этого имеются средства в руках нашего Посольства в Константинополе. Тем временем может быть оказано нравственное влияние на настроение братии. Для этой цели может служить пребывание в обители опытного, знающего монашеский быт и настроение духовного лица. Таким лицом могло бы быть то, о посылке которого я докладывал в донесении о способах улажения религиозного вопроса.

Если бы не осуществилась посылка его в качестве помощника экзарха, то для посылки его в Пантелеймоновский монастырь не требовалось бы официального согласия Патриарха. Пребывание русских духовных лиц на Афоне в качестве частных посетителей вполне обычное дело. Для русской же братии его авторитетность была бы вполне достаточна и без полномочия со стороны Патриарха. Само собою разумеется, что главное значение имела бы его личная духовная авторитетность.

Примите, Милостивый Государь, уверение в глубоком моем почтении и совершенной преданности.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V omd. 1 ст. Д. 80. Ч. I. Л. 74-79

15

Выписка из донесения командира канонерской лодки «Уралец»

Выписка из донесения командира канонерской лодки «Уралец», капитана 2-го ранга Берх, о плавании лодки в Феврале месяце 1913 года.

С 1-го Февраля продолжал стоять в гавани г. Пирей.

19-го Февраля, получив предписание Российского ИМПЕРАТОРСКОГО Посланника в Афинах, снялся с якоря для следования на Афон, в Солун и снова на Афон, имея пассажирами Камергера Мансурова, командированного по ВЫСОЧАЙШЕМУ повелению из С.-Петербурга для разбора и улажения недоразумений среди монахов Андреевского и Пантелеймоновского монастырей, секретаря ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА КОРОЛЕВЫ ЭЛЛИНОВ, старшего лейтенанта Гаршина и настоятеля церкви морского ведомства пирейской русской больницы КОРОЛЕВЫ ЭЛЛИНОВ, иеромонаха о. Николая. Недоразумения заключались в том, что большинство монахов Андреевского скита, а затем и Пантелеймоновского монастыря, руководимое иеромонахом Булатовичем, бывшим ранее офицером лейб-гусарского полка, признало и

проповедывало верование в Божественность слова: "Иисус". В результате борьбы партий игумен Андреевскаго скита с немногими правоверными был низложен и принужден был укрыться на хуторе болгарскаго Зографскаго монастыря, а игумен Пантелеймоновскаго монастыря притворно согласился с большинством для удержания за собою игуменства. Булатович до нашего прихода скрылся и, по слухам, находится в России.

27-го Февраля Камергер Мансуров закончил свои дела в Солуни, вследствие чего утром снялся с якоря для следования снова на Афон, куда и прибыл в 5 часов дня. На следующий день Камергер Мансуров съехал с лодки в монастырь. Часть офицеров была отпущена мною на паровом катере для осмотра болгарскаго Зографскаго монастыря, где вся братия встретила их с колокольным звоном, а находящиеся там 60 болгарских солдат под командой подпоручика при встрече были выстроены во фронт. Игумен монастыря соборно отслужил молебен о здравии ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА, провозглашая ЕГО ВЕЛИЧЕСТВО на эктеньях "Благочестивейшим Великим Государем нашим".

С подлинным верно:

За Делопронизводителя,
Старший Лейтенант

подпись

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. К орд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 81-82

16

Прошение монаха Климента в Святейший Синод от 6.03.1913

№ 1229

В Святейший Правительствующий Всероссийский Синод

*Уполномоченнаго от Архимандрита Иеронима, Настоятеля
Русскаго на Афоне Св-Андреевскаго Скита, монаха Климента*

Вспокорнейшее прошение.

Известное читающему миру религиозное волнение на св. горе Афоне, вызванное запрещенной Вселенским Патриархом книгою Кавказскаго пустышника о. Илариона "На горах Кавказа", к глубокой скорби, и до сих пор еще не улеглось, и грозит опасность русскому населению Афона совращения в неправославное учение сей книги.

Ревностный последователь о. Илариона и фанатически настроенный пропагандист его учения о. Антоний Булатович, чтобы привлечь более последователей о. Илариону, наводнил св. Гору разными листками и брошюрами своего собственного сочинения, в коих разработал и расширил учение о. Илариона, истолковав по своему многия места Слова Божия и творения св. Отцев.

Все его брошюры и листки лишь за немногим исключением напечатаны безцензурно в Константинополе и написаны на пишущей машинке и умножены на дубликаторе. Они рассчитаны на малограмотность насельников св. Горы.

Посредством них о. Ант. Булатович делает успешно свое злое дело.

Чтобы удержать русских афонитов в православии, является необходимо быть на св. Горе такому духовному русскому лицу – преимущественно бы епископу, которое способно было бы в простых словах, почти вне книжного витийства убедить иноков св. Горы в неправославии учения книги “На горах Кавказа” и подобных ей брошюр, волнующаго весь Афон. Притом желательно, чтобы подобное лицо было для всех и каждого доступно и располагало бы их верить ему на слово.

К глубокому прискорбию, такого лица на Афоне нет.

Вследствие изложенного и боля сердцем о совращении собратий в “безмысленное” учение о. Илариона, смиреннейшие и всеусерднейшие прошу Святейший Правительствующий Синод послать в наш скит и вообще на св. Гору с помянутыми качествами личность, и чрез нее, при Божьей помощи, положить конец религиозным разногласиям и содействовать к восстановлению порядка, мира и любви о Христе Иисусе истинном Боге Спасителе мира, за что св. Афон обяжется усугубить свои посильныя молитвы за Святейший Синод и за всю святую Русь.

Уполномоченный Архимандрита Иеронима монах Климент.

*С. П. Б., Св.-Афонское Андреевское подворье
6 марта 1913 г.*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 12–13

17

Письмо схимонаха Иоакима и других имяславцев Фиваидского скита от 6.03.1913

Получено 8 Апр. 1913 г.

В канцелярию Св. Синода – Управляющему оною П. В. Гурьеву – к делу.

М. М.

*Ваше Высокопреосвященство
Милостивейший Владыко благословите!*

Вам

Осмеливаемся донести Владыко Святей о постигших нас на Афоне страшных бедствиях, которые угрожают всей нашей Святой Церкви.

Некто из Ильинского скита, именем Хрисанф, социалист беглой из России, заразился фарарскими и толстовскими книгами, сделался сосудом и орудием сатаны и встал против Имени Божия, самым враждебным образом, составил ерет: “рецензию”, и написал страшные хулы на Имя Божие; а некий иеромонах Агафадор смягчил ее как он сам это выразился, но все-же осталась

жидовскою, там пишет, что Имя Иисуса Христа, простое, наименальное и прочия хулы написаны; а Хрисанфов ученик иером. Алексей Киреевский, передал ее Волынскому Архиерею Антонию, который и после время старательно разсеивает во все концы.

Нам православным велие люто на Афоне, ублажаем предков наших, которые недожили до нашего времени, иеромон. духовники по заражались, а которые и православные не могут избежать, чтобы с ними неслужить, того ради всем скорбь, теснота духа, осталось только плакать и рыдать: имяборцы грекам клеветуют на нас изворотливо, и стали греки заражаться, поехали новому Патриарху клеветать на нас, и что будет впредь Бог весть. Они грекам клеветуют на нас, будто мы говорим, что Имя Божие есть самое существо Божие, но никто из нас православных так не говорит и не думает.

Мы по милости Божией знаем и разумеем так: Господь и Бог наш Иисус Христос, наречен по плоти Именем Своим "Иисус" и Имя Его Он Сам есть Ипостасию и существом; св: о. о. на молитве созерцали Его Ипостась, и во Ипостаси Богоипостасное Его Имя "Иисус", в сердце своем призывали безпрестанно Имя Иисуса Христа, и в сердце своем оицуцали и видели самого Иисуса Христа Господа Славы, в имени Своем. Имя Божие от существа не отделимо, и есть Бог.

Мы обоготворяем Имя Иисуса Христа по существу, во Ипостаси, а кто говорит, что оно простое, или Божественное только по благодати, равняет с именами святых, того мы отрещаемся, как еретика.

За сию Истину Божию мы готовы пострадать и умереть, если дерзнут нас отлучать, то они не нас будут отлучать; а учение святых отцев.

Доказательства Св. оо.:

Св. Афанасий вел. пишет: аще кто имя Иисуса Х. будет равнять с простым человеческим именем, то такого еретика причислять к язычникам, часть 3-я, стр. 349-я и 374-я. Св. Симеон новый Богосл. говорит: Имя Иисуса Х. Есть Бог, часть 2-я, стр. 108-я. Св. Феофилакт говор., что Имя Иисуса Христа есть Бог, как Имя Отца и Имя Пресвятаго Духа, толков. на деяние Св. Апост., стр. 66-я. Св. Иоанн Дамаскин пишет: Имя каждой Ипостаси есть Бог, кн. изложения правосл. Веры, л. 77-й на обороте. Отец Иоанн Кропит.: кн. жизнь моя о Христе, стр. 422-я. Св. Апост. Ермы, кн. мужей Апостольских.

Прислал нам на Афон письмо Епископ Никон, нас православных опечалил, а еретиков имяборцев порадовал, письмо точного определенного смысла не имеет, какие-то извороты, и видно, что один дух имеет с Волынским; он пишет как вы смели без вышней власти называть еретиком Архиерея Волынского, и еще вы смотрите на св: как они ревновали, вы хотите равняться с ними.

На 1-е мы отвечаем так: без вышней власти т. е. святительской отлучать не можем, но называть можно ибо самое дело его еретическое называет его еретиком, к Титу посл. гл. 3-я ст. 10-й; а на 2-е не будем ему своими словами возражать, но указываем на слова Св: Тихона задонского, там о

сем прекрасно написано, что за Имя Божие всем ревновать надо и хульные уста заграждать, том 3-й, стр. 68-я.

Святейший Владыко первосвятителю Христов, неоставте нашей слезной просьбы, помогите нам сколько небудь православным, внушите новому Патриарху, чтобы разобрать дело и преостановить эту адскую эпидемию, еще только что разразилось этакая тонкая но ядовитая ересь, а уже некоторые перешли в грубую, уже Богоипостасное человечество Христово называют простым, если они беса послушали, Имя от Божества отделили, то уже бес заставит их и Богоипостасную Плоть от Божества отделять; а некоторые новозаветнаго ничего не хотят читать, только ветхозаветное, т. е. библию. Заражены иеромонахи не хотят на молебне пршевать Иисусе Сладчайший спаси нас, а вместо этого Слава Тебе Боже наш, где больше православных то насильно принууждают пршевать.

Помогите нам милостивейший Владыко насколько возможно Вам.

Простите, кланяюся в стопы ног Ваших отеческих и просим милости-вейшего снисхождения Вашего к нашей смелости, и св. молитв.

Смиреньные иноки скита Фиваиды.

1913-го Схимонах Иоаким и прочие...

Марта 6-го

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 67-68 об.

18

Определение Святейшего Синода № 1992 от 7.03.1913

Копия.

№ 1992. 1913 года Марта "7" дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: прошение монаха Свято-Андреевскаго Афонскаго подворья в С.-Петербурге Климента, от 6 Марта 1913 года, о содействии к возстановлению мира среди братии Русскаго Свято-Андреевскаго скита на Афоне, ныне волнуемой и разделяемой религиозными несогласиями.

Означенное прошение при сем прилагается.

П Р И К А З А Л И: Монах Свято-Андреевскаго Афонскаго подворья в С.-Петербурге Климент, по уполномочию от настоятеля Русскаго Свято-Андреевскаго скита на Афоне архимандрита Иеронима, в прошении на имя Святейшаго Синода, от 6 сего Марта, объясняя, что раздоры среди братии названнаго Афонскаго скита, возбужденные приверженцами ложных мнений о имени Иисус, заимствованных ими из книги схимонаха Иларiona "На горах Кавказа", достигли ныне крайней степени и грозят отторгнуть от православия русских насельников на Афоне, особенно из малограмотных, ходатайствует о том, чтобы, в предотвращение такового зла, на Афон был командирован кто-либо из русскаго духовенства, предпочтительно в сане Епископа, который был бы способен в простых словах, вне книжнаго витийства, убедить русских иноков на Афоне в ложности вышесказанных мнений. Обсудив

настоящую просьбу монаха Климента и признавая такую заслуживающей уважения, но вместе с тем находя необходимым, предварительно исполнения просьбы, снести по настоящему предмету с Вселенской Патриархией. Святейший Синод определяет: предоставить Первенствующему Члену Святейшаго Синода, Преосвященному Митрополиту С.-Петербургскому по предмету настоящего прошения уполномоченного от настоятеля Афонскаго Русскаго Свято-Андреевскаго скита снести письмом с Вселенским Патриархом Германом, при чем просить Его Святейшество а) о подтверждении, для вразумления заблуждающихся иноков, осуждения вышепомянутой книги "На горах Кавказа", уже произнесеннаго над нею ныне покойным Патриархом Иоакимом, и б) об уведомлении по вопросу, признается-ли Его Святейшеством возможной и целесообразной предполагаемая посылка на Афон, для вразумления русских там иноков, одного из русских Епископов, – о чем и послать Преосвященному Митрополиту Владимиру указ.

Подлинное определение подписанное о. о. Членами Святейшаго Синода, к исполнению пропущено: Марта 8 дня 1913 года.

Протоколист *подпись*

Исполнено: Марта "9" дня 1913 года. Указ Пр-му Митрополиту С.-Петербургскому за № 4011.

По поводу происходящих в Русском Андреевском скиту на Афоне религиозных несогласий.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 14–14 об.

19

Протокол разговора П. Б. Мансурова с архимандритом Давидом (Мухрановым) 7 марта 1913 года

КОПИЯ

РАЗГОВОР Г. МАНСУРОВА С АРХИМАНДРИТОМ ДАВИДОМ, ПРИ ПОСЕЩЕНИИ СВ. АНДРЕЕВСКОГО СКИТА НА АФОНЕ 7-го Марта 1913 года.

После обычной встречи со звоном и эктении с многолетием в Соборе, прошли в приемное зало, где был подан чай. После обычных, предварительных приветствий Мансуров сказал, что он приехал на Афон по общему Афонскому политическому вопросу, что гражданское правительство на Афоне будет от пяти держав: России, Греции, Болгарии, Сербии и Румынии, под главенством России, а по духовному будет вестать Патриархия. Давид: это хорошо, а то Греки нас обижают. – Мансуров: Да ведь иногда и Русские бьвают не правы. Почему вы порту не отворяете? – Давид: Да вы знаете: у древних отцов постоянно порта была закрыта. Братия наша размоталась, надо устроить, чтобы немного помнили зачем пришли в монахи. А то ведь до чего дошли, что забыли сладчайшаго Иисуса... Вот у нас и вышло

неустройство в Обители... о. Иероним не признавал, что имя Иисус есть Сам Бог. – Мансуров: А вы как исповедуете? Давид: я исповедую, что имя Иисус есть совершенный Бог и совершенный человек, как свидетельствуют св. отцы. – Мансуров: Хорошо... Но только не надо надеяться на свой разум, а как разсудит Церковь. – Давид: Пусть как разсудит Святейший Синод, а Патриарх что может разсудить? Мансуров: Нет. Святейший Синод не может разсудить в чужой епархии (церкви). Вы должны все цело подчиниться Патриарху. Понятно, что Патриарх разсудит с советом Святейшего Синода, чтобы было единомыслие в церкви. Вы почему не поминаете Патриарха? Давид: Нас Греки не извещали об этом. Мансуров: а почему вы еще не изволите ехать к Патриарху, для объяснения по религиозному вопросу. Он вас звал? – Давид: Да он звал нас вместе с о. Антонием, а его нету, так мы послали письмо и объяснились. – Мансуров: Для этого дела объясняться надо лично. – Давид: о. Антоний скоро вернется и дождетя меня в Константинополе, а если долго, то я один поеду, но только прошу Вас заявите Послу, чтобы не связывали нашу свободу, а то есть слух, что хотят меня взять. Поэтому я не явился и в Протат. Все греки мошенники работают по просьбе о. Иеронима в его пользу (Давид приглашает Мансурова ночевать, но он отказался и сказал: в среду я должен ехать в Россию...) Пожалуйста, не свезете-ли Вы наши бумаги в Посольство и Святейший Синод? Прошлый раз мы послать не успели, да и почта нам запрещена... Похлопочите за нас... Великое благодеяние сделаете нам. – Мансуров: Хорошо. Бумаги я свезу, а уже как разсудит Святейший Синод... – Давид: Нельзя ли похлопотать, что бы получать наш груз, а то пропадает картошка и рыба. – Мансуров: Это не мое дело, а Посольства. Хорошо скажу. (Затем начался разговор за духовный вопрос). – Давид: Имя Иисус есть Сам Бог. – Мансуров: Мне уже 50 лет и я христианин, но не слыхал еще такого вопроса. – Давид: Нет, нет, я Вас уверяю, что так учит Св. Церковь. – Мансуров: Ну, хорошо... я светский человек... не оспариваю, а как разсудит Синод. Только Вы не отказываетесь от своих слов, что имя Иисус есть Сам Бог... – Давид: Нет, я готов на все... только я думаю, что и Святейший Синод может ошибиться... Ну, все таки правда должна взять верх... (появились офицер Павел Григорович – секретарь Булатовича и схимонах Харламбий-Сербин с книгами, но ни чего не говорили. Затем входит рясофорный послушник Даниил (Пермской губ. Столяр) Иеромонах Сергей Борисов и о. Давид, указывая на него, говорит, что о. Иероним склонял его отказаться признавать, что имя Иисус есть Бог) – Мансуров: Ну может быть о. Иероним был разстроен... (Даниил отошел в сторону и ни чего не говорил). Сергей Борисов показывает Мансурову фотографию с письма о. Иеронима к о. Антонию о не признании сочинений последнего о имени Иисус. Мансуров просмотрел и говорит: «тут нет ни чего такого, что бы было не ясно...» Еще подают ему журнал наш за Апрель месяц, он взял его себе. – Сергей Борисов говорит, что Иероним нам не нравится... еще бы два года и разорил бы Обитель. – Мансуров: «Это дело ваше домашнее, я это судить не буду. А все таки вы о. Иеронима обидели, я об нем сожалею... его с прочими, люди питают из милости. Давид: Нет, мы его не обижаем, а кто из них прийдет к нам с раскаянием и будет с нами единомышленник, т.е. будет исповедывать имя Божие как мы, то мы примем. Единомышленникам нашим вступит в разговор не пришлось, потому что

г. Мансуров все хорошо разспросил, а если бы кто и стал что из наших говорить, то были приготовлены уже на этот случай кулашники, которые не постеснялись бы такого смельчака сейчас же взять за шиворот и вытащить для расправы.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. V. Л. 477-477 об.

20

Послание Первенствующего члена Святейшего Синода митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира Патриарху Константинопольскому Герману от 8.03.1913

Копия.

*Первенств. Член Св.
Синода
Марта "8" дня
1913 г.
№ 3957*

Святейшаго Архиепископа Константинополя, Нового Рима, и Вселенскаго Патриарха, Господина Германа о Господе с любовью приветствую.

Уполномоченный от настоятеля Русскаго Свято-Андреевскаго скита на Афоне архимандрита Иеронима, монах Афонскаго Свято-Андреевскаго подворья в С.-Петербурге Климент, 6 сего Марта, вошел в Святейший Синод с прошением, в котором, объясняя, что раздоры среди братии названнаго скита, возбужденные приверженцами ложных мнений об имени "Иисус", заимствованных ими из книги схимонаха Илариона "На горах Кавказа", уже осужденной предместником Вашего Святейшества, ныне в Бозе почивающим Патриархом Иоакимом, в настоящее время достигли крайней степени и угрожают отторжением от святаго Православия многих русских иноков, ходатайствует о том, чтобы, для вразумления сих заблуждающихся, в большинстве случаев малограмотных, был послан кто-либо из русских духовных лиц, предпочтительно в сане Епископа, который был бы способен в простых выражениях русской речи убедить заблуждающихся русских иноков в ложности вышесказанных мнений.

Разсмотрев означенное прошение уполномоченнаго от настоятеля Афонскаго Свято-Андреевскаго скита и признавая необходимым оказать посильное содействие к умиротворению названной русской обители и к искоренению из оной зловердных заблуждений, почитаю долгом, во исполнение определения Святейшаго Синода от 7 сего Марта, просить Ваше Святейшество: а) о подтверждении Вашим Святейшеством произнесеннаго в Бозе почивающим Патриархом Иоакимом в досточтимом его послании на Афон, от 12 Сентября 1912 года, осуждения вышеназванной, "содержащей, — как сказано в послании, — много ошибочнаго и ведущей к заблуждению и ереси", книги "На горах Кавказа" и б) об уведомлении меня, не имеется ли со стороны Вашего Святейшества препятствий к посылке

Святейшим Синодом на Афон, для вразумления русских там иноков, одного из русских Епископов.

Вверяя себя Святительским молитвам Вашим, с чувством братской о Христе любви и глубочайшего уважения пребываю всецело преданный

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 15-16 об.

21

Сопроводительная записка из канцелярии Священного Синода к Посланию Первенствующего члена Святейшего Синода митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира Патриарху Константинопольскому Герману от 8.03.1913

*Отд. VI
Марта "9" дня
1913 г.
№ 3958*

*В Канцелярию Обер-Прокурора
Св. Синода*

Синодальная Канцелярия имеет честь препроводить при сем, для доставления по принадлежности, письмо Первенствующаго Члена Святейшаго Синода Пресвященнаго Митрополита С.Петербургскаго, на имя Вселенскаго Патриарха Германа, от 8 сего Марта за № 3957.

Управляющий Канцеляриею

Обер-Секретарь

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 17

22

Извещение Святейшего Синода на имя Патриарха Константинопольского Германа от 19].03.1913

Святейшему Архиепископу Константинополя, Нового Рима, и Вселенскому Патриарху, Господину – Герману, возлюбленнейшему и превозделеннейшему о Христе Брату и Сослужителю нашему, о Господе радоваться.

В целях братскаго содействия к умиротворению русских иноков на Афоне, волнуемых и разделяемых достигшими в настоящее время крайней степени напряжения спорами о имени "Иисус", Святейший Синод избрал и посылает ныне на Афон, состоящаго в должности Наместника Московскаго Чудова кафедральнаго монастыря, достопочтимаго архимандрита Арсения.

Извещая о сем, Святейший Синод просит Ваше Святейшество благово- лительно отнестись к названному архимандриту Арсению и с своей стороны

преподать ему руководственные Архипастырския наставления к наилучшему исполнению возложенной на него миссии.

Поручая себя и вверенную нам от Бога паству Святительским молитвам Вашим, с чувством братской о Христе любви и уважения пребываем всецело преданные.

Евсевий Архиепископ Владивостокский и Камчатский

Апреля " " дня
1913 года.
№ 110.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 70-70 об.

23

Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 186 от 10.03.1913

Копия секретной телеграммы Посла в Константинополе от 10 Марта 1913 года, за № 186.

Одесское Жандармское Управление сообщает, что у монахов Андреевского Скита отобрано: у Адрианова – 200 руб. и у Волобуева 20.900 руб. принадлежащих обители денег, которые сланы Градоначальнику. Монахи на свободе. О распоряжениях ИМПЕРАТОРСКАГО Министерства Одесскому Градоначальнику по настоящему делу не откажите поставить меня в известность.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 31

24

Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 187 от 10.03.1913

Копия секретной телеграммы Посла в Константинополе от 10 Марта 1913 года, за № 187.

Получено телеграфное сообщение от Одесского Градоначальника, что, по предложению Синода, монахи Фортунат и Адрианов, у которых были отобраны принадлежащая Андреевскому Скиту процентная бумага, были им вчера посажены на пароход для следования на Афон и без права схода в Константинополе. В виду крайней нежелательности появления ныне названных лиц на Святой Горе, усиленно ходатайствую о разрешении отправить их обратно в Одессу, где они имели бы быть задержанными до выяснения обстоятельств захвата Андреевского Монастыря.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 32

Определение Святейшего Синода № 2166 от 11.03.1913*Копия.*

№ 2166. 1913 года Марта "11" дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: представленное Преосвященным Митрополитом С.-Петербургским, от 5 Марта 1913 года за № 2460, объяснение с приложениями, заведующаго С.-Петербургским подворьем Афонскаго Андреевскаго скита иеромонаха Антонина, от 1 того же Марта за № 9, по вопросу о прекращении поминовения на церковных службах в подворье настоятеля архимандрита Иеронима.

Означенныя бумаги при сем прилагаются.

П Р И К А З А Л И: По распоряжению Преосвященнаго Митрополита С.-Петербургскаго, благочинным монастырей и монастырских подворий в С.-Петербургской епархии, архимандритом Макарием, было затребовано от заведующаго С.-Петербургским подворьем Афонскаго Свято-Андреевскаго скита, иеромонаха Антонина, объяснение о том, почему приостановлено на церковных службах подворья поминовение настоятеля скита, архимандрита Иеронима. В объяснение сего, иеромонах Антонин донес, от 1 Марта 1913 года за № 9, что поминовение архимандрита Иеронима было приостановлено вследствие получения соборнаго письма из Свято-Андреевскаго скита, от 13 Января 1913 года, о смене архимандрита Иеронима и об избрании на должность настоятеля скита архимандрита Давида, и что ныне, когда печальныя обстоятельства сего дела выяснились, на подворье опять поминается, на службах, архимандрит Иероним. Изложенное объяснение иеромонаха Антонина, с копией помянутаго соборнаго письма, Преосвященный Митрополит С.-Петербургский, при рапорте от 5 Марта 1913 года за № 2460 представил Святейшему Синоду. Приняв настоящий рапорт Преосвященнаго Митрополита Владимира и представленныя при оном бумаги к сведению и, вместе с тем, имея в виду, что волнения в Русском Андреевском скиту на Афоне, вызванныя спорами о имени "Иисус" и приведшия к изгнанию из обители, возмущившеюся частью братии, законнаго настоятеля архимандрита Иеронима, не улеглись еще и в управлении и жизни скита нет надлежащаго законнаго порядка, Святейший Синод определяет: поручить С.-Петербургскому епархиальному начальству дать знать заведующему С.-Петербургским подворьем Афонскаго Свято-Андреевскаго скита, что подворье не должно посылать в названный скит денежных средств впредь до возстановления в нем законнаго порядка, о чем для исполнения послать Преосвященному Митрополиту Владимиру указ.

Подлинное определение подписанное о.о. Членами Святейшаго Синода, к исполнению пропущено Марта 14 дня 1913 г.

За Протоколиста Дмитриев

Исполнено: Марта "14" дня 1913 года. Указ Пр-му Митрополиту С.-Петербургскому за № 4279.

Определение Святейшего Синода № 2315 от 11.03.1913

№ 2315. 1913 года Марта “11” дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: рапорт Преосвященного Митрополита С.-Петербургского, от 5 Марта 1913 года за № 69–2556, с объяснением старшего цензора С.-Петербургского Духовного Цензурного Комитета по поводу разрешения им к напечатанию листка Афонского схимонаха Парфенния, заключающего в себе неправильные суждения о имени “Иисус”.

Означенный рапорт, следующие к нему бумаги и, на справку, копия Синодального определения от 7 Декабря 1912 года – 30 Января 1913 года за № 11961 при сем прилагаются.

П Р И К А З А Л И: Принимая во внимание, что вышесказанный листок, с надписью в виде заглавия: “Величит душа моя Господа и возрадовался дух мой о Бозе Спасе моем (Лук. 1, 46)”, содержит в себе суемудрые и неправильные суждения о имени “Иисус” и явно носит на себе влияние книги под заглавием “На горах Кавказа”, составленной схимонахом Иларионом, в которой прямо говорится, что имя Иисус есть Сам Бог, Святейший Синод, по определению от 7 Декабря 1912 года – 30 Января 1913 года за № 11961, указом от 31 того-же Января за № 2091, поручил С.-Петербургскому епархиальному начальству истребовать от С.-Петербургского Духовного Цензурного Комитета объяснение по поводу данного, от 28 Августа 1912 года, разрешения на напечатание сказанного листка. Ныне Преосвященный Митрополит С.-Петербургский представил, при рапорте от 5 сего Марта за № 69–2556, копию доставленного ему названным Комитетом объяснения разсматривавшего листок в рукописи, старшего цензора Комитета, архимандрита Александра. Разсмотрев означенное объяснение, Святейший Синод определяет: принять оное к сведению, о чем Преосвященного Митрополита Владимира уведомить указом.

Обер-Секретарь подпись Секретарь подпись

По объяснению цензора архимандрита Александра касательно данного им разрешения на напечатание листка “Величит душа моя Господа”.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 29–29 об.

27

**Письмо министра иностранных дел С. Д. Сазонова
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру
от 12.03.1913**

Срочно
Секретно

Министр
Иностранных Дел
Марта 12 дня 1913 г.
№ 265

Милостивый Государь
Владимир Карлович,

Как известно Вашему Высокопревосходительству, в Андреевском Ските на Афоне возникли беспорядки на религиозной почве и часть иноков этого Скита изгнала Игумена с другой частью братии.

В виду этих обстоятельств ИМПЕРАТОРСКИЙ Посол в Константинополе, получив сведения об отбытии в Одессу на пароходе "Лазарев" монахов Андреевскаго Скита Адрианова и Волобуева, везших принадлежащая Скиту процентныя бумаги, с целью размена оных, обратился к Одесскому Градоначальнику по телеграфу с просьбой сделать распоряжение об отобрании означенных бумаг у монахов, не задерживая, однако, их самих.

Из полученных ныне секретных телеграмм Посла нашего от 10 сего Марта, за №№ 186 и 187, в копии у сего препровождаемых, явствует, что названные монахи, по отобрании у них бумаг, были посажены, по предложению Св. Синода, на пароход для следования на Афон, где, по мнению Посла, появление их является ныне крайне нежелательным.

Вполне присоединяясь к высказанному М. Н. Гирсом мнению, имею честь покорнейше просить Ваше Высокопревосходительство не отказать в сообщении мне отзыва Вашего по настоящему вопросу, для преподания соответственных указаний по телеграфу Послу в Константинополь.

Примите, Милостивый Государь, уверение в отличном моем почтении и совершенной преданности.

Подпись

Его Высокопрев-ству В. К. Саблеру.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 30-30 об.

Определение Святейшего Синода № 2167 от 14.03.1913

Копия.

№ 2167. 1913 года Марта "14" дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: переданное в Синодальную Канцелярию, письмо Министра Иностранных Дел, от 12 Марта 1913 года за № 265, на имя Г. Синодального Обер-Прокурора, с просьбою о сообщении отзыва по вопросу об отправлении в Одессу и задержании там монахов Афонского Андреевского скита Адрианова и Волобуева.

Означенное письмо и следующие к нему бумаги при сем прилагаются.

П Р И К А З А Л И: ИМПЕРАТОРСКИЙ Посол в Константинополе, получив сведения об отбытии в Одессу монахов Афонского Андреевского русского скита Адрианова и Волобуева, везших принадлежащая скиту процентные бумаги, с целью размена оных, обратился к Одесскому Градоначальнику с просьбою сделать распоряжение об отобрании сказанных бумаг у монахов, не задерживая их самих. Вследствие сего, по прибытии Адрианова и Волобуева в Одессу, Одесским Жандармским Управлением были отобраны: у первого 200 руб. и второго 20.900 руб. принадлежащих скиту денег, которые сданы Одесскому Градоначальнику. Сами же Адрианов и Волобуев при этом были оставлены первоначально на свободе, но затем, по предложению Священного Синода, они были посажены, 9 сего Марта, на пароход для следования на Афон и без права схода в Константинополе. Ныне ИМПЕРАТОРСКИЙ Посол в Константинополе, признавая крайне нежелательным появление названных лиц на Святой Горе, усиленно ходатайствует о разрешении отправить их обратно в Одессу, где бы они могли быть задержаны "до выяснения обстоятельств захвата Андреевского скита". Сообщая об изложенном Г. Синодальному Обер-Прокурору, в письме от 12 Марта 1913 года за № 265, и присовокупляя при этом, что он с своей стороны вполне присоединяется к мнению Посла в Константинополе, Министр Иностранных Дел просит о сообщении отзыва по настоящему делу, для преподания Послу соответствующих указаний. Обсудив изложенное и с своей стороны признавая весьма нежелательным отправление в Одессу вышеназванных лиц из Афонского монашества, как не принадлежащих собственно к Российскому монашеству и подлежащих юрисдикции Вселенского Патриарха, Святейший Синод определяет: предоставить Г. Синодальному Обер-Прокурору о таковом заключении Святейшаго Синода по настоящему вопросу сообщить Министру Иностранных Дел, – о чем в Канцелярию Обер-Прокурора передать из настоящего определения выписку.

Подлинное определение подписанное о.о. Членами Святейшаго Синода, к исполнению пронужено Марта 14 дня 1913 г.

За Протоколиста подпись

Исполнено: Марта "14" дня 1913 года. Выписка в Канцелярию Обер-Прокурора Св. Синода за № 2167.

По вопросу об отправлении в Одессу Афонских иноков Адрианова и Волобуева.

Письмо товарища министра иностранных дел
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру
от 21 марта 1913 года

ТОВАРИЩ
МИНИСТРА ИНОСТРАННЫХ
ДЕЛ
*Марта 21 дня 1913 г.
№ 305*

Доверительно.

Милостивый Государь
Владимир Карлович,

Канцелярия Вашего Высокопревосходительства препроводила в Министерство Иностранных Дел, при отношении от 16 сего Марта за № 2971, для доставления по назначению, письмо Митрополита С.Петербургскаго Владимира на имя Вселенскаго Патриарха Германа.

Сообщая о состоявшемся 7-го сего Марта определении Святейшаго Синода относительно прискорбных событий, имевших место в русском Свято-Андреевском ските на Афоне. Высокопреосвященнейший Владимир просит об уведомлении, не имеется ли со стороны Патриарха препятствий к посылке на Афон, для вразумления русских иноков, одного из русских Епископов.

Между тем, как Вашему Высокопревосходительству известно, на Афон командирован Министерством Иностранных Дел Ст. Сов. Мансуров, которому поручено всесторонне расследовать события в Андреевском ските и выяснить, какия именно меры надлежало бы принять в связи с оными. Одновременно с сим Г. Мансурову поручено собрать все нужныя данныя в связи с предстоящим изменением положения Афона.

В виду вышеизложенных соображений, я со своей стороны признавал бы необходимым повременить с отправлением упомянутого выше письма Митрополита Владимира впредь до получения подробнаго отчета Ст. Сов. Мансурова о произведенном им в Андреевском ските расследовании, о результатах

кого я не премину без замедления поставить Ваше Высокопревосходительство в известность.

Примите, Милостивый Государь, уверение в отличном моем почтении и совершенной преданности.

Его Высокопрев-ву

подпись

В.К.Саблеру

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 347-347 об.

30

Донесение Московского духовно-цензурного комитета в Святейший Синод от 23.03.1913

В СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД.

СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД

№ 04260 23 МАР. 1913 г.

КАНЦЕЛЯРИЯ

Московского Духовно-
Цензурного Комитета

донесение!

В Московский Духовно-Цензурный Комитет 24^{го} Января сего года поступила брошюра под заглавием "Противоборство слугам Антихриста: новая ересь на имя Божие по предречению Апокалипсиса".

Означенная брошюра написана одним из афонских иноков, заблуждающихся в учении о имени "Иисус". Напечатана за границей. С подобным содержанием уже была на просмотре Московского Духовно-Цензурного Комитета в Январе сего года рукопись, каковая была не одобрена для печати.

Тон брошюры, дерзкий и вызывающий, доказывает в авторе действительно заблуждающегося инока, не желающего слушать никаких наставлений и обличений, напротив, старающегося унижить и оклеветать всех, пытавшихся вразумить его (авторов различных статей, печатавшихся в журн. "Инок" в числе их и архиепископа Вольнского Антония), решившиагося в данной брошюре обозвать таковых еретиками и слугами Антихриста. В начале, скорее всего, по невежеству, а затем уже по упорному противлению истине автор означенной брошюры настаивает на том, что имя "Иисус" есть не просто имя Спасителя - Богочеловека, достойное всяческого поклонения и прославления, а есть "Сам Бог в Своем Существо". "Мы не согласны - пишет автор - верить только в благодатное присутствие Господа в имени Своем", на что указывали, вероятно, авторы статей в журн. "Инок", как и должно быть, по учению Св. Церкви православной. Обвиняя всех несогласных с тем в ереси, автор брошюры на самом деле сам впадет в ересь обожотворения имени. Указания его

на изречения Слова Божия, говорящие о величии и святости Имени Иисуса Христа и ссылки на сочинения некоторых церковных писателей (напр. Симеона Новаго Богослова, о. Иоанна Кропитадтскаго) обличают лишь суемудрие автора и сами по себе не могут оправдывать его в его духовном осмыслении. Сами по себе выражения эти, как напр. "имя Божие есть Сам Бог", можно находить и у Симеона Новаго Богослова, и у о. Иоанна, но, по контексту этих изречений и вообще по духу мыслей этих писателей, видно, что тут и намёка нет на какое-то новое учение о самобожественности одного имени, а есть лишь священно-лирическое излияние молитвенной души, плод религиозно-мистического благоговения пред Сладчайшим Именем Господа.

В виду указанного содержания и характера разбираемой брошюры на опп. 260 и 263 ст. ст. Уст. о Дух. Цен. Изд. 1890 г., Московский Духовно-Цензурный Комитет находит, что она не может быть разрешена к печати и должна быть запрещена к распространению. О чем Комитет имеет долг почтительнейше представить в Святейший Правительствующий Синод с приложением означенной брошюры.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА:

нижайшие послушники

Протоиерей Василий Мансветов

Протоиерей Иоанн Соловьев

Протоиерей Николай Боголюбский

Протоиерей Иоанн Восторгов

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 36-37

31

Донесение епископа Новомиргородского Сергия в Святейший Синод от 29.03.1913

СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД

№ 04528 29 МАР. 1913 г.

КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ,

Временно управляющаго Херсонской
Епархией Сергия, Епископа
Новомиргородскаго,

ДОНЕСЕНИЕ.

Заведывающий Афонским Андреевским подворьем в гор. Одессе иеромонах Питирим доносит, что ввереннаго ему подворья иеродиакон Софроний, с самага начала возникновения бунта в Афонском Андреевском ските, явно высказывал сочувствие бунтовщикам и по всему видно было, что он

сторонник самозванного настоятеля означенного скита архимандрита Давида и последователь иеромонаха Антония Булатовича. Так как в настоящее время вышеупомянутый иеродиакон Софроний начинает вести себя возмутительно и оказывает неповиновение заведывающему подворьем, то посему последний, ради порядка и спокойствия на подворьи, просит разрешения удалить иеродиакона Софрония и отправить его на Афон.

Донося о сем и находя с своей стороны пребывание упомянутого иеродиакона Софрония на Одесском подворьи нежелательным, долг имею благопокорнейше ходатайствовать о разрешении отправить его на Афон.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА

всепокорнейший послушник
Сергий Епископ Новомиргородский

№ 2157

Марта "23" дня 1913 года.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. I. Л. 38-38 об.

32

Определение Святейшего Синода № 2859 от 30.03.1913

Копия.

№ 2859. 1913 года Марта "30" дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: донесение временно управляющего Херсонской епархией, Преосвященного Сергия, Епископа Новомиргородского, от 23 Марта 1913 года за № 2157, по просьбе заведывающего Афонским Андреевским подворьем в Одессе иеромонаха Питирима о разрешении отправить с подворья на Афон иеродиакона Софрония.

Означенное донесение при сем прилагается.

П Р И К А З А Л И: Заведывающий Афонским Андреевским подворьем в гор. Одессе иеромонах Питирим донес Херсонскому епархиальному начальству, что иеродиакон названного подворья Софроний, с самого начала возникновения бунта в Афонском Андреевском ските, явно высказывал сочувствие бунтовщикам, в настоящее же время начинает вести себя возмутительно и оказывает неповиновение заведывающему подворьем. В виду сего, ради порядка и спокойствия на подворье, иеромонах Питирим просит разрешения удалить иеродиакона Софрония и отправить его на Афон. С своей стороны находя пребывание иеродиакона Софрония на Одесском подворье нежелательным, временно управляющий Херсонскою епархией, Преосвященный Новомиргородский ходатайствует об удовлетворении означенной просьбы иеромонаха Питирима. Обсудив изложенное, Святейший Синод определяет: разрешить заведывающему Одесским подворьем Афонского Андреевского скита удалить с названного подворья и отправить на Афон вышесказанного иеродиакона Софрония, о чем послать Преосвященному Херсонскому указ,

а в Канцелярию Обер-Прокурора Святейшаго Синода, на предмет сообщения Министерству Иностранных Дел, передать из сего определения выписку.

Подлинное определение, подписанное о.о. Членами Св. Синода, к исполнению пропущено: Марта "30" дня 1913 года.

Протоколист подпись

Исполнено:

2 Апр. 1913г. № 5447 – указ Пр^ш Херсонскому и выписка в Канц. Об-Пр-ра за № 2859.

О высылке иеродиакона Софрония из Одесского Андреевскаго подворья на Афон.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 39-39 об.

33

Определение Святейшаго Синода № 3259 от 1.04.1913

№ 3259. 1913 года Апреля "1" дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: донесение Московскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета, за № 238, с представлением поступившей в Комитет брошюры под заглавием: "Противоборство слугам антихриста. Новая ересь на Имя Божие по предречению Апокалипсиса".

Означенное донесение при сем прилагается.

ЗАКОН: Св. Зак. Т. XIV, изд. 1890 г., Уст. Ценз. Иностран. Ст. 184: "Из книг духовнаго содержания подвергаются запрещению все те, кои заключают в себе умствования и мнения противныя главным началам христианской веры, или опровергающия учение православной церкви, или же ведущия к безбожию, материализму, неуважению Священнаго Писания и т. п."

ПРИКАЗАЛИ: Московским Духовным Цензурным Комитетом представлена в Святейший Синод, поступившая в Комитет 24 Января сего года и напечатанная заграницей, на русском языке, брошюра схимонаха Досифея Тимошенко, под заглавием: "Противоборство слугам антихриста. Новая ересь на Имя Божие по предречению Апокалипсиса. 1912 г." Рассмотрев означенную брошюру, Святейший Синод определяет: предоставить Г. Синодальному Обер-Прокурору войти в сношение с Министром Внутренних Дел о запрещении привоза в Россию означенной брошюры, – для чего и передать в Канцелярию Обер-Прокурора из настоящего определения выписку, а Московский Духовный Цензурный Комитет уведомить о сем указом.

Обер-Секретарь подпись

Секретарь подпись

О брошюре схимонаха Досифея "Противоборство слугам антихриста".

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 40 40 об.

То же: Л. 66-66 об.

**Возражения монаха Климента от 1.04.1913
на жалобу иеросхимонаха Антония (Булатовича) в Святейший Синод**

В Святейший Правительствующий Всероссийский Синод

Русского на Афоне Свято-Андреевского Скита монаха Климента

*Покорнейшее пояснение и поправки к жалобе
иеросхимонаха Антония Булатовича в Святейший Синод
на Архиепископа Антония Вольнского и Житомирского
от 1-го апр. 1913 г.*

Из нашего в Одессе Св-Афонского Андреевского подворья мне доставлена копия с жалобы, поданной иеросхимонахом Антонием от 1го апр. 1913 г. в Святейший Синод на Архиепископа Антония Вольнского и Житомирского по поводу учения книги о. Илариона "На горах Кавказа".

Находясь на Афоне во все время религиозного волнения, вызванного названною книгою, вплоть до кровопролитного бунта, произведенного автором этой жалобы в Андреевском скиту, и зная историю религиозного волнения и бунта, нахожусь, что в этой жалобе искажены факты, а по сему осмеливаюсь сделать к ней несколько поправок.

1. В жалобе не верно то, что статьи по поводу учения книги "На горах Кавказа", напечатанные в "Русском Иноке", "возбудили острый догматический спор". Спор этот на Афоне начался с появлением на нем этой книги приблизительно года за два до помянутых Статей.

2. Со стороны начальства принявшим учение этой книги преследований не было, но были только увещания не распространять этого учения и тем не волновать насельников Св. Горы. Правда, немногим были наказания, но лишь за их безчиствия на почве их религиозного волнения, которые потом под предводительством о. Антония разразились кровопролитным бунтом в Св. Андреевском Скиту (протокол в полиции на Афоне) и мятежем в Св.-Пантелеимоновском монастыре.

Что касается самого о. Антония, то требовалось от него игуменом о. Иеронимом прекратить его печатные и устные труды по распространению этого учения, но он не послушался и вышел из Скита, дав росписку, которою удостоверил, что он из Скита уходит добровольно и что против воли игумена и братии в него не возвратится. Выйдя из Скита, он не перестает распространять это учение даже вопреки Патриарху Константинопольскому, запретившему распространение этого учения грамотою на Афон ("Колокол" № 2009), как "безмысленного и богохульного".

3. Спор доведен до обострения не начальствующими Пантелеимонова Монастыря и Андреевского Скита, но защитниками этого учения и преимущественно безцензурными брошюрами о. Антония и его устным подстрекательством монашествующих противиться воле Патриарха и настоятелей названных обителей.

4. Как начальствующие, так и подначальные, непринявшие этого учения, опираются не только на "мнение" Архиепископа Антония и статьи в

“Русском Иноке”, по преимуществу на помянутую грамоту Патриарха Константинопольского, как от Церкви исходящую (доклад в Патриархию Братства афонских келлиотов).

5. Прилагаемое к жалобе “исповедание” братии Андреевского Скита от 10 янв. 1913 г. нельзя считать исповеданием всей братии, подписавшейся к нему, ибо преобладающее большинство подписей вынуждено от нея под страхом избиения о. Антонием с единоумышленниками.

6. Судя по этому, можно, без сомнения, сказать то же самое и о “Кратком оправдании веры”, посланном из Скита Патриарху Герману, и в особенности принять во внимание и то, что вся братия, благодаря о. Антонию, держится под страхом, и что для нея врата обители не отпираются и до сих пор.

7. Жалобу на Архимандрита Давида, поданную в Ватопед от 11 янв. 1913 г. братией Скита, нельзя считать жалобой Архимандрита Иеронима, ибо ему она не принадлежит, и подписи его под ней не значатся. Она при следующих обстоятельствах подана лично мною.

Когда против воли настоятеля и вопреки своей росписки о. Антоний вошел в Скит и нарушил в нем порядок, тогда для водворения его прибыли из Ватопеда в Скит старцы – эпитропы, приглашенные администрацией скита. Прибыв, они немедленно спросили Архимандрита Иеронима, как он верует, и, выслушав его, они его признали православным, с ним вполне единоумудственным. Потом допрошен ими был Архимандрит Давид. Они после пререкания с ним о вере признали его еретическую. От о. Антония, как добровольно вышедшего из Скита, они отчета в вере не потребовали.

К глубокой скорби, деятельность их по водворению в Скиту порядка этими вопросами и кончилась. Даже их признание о. Иеронима православным, а о. Давида еретическим братии не было объявлено во все время их (старцев) пребывания в Скиту -- от С дня 9 до С д. 11 января, что о. Антонию с его компаниею дало возможность принудить братию подписать документ на избрание о. Давида в настоятеля Скита, а равно и к помянутому “Исповеданию”. При этом надобно заметить, что о. Давид был о. Антонием и его сторонниками ранее предизбран: еще тогда, когда они составляли против отца Иеронима заговор.

Принудив братию подписать этот документ, они его представили этим старцам на утверждение о. Давида в должности настоятеля Скита. Последние, несмотря на то, что еще вчера признали о. Давида еретическим, склонны были вопреки существующему между Скитом и Ватопедом канонизму утвердить его в этой должности.

Примечание. Настоятель (дикей) по канонизму может быть сменен лишь по уважительной причине, и на его место избирается другой баллотировкой на шарах из кандидатов, раньше выбранных на голосах, числом не меньше четырех.

Эта вопиющая несправедливость подвигнула меня объяснить с старцами – указать им на эту их несправедливость, и я выступил и доказал, прося их быть справедливыми. На это они не сразу согласились и в конце концов потребовали от меня письменную жалобу на о. Давида за распространение им учения о имени “Иисусе”, и что он единоумышленник о. Антония, который в Протаме уже отмечен, по их словам, как еретик.

Это требование я немедленно исполнил – составил жалобу, к которой подписалось несколько из братии, вследствие чего и подал я ее от лица братии. Смело утверждать, что к ней подписались бы четыре пятых (4/5) наличного состава братства, если бы о. Антоний не терроризовал его.

Вследствие ли этой жалобы или по другим причинам о. Давид в должности настоятеля Скита не утвержден и до сих пор.

Учение книги "На горах Кавказа" в жалобе ересью названо мною потому, что помянутая Патриаршая грамота, осудив его, как "богохульное", называет эту книгу ведущею к заблуждению и ереси, газета "Колокол" самое учение — ересью, а помянутые старцы признали о. Давида и его сторонников еретическими.

При сем смиреннейше прошу Святейший Правительствующий Синод все, сказанное здесь, принять к сведению при разборе жалобы на Архиепископа Антония

Монах Климент.

29 апреля 1913 года.

Старо-Афонское Андреевское

Подворье на Песках, в СПб.

Телефон 158-27.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 223-226

35

Жалоба иеросхимонаха Антония (Булатовича) в Святейший Синод от 2.04.1913

№ 1683

В Святейший Правительствующий Синод

2 АПРЕЛЯ 1913 г.

От Иеросхимонаха Свято-Андреевскаго
Скита на Афоне Антония Булатовича

Ж А Л О Б А

12 Сентября 1913 г. мною была послана от лица афонских иноков в Святейший Синод на имя Господина Обер-Прокурора жалоба на Архиепископа Антония Волынского и Житомирскаго. В жалобе сей мы просили Святейший Синод обратить внимание на то, что статьи Архиепископа Антония и инока Хрисанфа, напечатанные с благословения Архиепископа Антония в Русском Иноке, заключают в себе мнения тождественныя с учением еретика Варлаама, осужденнаго в 1361г. Великой Церковью, и что эти статьи, в коих отчается Божественная сила и Божественное достоинство Имени Божия и Имени Иисус с одной стороны соблазнили многих афонцев, а с другой стороны возмущили крайне подвижников и молитвенников на Святой Горе. Эти статьи возбудили острый догматический спор на Афоне, который тем более обострился, ибо Архиепископ Антоний своими письмами весьма поддерживал и ободрял некоторых уничижителей Имени Господа Иисуса Христа, благодаря чему начальствующие лица, мало сведующие в догматах и мало

опытные в умной молитве, взяли сторону этих лиц и стали усиленно и несправедливо преследовать подвижников, исповедников Имени Господня. Все эти действия начальствующих лиц Пантелеймоновского монастыря и Андреевского Скита довели догматический спор до той степени обострения, как то мы видим ныне, чего бы конечно не было бы, если бы Архиепископ Антоний не принял бы в нем такого активного участия. Ввиду того, что иеборцы исключительно опираются в учении своем на мнения высказанные Архиепископом Антонием и на статьи Русского Инока, напечатанные с его благословения, то мы покорнейше просим Святейший Синод разобрать нашу жалобу раньше поданную, тем более, что на предстоящем суде Патриарха Константинопольского надо мною и над Архимандритом Давидом несомненно потребуются разбор упоминаемых статей Русского Инока, вызвавших весь догматический спор на Афоне и неминуемо потребуются отзыв Святейшего Синода о мнениях обеих сторон по существу спора. Наше исповедание веры во Имя Божие и во Имя Иисусово мы уже представили с первою жалобой в рукописи, ныне же оно вышло в печать, которое при сем и прилагается.

Кроме того прилагаем еще Исповедание Братии Андреевского Скита от 10 Января 1913г., которое было нами сообщено своевременно Господину Обер-Прокурору. Прилагаем еще копию с краткого оправдания веры во Имя Божие, представленное Братией Андреевского Скита Святейшему Патриарху Герману в Марте сего года. Прилагаем еще Соборное разсуждение о Имени Господа нашего Иисуса Христа в пустыни Финаида на Афоне.

Прилагаем также копию с жалобы Архимандрита Иеронима с некоторыми братьями на Архимандрита Давида и все братство Скита в монастыре Ватопед, поданную 11 Января 1913 г.

Свято-Андреевского на Афоне Русского Общежительного Скита
Иеросхимонах *Антоний (Булатович)*

1 Апреля 1913 г.

С.Петербург. Адрес Кабинетская 8. кв. 1.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 86-86 об.

36

Определение Святейшего Синода № 110 от 9.04.1913

Походный журнал.

№ 110 1913 года Апреля "9" дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод имели суждение о принятии мер к возстановлению мира среди русских иноков на Афоне, ныне волнуемых и разделяемых спорами о имени Иисус.

ПРИКАЗАЛИ: Признавая необходимым оказать содействие к возстановлению мира среди братии русских обителей на Афоне, нарушенного

достигшими ныне крайней степени напряжения спорами о имени Иисус, Святейший Синод определяет 1) командировать, для означенной цели, на Афон заместника Московскаго Чудова кафедральнаго монастыря архимандрита Арсения, о чем, для зависящих распоряжений, послать Преосвященному Митрополиту Московскому указ, и 2) Патриарха Вселенскаго известить о таком командировании посланием, при сем прилагаемым, каковое, по надлежащем подписании, препроводить при вышепомянутом указе на имя Преосвященнаго Митрополита Макария, на предмет вручения архимандриту Арсению для доставления по принадлежности, а в Канцелярию Обер-Прокурора, для сведения и сообщения Министерству Иностранных Дел, и в Хозяйственное Управление, для удовлетворения названнаго архимандрита путевыми деньгами, передать из настоящаго определения вышнски.

Читал 9 Апреля.

Евсевий Архиепископ Владивостокский

Обер-Секретарь подпись

Секретарь подпись

О командировании на Афон архимандрита Арсения.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. Вып. 1. Ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 69

37

**Письмо игумена Пантелеимоновскаго монастыря архимандрита Мисанла
обер-прокурору Святейшаго Синода В. К. Саблеру
от 16.04.1913**

*Ваше Высокопревосходительство,
Глубокопочтительный Благодетель
Владимир Карлович!*

Считаем долгом уведомить Ваше Высокопревосходительство о прибытии 3 сего апреля в нашу обитель известнаго Вам миссионера о. игумена Арсения, который был принят нами с братскою о Господе любовью; а по получении от него Вашего достопочтеннаго письма, от 30 ноября минуваго года, нами с удовольствием было предложено ему все потребное к выполнению желаемых им трудов во славу Божию и на пользу чад св. Православной Церкви, согласно Вашего соизволения.

Но к великому прискорбию нашему о. Арсений весьма недолго пробыл у нас - в родной ему и любимой им обители - с пользою. Апреля 7-го на праздник Входа Господня в Иерусалим, во время богослужения им было произнесено к братии действительно полезных два слова, в коих он косвенно касался известнаго всем вопроса, что никому не следует вступаться не в свое дело своемудренными толкованиями каких-либо религиозных и богословских вопросов, напоминая

предварительно о хранении данных каждым Богу обетах: смирения, послушания и отречения своей воли пред начальством обители и пред властью Богом поставленной. А 8 апреля с целью примирить братство с игуменом Иеронимом отправился в Андреевский скит; откуда через два дня известил нас, что заболел, возвратиться к нам не может и просил прислать его вещи.

Затем, 12 апреля в монастыре нашем появились печатные листки – объявления, от 11 апр., с подписью о. Арсения, что он является организатором духовного союза (экземпляр сего листка при сем прилагается). При этом для нас является загадочным то обстоятельство, что о. Арсений вскоре по прибытии к нам получил из Андреевского скита пригласительное письмо; но, зная в каком положении находится скит, он в частных с нами беседах выражал к Андреевским свое недовольство и в поступке их усматривал великую ошибку и полнейшую несообразность с бытом монашества, и потому не хотел даже их посещать. Вследствие этого нами немедленно было послано к о. Арсению письмо с просьбою объяснить: действительно ли он стал во главе изложенной в листке идеи, но письмо наше к нему не доставлено за невозможности никому из посторонних видеть лично о. Арсения. Между тем известно, что о. Арсений действительно в соглашении с андреевскими бунтовщиками и уже в самом скиту сделал новое разъединение братства и намерен стать во главе на открытую борьбу против всех за свою идею организацией союза во имя Архангела Михаила. Этот поступок о. Арсения привел всех к крайнему возмущению и дает повод к дальнейшему самочию. Само собою разумеется, что угрожает нашим русским на св. Горе обителям, если только не будут своевременно приняты со стороны Русского правительства совместно с духовными властями энергичные меры к успокоению монашества, взволнованного объявленной идеей о. Арсения.

Доводя о сем до сведения Вашего, надеемся, что о всем, прежде произшедшем в нашем монастыре Вашему Высокопревосходительству подробно известно от г. Мансурова.

Российский Императорский Генеральный Консул, в Салуни, известил нас, что на Фоминой неделе предполагается прибыть из Константинополя на Афон командированный от Посольства чиновник г. Серафимов и делегат от Патриархии, но Богу ведомо, как это может исполниться.

С крепкою надеждою, что обитель наша и в настоящее трудное время не будет лишена благодетельного внимания Вашего во благо ея существования, о чем усерднейше просим.

Вашего Высокопревосходительства покорные слуги и смиренные богомольцы Игумен Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря Архимандрит Мисаил со всею о Христе братиею.

Св. гора Афон
16 апреля 1913 г.

Листовка «Союза в честь архангела Михаила»

Союз

в честь Архангела Михаила

В последнее время появилось на Св. Горе злочестивое учение, утверждающее, будто Имя Божие не есть Бог и именующееся «имеборчеством». Злоучение сие весьма быстро распространилось среди Афонских иноков, а также в России среди православных всех сословий. Чтобы предохранить себя от всякаго сообщения с ними, во избежание дальнейшего распространения этого лжеучения имеборцев, православные иноки Св. Горы решили создать союз, в который могут войти все православные лица всех сословий, признающие учение Православной Восточной Церкви в полном его объеме, и отрицающиеся имеборчества и всех остальных ересей, расколов и сект. А в противовес имеборчеству предлагается святоотеческое учение об Имени Божием в следующих шести пунктах:

1) Исповедую, что Бог неотъемлемо присутствует в Своем Имени И н с у с.

2) Исповедую, что Имя Иисус есть Бог, т. е. Имя от Бога не отделяя и считая, что то и другое нераздельно.

3) Исповедую, что Имя Иисус есть Богоипостасное и относится равно и к человечеству и к Божеству Его.

4) Исповедую, что Имя Иисус, вследствие присутствия в Нем Божества, весьма сильно творит чудеса и знамения и спасает призывающих и надеющихся на Него; и что чудо исцеления хромого Ап. Петром вопреки беззаконному учению инока Хрисанфа и подобных ему – (журн. «Русский Инок» – рецензия) соделалось Божественною Силою Имени Господня, как Он и Сам (Ап. Петр) исповедал сие (Деян. 3 гл. 6 ст.).

5) Исповедую, что Имя Иисус нисколько не меньше и не больше других Имен Божних, как то: Господь, Саваоф и других Имен, коими Бог именовался во вся веки от начала бытия мира, а равночестно всем им.

6) Отрицаюсь я тех, кои Имя Иисус не считают Богом и считают меньшим прочих Имен Божних, и что Оно аки бы не предвечно, но лишь не столь давно наречено Ангелом.

7) Все лица, принадлежащая к союзу, ни в чем не должны сообщаться с имеборцами, еретиками и сектантами, на основании правила Пр. Ефрема Сирина, которое гласит следующее: «Еретичествующия яко хульнословащия и Божия враги, писанне не именована человеки, но псы, и волки, и свиньи, и антихристы, якоже глаголет Господь: не дадите святая псом. И богослов Иоанн: яко антихристи мнози быша. Так убо не подобает любить ниже соводворяться, ниже купно молитися, ниже купно ясти, ниже принимать в дом, ниже радоватися тым глаголати: да делом тых лукавым не сообщимся».

Союз этот чисто духовный, поэтому никаких особых обязательств денежных взносов и каких либо ограничений не устанавливает. Собраний и проч. не назначает. Администрации и проч. – не избирает и не устанавливает. Но всякий член сего духовнаго союза, исповедующий сии шесть пунктов пред Господом и людьми, именуется «исповедником».

Примечание. Все лица, принадлежавшие к имеборчеству, в случае выра-
зят желание принять все вышеизложенное, должны понести эпитимью, соглас-
но уставам Св. Стен. Снисхождение им может быть сделано лишь по суду
братства, если оно найдет достаточныя для сего причины.

Молитвенно призывая милость и благословение Божие на наш духов-
ный союз, основанный во Имя и за Имя Божие, свидетельствуем наше согла-
сие на сие исповедание подписью под сим своего имени.

11-го апреля, 1913 г.

ИСПОВЕДНИКИ:

Первым подписался Синодальный миссионер Игумен Арсений, а за ним
Братия Св. Андреевскаго Скита.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. I. Л. 209-209 об.

39

Листовка “Союза архангела Михаила” от 22.04.1913

ОТ СОЮЗА АРХАНГЕЛА МИХАИЛА ИСПОВЕДНИКОВ ИМЕНИ БОЖИЯ

Доказательства из Св. Писания и Св. Отец учения об Имени Божиим,
изложеннаго в шести пунктах “Исповедания”.

1-й пункт. ИСПОВЕДУЮ, ЧТО БОГ НЕОТЪЕМЛЕМО ПРИСУТСТВУ-
ЕТ В СВОЕМ ИМЕНИ “ИИСУС”.

1) ВЕЛИКОЕ ИМЯ БОЖИЕ включает в себе Божественныя Его свой-
ства, никакой твари не сообщаемыя, но Ему Одному собственныя, как то:
единосушие, присносушие, всемогущество, благодать, премудрость, вездесу-
щие, всеведение, правду, святость, истину, духовное существо и проч. Сии
собственныя свойства открывает нам Дух Святыи в Слове Своем. (Тихон
Задонск. 3-я книга. гл. 2-я. стр. 64-65).

2) Приснопамятный о. Иоанн Кронштадтский пишет: “Господь, при без-
конечности Своей, есть такое простое существо, что Он весь бывает в одном
Имени “Господь”, в Имени “Троица”, или в Имени “Иисус Христос”. (Моя
жизнь во Христе стр. 237-422). И еще: “Во Имени Иисус Христос весь Христос -
душа и тело Его, соединенное с Божеством (стр. 7, вып. 5).

3) Там же. Он (Бог) весь и во всем сущем, все проходит, все наполняет,
Собою. Напр., вы читаете молитву, и Он весь в каждом слове, как святой
огнь проникая каждое слово... Особенно Он весь в принадлежащих Ему
Именах (Моя жизнь во Христе. Том 1-й, стр. 130).

4) Там же. “Слово потому надо еще уважать крепко, что и во едином
слове бывает Вездесущий, Всяисполняющий, Единный и Нераздельный
Господь”.

5) Слово Пансия Величковскаго: “Пресладкое Имя Иисусово с памятью
Бога ту суща (т. е., сущаго в Имени Иисусовом) всеисполненне живущаго во
Иисусе (т. е. в Имени Иисус) подвигет ум в молитву” (Стр. 116).

6) Святитель Игнатий Брянчанинов говорит: “Имя Господа нашего
Иисуса Христа содержит в себе особенную силу” (Аскетич. Опыты. Т. 2-й, с. 193).

7) о. Иоанн Кроншт.: “Когда ты про себя или в сердце говоришь или произносишь Имя Божие, Господь, или Пресвятая Троица, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, то в этом Имени ты имеешь все существо Господа (Мысли христианина 46-47).

ВТОРОЙ ПУНКТ.

ИСПОВЕДУЮ, ЧТО ИМЯ ИИСУС ЕСТЬ САМ БОГ, т. е. ИМЯ ОТ БОГА НЕ ОТДЕЛЯЯ И СЧИТАЯ, ЧТО ТО И ДРУГОЕ НЕ РАЗДЕЛЬНО.

1) В православном катихизисе (изд. 1878 г. сказано: “Православными и различными Именами нарецися может Бог, их же никто же от Него отлучити не может”. (лист 256).

2) “Почему вы, обещавшиеся прежде исповедывать единосущие, в страдании вовлекаете нераздельное Имя, самое неделимое естество, самое неизреченное Божество...” (Св. Афанасия Великого Часть 3-я, стр. 352).

3) Св. Иоанн Дамаскин говорит: “О каждой Ипостаси Имя Бог глаголется вопреки же Имени Божества о Ипостаси речи не можем”. (Л. 92 об. Изд. 1785г.).

4) Блаженный Феофилакт Болгарский говорит: “Если бы Имя Отца было не Бог, и Имя Сына – не Бог, и имя Св. Духа – не Бог, то следовало бы сказать: “во Имя Бога Иисуса Христа”, или даже просто только – в Сына”. Но он (Петр) говорит: “во Имя Иисуса Христа”, зная, что Имя Иисуса есть Бог, равно как Имя Отца и Св. Духа”. (Толк. на гл. 2-ю, стр. 38, стр. 68-я).

5) Св. Иоанн Златоуст говорит: “Пророк присовокупил: “Благословите Имя Его”, – будешь ли разумеешь Отца, или Сына, или Святаго Духа, потому что Имя Троице БОГ”. (Том 5-й, стр. 926).

6) Св. Исихий Иерусалимск. говорит: “Да соединим Имя Иисусово своему дыханию. Ово бо есть Свет, те же (т. е. помыслы) тьма: Ово (т. е. Имя Иисусово) есть Бог и Владыка, те же (помыслы) раби бесом”. (Слав. Добр. Ч. 2, гл. 170).

7) Св. Григорий Синаит пишет: “И что множайше глаголити: молитва есть Бог, действуя вся во всех”. (Там же, том 5, гл. 113). Примечание. А что же такое молитва, как не перечень Имен Божиих (Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий...).

8) о. Иоанн Кроншт. говорит: “Имя Божие есть Сам Бог”. (Моя жизнь во Христе. Вып. 5, 1893 г. стр. 7). “Имя Господа есть Сам Господь, – Дух везде сущий и пренепростый”. “Великия Имена: Пресвятая Троица, или Отец, Сын или Св. Дух, воображаемая в душе, – суть Сам Бог и низводит в душу Самого Бога в трех лицах”. (Мысли христианина, стр. 46-47).

9) Св. Симеон Нов. Богосл. В конце 62-го слова (вновь переведено) говорит: “Слово Божие есть живо и непреодолимо и действительно, Бог истинный. Равным образом и истина Божия паче ума и слова человеческого, – Бог безсмертный, неизменный, непреложный и живый”. (Ч. 2-я, 108).

10) Св. Макарий Египетский говорит: “Слово Божие есть Бог, а слово мира есть мир. Но большое различие и разстояние между словом Божиим и словом мира, между чадами Божиими и чадами мира”. (стр. 293).

11) Святитель Игнатий: “Положить другое основание для моления Именем Иисуса, кроме положенного, – невозможно, – оно есть Сам Господь наш Иисус Христос, Богочеловек”. (Аскетич. Опыты. Том 2-й, стр. 310).

12) о. Иоанн Кронштадтский: “Великия Имена: Пресвятая Троица, или Отец, Сын и Св. Дух, или Отец, Слово и Св. Дух, воображенные в душе, - суть Сам Бог и низводят в душу Самого Бога в трех лицах”. (М. Хр. 47).

Вселенский Патриарх и иеборческие клеветники упорно, не смотря на наши протесты, приписывают нам, будто мы считаем Имя Божие существом Божиим. На это мы еще раз заявляем, что это – не правда. Но мы считаем, что Имя Божие, как энергия, или действие Божества, на основании анафемы на Варлаама, и слов Св. Симеона Н. Б. (сл. 62), есть Бог.

3. ИСПОВЕДУЮ, ЧТО ИМЯ ИИСУС ЕСТЬ БОГОИПОСТАСНОЕ И ОТНОСИТСЯ РАВНО И К ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ, И К БОЖЕСТВУ ЕГО.

1) В катехизических поучениях Свящ. Г. Дьяченко сказано (стр. 113) в объяснение слов “Господа Иисуса”: Еврейское слово Иисус значит Спаситель. Это Имя предначерчено архангелом Гавриилом, который благовествовал Преподобной Деве Марии: “Се зачнешь во чреве и родиши Сына и нарчешь Имя Ему Иисус” (Лук. 1, 31). Примеч. Отсюда видно, что Иисус - Имя Господа, а, следовательно, оно Богоипостасное; а так как иеборцы утверждают, что Иисус без прибавления Имени Христос - не Бог, то это зломудрие опровергается сим объяснением.

2) Об Имени Христос там же говорится: “Слово Христос – греческое, значит помазанник, а по еврейски – Мессия, что тоже значит помазанный или посвященный... Поэтому Господь Иисус и называется Христом, то есть Помазанником, не по Божеству Своему, а по человечеству”. (Там же).

3) Св. Иоанн Златоуст говорит: “Когда ты называешь Его (Иисуса) Христом, го выражаешь вместе и то и другое в Нем: поэтому Христос может быть называем и страстным и безстрастным: - страстным по плоти, безстрастным по Божеству. То же самое что о Христе, может быть сказано о Сыне, об Иисусе, о Господе, - так как все эти Имена суть общия и выражают собою оба естества, совмещение которых под ними и вводит еретиков в заблуждение, как скоро они Имя Христос принимают вместо общего за собственное. Однако эти только общия Имена и должно употреблять, когда исповедуешь таинство домостроительства” (Том 3-й, стр. 814, Мон. Кесария).

4) Василий Великий. “Ипостасей не отменяйте, Христова Имени не отрицайтесь”. (Том 7, с. 79). А иеборцы злобно отрицаются Имени Христова!

5) Св. Григорий Нисский: “Все Имена Божии, которыми мы именуем Его, равно именуют неизменяемую сущность Его; потому, когда скажем одно которое либо Имя Божие, - этим самым безмолвно произносится весь список Имен Божиих”. (Часть 2-я, стр. 412).

6) Те же, кои каждое естество Господа именуют отдельным именем, т. е. Иисусом - человеческое, а Христом - Божеское, - подпали под 4-ю анафему 3-го вселенского Ефесского собора, которая гласит: “Кто выражения, находящиеся в писаниях Евангельских и апостольских, сказанные о Христе, либо священными писателями, либо Им Самим о Себе, различает так, что одни из них приписывает человеку от Слова Божия разумеваемому, а другие, как Богоприличныя, одному только Слову, Сущему от Бога-Отца: тот да будет анафема!” (Прав. догм. Богосл. М. Макария. Том 2, стр. 84).

7) Св. Василий Вел. говорит к Неокесарийским ученым: “Сие давно уже заглушенное заблуждение возобновляют ныне изобретатели этой безыменной

ереси, отмечающие ипостаси и отрицающие Именованье Сына Божия, о которых, если они не перестанут говорить на Бога неправду, надобно плакать, как и об отречающихся от Христа”. (Том 7-й, стр. 85).

Имеборцы утверждают, что Имя Христос относится к Божескому, а Иисус – к человеческому естеству Господа. Почему, для обозначения Божества Его всегда нужно говорить “Иисус Христос”, а отдельные произношения Имени “Иисус”, как относящегося будто бы только к человечеству, является совершенно недостаточным. И такое бессмысленное объяснение опровергается вышеизложенным учением Св. Иоанна Злат. и прочих святых, а равно и Симеона Н. Б., который говорит, что когда речь идет о людях, то имена, приложенные к ним, суть просты и безжизненны; а когда ими называем Бога, то и Имена Его суть – Бог. (Конец 62-го слова, стр. 107–108).

4 ПУНКТ. ИСПОВЕДУЮ, ЧТО ИМЯ И ИСУС, ВСЛЕДСТВИЕ ПРИСУТСТВИЯ В НЕМ БОЖЕСТВА, ВСЕСИЛЬНО ТВОРИТ ЧУДЕСА И ЗНАМЕНА И СПАСАЕТ ПРИЗЫВАЮЩИХ И НАДЕЮЩИХСЯ НА НЕГО, И ЧТО ЧУДО ИСЦЕЛЕНИЯ ХРОМОГО АП. ПЕТРОМ, ВОПРЕКИ БЕЗЗАКОННОМУ УЧЕНИЮ ИНОКА ХРИСАНФА И ПОДОБНЫХ ЕМУ (Журн. “Русск. Инок”, – Рецензия) СОДЕЛАЛОСЬ БОЖЕСТВЕННОЮ СИЛОЮ ИМЕНИ ГОСПОДНЯ, КАК ОН И САМ, АПОСТОЛ ПЕТР, ИСПОВЕДАЛ СИЕ. (Деян. 3-я гл. 16 ст.).

О том, что Имя Божие спасает призывающих Его, – сказано: “И будет, всякий, кто призовет Имя Господне, спасется”. (Деян. 2, 21). Что Имя Божие Всемогуще и непостижимо уму человеческому, Блаж. Феофилакт Болгар. говорит: (Дабы все языцы) “веровали, слыша о Имени Христа, а не о существовании Его; ибо чудеса творило Имя Христово, и Оно Само требует веры, потому что и Его нельзя постигнуть разумом”. (Толк. на посл. к Римл. 1, 5, стр. 6).

Блаж. Феодорит: “Свято и страшно Имя Его. – Для верующих оно свято, превозделенно, и источает обилие благ, а неверующих и живущих беззаконно мучит и наказует”. (Стр. 265, часть 2, изд. 1856 г.).

Что Имя Господа есть живое и действенное, а значит и Сам Бог, Пророк Исаия говорит: “Вот Имя Господа идет издали, горит гнев Его, и пламя Его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поедающий, и дыхание Его как разлившийся поток, который поднимается даже до шен, чтобы развеять народы до истощания; и будет в челюстях народов узда, направляющая к заблуждению.” (Исаии 30, 27, 28). А Евангелист Иоанн. – “В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово. Сей бе истинный к Богу. Вся Тем быша и без Него ничтоже бысть, еже бысть. В Том живот бе, и живот бе свет человеком. И свет во тме светится, и тма Его не объят”. (Иоанн Бог. 1, 1.2.3.4.5.).

Св. Тихон Задонский: “Прославляется Имя Божие, когда поведаем дивная Его дела и чудеса и поем Сотворшаго их” ... “Тоже делается и ныне, когда люди Слово Божие, Истине Его и заповедям Его святым не верят: и тако безчестят Великое Имя Божие.” (О прославлении Имени Божия).

Слово Божие об Имени Божиим: “И сия есть заповедь Его, да веруем во Имя Сына Его.” (1Иоанн. 3, 23). “Елицы прияша Его, даде им область чадом Божиим быти, верующим во Имя Его.” (Иоан. 1, 12). “Не веруай, уже осужден еси, яко не верова во Имя Единороднаго Сына Божия.” (Иоан. 3, 18). А также: Иоанна – 14, 13; – 16, 23; 24; Малах.: 1, 11. 14;

Псалтирь: 71, 14, 17; 85, 9; и др. Прор. Исаии: 24, 15; 42, 4; 49, 1; 64, 2 и др. Даниила: 9, 18, 19 и др.

Св. Иоанн Карпатский: “Когда мы призываем Имя Господа нашего Иисуса Христа, то совесть наша тотчас очищается, и нет никакой разницы между нами и пророками и другими святыми.” (Слав. Добротол. Т. 4-й. Сл. Инд. Инок.).

В Деян. Ап. Петр говорит народу: “Разумно буде всем вам и всем людем Израилевым, яко во Имя Иисуса Христа Назорея, Его же вы распяте, Его же Бог воскреси от мертвых, о сем сей стоит пред Вами здрав. (Т. е. чудо сотворено Именем Господа “Иисус”, ибо это есть Имя Божие, которое по своему всемогуществу непостижимо для нас, и творит чудеса, а не сама по себе вера Апостола, как злоумудрствуют лжеиннок Хрисанф и подобные). Сей есть камень укоренный от вас зиждущих, бывший во главу угла: и несть ни о едином же ином спасения: Несть бо иного Имене под небесем даннаго в человецех. о нем же подобает спастися нам.” (Деян. 4, 10.11.12).

А великопостная молитва: “Иисусе, – спасительное Имя, помилуй мя!” (Парем. 6-го часа, в пяток 4-й седмицы).

Авва Исаия: “Имя Его честное, творящее милость, бывшее для святых образом во всем, сильно (есть) заступиться за немощь нашу, и, по нищите нашей, простить нам грехи наши, чтобы мы обрели милость со всеми достойными ея. Аминь. (Слово 13-е, стр. 68).

Для доказательства изложеннаго в сем пункте исповедания можно привести безчисленное множество свидетельств из Св. писания, житий святых и проч; в виду же полной очевидности сего, мы ограничимся пока приведенным.

5-й ПУНКТ. ИСПОВЕДУЮ, ЧТО ИМЯ ИИСУС НИСКОЛЬКО НЕ МЕНЬШЕ И НЕ БОЛЬШЕ ДРУГИХ ИМЕН БОЖИИХ, КАК ТО: ГОСПОДЬ, САВАОФ И ДРУГИХ ИМЕН, КОИМИ БОГ ИМЕНОВАЛСЯ ВО ВСЯ ВЕКИ ОТ НАЧАЛА БЫТИЯ МИРА, А РАВНОЧЕСТНО ВСЕМ ИМ.

1) Св. Василий Великий: “Все боголепныя понятия и именованя равночестны между собою... Из Божественных Писаний можно собрать и представить много таких доказательств, что Имя Бог ничем не выше прочих боголепных наименований, когда, как выше сказано, находим, что оно одинаково употребляется о предметах различных. Но знаем из Писания, что имена: святой, нетленный, правый, благий, нигде не даются предметам недостойным.” (Часть 7-я, стр. 24–25).

2) Св. Кирилл Иерусалимский: “Чтобы множество наименований не заставило тебя подумать, будто бы сынов много, и по причине заблуждения еретиков, утверждающих, что иной есть Христос, иной – Иисус, иной – Дверь, и так далее – символ веры предостерегает тебя, прекрасно говоря: “во единого Господа Иисуса Христа.” Ибо хотя наименований много, но Именуемый один.” (10 Сл. Оглас.)

3) Св. Иоанн Злат.: “Имя Бог не больше Имени Господь, и Имя Господь не меньше Имени Бог...” Том 1-й, стр. 536). Отсюда видно, что все Имена Божии равночестны и равновелики.

4) Св. Димитрий Ростовский в слове на Обрезание Господне говорит: “В начале то новое Преблагословенное Имя “Иисус”, яко Имя царское, да напишется в книгах царских. Царское Имя “Иисус”, ибо и на небе и на

земли царствующес: на небе соцарствует Отцу, на земли приемлет от царей дар с титулоу царскою...»

5) Блаж. Феодорит: “Не утверждаем, что, как баснословит Валентин, иный есть Единородный, иный – Слово, Иный – Христос, и еще иный Иисус.” (Часть 6-я, стр. 8, изд. 1859 г.). “Един и тот же, как научены мы, есть и Господь и Единородный, и Бог Слово, и Спаситель, и Иисус.” (Там же стр. 10).

Св. Афанасий Великий: “Если Слово Божие называет Себя Премудростию, Силюю, десницею, мышцею и другими таковыми же Именами, и если по человеколюбию входит в единение с нами, облекаясь в наш начаток и с ним срастворяясь: то следует, что одно и то же Слово по справедливости прияло на Себя и прочия именованья... Посему, под Именем Христа, разумеет и то и другое вместе, т. е. Божие Слово, соединенное в Марии с Тем, Кто от Марии.” (Часть 2-я, стр. 490–491).

ШЕСТОЙ ПУНКТ. ОТРИЦАЮСЬ Я ТЕХ, КОИ ИМЯ И И С У С НЕ СЧИТАЮТ БОГОМ И СЧИТАЮТ МЕНЬШИМ ПРОЧИХ ИМЕН БОЖИИХ. И ЧТО ОНО АКИ БЫ НЕ ПРЕДВЕЧНО, НО ЛИШЬ НЕ СТОЛЬ ДАВНО НАРЕЧЕНО АНГЕЛОМ.

1) Анафема против еретика Варлаама, считавшаго озаряющий подвижников Свет и другия благодатныя состояния – тварным (творением, а не Богом): “Тем, которые мудрствуют и говорят, что Имя Бог выражает только существо Божественное и не исповедуют по богодухновенному церковному мудрованию святых, что Именем Бог обозначаются равным образом и Божественныя действия. – анафема!” А Божественными действиями, по учению Св. Василия Вел., – “Всякое благо, нисходящее к нам от Божней Силю, называем действием все во всех производящей благодати, как говорит Апостол: вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властию коемуждо якоже хочет (1 Кор. 12, 11).”

2) Учение о том, что Действие Божие есть Бог, с особенной полнотой и ясностью развил Св. Симеон Нов. Бог. в конце 62-го слова. Он, между прочим, говорит: “Бог есть Свет... и то, что от Бога, Свет есть... глас Его – Свет и проч., а также: Христос, Иисус, Спаситель... Свет.” В греческой книге после слова “Христос” стоит запятая для отделения его от слова “Иисус”, как равновеликаго, и сделано примечание: “Здесь Отец (Симеон) понимает действия, а не лице!” Значит, вполне ясно, что Имена Христос, Иисус и др., как действия Божии, – суть Свет, т. е. – Бог.

3) Св. Кирилл Иерусалим.: “Един есть Господь Иисус Христос: Имя чудно не прямо предвозглашенное Пророками. Ибо Исаия Пророк говорит: се Спаситель твой грядет, имея с Собой мзду (Исаии 62, 11). Словом же: Спаситель переводится еврейское слово Иисус. Ибо пророчественная благодать, провидя что Иудеи будут убийцами Господа, прикрыла именование, чтобы, предузнав ясно, не приступили тотчас к злоумышлению. Иисусом же не люди наименовали Его, но явственно наименовал Ангел, который пришел не по своей воле, но послан Божиею Силюю.” (Слова огласительныя. 10-с. Стр. 144, изд. 1855 г.).

4) Св. Димитрий Ростов.: “Сие Имя спасительное Иисус прежде всех век в Троицеском Совете бе предуготовано, написано и даже доселе хранимо наше избавление... безвестная и тайная Премудрость Божия по Имени том явлена... безвестна бе Силю Имени Иисусова, в Совете Предвечном.

аки в сосуде, сокрываема. Поклоняемся усердно пресвятому Имени Твоему, о Пресладкий и Всещедрый Иисусе!» (Четьи-Минен, 1-е января, Слово на Обрезание Г.).

5) Св. Иоанн Злат.: «Когда Господь возвестит что нибудь, то слушатели не должны перетолковывать слов Его и с любопытством изследовать, но обязаны только принять их. И Апостолы были посланы для того, чтобы передать то, что слышали, ничего не прибавляя от себя, чтоб и ... наконец уверовали. Чему же уверовали? – О Имени Его. – Мы не должны изследовать сущности Его, но веровать во Имя Его, так как оно творило и чудеса.» (Т. 9, стр. 492).

6) Кто Св. Писание перетолковывает по своему, якобы богословскому, разуму и этим искажает прямой и дословный смысл, ясно и определенно благодатню Св. Духа изложенный, подпал следующей анафеме: «Неправо изъясняющим богумудрыя изречения Св. учителей Церкви Божией и покушающимся перетолковывать и извращать смысл учения, ясно и определенно благодатню Св. Духа изложеннаго, – анафема!» (Анафематствование в 1-ю недел. Вел. П. К. Никольскаго, 1879).

К 7-му ПУНКТУ. Не лишним считаем указать анафему против тех, кто по ласкосердню, человекоугодию и другим страстям сообщается с еретиками: «Кто защищает кого либо приверженнаго к ереси, обвинителей христиан или проводящаго в ней жизнь, тому анафема!» (Там же. Стр. 19).

БОГУ НАШЕМУ СЛАВА, АМИНЬ!

АФОНЦЫ-ИСПОВЕДНИКИ. 22-го апреля 1913 г.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 298-301 об.

40

Рукописная листовка имяславцев «Берегитесь имеборной ереси!»

+

Берегитесь имеборной ереси!

Разговор послушника с старцем.

Послушник. Скажи мне отче о имеборной ереси, проповедующей не обоготворять имя Божие «Иисус», скоро ли она погибнет?

Старец, вздохнув, прослезился и сказал: мило чадо, что если сейчас не подсесть ересь под самый корень, доказав Священным Писанием ту истину, что имя Сына Божия «Иисус», есть имя Божие, или Сам Бог, то и весь мир Христианский может отпасть от веры, от Иисуса, как Бога, считая Его только человеком. А без сей веры никто не спасется: хотя-бы молился всеми ветхозаветными именами Божиими, а сие одно пренебрег, -- спасения не получит. Ибо и евреи до сего времени чтут Бога ветхозаветными именами, но не веруют в Иисуса, как Бога, -- не спасутся. Князь адской тьмы, зная из мировых событий, что конец близок его владычеству, изобрел такую ересь -- какой еще не было от создания мира. Ему хорошо известно, что спасение человека зависит от веры его во имя Иисуса Христа, -- как Бога, -- умыслил поколебать веру сию тем, что имя Иисус есть человеческое, а не Божественное, пустой звук;

надеясь что человек свыкнись с сей мыслью и совсем отпадет от веры в Иисуса, – как Бога, а будет веровать в него, как человека; отчего придет в совершенное безверие и станет искать новой веры и поваго Бога, котораго сатана и готовит ему в лице антихриста. Для осуществления сего замысла он употребил следующие средства: зная хорошо, что из образованнаго и ученаго класса людей многия уже давно разделяют мнение о Христе Иисусе, что он – был только гениальный человек, но не Бог. Посредством сих людей, состоящих в разных духовных санах, – стал распространять на мир христианский сие верование, но не в прямом их мышлении, и употребив для сего хитро придуманную ересь. Объявив например: что имя Иисус, не Бог, а есть обыкновенное имя человеческое и его не следует обоготворять. Сразу покажется это диким всякому истинно верующему. Ведь он считал до сего времени имя сие Божиим, обоготворял его и молился именем сим Иисусу – как Богу, и так веровали и мыслили и его предки. Но злое это семя брошенное ловким сеятелем, уже начинает коробить его, наводя на глаза и ум его какой-то мрак. Ибо, уже и помысел человеческий склоняется на сторону этого новоизобретеннаго глагола: ведь имя Иисус действительно человеческое. Его в древности носили: Иисус Навин, Иисус сын Иоседеков, Иисус сын Сирахов и другия Иудеи, а по какому разумению имя сие считается Божиим, – сие нам не понятно, ибо как совместить Божие с человеческим? Зародилось это сомнение, человек верующий ищет разрешения онаго в Свящ. Писании, и иной находит настоящий текст – доказывающий Божественность имени Божия Иисус, а другой не находит и сбивается на этом пункте, а малoverные уже начинают веровать в то, что имя Иисус есть обыкновенное человеческое, что и разум подтверждает. Из этих верований выходит то, что истинно верующия поднимают шум и брань на проповедников такого злочестия, но сим не умиротворяются, ибо враг рода человеческого не спит и наводит и на них смущение: ибо они до сего времени имели Бога – Иисуса и веру в Него, а теперь напались разбойники, которые намерены отнять у них сего Бога и веру в него. У тех-же которые не нашли вполне удовлетворительнаго убеждения из Св. Писания, что имя Иисус – есть действительно имя Божие, – в мыслях их – уже двоится Иисус: один – как Бог, а другой как человек. У них вера уже поколебалась и они, где услышат разговор о имени Иисусове, – бегут туда узнать что либо новое, им неизвестное. Или если найдут в книжке, или листке какое либо писание о имени Иисус, стараются узнать что там говорится о сем имени? Те же которые относятся индифферентно, т.е. безразлично, в религиозных вопросах, не ищут ни каких разъяснений, имея в мысли, что об этом не следует голову ломать, а как будут веровать другия – так и я. А совсем малoverные уже склонились на сторону возмутителя – веруя, что имя Иисус – есть действительно человеческое и о сем нечего разсуждать, ибо это подтверждает и собственный разум. Вот в каких формах ересь эта находится – когда еще только народилась от ловко брошеннаго врагом семени, а дальше она будет расти и приносить следующие плоды. Те которые стоят крепко в вере в Божественность имени Иисуса, если не пренебрегут постоянно утверждать себя в сей вере доказательствами из Св. Писания и устоят до конца в вере, – будут причислены к древним исповедникам Православной веры. Те же с двоющимися мыслями о имени Иисусовом, – если не постараются утвердить себя в прежнем исповедании имени Иисусова, как Бога, то могут и отпасть от истинной веры; относительно-же тех,

коим безразлично как не веровать – это все равно, – получают сие: то был ни тепл не студен и имаша быти из уст моих изблеван. Наконец, все маловерные, признающие имя Иисусово – человеческим, или совсем отпадут от веры в Иисуса, – как Бога, – погибнут как безбожники, или если и будут веровать в Иисуса Христа, но как в человека, а не Бога, то не улучат спасения. Ибо положено нам спасение именно в вере во имя Иисусово, как Божие, так как спас род человеческого Сам Бог. И иного имени нет под небесем даннаго в человецех, о нем-же подобает спастися нам. (Деян. 4, 12).

Послушник: Неужели Отче ересь сия так опасна, что ею могут заразиться многие?

Старец: И даже очень опасная: ибо она не прямо в лицо каждому проповедуется веруй так, но выброшена еретиками на воздух как моровая язва, и кто ею надыхнется, то заражается и умирает. Она тем еще опаснее, что рациональность ея не отвергается и человеком. Сказали что имя Иисус есть человеческое и разум человеческий склоняется на эту сторону, ибо всякому известно, что имя сие послали люди еврейскаго племени, а о том как оно соделалось Божиим – едва знает один из тысячи мирских людей, ибо не всяк из богословов даст удовлетворительный ответ на вопрос, почему имя Божие – есть Бог. За сим ересь сия еще опасна тем, что появилась в первый раз от монахов, – да еще Афонских и в добавок из обители всем известной и считающейся благочестивою. Уже по одному письму напечатанному в ничтожной газетке К. афонскими иноками, порицающими обоготворение имени Иисусова, некоторые Российские монахи перестали и молиться сим именем, а мирския люди целыми обществами стали отпадать от веры в Иисуса, как Бога и даже повыворасывали из своих домов иконы Спасителя, как портрет простаго человека.

Послушник: Какия нужно употребить средства, чтобы укрепить в себе веру в Иисуса? – как Бога? На опрос некоторых духовников, – они говорят: веруй о имени Иисусове как веровали до сего времени отцы наши и мы сами?

Старец: Легко это им говорить, но трудно направить на прежний путь веру поколебавшуюся! Прежде у человека в голове была только одна мысль, что Господь Иисус – есть Бог, а теперь стало две: Ангел Хранитель внушает: молись Иисусу, – как Богу; а сатана смущает: почти молись Иисусу – ведь он человек. Для того чтобы укрепить в себе веру в Божественность имени Иисусова, нужно часто читать Св. Писание и творения Св. отцов: где этот догмат положительно и ясно доказывается, т.е. выбивает из головы зло – добром!

Послушник: Вижу отче, что ересь эта очень опасна, ибо по одному слуху дошедшему до человека чрез газету, или молву, человек может заразиться ею! Какия нужно принять меры чтобы предохранить людей от сей заразы?

Старец: Нужно привить себе мысль, что имя Иисус, коим именуем Сына Божия, есть действительно имя Божие, или Сам Бог, и что следует обоготворять его и поклоняться ему как Богу, ибо если нет имени, то и Бога не будет, как ты тогда его назовешь без сего слова – имени? Для чего надо читать Св. Писание о Божестве Иисуса Христа и почаще прочитывать и усвоить себе из слова Св. Димитрия Ростовскаго на Обрезание Господие 1 Января те ... хвальныя и не опровержимыя наименования и великия силы, каковыми прославляется и превозносится в том слове Святейшее имя Иисус. А для отгнания бесовских смущений и зловредных помыслов нужно творить молитву

Иисусову: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго. Так как Сладчайшее имя сие «Иисус», произносимое с верою в Божественность Его, попалает бесов как огонь, а нам соделывает спасение.

Берегитесь сей илмборной ереси, ибо из всех бывших ересей самая страшная, опасная и богохульная. Еретики отделяют от Божества имя Его Иисус, ругаются ему и хулят его, а имя есть неотъемлемая принадлежность всякаго существа и лица, проще сказать имя есть самое существо и лицо именуемое тобою. Еретики хулящие Бога не имеют прощения ни в сей жизни, ни в будущей, по ожесточению сердца их и нераскаянности. С таким человеком как с бесом враждуй до самой смерти, ибо он такой-же враг Божий, как и диавол.

Исповедник имени Господа «Иисуса».

РГНА, Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. V. Л. 256-259 об.

41

Рукописная листовка имяславцев «Вразумление заблудшим»

+

Вразумление Заблудшим.

Разговор послушника с Старцем.

Послушник: Еще поговорим отче о илмборной ереси. Скажи мне отче от чего заблуждающиеся так упорны, что не хотят верить истине о почитании имени Божия «Иисус»? Ведь это доказывается им не голословно, а текстами и толкованиями из Священнаго Писания и Св. Отцов, а они все не обращаются на путь истины и все глубже погружают себя в адскую бездну?

Старец: Заблудившиеся упорны верить истине от того, что от них за сию ересь отступила благодать Божия. Ересь сия очень опасна и страшна, ибо зараженные ею хулят Самаго Бога, в имени Его святом. А коль скоро человек похулil Бога, то благодать Св. Духа удалилась от него – улетела голубем. Тогда человек остается с ожесточенным сердцем, в которое, по удалении благодати, вселяется дух злобы – богохульный. Такие люди очень горды, от того и упрямятствуют в своих заблуждениях. Они не верят ни Св. Писанию, ни творениям и учениям Св. отцов, а руководствуются своим кичливым разумом, и не хотят смириться и признать себя виновными в заблуждениях, ни просить прощания за соблазн слабых в вере, не хотят принести и покаяния за сей тяжкий грех. А без сего – они и будут всегда – безблагодатны, безчувственны, не раскаянны, – преуспевая на горшее. Ибо Бог гордым противится и только смиренным дает благодать.

Послушник: Отче, приведи доказательства о том, что имя Божие – есть Сам Бог, тогда, быть может, и вразумятся заблудщие?

Старец: Бог по существу своему непостижим, ни для Ангелов, ни для человеков, – посему и нет Ему определения: что такое Бог. Он есть Дух чистейший ... Знаем мы Бога только по Его свойствам, действиям и именам, которые Он благоволил открыть нам о себе. По сему призывая Бога каким либо из Его имен, ты имеешь в имени сем Самаго Бога. По этому Господь в Свящ. Писании многократно повелевает прославлять имя его, как Самаго Его:

ибо Он весь тут, как только помянешь Его. Да исповедятся имени Твоему великому, яко страшно и свято есть (Псал. 98, 3). От чего-же имя велико, спрашашу и свято, – если не от того, что оно есть Сам Бог.

В Богодухновенных Псалмах Св. пророка Давида и в других книгах Св. Писания: имени Божию, как и Самому Богу – воздаются одинаково хвалы, славословия, благословения, благодарения и поклонения, не делая никакой разницы между Богом и именем Его, и не умаляя ни в чем имени против Бога. Хвалите имя Господне, хвалите раби Господа (Псал. 134, 1). Следовательно, что Бог – то и имя Его. Каким только из имен Божьих не воспомянешь Его – Он тут.

Имя второго Лица Пресвятой Троицы, Сына Божия «Иисус» – есть Богоипостасное, как гласит Символ Православной веры. Оно принадлежит к числу имен выражающих действия Божии, как то: Творец, Промыслитель и сие Спаситель (Иисус). Оно в тайнах Совета Божия пребывало прежде солнца (Псал. 71, 17). Наречено Сыну Божию прежде зачатия во чреве (Лук. 2, 21). А когда Сын Божий родился от Пресвятой Девы, то имя сие Иисус наречено Ему в 8 день и по человечеству Его, как единому Лицу – Бого-человеку.

Послушник: Говорят заблудшие, что имя Иисус есть только посредствующая сила, а не Сам – Бог. Выходит по их злоречию, что именем, как какой либо трубою – призывается Бог?

Старец: Этаким хулы на Бога не было еще от создания мира и не слышно, чтобы кто либо отделил имя Божие от Божества? По такому их злоумудрствованию выходит, что имя само по себе, а Бог Сам по себе. Чем и лишают Бога всякого имени. Ибо если отделить от Бога имя «Иисус», то и другие имена Божии позволительно будет отнять от его существа, и Бог будет без имени. Как ты тогда Его назовешь?

Изложим наши соображения:

Имя всякого существа не есть посредствующий предмет и ни есть какая либо вещь – или тело, чрез которое мы сообщаемся с тем существом, к коему относимся. Так например: если тебе имя Иван и позовут тебя этим именем, то ты не будешь безчувственным на сей призыв, а коль скоро дошел до твоего слуха зов: Иван, то душа твоя и вострепетает – зная, что это зовут ее, а не имя, которое несет какое либо живое существо, а только вышедшее из уст другого слово, коим ты именуешься и в нем сознаешь себя. Или, если ругают тебя по имени, то ты не проявишь хладнокровия и безчувственности и не подумаешь: пусть ругают себе, – это не меня, а имя, ничего общего со мною не составляющее; а чувствуешь и сознаешь, что имя это есть ты сам, т.е. душа твоя соединенная с телесными органами, дающими тебе чувствовать все внешнее. Или, если ублажают тебя за какие добродетели по имени, то сердце твоего жилища души, принимает хвалу на свой счет, а не на счет имени. По этому выходит, что имя мое – это сам я, или как выражаются мое я.

С именем своим ты пойдешь и в будущую жизнь, как и пошли люди умершие прежде, и все дела твои добрые и злые записаны в книгу судеб Божьих под сим именем: Иван сделал – то, то и то, то, а Иван и есть твоя душа. Имя человека душа его, родившаяся не именуемою и так названная. Сам Господь сказал Апостолам: радуйтесь яко имена ваши суть написаны на Небесах (Лук. 10, 20). Не сказал, что вы, или души ваши записаны, а имена – ибо сие одно и то же.

Читая, или призывая имена Иван, Петр, Стефан, в мыслях у тебя представляются не буквы, или слова из которых составлены эти имена, а люди, которых, быть может, ты знаешь и в лицо. Они воображаются в памяти твоей такими как ты их видал в последний раз. Еще имена произносимые: Иоанн, Петр и Стефан или другие – напоминают тебе, что они суть имена лиц человеческого естества, а не каких-либо зверей, или птиц. Из сих имен заключаешь, что это – люди, а не животные, и на вопрос, что такое Иоанн – отвечаешь человек, также Петр и Стефан человеки. По сему соображению, если произносишь имена Божиих, – то всякое имя каким не призовешь Бога – есть Бог. «Иисус» – Бог, Христос – Бог, Сын Божий, Бог и т.д.

Когда некоторые безумцы говорят, что имя Иисус не есть Бог, то по сему их хулению и Христос не Бог, и Сын Божий не Бог, то где-же тогда Бог, если нет Его в именах Божиих, которые одинаково Божественны. Что имя Божие – есть Сам Бог, это подтверждают Св. отцы Исихий Иерусалимский, Феофилакт Болгарский, Симеон Нов. Богослов и др. И приспомятый о. Иоанн Кронштадтский в своей книге «Моя жизнь о Христе» излагает: Имя Божие есть Сам Бог. В имени Иисус Христос, весь Христос, – душа и тело Его, соединенныя с Божеством.

Еще подтверждение, что имя Иисус и Господь одно и то же. Когда мироносицы пришли ко гробу, где погребен был Господь Иисус, то Ангел сказал им: «Иисуса распятого ищите – Его нет здесь. Он воскрес! Придите и увидите место где лежал Господь. Не сказал ангел, где лежал Иисус, а Господь, чем и подтвердим тождественность имени с Божеством.

Если в Священном Писании приписываются действия имени Божию, не относя их к Самому Богу, то сим подтверждается тождественность лица и имени. Ибо и о людях, чем либо прославившихся, иногда говорят, что такого-то человека имя стало славным (великим) на земли, а ведь действовало то не имя, а сам человек, а восхваляется имя его, – как человек.

Всяк человек имеет свое имя и всякая вещь или предмет свое название. Отъими от лица имя, и от вещи название, как ты их назовешь без сего слова – имени. Еще видимое можно назвать по виду его чем-либо другим, а невидимое чем изобразим? По сему имена Божиих дают нам возможность познавать в невидимом и непостижимом существе Божиим – Его свойства и действия: величие, славу, благодать и промышление.

Те которые не почитают имени Божиия – поносят и хулят его, имеют на себе злех и проклятия Божиих, изреченные чрез Св. пророка Малахию. Глава 1. Ст. 6., Сын чтит отца и раб господина своего. Если я отец, – то где почтение ко Мне? и если я Господь, то где благоговение предо Мною? говорит Господь Саваоф вам, священники, безславящие имя Мое! ст. 2, Ибо от востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить филшам имени Моему, чистую жертву, велико будет имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф (это пророчество о имени Господа Иисуса). Глава 2, ст. 1. Итак для вас, священники, эта заповедь ст. 2. Если вы не послушаетесь, и если не примите к сердцу, чтобы воздавать славу имени Моему, говорит Господь Саваоф, то я пошлю на вас проклятие и прокляну ваши благословения, и уже проклинаю, потому что вы не хотите приложить к тому сердца. Ст. 3. Вот я отниму у вас плечо, и помет раскидаю на лица ваши, помет праздничных жертв ваших и выбросят вас вместе с ними.

В заключение приводим сие. В 9 ирмосе 2 гласа в честь Пресвятыя Богородицы поется: Недоумеем всяк язык благохвалите по достоянню, изумевайте же ум и премирный пети Тя Богородице... Если Божией Матери мы не можем воздать хваления и пения по достоянню, то можем-ли мы воздать таковыя по достоянню Господу Иисусу Христу, Спасителю и Богу нашему? По истине не можем. Как же нашлись такие люди, да еще из монашескаго чина, что решились на страшную дерзость поносить и хулить имя Господа Иисуса и для сего изобретают всевозможныя мерзости к поношению и безчеству имени Божия. Горе, горе им, ибо сей грех не имам прощения ни в сей жизни, ни в будущей: по ожесточению и нераскаянности их. Да сохранит нас Господь от сего греха и будем хвалить и славить имя Господа Иисуса Христа всегда ныне и во веки веков. Аминь.

м. С.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. V. Л. 260-263 об.

42

Рукописное дополнение к листовке «Вразумление заблудшим»

+

Дополнение.

Имя Сына Божия «Иисус» мы веруем быти самим Богом, не выражая оным самое существо Божие (непостижимое), но причисляя его (имя) к частным свойствам и действиям (энергии) Божиим, кои по толкованию Св. отцов и суть тоже Бог. По мнениям Св. Григория Богослова и Св. Иоанна Дамаскина (Догмат. Бог. Архим. Антония) существо Божие выражают следующие имена: «Иегова и Ягве», по славянски «Сый». Сие имя сам Бог открыл Моисею, сказав о нем: сие Мое имя есть вечное (Исх. 3, 13-15). Оба сии многозначительныя имена имеют одно значение: означают существо или бытие Божие. А в новом завете усваивается Богу наименование Духа. Бог есть Дух (Иоан. 4, 24).

Из свойств и действий Божиих и составились другия имена Божии, например: сотворил Бог мир видимый и невидимый и назван за сие Творцем. Всем созданным Бог управляет и о нем промышляет и за сие получил наименование Промыслителя. Сын Божий подъял на себя спасение рода человеческого от греха, проклятия и смерти и есть по Божескому действию своему Спаситель, каковое и получил имя Спасителя, означающее в переводе «Иисус». Все эти действия, по всемогуществу Божию, исходят из существа Божия и не отделимы от Божества, посему и считаются Самим Богом. И по такому разумению имена: Творец – Сам Бог, Промыслитель – Сам Бог и Спаситель т.е. Иисус – Сам Бог.

Св. Православная церковь анафематвует тех, кто не признает свойств и действий (энергию) Божиих за самага Бога (5-я анафема в неделю Православия по поводу Варлаамовской ереси).

Человек созданный по образу Божию и по подобию тоже имеет в душе своей свойства, всегда в ней пребывающие и неотделимые от нея, например: любовь, желание, ревность и другия. По этим свойствам и человеку можно дать наименования: Любитель, Желатель, Ревнитель и сим выражается весь человек, а не какая либо часть его. И сии свойства неотъемлемы от души человека, как и Божии от Бога. Ибо человек всегда кого-либо, или что либо любит. Так же повседневно и ежечасно желает чего-либо, а ревность проявляется когда вызовет ее какой либо случай или причина.

Неверующий во имя Иисуса, что оно есть сам Бог, не улучит и спасения, ибо отняв от существа Божия имя Спаситель т.е. Иисус. Сим лишает Бога действия и силы спасать людей от грехов их. Каковое мнение весьма зло и безразудно и противно Символу Православной веры, коим мы исповедуем Иисуса (Спасителя) Богом истинным. Св. Апостол говорит: что о имени Иисусове всяко колени поклонится небесных земных и преисподних (Филип. 2, 10) и что ему должны поклоняться все ангелы Божии (Еф. 1, 6) и что несть иного имени под небесем даннаго в человецех, о нем же подобает спастися нам (Деян. 4, 12).

+

Символом Православной веры - мы исповедуем Иисуса - Богом истинным - от Бога истиннаго. По сему - аще кто дерзает реци что Иисус несть Бог, - той есть богохульник, богоотступник и еретик - проклят Вселенскими соборами. Он хуже турка и жида, ибо сии исповедуют единаго Бога, а этот вероотступник не имеет уже никакого Бога. Ибо отрекшийся от Иисуса - Сына Божия, - не имеет ни Отца, ни Св. Духа, ибо у нас Бог - Троица нераздельная. Такому человеку за Бога - диавол, который и вошел в сердце его, как в Иуду Искариотскаго, за такое его верование.

Таким еретикам, в России, резали языки и самих их сожигали в железных клетках, как сие видно из Истории Российской церкви и ереси жидовствующих. И столь строгое наказание не противно Священному Писанию (Евр. 10, 28,29), кое гласит: Отвергся кто закона Моисеева, без милосердия при двою или трех свидетелях умирает. Колико мните горниши сподобится муки, иже Сына Божия поправый, и кровь заветную в скверну вменив, в ней-же освятися, и Духа благодати укоривый.

Человек (бывший христианин) неверующий во Иисуса, - как Бога, - хуже беса, ибо беси, при жизни на земли Иисуса Христа, исповедали Его - Сыном Божиим, а сей окаянный, крещенный во имя Его, отрекся от него.

Всяк человек впадший в смертный грех лишается благодати, но он имеет Бога, - ждущаго его покаяния, и как только раскается, то благодать Св. Духа возвращается ему. А еретик как богоотступник не имеет Бога и для возвращения ему благодати Св. Духа - недостаточно одного покаяния, а необходимо при принятии его в церковное общение, помазывать его Св. миром, испрашивая даров Духа Святаго (Определение Вселенских Соборов, Кормчая).

Рукописная листовка имяславцев «Что такое имя?»

+

Что такое имя?

Некоего старца спросили: Отче, что такое имя? Есть-ли оно тело, дух, или что иное?

Старец ответил на сие: ученые люди дают имени несколько названий, но мы их перечислять не будем. А по разумению в простоте верующего сердца: имя есть слово рождающее мысль в которой как в зеркале отражается существо или лицо, которое ты вспомнил. Без этого слова, или мысли и существа не будет; ибо имя есть неотъемлемая принадлежность всего существующаго: видимаго и невидимаго. Как и Екклезиаст говорит: что существует тому и имя есть. Когда ты с верою от смиреннаго сердца произносишь имя Бог, то у тебя в мыслях отражается имя сие как Верховное Божественное существо. Произносишь ты имя Иисусово: Господи Иисусе, или Иисусе спаси мя! у тебя в мыслях отражается, что имя Иисус – есть Сын Божий или второе Лицо Пресвятыя Троицы.

А не верующие (т.о. не имущие сердечной веры в Бога) призывая имя Божие, или имя Иисусово, не получают сего благодатнаго отражения, а в мыслях различают буквы, слова, звуки и чинят разделения между существом и именем принадлежащем оному. По этому для таких людей имя Божие -- не есть Бог.

И человеческие имена произносимыя нами, на пример: Иван, Петр, Стефан и другия, когда зовешь людей сам, или слышишь других зовущих кого по имени, в мыслях у тебя представляются не буквами или словами, из которых составлены сии имена, а людьми, коих, быть может, ты знаешь и в лицо. По сему имя -- как слово в мысли человека отражает именуемое существо или лицо, которое выражается тем именем. И сего ни чем другим нельзя заменить.

Призывая имя Божие, истинно верующее и любящее Бога сердце, чувствует в нем присутствие Бога и горячую любовь соединяется с ним: ибо Бог -- любви есть.

**“Исповедание веры во имя Божие” от 22.04.1913
с возражениями схимонаха Досифея**

**АКТ О ИСПОВЕДАНИИ ВЕРЫ ВО ИМЯ БОЖИЕ
УТВЕРЖДЕННЫЙ СОВЕТОМ СТАРЦЕВ
ПАНТЕЛЕЙМОНОВСКАГО МОНАСТЫРЯ 20-го АВГУСТА 1912 г.
И ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ СЕГО ИСПОВЕДАНИЯ
ОТВЕРГАЮЩИХ ЕГО.**

ТЕКСТ АКТА	ВОЗРАЖЕНИЯ ОТВЕРГАЮЩИХ ЕГО
<p>Тысяча девятьсот двенадцатого года Августа 20-го дня, мы, собравшиеся старшая братия у нашего о. Игумена Настоятеля Священно-архимандрита Мисаила под его председательством, для рассмотрения возникших споров в нашей Обители по поводу ПОЧИТАНИЯ ИМЕНИ Господа нашего Иисуса Христа, и пришли к общему нашему согласию выразить нашу веру и исповедание по этому вопросу в следующих словах: Мы веруем и исповедуем, что Господь наш Иисус Христос есть истинный Бог, — как выражено в учении Святых Отец на Вселенском Соборе в Символе Веры, после исповедания Перваго Лица Пресвятыя Троицы — Бога Отца — мы веруем “во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век, Света от Света, Бога Истинна от Бога Истинна, Рожденна не Сотворенна, Единосущна Отцу, Им же вся быша. Нас ради человек и нашего ради спасения, сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася. Распятого же за ны при Понтийстем Пилате и страдавша и погребенна, и воскресшаго в третий день по Писанием. И восшедшаго на небеса, и сидящаго одесную Отца, и пакн грядущаго со славою судити живым и мертвым, Его же царствию не</p>	<p>Мы не согласны веровать только в благодатное присутствие Господа во Имени Своем. Благодатно присутствующий Господь и Иконе Своей но во Имени Его мы имеем больше того. Имя Божие есть Сам Бог Сый и Живый по реченному Господом: “Глаголы, яже Аз глаголах вам, Дух суть и Живот суть.» (Ин. 6, 63). — Также и Св. Симеон Нов. Богослов говорит о Именах Божиих: “Слова человеческия текучи и пусты, слово же Божие (т. е. слова, коими мы именуем Бога) — ЖИВОЕ И ДЕЙСТВЕННОЕ. Равным образом и истина Божия (т. е. истина о Боге, глаголемая именами Божиими) — есть ПАЧЕ УМА И СЛОВА ЧЕЛОВЕЧЕСКАГО, — БОГ НЕПРЕЛОЖНЫЙ, СЫЙ И ЖИВЫЙ.” (Сим. Н. Б. Ч. 2 108). Конечно мы не называем Богом букв и звуков, коими пишется или выговаривается Имя Божие, но самое слово истинное о Боге и есть — Сам Бог.</p>

будет конца...” (и проч. сего до конца). Так веруем и мы сами и так заповедуем веровать и всем братьям нашей Св. Обители по сему Символу и учению Православной нашей Матери, Восточной Вселенской Церкви, не прибавляя и не убавляя, но веровать, что Господь наш Иисус Христос есть истинный Бог в двух естествах, неслитно, нераздельно, неизменно, неразлучно соединенных. Поэтому, когда произносим Его Пресвятое и Божественное Имя, т. е. Иисус Христос, то представляем себе невидимое присутствие Самого Господа, и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа, Второе Лице Пресвятыя Троицы,

не отделяя Его Имени от Существа Его и не сливая,

о нем же подобает нам спастись (т. е. о Имени Иисус) **НО ЧЕСТ-
ВОВАТЬ ЕГО,** (т. е. только Самого Бога) и **ПОКЛОНЯТЬСЯ ЕМУ
САМОМУ ГОСПОДУ БОГУ.**

С этим и мы согласны, ибо свойства Божии и энергию Его нельзя ни разъединять, ни сливать с Сущностью Его. Но, хотя свойства Божии именуемая Именами Божиими и не суть Сущность Божия, но Сущность Божия от свойств неотделима, почему, как свойствам Божиим, так и энергии Его присуще Имя Бог как то и определено Церковью: “Анафема тем, кои думают, что одному только существу Божию свойственно Имя Бога, а не энергии.” Итак мы веруем, что Имя Божие и Имя Господа Иисуса Христа, которые все выражают по смыслу своему истину о Боге, веруем, что они суть Сам Бог, по реченному: “Аз есмь Истина.” (Ин. 14, 6).

На эти слова мы отнюдь не соглашаемся, ибо что же иное ими говорится, как не то, что Именем Иисусовым **СПАСАТЬСЯ ДОЛЖНО, НО ПОКЛОНЯТЬСЯ ЕМУ НЕ ДОЛЖНО, А ТОЛЬКО САМОМУ БОГУ?** Эти слова и суть ересь и разделение Имени Божия от Бога, Церковь не делает различия в том поклоняться ли Богу, или Имени Его, ибо всякое поклонение безразлично по неотделимости Имени Божия от

Бога приемлется Самим Существом Божиим. Так напр. в молитве иерейской на шестопсалмни говорится: “Благодарим Тя... вложившаго во уста наша слово хваления, еже покланяться и призывать Имя Твое Святое.” (1-ая мол.) – “Благодарим Тя... яко поставил еси (нас) в поклонение честнаго Имени Твоего.” (6-ая). “Благо есть исповедатися Господеви, пети Имени Твоему Вышний.” (на утр.). Итак, что же иное этими словами решили на Соборе Старцы как не то, что Божеское поклонение подобает воздавать только одному Существо Божию, а не свойствам Его, именуемым Именами? Что же это есть иное, как не отделение Имени Божия от Бога? Итак такое учение тождественно с учением Варлаама, которое Церковь прокляла следующими словами: “Анафема тем, кои думают, что одному только существу Божию свойственно Имя Бога, а не энергии.” – Посему в словах Акта, что – “О НЕМ ЖЕ ПОДОБАЕТ СПАСТИСЯ, НО ЧЕСТВОВАТЬ И ПОКЛОНЯТЬСЯ ЕМУ САМОМУ ГОСПОДУ БОГУ”, – слово “НО”, отвергает собою поклонение Имени и выражает, что поклоняться и чествовать подобает только одному Богу, а не Имени Его, и таким образом этим словом “НО” вводится отделение Имени от Самого Бога, на что мы отнюдь не соизволяем, но если угодно Собору, чтобы установить единомыслие с нами, то слово “НО” следует заменить словом “И”, и заменить сей член исповедания следующим: “О НЕМ ЖЕ ПОДОБАЕТ СПАСТИСЯ, И ЕГО ЖЕ ПОДОБАЕТ И ЧЕСТВОВАТЬ И ПОКЛОНЯТЬСЯ КАК САМОМУ ГОСПОДУ БОГУ.”

В сей вере и исповедании нашем молим и просим Господа нашего Иисуса Христа сохранить нас до конца нашей жизни, и получить вечную жизнь на небеси. Предстательством

Пресвятая и Препоблагословенная Владычицы нашей Богородицы Его Матери Приснодевы Марии и ходатайством Святаго Славнаго Великомученика и Целителя Пантеленмона, небеснаго Покровителя Священной Обители нашей. Аминь.	
--	--

Акт сей, сообщенный мне лично Игуменом, переписал и примечания к нему сделал и возражения – Схимонах Досифей.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 302–303 об.

45

Сопроводительное письмо министра иностранных дел С. Д. Сазонова обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 24.04.1913 к секретной телеграмме посла в Константинополе М. Н. Гирса № 330 от 23.04/6.05.1913

Министр
Иностранных Дел
Апреля 24 дня 1913 г.
№ 409

Доверительно.

Милостивый Государь
Владимир Карлович,

Имею честь препроводить при сем к Вашему Высокопревосходительству секретную телеграмму ИМПЕРАТОРСКАГО Посла в Константинополе от 23-го сего Апреля за № 330, касательно положения на Афоне в связи с прибытием туда о. Арсения.

Покорнейше прошу Вас, Милостивый Государь не отказать в Вашем содействии к скорейшему рассмотрению настоящего дела, требующаго, как на то указывает наш Посол, принятия скорых и определенных мер, а равно в доставлении мне сведений о личности о. Арсения и о том, имеет ли он какое нибудь поручение Святейшаго Синода.

Примите, Милостивый Государь, уверение в отличном моем почтении и совершенной преданности.

Сазонов

Его Высокопрев-ву В. К. Саблеру.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 205

46

**Секретная телеграмма посла в Константинополе М. Н. Гирса № 330
от 23.04/6.05.1913**

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.
23 Апреля / 6 Мая 1913 года № 330.

Прибывший на днях в Андреевский Скит, о. Арсений, именующий себя миссионером, посланным нашим Св. Синодом, завладел игуменской властью. Он пользуется авторитетом среди братии Скита, где устроил "Союз Архангела Михаила" для защиты идеи Булатовича, издавая прокламации, в которых призывает к борьбе против "злочестиваго учения, утверждающаго, что Имя Божие не есть Бог". По имеющимся у нас сведениям, о. Арсений привержен вину, под влиянием коего произносит опасныя для общаго спокойствия проповеди. По сведениям газет в Пантелеймоновском монастыре на днях произошло открытое столкновение между великоруссами и малоруссами, которые завладели обителью. Считаю общее положение ухудшающимся и требующим скорых и определенных мер.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. Вып. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 206

47

**Прошение неросхимонаха Антония (Булатовича) в Святейший Синод
от 25.04.1913**

25 АПРЕЛЯ 1913 г.

В СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД.

От Иеросхимонаха Антония

ПРОШЕНИЕ.

В дополнение к жалобе моей, поданной 2-го Апреля с. г. в Святейший Синод, всемирнейше прошу о нижеследующем:

По дошедшим до меня слухам, Святейший Правительствующий Синод поручил сделать доклад о значении имени Божия и вообще обо всем Афонском споре архиепископу Антонию Волынскому и Житомирскому, но последний является не только представителем и главою одной из спорящих сторон, но еще кроме того виновником обострения этого спора. В виду этого, смиреннейше осмеливаемся просить Святейший Правительствующий Синод об отводе его, как лица заинтересованнаго, согласно существующему порядку судопроизводства, от доклада и присутствия в Синоде при обсуждении нашего дела.

Вместе с тем, мы всеусердно просили бы привлечь в качестве докладчика по нашему делу Преосвященнаго епископа Полтавскаго Феофана, который специально для магистерской работы занимался исследованием смысла и значения имен Божних.

В подтверждение же того, что архиепископ Антоний действительно горячо держит сторону наших противников, прилагаю копию с его письма от 11 Февраля к монаху Пантелеймоновскаго монастыря Денасию, который сообщал о нас ему преувеличенныя, неправильно освещенныя, заведомо ложныя сведения. Из нея видно, что архиепископ Антоний, сообщая письма Денасия в Синод, вводил Св. Синод в заблуждение относительно нашего учения и в то же время печатанием статей о Денасия в газете "Колокол", содействовал тому, что внутренний Афонский спор был вынесен на улицу. Это письмо ревностно распространяется теперь Денасием и другими противниками Божественнаго почитания имени Божия на Афоне в доказательство того, что наше учение уже осуждено Российским Святейшим Синодом.

24/IV 1913 г.

Иеросхимонах Антоний

Адрес:

Бронницкая 9 больница Кр. Креста.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 210-210 об.

48

**Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 336
от 25.04.1913**

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.
25 Апреля 1913 года, № 336.

Мнение профессоров вкратце состоит в том, что новое учение является заблуждением, хотя в основе его лежит чувство веры и любви. Ошибка учения заключается в основном положении, что имя Иисус, как и всякое открытое нам имя Бога, есть не только проявление Божественной энергии, но сама энергия. Между тем высказанное положение является полным и не обоснованным новшеством, а вытекающая из него соображения о том, что всякий глагол Божий, как Божественный, есть не только проводник – сосуд – жизни и духа, но сам жизнь, сам дух и следовательно сам Бог приводят к утверждениям вроде "имя Иисус есть Бог, услышанныя на Фаворе Апостолами слова есть сам Бог, услышанныя на Синае Евреями слова есть сам Бог и всякое Божественное слово в Евангелии есть сам Бог". Утверждения эти по мнению профессоров носят признаки пантеизма. Грамота 5 Апреля, подтверждая выводы профессоров, называет новое учение "богохульным лжеучением и ересью, происшедшей вследствие заблуждения и невежества и ведущей к пантеизму". "Мы единогласно осудили это учение, как богохульное и еретическое" – говорит Патриарх.

Копии решения совета профессоров Халкинского училища и грамота Патриарха Киноту препровождены 22 Апреля в Первый Департамент.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 236

**Прошение монаха Климента в Святейший Синод
от 30.04.1913**

В Святейший Правительствующий Всероссийский Синод.

*Русскаго на Афоне Свято-Андреевскаго Скита
Монаха Климента, уполномоченнаго от
Настоятеля сего Скита Архимандрита Иеронима*

Покорнейшее прошение.

От 12-го сего апреля мной получено с Афона дополнительное сведение, что бывший синодальный миссионер, игумен Арсений, недавно прибывши на Афон, учреждает на нем "Союз во имя Архангела Михаила".

Цель этого союза – распространение новаго учения – "Иларионовщины" – о имени "Иисус".

По первым сведениям, о. Арсений, прибывши на Афон, сначала строго обличал мятежников, называя учение о. Илариона ересью, а потом и сам вскоре перешел на их сторону и стал защищать это учение и своими проповедями поддерживает в Скиту мятеж, который к его приезду почти было утих.

Можно полагать, что, благодаря этой его деятельности, могут на Афоне быть весьма печальныя последствия.

Во избежание этих скорбных и нежелательных последствий покорнейше прошу Святейший Правительствующий Синод обратить внимание на о. Арсения и возможным способом прекратить эту его деятельность.

При сем прилагается письмо, сообщающее мне о деятельности о. Арсения.

Монах Климент.

Апреля 30 д. 1913 года

*СПБ., Старо-Афонское
Свято-Андреевское подворье, на Песках
Телефон 158–27.*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. I. Л. 227–227 об.

**Письмо иноков Леона и Денасия, приложенное к прошению
монаха Климента в Святейший Синод от 30.04.1913**

*Копия с письма о.о. Леона и Денасия, присланного мон. Клименту в
С.Петербурге.*

*Святая Афонская Гора,
Корея, Конак Р. П. М.
1913 г. Апреля 12 дня*

*Ваши Преподобие,
Досточтимейший Труженик,
Борец, Отец Климент
Бог в помощь Вам..!*

Только что отправил Вам 10-го апр. пакет, как вот снова сегодня 12-го в Великий Пяток, после часов, на нашем конаке сажусь писать Вам и спешно по греческой почте чрез Солун. Горе живущим на Афоне русским монахам от Игумена Арсения и главным образом начавшееся в Вашем Скиту. Вчера 11-го там был назначен после трапезы "Собор" в соборном храме... с молебствием, проповедью и подпискою. Правые в страшном горе и угнетении. Сегодня – 12-го получено известие из Скита по секретной почте: "разбой", разбой, разбой... Идет страшная подписка. Отец Игумен Арсений открывает или учреждает "Союз во имя Архангела Михаила". Главными пунктами нового Союза "Борьба за имя Божие" 1) Имя Божие по неотделимости от Бога есть Сам Бог, а кто так не исповедует, того отмечаем. 2) Имя "Иисус" есть Сам Бог. 3) В имени "Иисус" присутствует Сам Бог. А кто так не исповедует, того отмечаем и с теми людьми нельзя ни есть ни пить, не иметь церковного общения...

Еще есть какая-то пункты, но пока не удалось достать. Достанем приидем. о. Арсений говорит, что он у г. Посла и у Патриарха и те будто просят его об умиротворении смуты на Афоне.

Теперь он говорит, что будет вести борьбу с Русским Правительством и с Св. Синодом и с греческою Церковью в защиту нового учения и последователей его; что он всю жизнь ведет борьбу... Будет и по Афону распространять и вербовать в свой "Союз... Архангела Михаила". Потом хочет и по России... В Скиту говорит часто проповеди... Говорят, что решено для неподписавшихся все отделить: для Богослужения церковь святителя Иннокентия, для кушанья – отделить помещение другое; уже вынесены будто бы и столы из трапезы, и не христосоваться с "имяборцами". Сегодня – 12-го Отец Иероним послал телеграмму г. Саблеру и г. Послу, кратко мною составленная, по его просьбе... Если только послал и не переиначил о. Геннадий.

Заявите г. В. К. Саблеру и сообщите Архиепископу Антонию Вольнскому. Говорят из Вашего скита, что Арсений собирается телеграфировать Патриарху и Послу – признать и утвердить настоятелем скита Давида. Давид вину свалил на Булатовича. Окончание решения о нем в Патриархии еще не известно. Отец Аркадий Ватопедский говорил, что в Патриархии уже были для него приготовлены пиджак и шляпа на случай его упротства в новом исповедании...

51

**Сопроводительная записка
Управляющего канцелярией Святейшего Синода
в Осведомительное бюро
от 1.05.1913**

Отпуск.

В.П.И.

Управляющий Канцеляриею
СВЯТЕЙШАГО СИНОДА.

Мая 1 дня 1913 г.

№ 6857

В Осведомительное Бюро при Главном Управлении по делам печати.

Препровождая прилагаемое при сем сообщение, имею честь покорнейше просить Осведомительное Бюро напечатать означенное сообщение в ближайшем бюллетене Осведомительного Бюро.

Управляющий Канцеляриею

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 214

52

**Сообщение Канцелярии Святейшего Синода,
направленное в Осведомительное бюро 1.05.1913**

От Канцелярии Святейшего Синода.

Появившееся в газетах ("Русская Молва", 1-го Мая № 138) сообщение, будто в вечернем заседании Святейшего Синода 29 Апреля, по заслушании доклада о "ереси няяславцев, представителем которой является иеромонах Антоний Булатович", "раздавались голоса за необходимость предать иеромонаха Антония анафеме" не соответствует действительности. Иеромонах Антоний, как инок Св. Горы Афона, не подлежит юрисдикции Святейшего Синода.

Не соответствует действительности и сообщение о том, что заслушанный в этом заседании доклад признан был неудовлетворительным, при чем г. Троицкому поручено было составить новый доклад. 24 апреля был уже заслушан доклад г. Троицкого. Оба доклада касались разных сторон дела и оба приняты были Святейшим Синодом с одобрением.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 215

53

**Письмо из Министерства иностранных дел
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру
от 7.05.1913**

За ТОВАРИЩА
Министра Иностранных Дел
Мая 7 дня 1913 г.
№ 452

Милостивый Государь
Владимир Карлович,

В дополнение к письму моему от 29 Апреля сего года, за № 429, по вопросу о возникших среди наших монахов на Афоне беспорядках, имею честь препроводить к Вашему Высокопревосходительству копии доклада Вселенскому Патриарху профессоров Халкинскаго Богословскаго училища от 30-го Марга и грамоты Святейшаго Германа V Афонскому Киноту от 5-го Апреля сего года, по вопросу о мерах, кои необходимо принять для успокоения умов на Афоне.

Примите, Милостивый Государь, уверение в отличном моем почтении и совершенной преданности.

Подпись

Его Высокопрев-ву В. К. Саблеру.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. I. Л. 232

54

**Письмо министра иностранных дел С. Д. Сазонова
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру
от 12.05.1913**

Срочно.

Министр
Иностранных Дел
Мая 12 дня 1913 г.
№ 463

Милостивый Государь
Владимир Карлович

Как о том сообщается Вашему Высокопревосходительству телеграммою от сегодняшняго числа, Вселенский Патриарх выразил лично свое согласие на посылку на Афон члена Св. Синода, Архиепископа Никона, с целью воздействовать на русских монашествующих в смысле их умиротворения и подчинения церковной Власти в вопросе об учении об Имени Божием. Вслед за тем было получено от Посольства в Константинополе извещение о последовавшем согласии на означенную посылку Патриаршаго Синода.

Положение дела на Святой Горе по сообщениям нашего Посольства не позволяет откладывать посылку. На **ВЫСОЧАЙШЕЕ ИМЯ** поступила

непосредственно телеграмма от Игумена Пантелеймоновского Монастыря с горячим ходатайством об оказании помощи в деле – водворения мира среди братии Обители. Сведения нашего Генерального Консула в Солуни подтверждают, что настроение среди русских иноков угрожает опасными для Обители столкновениями. Препятствий со стороны Патриархии, как выяснилось, к поездке Русского Иерарха нет. Считаю поэтому долгом высказать надежду, что не последует промедления в отъезде на Афон Высокопреосвященного Никона. Несомненно, что самая весть об его выезде уже произведет благоприятное влияние на настроение русских иноков на Афон.

Если бы нельзя было изготовить все необходимые письменные материалы по делу, то представляется возможность доставить их в Константинополь, где Владыке необходимо будет провести несколько времени для переговоров с Вселенским Патриархом и Посольством.

При объяснениях со Святейшим Германом надлежит, казалось бы, иметь в виду следующее: Патриарх не ставит вопроса о посылке Русского Иерарха на почву своих прав. Нашему Посольству предложено было объяснить Патриарху, что наш Святейший Синод не думает посягать на права Патриархии и что на посылку Русского Иерарха следует смотреть лишь как на желание оказать Константинопольской Церкви братскую помощь. В ответ на это Патриарх заявил, что с его стороны пребывание Высокопреосвященного Никона и его деятельность в русских обителях ничем не стесняется и что так будет сообщено Афонскому Протату. В сообщении Посольства не упоминается, чтобы Патриарх говорил о посылке своего Экзарха. Для того, чтобы сохранить в дальнейшем ходе дела это расположение Патриарха и его Синода и не вызвать среди греческих духовных и светских кругов возможных нареканий и подозрений, очень желательно, чтобы Высокопреосвященный Никон в своих объяснениях с Святейшим Германом, равно как и на Святой Горе, придерживался того, что было заявлено Патриарху Посольством, относительно нежелания нами подрывать права Патриархии. На Афоне, весьма возможно, посылка Архиепископа Никона может быть истолкована иначе как среди греков, так и среди русских.

На Святой Горе Архиепископу Никону придется встретиться с двумя переплетающимися, но имеющими отчасти разные источники вопросами: с брожением, вызванным учением об Имени Божием, и с желательностью возстановить нарушенную монашескую дисциплину, преимущественно, в Пантелеймоновском Монастыре, главном центре русского монашества на Святой Горе. Высокая авторитетность Иерарха дает наилучшую надежду для направления этих вопросов в правильное церковное русло. Из имевших место объяснений с Вашим Высокопревосходительством следует, что прибегать к возстановлению порядка среди русского монашества к мерам вне церковного воздействия представляется в высшей степени нежелательным. Избрание Высокопреосвященного Никона вызывается этими именно соображениями. ИМПЕРАТОРСКОЕ Посольство сообщает, с своей стороны, что Святейший Герман, предоставляя нам всецело дело умиротворения русских монахов, предложил частным образом Афонскому Киноту отнюдь не прибегать к помощи занимающей Святую Гору греческой военной силы.

Сообщая о вышеизложенном, имею честь покорнейше просить Вас не отказать меня уведомить о точном дне отъезда в Константинополь

Высокопреосвященного Никона, для поставления о том в известность как Посольство, так и наших монахов на Афоне, в целях внесения среди них теперь же известного умиротворения.

Примите, Милостивый Государь, уверение в отличном моем почтении и совершенной преданности.

Сазонов

Его Высокопрев-ству В. К. Саблеру.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 220-221 об.

55

Прошение заведующего Андреевским подворьем в Одессе иеромонаха Питирима в Святейший Синод от 15.05.1913

В СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ СИНОД

Заведующаго св. Андреевским подворьем
в г. Одессе, иеромонаха Питирима и братства
святогорскаго Андреевскаго скита

ПРОШЕНИЕ.

В январе текущаго года проповедью афонскаго иеросхимонаха Антония Булатовича о тождестве имени "Иисус" с существом Божиим в святогорском Андреевском ските была произведена среди иночествующих сильная смута, кончившаяся насильственным изгнанием из обители законнаго настоятеля, архимандрита Иеронима, и избиением старцев, оставшихся верными православному учению о лице Богочеловека. Вслед за изгнанием представителей законной Власти, взбунтовавшаяся партия, под руководством Антония Булатовича, избрала из своей среды настоятелем скита игумена Давида, поставила новых соборных старцев, захватила в свои руки главную монастырскую кассу, все церковные утвари, ценности, ризницу и, держа силой и страхом в подчинении себе верных прежнему законному строю иноков, которые остались в стенах скита, направила свою деятельность к расхищению денежных средств обители, к ея полному разорению и конечной гибели всех порядков и благоустройства.

Это печальное положение православнаго русскаго иночества в одном из крупных центров святой Горы не осталось незамеченным ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВОМ, Константинопольским Патриархом ГЕРМАНОМ. ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВО, применяя все зависящия от него средства и меры к умиротворению и упорядочению дел свято-Андреевскаго афонскаго скита, в Апреле текущаго года, на совещании в Константинополе, рассмотрев еретическое учение иеросхимонаха Антония Булатовича и его споспешника, игумена Давида, осудил это учение, его проповедников и сторонников и особою грамотою уведомил о таком решении Афонский Протат, монастырь Ватопед и скит св. апостола Андрея Первозваннаго.

Однако, и доселе еще грамота патриарха Германа не произвела успокоительного действия на свято-Андреевскую мятущуюся братию и не возымела должного влияния на приведение дел обители в порядок. Прибывший из России в апреле на святую Гору Игумен Арсений, именующий себя “Синодальным миссионером”, первый подал пример открытого и дерзкого противления константинопольскому Патриарху, опубликовал свое исповедание веры в духе учения Булатовича, организовал среди русских святогорских скитников союз Архангела Михаила и, жестокостями и насилием принуждая слабых, малограмотных и невежественных русских иноков, – коих на Афоне большинство, – вступать в этот союз, изгоняет из Андреевского скита последний остаток монашествующих, кои доселе были верны православному учению и держались законной власти.

Так как сей Арсений есть главный виновник всех позднейших смут в ските и его ближайшими помощниками и подстрекателями являются исключительно члены партии Антония Булатовича, от которых исходят все злоупотребления и раздоры, царящие в настоящее время, – не смотря на меры, принятые Константинопольским Патриархом, – среди братии свято-Андреевского скита; так как сей Арсений в своих делах и предприятиях постоянно ссылается на присвоенное им звание “Синодальный миссионер” и выдает себя за уполномоченного от СВЯТЕЙШАГО ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩАГО ВСЕРОССИЙСКАГО СИНОДА, – то мы, все иноки свято-Андреевского скита во главе с старцами обители, оставшиеся верными православному исконному учению и законной Власти, прибегаем к стопам ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА и смиреннейше молим, дабы ВАШЕ СВЯТЕЙШЕСТВО, СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ СИНОД, снисходя к нашей немощи и бессилию собственными средствами прекратить смуту в свято-Андреевском ските, продолжающуюся уже пять месяцев, приняли зависящая от ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА меры к скорейшему и неотлагательному упорядочению иноческой жизни на св. Горе, ВЛАСТЬЮ СВОЕЮ положили конец распрям, раздирающим русскую православную братию, живущую в св. Андреевском ските, возстановили в нем законную власть, насилием и ранами лишенную прав и утвердили душеспасительное киновийное делание, к коему только, по духу и призванию, и должны устремляться помыслы и силы русских святогорцев, населяющих православный скит апостола Андрея Первозванного.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА

всенижайшие и смиреннейшие послушники

Заведующий св. Андреевским подворьем святогорского Андреевского скита в г. Одессе, иеромонах Питирим

и все православное скитское братство

15-го Мая 1913 г.

г. Одесса.

№ 72.

56

Письмо архимандрита Арсения от 15 мая 1913 года

15-го Мая 1913 г.

Божие благословение да пребудет со всеми Вами отцы и братья о Христе! Дошли до меня слухи, что богоотступники клеветуют на меня, аки-бы я не от Святейшаго Синода прибыл на Афон, то в этом изобличает их клевету переданная мною бумага архимандриту Мисаилу от Обер-Прокурора Святейшаго Синода В.К. Г-на Саблера, которую Вы можете спросить у него, чтобы изобличить эту клевету на меня.

Второе доказательство, что я состою сыном Паптелеимоновской Обители и постриженец в оной.

Третье доказательство, что Господь помог мне много лет потрудиться от лица обители и всего Афона на должности миссионера в защите православия и в защите царской жизни от крамолы и двукратно удостоился получить личную благодарность от ЕГО ВЕЛИЧЕСТВА, и уже донес ЕГО ВЕЛИЧЕСТВУ и в Синод о всех крамольных Русских настоятелях и их единомысленниках за их пропаганду на Афоне, и должен быть над ними Соборный Суд от всех христианских Иерархов: Российских и Славянских на Афоне за их ереси и лжесоставленную грамматику.

Ваш собрат и сомолитвенник

Синодальный Миссионер Игумен Арсений.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. VII. Л. 87.

57

Определение Святейшего Синода № 4183 от 16.05.1913

Копия.

№ 4183. 1913 года Мая "16" дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) письмо Министра Иностранных Дел к Г. Синодальному Обер-Прокурору от 12 Мая 1913 года за № 463, с извещением о выраженном Патриархом Константинопольским согласии на посещение Афона Членом Святейшаго Синода в целях умиротворения религиозной смуты среди русских монашествующих Св. Горы, и 2) проект Синодального послания "всечестным братьям, во иночестве подвизающимся."

Означенные бумаги при сем прилагаются.

П Р И К А З А Л И: Почитая долгом своим разделить заботы Церкви Константинопольской о возстановлении мира среди русских обителей на Афоне, нарушенного спорами о имени "Иисус", каковые споры достигли ныне крайней степени напряжения и угрожают перейти и в монастыри Империи и здесь также возмутить правильное течение жизни, Святейший Синод поручил Преосвященному Финляндскому составить проект Синодального

послания инокам по поводу этих споров, а также признал целесообразным, для пресечения смуты на самом месте ее зарождения, посещение Афона одним из Членов Святейшаго Синода. Выслушав ныне представленный Преосвященным Сергием проект помянутого послания и в то же время известая из письма Гофмейстера Сазонова о согласии Вселенскаго Патриарха на посещение Св. Горы Членом Святейшаго Синода, Святейший Синод определяет: 1) одоблив означенный проект "Послания Святейшаго Синода всечестным братиям, во иночестве подвижающимся", напечатать сие послание в Церковных Ведомостях к сведению и руководству, как монашествующих, так и мирян, увлекшихся новым учением; 2) поручить Члену Святейшаго Синода Архиепископу Никону отправиться на Афон для вразумления произведших смуту русских иноков Св. Горы, с прикомандированием при этом в его распоряжение коллежскаго советника Сергея Троицкаго; 3) снабдить Преосвященнаго Никона при сем прилагаемой грамотою на имя Вселенскаго Патриарха, в коей с извещением о возложенной на Преосвященнаго Никона миссии, просить Его Святейшество о предании суду главных виновников вышесказанной смуты – иеромонаха Свято-Андреевскаго скита Антония (Булатовича) и игумена Арсения; 4) предписать настоятелям монастырей, в которых происходили споры об имени Божиим, предложить всем приверженцам новаго учения отказаться от своих мнений и подчиниться решению Святейшаго Синода, – о непокорных же донести Епархиальному Начальству для предания суду; 5) поручить Преосвященному Сухумскому нарочито истребовать от автора книги "На горах Кавказа" схимонаха Илариона объяснение, отказывается ли он от мнений так называемых ныне на Афоне "имеславцев" о имени "Иисус", ссылающихся в обоснование этих мнений на названную книгу его, и обещает ли впредь этих мнений ни поддерживать, ни распространять и вообще подчиняется ли он решению Святейшаго Синода по сему предмету, и 6) об изложенном предоставить Г. Обер-Прокурору уведомить Министра Иностранных Дел, с присовокуплением, что Преосвященный Никон имеет отправиться на Афон 30 сего Мая. Для исполнения настоящаго определения передать в Канцелярию Обер-Прокурора выписку, сообщив таковую же в Хозяйственное Управление – на предмет выдачи командируемым лицам путевого довольствия и в редакцию Церковных Ведомостей – с приложением копии вышеозначеннаго "Послания", для напечатания, а Преосвященному Никону, Епархиальным Преосвященным и Синодальным Конторам послать указы.

Подлинное определение подписанное о.о. Членами Святейшаго Синода, к исполнению пропущено: Мая 17 дня 1913 года.

За Протоколиста Дмитриев

Исполнено: Мая "18" дня 1913 года. Указ Пр-му Никону за № 7912 выписки в Хоз. Управл. И Канцелярию Обер-Прокурора за № 4183 (с прилож. Копии письма, от 16 Мая).

"Послание" напечатано в № 20 "Церк. Ведомостей" 1913 г.

О мерах к пресечению смуты в русских монастырях, вызываемой спорами о имени "Иисус".

58

**Письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера
министру иностранных дел С. Д. Сазонову
от 16.05.1913**

Копия.

*Обер-Прокурор
Свят. Синода*

Мая "16" дня 1913 г.
№ 7743.

Милостивый Государь,
Сергей Дмитриевич.

Вследствие письма от 12 сего Мая за № 463, имею честь уведомить Ваше Высокопревосходительство, что в виду состоявшегося между нами соглашения о посылке на Афон Епископа с целью воздействовать на русских монашествующих в смысле умиротворения и подчинения их Церковной Власти по вопросу о Имени Божиим, Святейший Синод возложил такую миссию на Синодального Члена, Архиепископа Никона, который и имеет отправиться на Афон 30 сего Мая, причем ему будут сопутствовать преподаватель С-Петербургскаго Александровскаго духовнаго училища коллежский советник Сергей Тронцкий и келейник иеродиакон Никодим.

Уведомляя о сем, имею честь покорнейше просить Вас сделать распоряжение о выдаче заграничных паспортов для Архиепископа Никона, коллежскаго советника Тронцкаго и иеродиакона Никодима.

Примите уверение в совершенном моем почтении и преданности.

(подп.)

В. Саблер

*Его Высокопрев-ву
С. Д. Сазонову*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 308-308 об.

59

**Письмо членов Святейшего Синода
Патриарху Константинопольскому Герману от 18.05.1913**

Святейшему Архиепископу Константинополя, Новаго Рима, и Вселенскому Патриарху, Господину – Герману, возлюбленнейшему и превозделеннейшему о Христе Брату и Сослужителю нашему, о Господе радоваться.

Осведомившись из сообщения Министра Иностранных Дел о согласии Вашего Святейшества и состоящего при Вас Святаго Священнаго Синода на посылку на Афон русскаго Епископа в целях братскаго содействия к умиротворению русских иноков на Св. Горе, волнуемых и разделяемых достигшими в настоящее время крайней степени напряжения спорами о имени "Иисус", Святейший Синод посылает для сего Синодального Члена достопочтимейшаго Архиепископа Никона.

Определение Святейшего Синода № 4342 от 20.05.1913

Копия.

№ 4342 1913 года Мая "20" дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: полученное 20-го Мая 1913 года прошение заведующаго Свято-Андреевским подворьем в гор. Одессе иеромонаха П и т и р и м а и братства Святогорскаго Андреевскаго ск и т а о содействии к возстановлению мира в русских обителях на А ф о н е, в частности в Свято-Андреевском с к и т е, нарушеннаго спорами о имени "Иисус".

Означенное прошение при сем прилагается.

П Р И К А З А Л И: В дополнение к распоряжениям, сделанным по определению Святейшаго Синода от 16-го – 17-го сего Мая за № 4183, Святейший Синод определяет: 1) поручить Херсонскому епархиальному начальству дать знать заведывающему Одесским подворьем Афонскаго Свято-Андреевскаго скита иеромонаху Питириму, что подворье не должно высылать в названный скит денежных средств впредь до возстановления в нем спокойствия и законнаго порядка, о чем, для исполнения, и послать Преосвященному Херсонскому указ, и 2) усматривая из настоящаго же прошения иеромонаха Питирима, что одним из главных виновников продолжающейся в русской Свято-Андреевской обители на Афоне смуты является игумен Арсений, который при этом неправильно именует себя "Синодальным миссионером", выдать из Синодальной Канцелярии отправляющемуся ныне на Афон, по поручению Святейшаго Синода, Преосвященному Никону справку из дел, производившихся о названном игумене, о прежней его деятельности и о непринадлежности ему звания "Синодальнаго миссионера"; о чем Преосвященнаго Никона уведомить указом, с препровождением справки.

Подлинное определение подписанное о.о. Членами Святейшаго Синода, к исполнению пропущено: Мая 20 дня 1913 года.

За Протоколиста *подпись*

Исполнено: 20 Мая 1913 г. Указы Пр-му Никону за № 7996, пров. и Пр-му Херсонскому за № 7997.

По делу о продолжающейся в русских обителях на Афоне смуте.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 352--352 об.

**Справка, приложенная к Определению Святейшего Синода № 4342
от 20.05.1913**

СПРАВКА: 1) Принимая во внимание, что вследствие распространения в некоторых епархиях штундизма и других лжеучений рационалистического свойства, усматривается необходимость иметь в непосредственном распоряжении Святейшего Синода особого миссионера для поручения ему посещения различных мест ИМПЕРИИ в видах противодействия распространяющемуся сектанству, Святейший Синод, по определению от 4 11 Июля 1890 года за № 1568, назначил для исполнения таковых обязанностей состоявшего тогда в братстве Александро-Невския Лавры миссионера перомонаха Арсения, с производством ему содержания по 1200 руб. из специальных средств Святейшего Синода. 2) По определению от 4-9 Октября 1894 года, учредив на месте упраздненной Макарьевской пустыни, Новгородской епархии, мужской общежительный монастырь, с наименованием его "Воскресенским", Святейший Синод назначил строителем сего монастыря синодального миссионера перомонаха Арсения. 3) Вследствие донесения С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета, от 1 Сентября 1898 года за № 1419, с представлением брошюры под заглавием: "Иеромонаха Арсения, Синодального миссионера, строителя Воскресенскаго монастыря, Обличение на книгу Фаррара, именуемую "Жизнь Иисуса Христа", препровожденной в Комитет для разрешения к напечатанию, Святейший Синод 11-23 Ноября 1898 года определил: поручить названному Комитету разрешить означенную брошюру к напечатанию вторым изданием, по исключении из нея как всех резких выражений в полемическом тоне, направленных не против воззрений Фаррара, а против личности переводчика и издателя его сочинений, так и наименования перомонаха Арсения "Синодальным миссионером"; о чем 27 Ноября 1898 года и был послан названному Комитету указ за № 7011. 4) Вследствие ходатайства именовавшего себя Синодальным миссионером настоятеля Воскресенскаго миссионерскаго монастыря игумена Арсения о подтверждении указом принадлежности ему звания Синодального миссионера и о выдаче ему удерживаемаго с 1893 года жалованья по должности миссионера, Синод, приняв во внимание что в 1894 году проситель назначен на должность настоятеля монастыря и за таким назначением он освобожден от возложеннаго на него, по определению от 4 11 Июля 1890 года, послушания состоять в непосредственном распоряжении Святейшаго Синода для миссионерских поручений, по определению от 18 Ноября - 8 Декабря 1905 года за № 5995, признал настоящее ходатайство игумена Арсения неподлежащим удовлетворению. 5) По Синодальному определению от 23 Января - 1-го Февраля 1906 года за № 447, игумен Арсений, за пострижение в монашество запаснаго квартирмейстера Артамона Голубева без разрешения епархиальнаго Архиерея и при том ранее положеннаго законом тридцатилетняго возраста и без предварительнаго исключения Голубева из запаса армии, был уволен от должности настоятеля в Воскресенском монастыре, с определением сначала в число братии

Соловецкого монастыря, а затем, по определению от 23-27 Июня 1906 года за № 3438, вследствие крайне болезненного состояния здоровья, в число братьев Херсонисского Святого Владимира монастыря, Таврической епархии.

6) В Марте 1909 года игумен Арсений просил об определении его в число братьев Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря, Сухумской епархии, и о назначении ему ежегодного пособия из Синодальных сумм на прожитие, во внимание к его миссионерским трудам. Настоятель Ново-Афонского монастыря архимандрит Иерон, на сделанный ему запрос, телеграммою на имя Управляющего Синодальною Канцеляриею, уведомил, что принять игумена Арсения в названный монастырь он не может. В виду этого, Святейший Синод, по определению от 30 Апреля - 13 Мая 1909 года за № 3785, ходатайство игумена Арсения об определении его в Ново-Афонский монастырь отклонил и зачислил его в состав братьев Драндского Успенского монастыря, Сухумской епархии, а во внимание к преклонному возрасту пропитателя и его миссионерским трудам назначил ежегодное пособие, в размере ста двадцати рублей, из Синодальных сумм.

7) В Августе и Сентябре того же 1909 года в Святейшем Синоде были получены сведения, что игумен Арсений поддерживает близкую связь с жокаками и последователями секты иоаннитов и с учрежденным иоаннитами так называемым Иоанновским братством и что, вопреки Синодальному определению о зачислении его в состав братьев Драндского Успенского монастыря, Сухумской епархии, он не явился к месту своего назначения, продолжая, без разрешения своего епархиального Архиерея, проживать в С.-Петербурге. В виду этого, Святейший Синод, по определению от 26 Октября - 5 Ноября 1909 года за № 8642, постановил: предписать игумену Арсению в двухнедельный срок оставить столицу и выехать к месту своего назначения в Сухумскую епархию, предупредив его, что, в случае неисполнения сего предписания, он будет запрещен в священнослужении и подвергнут духовному суду, как ослушник Высшей Церковной Власти. Игумен Арсений, не смотря на это предупреждение, не выехал к месту своего служения в Сухумскую епархию, почему, по определению Святейшаго Синода от 27-28 Ноября 1909 года за № 959, был запрещен в священнослужении. После этого игумен Арсений выехал из С.-Петербурга, но не в Сухумскую епархию, а в Ялту, откуда и обратился к Преосвященному Сухумскому с ходатайством о разрешении ему остаться в Ялте, для лечения. Ходатайство это Преосвященный Сухумский представил Святейшему Синоду. Святейший Синод, по определению от 14-18 Января 1910 года за № 204, разъяснил Преосвященному Сухумскому, что, в виду принадлежности игумена Арсения к его епархии, удовлетворение вышеозначенного ходатайства сего игумена о разрешении ему пребывания в Ялте, для лечения, зависит от архиерейского усмотрения его, Преосвященного.

8) 13 Сентября 1910 года игумен Арсений обратился в Святейший Синод с просьбою об определении его в Воскресенский монастырь, Новгородской епархии. Обсудив это ходатайство игумена Арсения, а также полученное 23 Октября того же года прошение по тому же предмету Главного Совета Союза Русского Народа, совместно с отзывом по сему делу Преосвященного Новгородского, и приняв во внимание, что Новгородское епархиальное начальство не находит полезным для братьев Воскресенского монастыря возвращение в сей

монастырь игумена Арсения, Святейший Синод, по определению от 25 Января – 15 Февраля 1911 года за № 668, постановил: означенныя ходатайства игумена Арсения и Главнаго Совета Союза Русскаго Народа оставить без последствий. 9) По определению от 30 Июня 1912 года за № 5759, принимая во внимание, что болезненное состояние игумена Арсения, при преклонном его возрасте, может угрожать ему смертною опасностью, Святейший Синод определил: разрешить названному игумену священнослужение, а по определению от 21 Сентября того же 1912 года за № 8275, вследствие просьбы игумена Арсения о разрешении ему отпуска на Афон, в русский Пантелеимонов монастырь, где он предполагает провести последние дни своей жизни, Святейший Синод разрешил ему, игумену Арсению, отправиться в находящийся на Старом Афоне русский Пантелеимонов монастырь. Никаких поручений при этом на игумена Арсения Святейшим Синодом возложено не было. 10) Письмом на имя Обер-Прокурора Святейшаго Синода, от 24 Апреля 1913 года за № 409, Министр Иностранных Дел уведомил, что, как усматривается из секретной телеграммы ИМПЕРАТОРСКАГО Посла в Константинополе от 23-го Апреля, прибывший на днях в Андреевский скит на Старом Афоне игумен Арсений, именуя себя миссионером, посланным Святейшим Синодом, завладел настоятельской властью, стал во главе так называемых там “имеславцев”, открыл “Союз Архангела Михаила” и издает прокламации, призывающия к борьбе с “злочестивым учением, утверждающим, что Имя Божие не есть Бог”. Уведомляя о сем, Министр Иностранных Дел просил о содействии к скорейшему рассмотрению настоящего дела, требующаго скорых и определенных мер, а равно о доставлении сведений о личности игумена Арсения и о том, имеет-ли он какое-либо поручение от Святейшаго Синода. В ответ на это, Г. Обер-Прокурор, письмом от 29 Апреля 1913 года за № 6584, сообщил Министру Иностранных Дел краткия сведения о личности и прежней деятельности игумена Арсения, при чем присовокупил, что, по определению от 21-го Сентября 1912 года за № 8275, удовлетворив просьбу названнаго игумена о разрешении ему отбыть на Афон, в Пантелеимоновский монастырь, – где он принял пострижение в монашество и произведен в священный сан и где желал бы провести последние дни своей жизни в молитве и покаянии, – Святейший Синод при этом никакого поручения в отношении происходящих на Афоне нестроений ему не дал, и что так как игумен Арсений, согласно его просьбе, уволен не на определенное время, а до конца его жизни и, как духовное лицо, находится в ведении и подлежит юрисдикции Константинопольскаго Патриарха, Святейший Синод лишен возможности начальственнаго воздействия на сего игумена для пресечения вредных последствий деятельности его ныне на Афоне.

**Письмо архиепископа Никона обер-прокурору Святейшего Синода
В. К. Саблеру от 23.05.1913**

ВАШЕ ВЫСОКОПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВО,

досточтимый о Господе

Владимир Карлович!

С глубокопочтительным вниманием прочитал я слова, начертанные Державною рукою Помазанника Божия и всеконечно исполню их, как Бог мне поможет. Но предвижу и искушение немалое. Я был у о. Антония Булатовича и не вынес надежды, что он смирит свой помысл в послушание Церкви. Быть может он подчинится, как человек дисциплины, в послушание ВЫСОЧАЙШЕЙ Воле. Боюсь, что фанатики громко заявят свои права на свободу убеждений, а в этой области кто может закрыть уста, глаголющая неправедная? Боюсь даже, что буквально объявленная резолюция будет истолкована и тою и другою стороною в свою пользу... Что если мне скажут: "мы не можем не исповедывать того, во что веруем?" – Скажут обе стороны... "Запрещение" – слово сильное, но в области религиозных верований может возбудить протест и распри не прекратятся. Дай Бог, чтобы этого не случилось. В противном случае, если я буду опровергать лжеучение, осужденное Церковно, то мне скажут: ты первый же нарушаешь волю Царскую, разжигаешь расприю. От монаха-простеца всего можно ожидать, особенно в наше время. Я смею думать, что знаю монашескую психологию. Монах – что Монарх: самый свободный в мире человек. Он никого и ничего не боится, ибо от всего отрекся. Разумею не карьериста, а искренняго монаха. А такие есть и способны сказать смело: "ужели вас следует слушаться больше, нежели Бога?"... По незрелости духовной они не различают "распри" от ревности по Бозе и даже у св. Златоуста нашли текст: если встретишь еретика, сокруши ему уста. Сейчас не могу привести буквально, а в массе полученных мною писем и такая выписка есть. Представьте же во главе таковых "ревнителей" о. Булатовича и фанатика Арсения: приклонят ли они ухо духовнаго разсуждения к "запрещению", которое я должен им объявить?.. Наконец, они скажут: мы не ведем распри, но не можем же терпеть в своей среде "еретиков", и приведут тексты из С. Писания и св. отцев.

Скажу Вам откровенно: в великое затруднение я поставлен: боюсь профанации слов Помазанника Божия. Помогите мне добрым советом. Времени достаточно: я буду в Царьграде не раньше пятницы, проведу там праздник Св. Троицы, и разве в середине Троицкой недели выеду на Афон. Напишите на подворье Пантеленмоновское: о. Кирик добрый инок не по имени. Передаст. Или как лучше.

Пишу сие не без надежды встретиться с Вами и в Москве, хотя медлить долго нельзя. В воскресенье 26-го выезжаю чрез Киев.

Призываю на Вас Божие благословение и с любовию о Господе имею честь быть *Вашего Высокопревосходительства*

смирный молитвенник

Архиепископ Никон

23 мая, 1913.

64

**Предложение обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера
Святейшему Синоду от 23–24.05.1913**

№ 111

23/24 МАЯ – 1913 Г.

Обер-Прокурор
Святейшаго Синода
19 Мая 1913 года.
5662

Святейшему Правительствующему
Синоду.

предложение.

Его Императорскому Величеству, по всеподданнейшему моему докладу, согласно определению Святейшаго Синода, в 19 день текущего мая благоудно было Высочайше повелеть командировать на Афон Члена Государственного Совета и Святейшаго Синода Пресвященнаго Архиепископа Никона.

О таковой Высочайшей Воле имею честь предложить Святейшему Синоду

Обер-Прокурор *В. Саблер*

Директор *подпись*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. Фонд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 363

65

Определение Святейшего Синода от 24.05.1913

Копия.

Указ ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, САМОДЕРЖЦА
ВСЕРОССИЙСКАГО, из Святейшаго Правительствующаго Синода,

По указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод имели суждение о мерах к возстановлению мира среди русских монашествующих, нарушеннаго возникшими в Афонских обителях спорамн о имени “Иисус”.

Приказа ли: Почитая должом своим разделить заботы Церкви Константинопольской о возстановлении мира среди русских обителей на Афоне, нарушеннаго спорамн о имени “Иисус”, каковыя споры угрожают перейти и в Россійские монастыри и здесь также возмутить правильное течение жизни, Святейший Синод определяет: 1) по поводу вышесказанных споров напечатать в Церковных Ведомостях, к сведению и руководству как монашествующих, так и мирян, увлекшихся новым учением, особое по сему предмету “Послание Святейшаго Синода всечестным брагням, во множестве подвизающимися”; 2) с последовавшего на то согласия Патриарха Константинопольскаго,

поручить Члену Святейшаго Синода Преосвященному Архиепископу Никону отправиться на Афон для вразумления произведших смуту русских иноков Св. Горы, и 3) предписать настоятелям Российских монастырей, в которых происходили споры об имени Божиим, предложить всем приверженцам новаго учения отказаться от своих мнений и подчиниться решению Святейшаго Синода. – о непокорных же донести Епархиальному Начальству для предания суду. Об изложенном, для зависящих, в чем следует, распоряжений, послать Епархиальным Преосвященным и Святейшаго Синода Конторам указы. Мая 24 дня 1913 года.

Подлинный указ подписали:
Обер-Секретарь Г. Левицкий.
Секретарь Д. Добромыслов

О мерах к возстановлению мира среди монашествующих, нарушенного спорами о имени "Иисус".

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 347

66

Определение Святейшаго Синода № 4447 от 24. 05.1913

Копия.

№ 4447. 1913 года МАЯ "24" дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: донесение Преосвященного Херсонскаго, от 16 Мая 1913 года за № 3778, с представленном полученнаго им от находящагося ныне на Афоне игумена Арсения письма с приложениями, в коем названный игумен дерзнул назвать грамоту Патриарха Вселенскаго Германа на Афоне, по поводу происходящих там споров о имени "Иисус", "еретическою".

Означенныя бумаги при сем прилагаются.

СПРАВКА: 1/ Разрешив, по определению от 21 Сентября 1912 г. за № 8275, игумену Арсению, в виду выраженного им желанія докончить дни своей жизни на Афоне, отбыть на Св. Гору, Святейший Синод при этом никакого поручения в отношении происходящих там споров о имени "Иисус" названному игумену не дал.

2/ В грамоте на имя Вселенскаго Патриарха, от 18 Мая 1913 года за № 4183, имеющей быть врученной по принадлежности Преосвященным Архиепископом Никоном, извещая Его Святейшество о посылке названнаго Преосвященнаго на Афон, для вразумления русских иноков, волнующих и разделяемых спорами о имени "Иисус", Святейший Синод, вместе с тем обратился к Патриарху с просьбою предать игумена Арсения каноническому суду.

ПРИКАЗАЛИ: Принимая во внимание: 1/ что в представленном Преосвященным Херсонским письме, на его имя, находящагося ныне на Афоне игумена Арсения последний дерзнул назвать грамоту Святейшаго Патриарха

Вселенского на Афон, по поводу происходящих там споров о имени "Иисус", еретической. 2/ что в том же письме игумен Арсений заявляет, будто бы он по благословию Членов Святейшаго Российскаго Синода прибыл на Афон для исследования "имеборческой ереси", тогда как на самом деле никакого поручения в отношении так называемых теперь на Св. Горе "имеславцев" и "имеборцев" он, *игумен*, от Святейшаго Синода не получал, и 3/ что, в виду вообще вредной деятельности игумена Арсения на Афоне, клонящейся при неразборчивости его в средствах к соблазну простецов и к возмущению мирной церковной жизни, в Синодальной грамате на имя Вселенскаго Патриарха, от 18го Мая 1913 г. за № 4183, возбуждена просьба о предании Патриархом игумена Арсения каноническому суду.

Святейший Синод определяет: 1/ о вышензъясненных дерзких и ложных заявлениях игумена Арсения в письме его на имя Преосвященнаго Херсонскаго известить Вселенскаго Патриарха и для сего поручить отправляющемуся на Афон Синодальному Члену Преосвященному Никону передать означенное письмо в дополнение к *помянутой* грамате, от 18 Мая за № 4183, с просьбою о предании названнаго игумена суду, -- о чем и послать Преосвященному Никону, с препровождением письма *и приложением к оному*, указ, уведомив таковым же и Преосвященнаго Херсонскаго, и 2/ и поручить Синодальной Канцелярии напечатать в Церковных Ведомостях сообщение, что находящийся ныне на Афоне, бывший настоятель Воскресенскаго миссионерскаго монастыря, игумен Арсений синодальным миссионером в настоящее время не состоит и никакого поручения по происходящим на Афоне спорам о имени "Иисус" от Святейшаго Синода не получал.

Подлинное определение подписанное о.о. Членами Святейшаго Синода, к исполнению пропущено: Мая 24 дня 1913 г.

И. об. Протоколиста *подпись*

Исполнено: Мая "24" дня 1913 года. Указ Пр-му Никону за № 8160 и Архиепископу Херсонскому за № 8161 и сообщение в редакцию Церковных Ведомостей за № 8831, с *прил.*, от 5 Июня 1913 г.

По представленному Преосвященным *Херсонским* письму игумена Арсения.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 359-360

Разъяснение Канцелярии Святейшаго Синода по поводу деятельности на Афоне игумена Арсения

ОТ КАНЦЕЛЯРИИ СВЯТЕЙШАГО СИНОДА.

Бывший настоятель Воскресенскаго монастыря, Новгородской епархии, игумен Арсений, прибыв в недавнее время на Афон, стал там во главе одной из партий среди монашествующих, разделяемых возникшими спорами о имени "Иисус", при чем именует себя синодальным миссионером, а в письмах, посылаемых в Россню, заявляет, будто-бы он по благословию Членов

Св. Синода прибыл на Афон для исследования, как он выражается, “имеборческой ереси”. По сему поводу от Канцелярии Св. Синода сообщается, что, по синодальному определению 4–11 Июля 1890 года, названный игумен (тогда иеромонах) состоял в непосредственном распоряжении Св. Синода для миссионерских поручений, но в 1894 году, за назначением на должность настоятеля Воскресенскаго монастыря, Новгородской епархии, был освобожден от такового послушания по миссионерским поручениям. Возбужденное затем ходатайство об оставлении за ним звания синодального миссионера Св. Синодом было оставлено без удовлетворения. За проступки против должности, благочиния и благоповедения, игум. Арсений в 1906 г. был уволен от должности настоятеля монастыря и с тех пор никакой должности по духовному ведомству не занимал, а в 1909 г. был запрещен в священнослужении, каковое разрешено ему было в 1912 году только во внимание к преклонным летам и болезненному состоянию. В том же 1912 г. игум. Арсений возбудил просьбу о разрешении ему отбыть на Афон, где он желал бы окончить дни своей жизни в покаянии и молитве. Просьбу эту Св. Синод удовлетворил, но при этом никакого поручения в отношении происходящих ныне на Афоне споров о имени “Иисус” названному игумену не давал. Таким образом игумен Арсений совершенно неправильно именует себя синодальным миссионером и совершенно неверно заявляет, что, будто-бы, он прибыл на Афон с особым поручением от Св. Синода, вводя этим простецов и доверчивых людей в обман.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 362–362 об.

68

Определение Святейшего Синода № 4468 от 24.05.1913

Копия.

№ 4468 1913 года Мая “24” дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 19 Мая 1913 года за № 5662, в коем изложено, что ЕГО ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ, по всеподданнейшему его, Г. Обер-Прокурора, докладу, согласно определению Святейшаго Синода, в 19-й день текущаго Мая благоугодно было **ВЫСОЧАЙШЕ** повелеть командировать на Афон Члена Государственного Совета и Святейшаго Синода Преосвященнаго Архиепископа Н и к о н а.

Означенное предложение при сем прилагается.

П Р И К А З А Л И: Об изъясненном **ВЫСОЧАЙШЕМ** ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА повелении послать Преосвященному Никону указ, а в Канцелярию Обер-Прокурора Святейшаго Синода, для сообщения Министерству Иностранных Дел, и в Хозяйственное Управление, для сведения передать из настоящаго определения выписки, сообщив таковую же и в редакцию Церковных Ведомостей, для напечатания о настоящем **ВЫСОЧАЙШЕМ** повелении.

Подлинное определение подписанное о.о. Членами Святейшаго Синода, к исполнению пропущено: Мая 24 дня 1913 г.

И. об. Протоколиста

подпись

Исполнено: Мая "24" дня 1913 года. Указ Пр-му Никону за № 8158, сообщение в редакцию Церковных Ведомостей за № 8159 и выписки в Канцелярию Ober-Прокурора и Хоз. Управл. за № 4468.

По ВЫСОЧАЙШЕМУ повелению о командировании Архиепископа Никона на Афон.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 364-364 об.

69

Предложение товарища обер-прокурора Святейшего Синода Святейшему Синоду от 27.05.1913

ВЕДОМСТВО
ПРАВОСЛАВНАГО
ИСПОВЕДАНИЯ.

Святейшему Правительствующему
Синоду

ХОЗЯЙСТВЕННОЕ УПРАВЛЕНИЕ
ПРИ СВЯТЕЙШЕМ СИНОДЕ.
ОТДЕЛЕНИЕ II.
СТОЛ 3.

С.-Петербург.
27 Мая 1913 г.
№ 18907

Предложение.

В виду определения Св. Синода, от 16/17 сего Мая за № 4183, о поручении Члену Св. Синода Архиепископу Никону отправиться на Афон для взвешивания произведших смуту русских иноков Св. Горы, с прикомандированием при этом в его распоряжение Коллежскаго Советника Сергея Троицкаго, и о выдаче означенным командирваемым лицам путевого довольствия, мною, по спешности отъезда означенных лиц на Афон, сделано по Хозяйственному Управлению распоряжение о выдаче на счет экстраординарнаго кредита по типографскому капиталу на путевые расходы Преосвященному Никону 1000 руб. и сопровождающим его – преподавателю С.Петербургскаго Александро-Невскаго духовнаго училища Сергею Троицкому 500 р. и келейнику 250 р., каковыя деньги и выданы по принадлежности /в том числе Преосвященному Никону лично и на келейника 1250 р./ из указаннаго источника по предписанию Хозяйственнаго Управления от 20 Мая сего года за № 18100.

Справка. Определение Св. Синода 16/17 Мая 1913 г. за № 4183.

Заключение. Об изложенном имею честь предложить Св. Синоду на предмет утверждения помянутого, произведенного Хозяйственным Управлением расхода, всего в сумме одной тысячи семисот пятидесяти рублей по выдаче путевых пособий командированным на Афон лицам.

За Обер-Прокурора Св. Синода
Товарищ Обер-Прокурора

подпись

Директор *подпись*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 366-366 об.

70

Донесение игумена Арсения и имяславцев Пантелеимонова монастыря в Святейший Синод от 29–30.05.1913

№ 2447. 29/30 Мая 1913 г. Д. №86/1913 г. Присоед. 336/1912 г.

Копия.

Святейшему Правительствующему Всероссийскому Синоду

Братии Русскаго на Афоне
Пантелеимонова монастыря

Д о н е с е н и е.

Мы братия монастыря Св. Великомученика Пантелеимона в числе более девятисот человек, записавшиеся в союз Архангела Михаила Исповедников Имени Божия, поставлены в необходимость донести Святейшему Синоду следующее:

Мы долгое время терпели и ожидали, что наш Игумен Мисаил, впавший в богохульную ересь имеборчества, обратившись, покаяться и снова поведет жизнь в добром исповедании по правилам вселенских и поместных соборов и Св. Отец и учитель Св. Православной Матери нашей Церкви.

Но к великому своему прискорбию из дальнейших действий Игумена нам пришлось убедиться, что он не только потерял способность исправиться, но и все свои силы направил к тому, чтобы вовлечь в свою душепагубную ересь и всю свою простодушную братию.

Действия Игумена Мисаила, из которых братия вполне убедилась, что он действительно еретик – нижеследующее:

1) Игумен Мисаил проявил полнейшее единодушие с еретиками имеборцами в их зловерии и других действиях.

2) Он делает поощрение, оказывает покровительство еретикам имеборцам.

3) Он наложил запрещения, отлучения и начал гонения и даже изгнания из обители братии не желающих разделять с ним еретических его мнений.

4) Позволил себе хульные выражения на Имя Господа Иисуса, сказанные им в разное время разным братиям.

5) А также клеветы и ложные доносы на братию обители.

6) Делал подкупы духовных властей на Афоне.

7) Позволил себе насильственно, с помощью вооруженных греческих солдат и сардаров принуждать братию подписывать под Халкинское богохульно-еретическое послание; и

8) Угрожал анафемой и изгнанием с Афона тем, кто откажется подписываться под сие послание.

Братия наша не имея в этом надобности никогда не вдавалась в исследования догматических вопросов, но всегда без всякаго сомнения веровала и верует учению Св. Православной Церкви. Но когда узнала, что по поводу книги “На Горах Кавказа” старшим Духовником монастыря о. Агафодором с иноком Хрисанфом и другими иеборцами составлена богохульная рецензия, весьма похулившая и уничижившая Имя Сына Божия “Иисус”, то этим была крайне возмущена и решила за честь и поклонение Имени сему постоять до смерти. Когда-же для опровержения рецензии и для защиты славы Имени Божией выступил благочестивой и духовной жизни иеромонах Антоний Булатович, то в надежде на полное искоренение совершенно успокоилась.

Но Игумен Мисаил, увлеченный в иеборчество массонскими агитаторами, все средства употреблял на то, чтобы привлечь к ней и всю свою братию; все-же успеха в этом богоборном деле не имел и при каждой подобной попытке терпел неудачи и получал обличения в своем заблуждении вследствие чего старался замаскировать свое заблуждение всякаго рода ложью; но и этим только он раскрывал пред нами свои неблагонамеренныя действия, чем и приводил нас в крайнее недоумение.

В начале 1912 года желая поддержать богохульное учение Алексия Кириевского открыто хуливаго и уничижившаго всячески Имя Сына Божия “Иисус” игумен дозволил ему напечатать богохульную статью в газете “Колокол” № 1753, а потом составленную иноком Хрисанфом богохульную рецензию на книгу “На Горах Кавказа” в Русском Иноке №№ 4, 5 и 6 за 1912 год. А на просьбу братии Фивандскаго скита запретить Алексию Кириевскому хульную проноганду в своей ереси Игумен послал приказание, которым воспретил всякий разговор и суждение о Имени сем, а иеродиакона Марина запретил на три года от богослужения и носить наметку, и назначил его на послушание в кухню вместе с новоначальными послушниками.

20 Августа прошлаго года, Игумен собрал собор старцев обители, где был подписан, составленный кем-то иеборческий акт, которым Имя Иисуса Христа было лишено поклонения как Самому Богу. Под этот еретический акт, под угрозой изгнания из обители Игумен заставлял братию подписываться; а схимонах Досифей, усмотревший и выяснивший ересь в акте первый подвергся изгнанию и до сего времени скитается вне обители.

Стремясь распространить иеборчество и защитить свой еретический акт, Игумен послал иеромонаха Кирика к покойному Вселенскому Патриарху, с ложным доносом и клеветой на братию и на книгу “На Горах Кавказа” и на Антония Булатовича, прося Патриарха запретить братии читать эту книгу, как главную, будто-бы, виновницу возмущения на Афоне, а Антония Булатовича изгнать с Афона, как бы главнаго возмутителя и еретика, проповедующаго новое учение.

Получив Патриаршую грамоту Игумен распространивши ее по всем уголкам Афона, вместе с тем послал копию ее в Россию Архиепископу Волынскому Антонию главе иеборчества, для напечатания в его журнале и этим ввел в обман многия тысячи простых верующих православных. Вскоре была обнаружена подчистка Игуменом и подстановка других букв в Еретическом Акте и это окончательно вывело из терпения измученную поведением Игумена братию, почему мы решили собрать из всего братства собор для пресечения дальнейших возмутительных действий Игумена. Собор с помощью Божиею состоялся 23 Января сего года и на нем единогласно постановили: 1) главных возмутителей братии, составителей и распространителей богохульной рецензии и еретического учения удалить из обители; 2) в помощь Игумену и наместнику его, для управления обительскими делами избрать 12 старцев и 3) иеборческий акт веры уничтожить.

С этим решением собора Игумен вполне согласился, утвердил его своею подписью и целованием Св. Евангелия и Св. Креста Господня, а братия увидела это в неизглаголанной радости души и сердца воспев благодарственный молебен Господу Богу, разошлась по келлиям.

Но не долго пришлось братии наслаждаться миром: не прошло и двух недель, как Игумен, подстрекаемый своими единомышленниками, нарушил и пограл свое пред Богом обещание утвердить мир и единодушие среди братии, он тайно сделал ложный донос Архиепископу Антонию и Епископу Никону, клеветца на кингу, на неросхимонаха Антония Булатовича и на всех нас, якобы ему последовавших и бунтующих, прося их защиты и помощи между тем, как никому из нас о бунте никогда и мысль в голову не приходила. в то же самое время действия подкупом Игумен наш просил Афонский Кинот (Главное управление на Афоне) оправдать высланных из обители возмутителей и еретиков, что Кинот и сделал хотя не имел на это никакого права, оправдал высланных из обители, а братии прислал угрожающее письмо, которое до глубины души оскорбило и взволновало всю братию. Мало того, игумен чрез тот же Кинот ложно донес Вселенскому Патриарху будто-бы мы по своему невежеству называем Имя Иисуса самую сущностию Божиею и проповедуем Иного Иисуса кроме Самого сушаго Иисуса Христа (смотри Патриаршая грамота от 5 Апреля 1913 г.) поэтому мы и здесь заявляем, что это есть ложь и наглая клевета иеборцев, так как подобное никому из нас и в голову не приходило.

Получив вторую Патриаршую грамоту, грозящую анафемой и изгнанием с Афона всякаго верующаго, что Имя Божие есть Бог и поклоняющагося Ему: и не объявляя никому о ней игумен в тайном совете с наместником решили во избежание могущих произойти неприятностей, с помощию греческих солдат выгонять из обители по два и по три человека из тех, что не согласится вместе с Игуменом принять хульное учение из Халки об имени Божием. Для этого он без всякой причины стал смешать с послушанной братию, предварительно подослал своего единомышленника с обещанием награды: диаконства и т. п. всем кто согласится единомудрствовать с Игуменом, а не покорных подвергнуть всяким насилиям, что было выполнено над монахом Манасией и монахом Игнатием. Но нет тайны, которая не откроется! Узнав коварный замысел Игумена, братия заволновалась и решила снова

созвать собор с целью объединиться для подписки в вопросе о почитании Имени Божия. Увидав, что его коварный совет открылся и разстроился и желая помешать и не допустить объединение братии, игумен поспешил сделать ложный донос греческому начальству о происходящем будто-бы в монастыре бунте, прося прислать ему вооруженных солдат для усмирения бунта. Явились в монастырь вооруженные солдаты, они были разставлены по корридорам вблизи и у самой игуменской келлии; у ворот стояло шесть солдат с ружьями на руку приготовившись колоть мирных иноков. Но измученная таким печальным событием братия, презирая всякий страх и самую смерть, 1 Мая тихо, в порядке собралась в Покровском храме и помолившись Богу, Пречистой Матери Его и Св. Великомученику и целителю Пантелеимону, подписалась для присоединения к Союзу Архангела Михаила Исповедников Имени Божия в числе более девяти сот человек.

Увидав мирное настроение братии, и узнав коварство игумена – имевшего греческое начальство и солдаты, осеняя себя крестным знаменем со слезами на глазах говорили: мы и сами готовы положить свои головы за Имя Господа Иисуса! И сейчас-же один из начальников отправился к телефону сообщить на телеграфную станцию, чтобы оттуда была послана в Солун денеша с предупреждением, что присылка на Афон парохода с войсками, для усмирения монахов излишняя, так как бунтует сам Игумен, а не монахи.

Потерпев и тут неудачу, игумен прибег к другому более коварному средству: он послал в протат просить Антипросопов немедленно прибыть в обитель с целью прочесть Патриаршую грамоту, а затем насилем и угрозой заставить братию подписаться под ней, и этим рассчитывал присоединить братию к Халкинскому зловерию. Кинот, будучи как мы сказали подкуплен золотом и руководясь политическими побуждениями изгнать русских с Афона и завладеть монастырем не заставил долго ждать себя и 3 Мая прибыл в нашу обитель в числе 15 своих членов, окруженный вооруженными сардарами и солдатами. Ударили в большой колокол, была собрана в Покровский храм вся скорбящая сердцем и душою братия, в недоумении спрашивая друг друга: что они хотят с нами делать? Но вот из святого алтаря показалось странное зрелище: впереди шли вооруженные сардары, а за ними Кинот во главе с игуменом и его заместником Иоакимфом. Остановясь на солее и окружив себя сардарами и солдатами, один из антипросопов начал читать богохульное еретическое Халкинское исповедание сперва по гречески, а после по русски. Услыхав нестерпимо страшную хулу на сладчайшее для всякой верующей души Имя Господа Иисуса, братия пришла в неописанный ужас, почему чрез своего выборного монаха Ириней попросила слово на что послышались ответы: аврия, аврия (т. е. завтра, завтра) после чего все они удалились во святой алтарь, а оскорбленные до глубины братия разошлась по келлиям. На другой день утром по звону большого колокола, вся братия поспешила в Покровский храм посреди которого уже стоял аналой с лежавшим на нем Св. Евангелием и Св. Крестом Господнем. Вскоре из Св. алтаря показалось подобное вчерашнему чудовищное с сардарами шествие, но теперь уже с большей уверенностию и важностию. Монах Ириней снова попросил слово, но Кинот, настроенный игуменом, и слушать его не хотел, а поспешил читать свое Кинотское постановление и потребовал от

братин немедленного присоединения к Халкинскому исповеданию, угрожая в противном случае анафемой и изгнанием с Афона, как непокорных. Услышав такая угрозы, монах Ириней сказал: мы свят. Патриарха и священный Кино́т признаем, но Патриаршую грамоту, как составленную на ложном доносе и без допроса нашей стороны и не на основании свящ. Писания и учения Св. Отец и учитель Св. Православной Церкви, принять и подписать не можем. Мы веруем, как предали нам Вселенские и поместные соборы, на которых Св. Отцы составляли и утверждали догматы веры, на основании св. писания, а учение об Имени Божием, предлагаемая Патриаршей грамотой составлено на одном лишь мнении наставников Богословской школы в Халках. Кино́т заволновался но монах Ириней, успокоивши их, спросил: имели ль вы право, не разматривая заявлений нашей стороны, осудившей Агафодора и его приспешников на удаление из обители, оправдывать их, а нас без Епископского суда называть ерегиками и угрожать преданием анафеме? — Ведь обитель наша, на основании нашего устава, имеет полное право во всякое время нарушителя и возмутителя иноческой жизни удалить из обители. Кино́т, вместо ответа, бросился бежать в алтарь, но монах Ириней задержал протата и прочих и успокоивши их продолжал: имели ль вы право книгу, составленную в России, русским иноком, разрешенную русским Цензурным Комитетом, одобренную Св. Синодом и напечатанную третьим изданием, предавать анафеме и иноков читающих ее? Кино́т не отвечая на вопрос отца Ириней снова бросился бежать в алтарь. В это время один из воспитанников Московской Духовной Академии иеромонах Пантелеимон, гостивший в обители, настроенный игуменом, сказал богохульную и несмысленную речь, в которой после нескольких пустословий сказал: в ветхом завете без Имени Иисус спасались, тем более теперь, посему когда мы произносим Имя Иисуса, то всегда Его разумеем, что оно Бог, но Имя Иисус не есть Бог! Речь на сей хуле оратора оборвалась и он со стыдом удалился, а игумен с представителями Кино́та остался сконфуженными и вся братня разошлась удивляясь крайнему невежеству русского академика. Греки, увидев, что их собственные политическия замыслы рухнули, но имея в виду еще один коварный план, который во что-бы то не стало хотелось им использовать в свою пользу. Им желательно было вызвать искусственный бунт в обители и под этот шумок с помощью войска поставить своего игумена грека, а русских, как бунтовщиков и еретиков удалить с Афона. Но Бог, записывая в коварстве мудрых, разрушил их план и сохранил св. обитель, а братство сохранило полный мир и корректное отношение к представителям духовной власти. В поздний вечер, помощник Каймакама (местный начальник) пришел в келлию мош. Ириней и спросил его: что вы хотите? Если вам игумен не нравится вы завтра-же можете сменить и мы вам утвердим другого игумена. о. Ириней ответил ему: у нас дело идет не за игумена, а за Имя Божие Иисуса и прекратил с ним разговор.

На третий день - 5 Мая Кино́т пригласил на архондарик о. Ириней и спросил: как вы веруете? о. Ириней ответил: мы веруем так, как предала веровать святая Православная Соборная и Апостольская Церковь чрез свой символ веры и учение св. отец и правила Вселенских и Поместных Соборов и ни какого новшества, в чем вы нас обвиняете, не вводили и не вводим, мы никогда не согласимся хулить Имя Сына Божия, "Иисус", а почему-же вы

отвергаете Патриаршую грамоту? Мы ее не отвергаем, но и принять не можем до решения Св. Синода, которому переданы все наши спорные вопросы о Имени Иисус. На это священный Кино́т изъявил согласие ожидать и затем донести Патриарху. Увидав, что и Кино́т безсилен что-либо сделать и помочь, игумен начал действовать сам, он велел ударить в большой колокол и объявил братии чтобы они подписались под Патриаршую грамоту: вооруженные солдаты и сардары стояли вокруг и внутри игуменской келлии, братия для подписки весьма энергично привлекали благочинные и их помощники угрожая братии анафемой, военными пароходами, и изгнанием с Афона, но никто уже из подписавшихся под Имя Божие братии не слушал его кроме некоторых единомысленных с ним духовников и братии имеборцев. Страшно сказать, они отвергнув Имя Сына Божия Иисус, теперь хулят Самого Иисуса Христа, называя его простым, рожденным вполне постижимым человеком и Матерь Божию простою женщиною, родившую по обыкновенно не Ипостасное Божие слово воплотившееся спасения нашего ради, но простаго человека Иисуса! Так на пример иеромонах Горгоний говорил: какой там Иисус Бог? У нас вон аргаты Иисусы, так, и они Боги? 24-го Октября 1912 года игумен Мисаил говорил монаху Георгию во время исповеди: Имя Иисус не Бог, а затем несколько раз повторил: Иисус не Бог потому, что рожден и постижимый, а Бог, непостижимый, это он повторял 27 и 28 Октября и 2 Ноября во время религиознаго спора Георгия с Игуменом. На частном соборе, когда монах Ирине́й обнаружил подчистку и подставку букв "И" в еретическом акте, Игумен сказал Иринею: Иисус Бог, а Имя Иисус не Бог! Монаху Иову Иванову Игумен говорил это Имя Иисус подобно стакану... а затем написал на своей руке Иисус и другою рукою закрыв, спросил, а это что будет? Иов ответил: раз у нас идет речь о Господе Иисусе оно и есть Господь Иисус! А если я затру его? Вы затрете буквы и краски, а идея произнесеннаго Имени Иисуса ни как не может быть изглажена и уничтожена, она отпечатлевается в нашем умопредставлении переходит в сознание и по вере приемлется как Сам Он Иисус Христос, согласно учению многих св. отец и блаженной памяти отца Иоанна Кронштадтскаго. Таково наше понятие об Имени Божием Иисус.

Видя, что кроме имеборцев ни кто не идет подписываться Игумен снова приказал ударить в большой колокол, послал по всем келлиям за монастырем, на хутора и в скит Фиваиду с принудительным и угрожающим требованием братии подписываться под Патриаршую грамоту. Монах Флегонт говорил старцу келлии св. Великомученика Георгия: подали очень дорогую телеграмму, придет Канонирка, предадут анафеме и заберут всех непокорных с Афона. Иеромонах Анастасий говорил старцу Димитриевской келлии: надо отличать Имя от существа Божия, Имя Иисус простое, надо повиноваться игумену и Патриарху. В нагорном Руссике монах Силуан три раза приходил к эконому и говорил: отец Мамонт ты человек простой подпишись под Игумена, а то скоро придет Канонерка и Комиссия и всех вас заберет. Посланный Игуменом монах Викторин на Конаке (подворье в Корее), заявил тамошней братии, я прислан ваши души спасать, подписывайтесь скорее под Патриаршую грамоту, а иначе вас предадут анафеме и изгонят с Афона. Услыхав такие слова монахи пришли в ужас и двое из них: Сократ и Нафанаил, подписавшиеся уже под Имя Божие, подписались и под Патриаршую

грамату и оба сошли с ума и теперь находятся в помещении умалишенных, страшно беснуясь. К сим присовокупим еще один случай душевнопагубных деяний нашего Игумена: Послушник из келлии Св. Евфимия по принуждению Игумена подписал под Патриаршую грамату, впал в отчаяние, злой дух шептал ему: повесся, все равно ты погиб. Испуганный послушник пришел к Игумену и просил выписать его, иначе я повешусь; вешайся на моей двери, в раздражении сказал Игумен. Из этих фактов достаточно ясно видно, какого духа действия Игумена, не есть-ли это действия злого духа? А что Игумен действует под влиянием злого духа выясняется из следующего случая: за три дня пред страшною катастрофою, когда обители нашей грозило окончательное заваление камнями, один из благочестивых старцев сказал Игумену: Батюшко, обители грозит опасность, надо такую-то икону Божией Матери внести в монастырь, не надо нам иконы отвечал Игумен, нам черти нужны! Видя, что ни награды, ни угрозы не помогают, Игумен приказал отпечатать разного содержания афиши: и увещательныя и угрожающия и ложно пояснительныя и Патриаршую грамату в самом благовидном содержании и расклеить на самых видных местах монастыря. Но все было без успешно. Потеряв надежду на свою братию, Игумен послал своих единомысленников по всей святой горе к Келлиотам и Калливитам с дарами прося их подписаться под Патриаршую грамату, противникам-же объявить угрозы, что они лишатся месячного черека – 40 коп. и сухарей на порте (святыя ворота) и по отлучении от церкви будут изгнаны с Афона.

Такия нахальныя действия Игумена Мисаила, потерявшего всякую чело-вечскую совесть и страх Божий упоенный своєю самоличною властью и омраченный богатством монастырскаго золота многих бедных обитателей Афона привели в трепет и ужас, почему решаяся на все лишь-бы избежать гнева всеисильнаго Мисаила. Такия действия Игумена отравили и разстроили жизнь братии обители духовную и материальную, посеяли недоверие и подозрение одного к другому, лишили единомыслия и духовнаго преуспяния, внесли распри, раздоры и совершенный раскол и распадение братии в одной обители на две неравныя половины, страшно враждебны между собою.

Почти все члены многочисленнаго братства как овцы неимущия пастыря смятены и разстроены: братия наша, будучи воспитана приснопамятными нашими старцами во взаимной любви не может дать себе отчета, как все это могло случиться? Но для всех ясно, что оно случилось по вине Игумена Мисаила...

Итак слова иеромонаха Антония Булатовича, которыя он поместил в жалобе на Архиепископа Антония поданной в прошлом году на имя Обер-Прокурора Свят. Синода Господина Саблера, что если Св. Синод не примет решительных мер против Архиепископа Волынскаго Антония, похулившаго Имя Божие "Иисус" то в Церкви Православной должен произойти раскол, ныне уже исполнилось в Пантеленмоновском монастыре и в Андреевском Скиту на Афоне. И если действительно Святейший Синод не поспешит принять решительных мер против Игуменов этих обителей Архимандритов Мисаила и Иеронима впавших в богохульную инеборческую ересь, и наделавших столько неприятностей Церкви, то обителям сим грозит окончательное разорение духовно и материально, и вся вина скорбной истории сих обителей всецело должна лечь на Святейший Всероссийский Синод за

попустительство этим двум и многим другим безбожным ставленникам массонства, которые по недомыслию своему стремятся на Афоне путем изгнания отсюда истинных русских иноков совершенно лишить русский народ издревле-принадлежащего ему святогорскаго достояния в виде обителей, келлий и проч. чего так сильно домогаются враги наши.

Вся братия обители Св. Великомученика и Целителя Пантеленмона в числе более девяти сот человек скорбит и плачет, видя как на ее глазах совершается беззаконное расхищение и разрушение имеборцами духовнаго и материальнаго достояния обители многолетними трудами и молитвами собраннаго и составленнаго приснопамятными нашими старцами о.о. Иеронимом и Макарием, с единственною благою целию дать православным нашим отечественникам, оставившим мир и вся яже в мире уголок на Св. Горе; ведь они по примеру древних отец возжелали из любви к Богу и ближним непрестанно возносить свои смиренныя молитвы к Вседержителю Богу за Православнаго Россійскаго Царя, родное благословенное Отечество, за всех иже во власти суть и за родной русский милостивый народ.

Вот почему братия терпевшая до последней возможности обиды от своих и чужих и очутившаяся окруженною массонами и враждебными греками стремящимися отнять достояние и труды Ея отцев и дедов, как они сделали с грузинами, отняв у них Ивер, и раз навсегда покончить с русским иночеством на Афоне; и нанесли значительный удар русской политике на ближнем востоке воздевает ко всей России свои руки, взывая о помощи и с воплем просит в Лице Святейшаго Синода всю Россию поспешить на помощь Православной братии, и спасти святое Православие и свое достояние в земном уделе Богоматери.

Заведывающий Отделом Союза Архангела Михаила Исповедников Имени Божия, в числе более девяти сот человек братии монастыря Святаго Великомученика Пантелеимона Монах Ириней Суриков. Монах Иануарий Гробов. М. Филипп Ершов. Мон. Манассиа Зенин. Духовник и Ризничий Иеромонах Понтий. Духовник Иеромонах Сила. Иеромонах Агапит. Духовник Собор. Старец Иеромонах Имеретий. Духовник. Старец Соборный и Ризничный Иеромонах Гиацинт. Духовник Иеромонах Федим. Иеросхимонах духовник Филарет. Иеросхимонах Иоасаф. Иеросхимн: Николай. Иеродиакон Игнатий, Иеродиакон Николай Алентьев. Иеродиакон Стахий, Иеросхидиакон Феофилакт, Иеродиакон Никон, монах Мелетий.

Все выше изложенное подтверждено весьма многими показаниями братии, П а н т е л е и м о н о в а монастыря, с которыми я лично обо всем этом беседовал. Подписавшиеся здесь уполномоченные от братии, мне известны, они сделали подписи в присутствии, представив мне доказательство своих полномочий. 21 Маия 1913 года б. Синодальный Миссионер Игумен Арсений.

Печать.

71

**Сопроводительное письмо обер-прокурора Святейшего Синода
В. К. Саблера архиепископу Никону от 30.05.1913**

Кошня.

Обер-Прокурор
Святейшаго Синода
Мая "30" дня 1913 г.
№ 8612

Высокопреосвященнейший Владыко,
Милостивейший Архиепископ.

Имею честь препроводить при сем к Вашему Высокопреосвященству поступившее в Святейший Синод донесение братии Русскаго на Афоне Пантелеимонова монастыря по делу о происходящих на Святой Горе Афонской спорах об имени "Иисус".

Испрашивая святых молитв Ваших, с совершенным почтением и искреннею преданностию имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства
Милостиваго Архиепископа
покорнейшим слугою
(подп.) Владимир Саблер.

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему
Архиепископу Никону.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. Vol. 1. Ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 383 об.

72

**Телеграмма министра иностранных дел С. Д. Сазонова
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру**

Телеграмма

ТЕЛЕГРАФ
в Москве

ОБЕР ПРОКУРОРУ СЯТЕЙШАГО
СИНОДА
БОГОЯВЛЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ
МОСКВА

МСК ПЕТЕРБУРГА 02234 ПР 107 12 7 / 25 / ДН

№

ПАТРИАРХ ВЫРАЗИЛ СОГЛАСИЕ НА ПОСЫЛКУ АРХИЕПИСКОПА НИКОНА НА АФОН. ПОСОЛЬСТВО УКАЗЫВАЕТ, ЧТО ПОЛОЖЕНИЕ НА АФОНЕ НЕ ДОПУСКАЕТ ЗАМЕДЛЕНИЯ В ПРИБЫТИИ ТУДА ВЛАДЫКИ. УМИРОТВОРЕНИЕ РУССКИХ МОНАХОВ ПАТРИАРХ

ПРЕДОСТАВЛЯЕТ НАМ ВСЕЦЕЛО. С ФОРМАЛЬНОЙ СТОРОНЫ ПО УКАЗАНИЮ СВЯТЕЙШАГО ГЕРМАНА ПРЕДПОЛАГАЕТСЯ ЧТО АРХИЕПИСКОП ПРИБЫВАЕТ В КОНСТАНТИНОПОЛЬ С ОФИЦИАЛЬНЫМ ПОРУЧЕНИЕМ ОТ НАШЕГО СИНОДА К ПАТРИАРХУ ПОСЛЕ ЧЕГО ОН НАМЕРЕН ОТБЫТЬ НА АФОН. ТЕМ ВРЕМЕНЕМ АФОНСКОЕ САМОУПРАВЛЕНИЕ ИЗВЕЩАЕТСЯ ПАТРИАРХИЕЮ О ПРИБЫТИИ НА СВЯТУЮ ГОРУ РУССКАГО ИЕРАРХА КОТОРОМУ И ОКАЗЫВАЮТСЯ ВСЕ ПОДОБАЮЩИЯ ЕМУ ПОЧЕСТИ. ПРЕБЫВАНИЕ НАШЕГО ВЛАДЫКИ НА АФОНЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕГО В РУССКИХ ОБИТЕЛЯХ НИЧЕМ ПАТРИАРХОМ НЕ СТЕСНЯЕТСЯ. КРАЙНЕ ЖЕЛАТЕЛЬНО СКОРЕЙШЕЕ ОТБЫТИЕ АРХИЕПИСКОПА НА АФОН. САЗОНОВ

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 384

73

**Письмо товарища министра иностранных дел
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 1.06.1913**

ТОВАРИЩ
МИНИСТРА
ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ
Июня 1-го дня 1913 г.
№ 591.

СРОЧНО.
СЕКРЕТНО.

Милостивый Государь
Владимир Карлович,

В дополнение к предшествующей переписке, имею честь препроводить у сего к Вашему Высокопревосходительству, для сведения, копию телеграммы моей ИМПЕРАТОРСКОМУ Послу в Константинополь от 10-го сего Июня, за № 1716, касательно настоящего положения дел на Афоне.

Равным образом почитаю долгом приложить проект секретной телеграммы по тому же предмету Гофмейстеру Гирсу, составленный на основании имевших место личных переговоров с Вашим Высокопревосходительством Начальника Ближневосточного Отдела Министерства Князя Трупецкого, покорнейше прося об изменениях, кои Вы признаете желательными в тексте означенной телеграммы, не отказать уведомить для срочного ее отправления.

Примите, Милостивый Государь, уверение в отличном моем почтении и совершенной преданности.

Подпись

Его Высокопрев-ву В. К. Саблеру.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 412-412 об.

74

**Заявление схимонаха Парфения
на имя обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера от 4.06.1913**

*Его Высокопревосходительству
Господину Обер-Прокурору Святейшаго Синода*

*Настоятеля Обители Благовещения
Пресвятыя Богородицы схимон. Парфения
на Афоне*

Заявление

Ваше Высокопревосходительство!

На днях мы ожидаем комиссию от Св. Синода, постановление которого она имеет привести в исполнение, т. е. утвердить в должности настоятелей удаленных братствами Пантелеймон. м-ря архимандр. Мисаила и Андреевск. Скита архимандр. Иеронима, осудить, лишить монашества и изгнать из Афона около 2000 душ тех иноков, которые возмутившись кощунством некоторых знатных, но безбожных монахов, сначала смиренно просили а за тем и настойчиво требовали от архимандр. Мисаила, (предусмотрительно предупредив его от угрожающего возмущения) прекратить кощунственные действия оных, подчиненных ему иноков.

Но архим. Мисаил не только не внял смиренной просьбе благоговейных иноков, но ответивши: "надо слушать ученых", принял их сторону разрешивши им свою кощунственную пропаганду печатать в журналах и газетах, чем и было возмущено не только Афонское, но и Российское монашество, благоговейных же иноков наказавши, кого отлучением от священнодействия или св. Причащения, кого перемещением на тяжельши послушания назвал кощунственным наименованием: "Иисусианами" и под страхом изгнания из обители приказал молчать о имени сем, "о нем же едином подобает спастися нам".

Все сии, а равно и нижепоименованные факты всегда могут быть проверены и фактически доказаны документами в подлинниках и копиях хранящимися у защитников славы имени Иисусова.

Заметивши свою ошибку и невозможность подавить возмущение силою своей власти, Игумен Мисаил вместе с оными знатными безбожными монахами посредством клеветы, обмана и прочих нечестных мер ввел в заблуждение архиепископа Вольнскаго Антония, который неразобравши в чем дело, разрешил к печати и одобрил их хульные и кощунственные статьи.

За тем, уже ссылаясь на авторитет Вольнскаго архиепископа они увлекли и константинопольскаго патриарха, а так же и Синод.

С его же, архм. Мисаила разрешения один из главных зачинщиков возмущения Иеросхим. Алексей Киреевский посетил Андреевский скит, где также произвел великое смущение, результатом котораго было удаление из скита архим. Иеронима с приверженцами богохульной пропаганды.

Узнав о таковой участи своего собрата архимандр. Мисаил секретно сообщил ему, что бы он держался сего заблуждения ни на что не взирая, обещая что он не постоит не перед чем и "даже пол миллиона не пожалею, а все же на своем поставлю".

Свои намерения вскорости стал весьма очевидно оправдывать архм. Мисаил, действительно не жалея монастырских средств, действуя, подкупаями, ласками, обманом, угрозами, вообще всеми силами своей неограниченной власти, что видя братство вынуждено было ограничить его власть избравшем 12^м соборных старцев. Тогда, боясь дальнейших ограничений и даже совершенного лишения власти архм. Мисаил прибежал к содействию административной власти, представителей коей неоднократно и всякий раз безрезультатно он призывал, целыми месяцами держа при себе греческих солдат и чинов полиции и др. должн. лиц.

При этом все учреждения и лица, ставивия в защиту архм. Мисаила и осуждавши возмущенных иноков один за другим повторили грубую ошибку: поверив голословным заявлениям архим. Мисаила и вообще возмутителей, несколько не потрудились проверить достоверность оных, так же не дали себе труда исследовать факты с другой стороны т. е. по показаниям возмущенных монахов, несмотря на весьма значительное их большинство.

Доказательством этого служит то, что в своих обвинительных приговорах означенныя лица даже не упомянули о таких вопиющих беззакониях лично оправданной стороны, как название всеспасительнаго Имени Иисусова "простым", "человеческим", "номинальным", не обмолвились они о кощунствах оных в коих они Евангельскую во Имя Иисусова веру, применяли к хлыстовству, повальному греху и прочим мерзостям, которым и еще ... дал место архиеп. Антоний в редактируемом им иноческом журнале одобренным Синодом и читаемом многими юными, невинными иноками обоего пола.

Напротив в иных местах власти даже подтверждают оныя возмутительныя выражения и одобрительно ссылаются на них, вследствие чего обвиняя благоговейных не лукаво мудрствующих иноков, осуждают их применяя к ним самыя строгия и решительныя меры наказаний.

Принимая во внимание безуспешность доселе предпринимаемых мер, которая будучи односторонни не только не достигают цели, но даже ведут к вящему возмущению, которое влечет за собою самыя нежелательныя последствия: смущение св. Церкви, безпокойство административных и духовных учреждений, отвлечение их дорогих сил от обычной деятельности во благо Церкви и Отечеству, трата средств (нашаче) жалко тех обильных средств, которыя, будучи как дар Божий, собраны от отечественных благотворителей на дела Церкви, расточаются во множестве на угощение и роскошное содержание почётнаго многочисленнаго караула архм. Мисаила состоящаго из греческих солдат и чинов полиции.

И эти все безценныя нравственныя, физическая, материальныя и прочия жертва приносятся капризу и честолюбию властолюбиваго монаха – архимандрита! Уже есть и еще драгоценнейшия жертва, это жизни тех монахов которые под давлением власти и напором или требованием совести не выдерживали душевнаго равновесия, лишились разсудка, впадали в острое умопомешательство и проч.

А кто изочтет эти жертвы, если Господь попустит осуществить определение.

При мысли о сем вспоминаются те ужасающия жестокости (отрезан. ушей, носов, рук и всевозм. пытки и мучения) которыми мноюмогущественная

* Что имело место в Наштелейм. монастыре.

власть в течении многих веков, слепо услуживая предстоятелям... пыталась подавить православное иконопочитание, пока наконец не был созван собор на котором, в кратчайшее время с участием обеих сторон мирно, успешно и спокойно были разрешены вековые споры и возсияла истина.

Если за поклонение и славу вещественных икон столько пролито крови и вышесено страданий, то не тем ли паче за поклонение и славу невещественного имени Иисусова, которое есть живейший, невестественный и святейший образ Первообраза Господа, Бога и Спаса нашего Иисуса Христа?

Для чего же теперь, после столь обширного опыта пережитых христианством веков, стоявшего таких жертв, для чего в то время, когда несмущаемая истина, деятельность Церкви и Правительства так необходима и так дорога нашему Отечеству, повторять такая роковые ошибки?

Проживши пол века на Афоне и ныне находясь на исходе дней моих, я убогий горестно оплакивая сии мрачныя события, совершающиеся грехов ради наших, исполняя неотступное требование совести своей, как перед Самым Всемогущим Правосудным Богом, к Которому вскоре должен буду предстать, на основании опыта Церковной Истории, истории соборов, своего личного опыта, равно и моих великих Старцев на основании моих личных наблюдений и короткаго знакомства с жизнью Афона и его монашества, презирая все угрожающие мне убогому больному и престарелому Старцу обязан сыновне заявить что если иконопочитания нельзя было подавить даже вышедшими уже из употребления казнями, а достигнуто успокоение и восстановление истины благоразумием мирскаго Правителя (кажись Конст. Погоната), то тем паче тут в этом споре, в его разрешении это необходимо! При этом чем раньше, тем лучше.

Это уже тем доказывается, что в начале искры сего пожараща архм. Мисаил мог погасить одним запрещением "знатным" монахам своими кощунственными учениями, дерзкими рецензиями не возмущать в простоте верующих шюков. Но увлеченный их суетумудрием, он не внял мольбам благоговейным. Пропаганда же вербовала все большее и большее число последователей или покровителей, поднимаясь все в высшие и высшие слои, пока наконец покрыла их. И хотя теперь уже один Афонский властелин не в силах подавить это зло, но все же сравнительно нетрудно локализовать сие пожараще, которое в не далеком будущем вряд ли искупится новым расколом. Что касается Афона, то здесь по тщательном опросе Паптел. и Андреевск. Братств удалив настоятелей и заменив их другими по выбору братств, уже можно достигнуть самых наилучших результатов. Пренебрежение же силами единственными мерами заставит Церковное и Светское Правительство в угоду одному двум честолюбцам "прать противу рожна" истощая драгоценное время, средства и силы, тормозя мирное развитие церковной и общественной жизни.

Заканчивая свой долг по отношению к горячюлюбимому Отечеству и благоговейному почитанию Православной Церкви и Ея Священной Иерархии, иноческой совестью свидетельствую свое искреннее уважение Вашего Высочайшего смирнейший послушник просящий прощения за простоту и невежество, т. е. неученность Настоятель Обители Благовецения Пресвятыя Богородица на Афоне. Убогий Старец сх. Парфений X. Г.

Св. г. Афон 4 Июня 1913 г.

75

**Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 450
от 4/17.06.1913**

II.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

4/17 Июня 1913 г. № 450.

Афон. Архиепископ Никон и Шебунин отбывают сегодня на “Донце” на Афон. Во время пребывания Его Высокопреосвященства в Константинополе, установилось полное единомыслие его с Посольством.

Копия в Салоники чрез Афины.

/подп./ Г и р с.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 404

76

**Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 454
от 6/19.06.1913**

II-56.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

6/19 Июня 1913 г. № 454.

Шебунин телеграфирует от 5 Июня за № I:

Прибыли в Пантелеймон вечером. Первая встреча почетная, но могла бы быть торжественнее. Монахи поясняют, что о нашем прибытии никаких телеграмм на Афоне не было получено. После молебна и многолетий. Владыка в церкви, с амвона, сказал слово. Выслушано в молчании. Потом в покаях продолжил поучение. Отношение почтительное, но неискреннее. Пока остаемся на лодке.

/подп./ Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 406

**Записанное имяславцами слово архиепископа Никона,
произнесенное 4 мая* 1913 года в Свято-Пантелеимоновом монастыре**

БОГОХУЛЬНОЕ

Слово произнесенное 4го мая 1913 г. на братском соборе в Покровском соборном храме, в монастыре Св. Великом. Пантелеимона на Афоне, в присутствии Афонскаго Протата, о. игумена арх. Мисаила и всего братства, москов. духовн. Академия иеромон. Пантелеимоном.

Во Имя Отца и Сына, и Святаго Духа.

Приехавши к вам, почтенные отцы и братья и узнав о споре и смущении я весьма пожалел о зависти вражней, увидев, что враг позавидовал вам.

Все мы веруем в Господа Иисуса Христа. Господь наш Иисус Христос особенно дорог нам. Его Имя нам дорого и вожделенно потому, что Он пролил кровь и вы ратуете за это. Но враг смутил вас, по простоте вашей. Поверьте братья: никто не просил меня о сем, но совесть уколола, Господь велит и совесть велит, видя как враг опустошает вас. Поистине, как пред Богом говорю: по вашей простоте это случилось.

Имя Божие достопоклоняемо, как апостол говорит: «О Имени Иисусове всяко колено поклонится: небесных, земных и преисподних», но надо сущность и Имя отличать одно от другого ведь сущность не постижима ее и херувимы не могут постигнуть... Меня за послушание послали сюда, поверьте я за послушание приехал изучать Св. Отцов... Имя Божие можно постигнуть, произнести, обнять; существо же Божие непостижимо. Имя, это слова, обозначающая сущность Божества, но надо различать сущность и Имя Божие.

Сущность Божия одна, она непостижима, а имен много: Господь, Саваоф, Вседержитель, Иисус Христос и проч.

Если мы говорим, что Имя Иисус есть Бог, то мы остальные имена Божии умаляем, оскорбляем... Поистине так надо различать сущность и Имя.

Когда явился Святой Архангел Михаил и благовестил Деве Марии, то сказал: «Се зачнешь во чреве и наречешь имя Ему Иисус» родился, а имя, значит, наречешь после... Возлюбленная братья, до Рождества Христова люди спасались без сего Имени, не зная сего Имени. Сказано: «Несеть инаго Имени, о нем же подобает спастися нам. «Но о каком имени?.. Вот я вам прочитаю: «Разумно буди всем вам яко во Имя Иисуса Христа Назорея, Его же вы распяте, о сем сей Стоит пред вами здрав». Сей есть Камень но о каком имени? Видите сколько имен: Иисус, Христос, Назорей.

Если Св. отцы и употребляли иногда выражения, что Имя Иисус – есть Бог, то это можно только сказать, но неточно, не утверждать не настаивать.

Итак, братья, обратите внимание: когда мы произносим Имя Иисус, то всегда Его разумеем и должны сказать, что Оно Бог:... Но Имя Иисус, – не есть Бог... (Здесь слово заглушено протестами негодования; одни восклицали: «Господи Иисусе Христе! (Крестясь при этом). Другия кричали: «довольно!», «замолчать!»... Поднялся шум. Прикладываясь ко Кресту и Св. Евангел. братья разошлась по келиям).

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. VII. Л. 86-86 об.

* Опечатка: в действительности – 4 июня. – Прим. ред.

78

**Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 458
от 7/20.06.1913**

П-56.

398.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

7 / 20 Июня 1913 г. № 458.

Шебунин телеграфирует:

Настоял на возвращении изгнанных, которые уже в монастыре, но приняты очень враждебно. Общее настроение напряженное и выжидательное. Владыка имел беседу с главарями движения. Они относятся малопочтительно и недоверчиво. Последнее отчасти вызвано тем, что Синодальное постановление привезено Владыкою не подлинное, а оттиском Церковных Ведомостей и без подписей. /.../ протата никакого нет. В Пантелеймоне сегодня проездом Салоникский Митрополит обязывающий греческие монастыри Св. Горы.

/подп./

Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. I. Л. 414

79

**Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса
от 9/22 июня 1913 года за № 464**

П-56.

№ 398.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

9/22 Июня 1913 г. № 464.

Срочная. Прошу срочных распоряжений.

Шебунин телеграфирует с Афона от 8 Июня за № 4. В виду сильного искажения текста телеграфом могло быть разобрано нижеследующее: Пантелеймоновский монастырь. – Видя необузданность монахов, – пропуск – вследствие полной до сих пор безнаказанности – пропуск – они открыто похваляются – пропуск – и я прихожу к заключению, что – пропуск – и разъяснения никакого успеха иметь не могут. Перед нами толпа фанатически преданная нескольким вожакам. – пропуск – Последние – пропуск – терпеть уже ряд бессмысленных искажений слов и писаний Владыки, возстановляя против – пропуск – массу. Подчиниться решению Российской Церкви и Патриарха не согласны. Возбуждение на религиозной почве отодвигает на задний план все другие факторы движения, на которые – пропуск – достичь невозможно не изъязв отсюда хотя бы главных их вождей. Так как мятежная тысячная толпа сопротивляется их задержанию, то имеющимися у нас средствами

это возможно сделать – пропуск – употреблением огнестрельного оружия. В виду крайней нежелательности этой меры полагаю, что единственный исход – присылка еще не менее 200 человек десанта – пропуск – не опасаясь сопротивления занять монастырь и арестовать бунтовщиков. Если бы это не вразумило бы остальных, то ради спасения русского положения на Афоне, пришлось бы выслать в Россию с их гражданскими паспортами всех не подчиняющихся Синоду – пропуск – Вселенской Патриархии, хотя их было бы несколько сот. В России, не признаваемые монахами, они будут уже не опасны – пропуск – едва ли нормально – пропуск – совращение в осужденную Синодом ересь к ней еще не примкнувших и передать им в руки, как Пантелеймоновский монастырь, так и фактически занятый уже ими Андреевский скит. Десант мог бы быть срочно выслан из Константинополя на русском пароходе в Понедельник.

/подп/ Гирс

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 373-373 об.

80

**Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса
от 9/22 июня 1913 года за № 465**

И-56.

№ 403.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

9/22 Июня 1913 г. № 465.

Срочно. Прошу спешных распоряжений. Продолжение моей телеграммы № 464.

Считаю необходимым возможно скорее прекратить смуту на Афоне, дабы не погубить окончательно нашего положения на Святой Горе. Для этого надлежит или послать согласно просьбе Шебунина одну роту пехоты с находящихся на Босфоре наших судов или же обратиться к содействию Греческого оккупационного отряда. Последнее средство крайне нежелательно и опасно в смысле прецедента, поэтому прошу срочного разрешения отправить роту на отходящих на Афон пароходах русского общества пароходства. Теперь я же делаю распоряжение о таковой посылке, которая состоится завтра после полудня, если не будет срочной отмены от Вашего Высокопревосходительства.

Копия в Афины.

/подп./ Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 374.

81

**Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса
от 9/22 июня 1913 года за № 466**

11-56.

№ 403.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

9/22 Июня 1913 г. № 466.

Срочно. Прошу срочных распоряжений. Продолжение моей телеграммы № 465. Копия в Афины.

Считаю недопустимым, чтобы Греческое Правительство могло запретить высадку русских солдат в русский же монастырь, не находящийся на греческой территории, ходатайствую перед Вашим Высокопревосходительством о скорейшем выяснении этого вопроса в Афинах, дабы не было задержки в принимаемых нами мерах, – задержки, могущей нанести непоправимый вред делу.

/подп./ Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 375.

82

**Секретные телеграммы российского посла в Константинополе М. Н. Гирса
от 9/22 июня 1913 года за №№ 468 и 469**

11-56.

№ 403.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

9/22 Июня 1913 г. № 468.

Срочно.

За № 469 передается телеграмма Шебунина от 8-го Июня № 6.

/подп./ Гирс.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

9/22 Июня 1913 г. № 469.

Срочно. Копия в Афины.

Сегодня прибыл к монастырю из Карей Греческий Капитан военный Губернатор Афон / ? / с 40 солдатами. Приехал ко мне с визитом и в любезной форме сообщил, что, имея предписание, не допускает высадки вооруженных сил на Афон, запросил относительно нас Афины. Прошу вызвать удобное распоряжение Греческого Правительства.

/подп./ Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 376.

83

**Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса
от 9/22 июня 1913 года за № 470**

11-56.

№ 403.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

9/22 Июня 1913 г. № 470.

Срочно. Копия в Афины.

Архиепископ Никон просит передать Св. Синоду нижеследующую телеграмму его с Афона от 8-го Июня № 5. В виду искажения текста телеграфом она передается с пропусками: Положение опасное. Увещания бесполезны /пропуск/. От частных бесед отказываются, требуют публичного диспута в Храме, обвиняют Патриарха и наш Синод в ереси /пропуск/. Фанатики клеветуют на меня, злобно называя Иудею. Толпа следом идет за вождями /пропуск/. Сих вождей и более ярых защитников их необходимо изъять, одновременно создав перевес количественно сторонников праваго учения.

/подп./ Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 377.

84

**Секретная телеграмма товарища министра иностранных дел Нератова
российскому послу в Константинополе М. Н. Гирсу
от 10 июня 1913 года**

Секретная телеграмма ИМПЕРАТОРСКОМУ Послу в Константинополь. Передана Д.С.С. Шебунину на Афон.

От Товарища Министра Иностранных Дел.
С.Петербург, 10-го Июня 1913 года, № 1716.

Ваша телеграмма № 465 получена.
шифром:

Из крайне искаженной в передаче телеграмме Шебунина заключаем, что, в случае применения силы, наличность фанатически настроенных монахов создаст опасность неизбежного кровопролития, последнее привело бы лишь к усилению и распространению ереси, создавая ореол мученичества пострадавшим. Вам уже известен Принципиальный взгляд Министерства о недопустимости кровопролития на Афоне. Надеюсь, что взгляд этот лег в основание указаний преподанных Вами Шебунину. Посылка наших солдат возможна лишь для эскорта и охраны Архиепископа, присутствие коего лишь усугубляет нежелательность кровопролития. Необходимо принять меры чтобы солдаты и матросы не могли войти в контакт с монахами, во

избежание перехода их на сторону фанатических вожаков. Быть может Архиепископ в сопровождении эскорта мог бы отбыть в Ильинский скит оставшийся неповрежденным и там установить дальнейший способ действия. Желали бы знать мнение самого Архиепископа о том что следует предпринять.

подп. Нератов.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 371.

85

Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 478 от 10/23.06.1913

П-56.

398.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.
10 / 23 Июня 1913 г. № 478.

Шебунин телеграфирует:

Получил телеграммы. Предоставив первый день исключительно Владыке, рассчитывая на впечатление его речи и поучений, /.../ в продолжение дня вел беседы публично и отдельно со старцами и вожаками, а /.../ в церкви со всей братией. В результате определенно вырисовалось: 1/ борьба Малороссов против Великороссов не ясна и не существенна, 2/ борьба за власть игумена высказывается несомненно, 3/ ведущие /старцы/ воспользовались учением Булатовича, чтобы поднять молодежь и возстановить ее против игумена, который связан своим официальным положением и должен держаться законных путей.

/подп./

Г и р с.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 416

86

Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 11/24 июня 1913 года за № 475

П-56.

398.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.
11/24 Июня 1913 г. № 475.

Получил № 1717.

Шебунин снабжен указаниями действовать осмотрительно и, по возможности, мягко, не прибегая к пролитию крови. Из сообщений его и Архиепископа Никона однако явствует, что мирные увещания ни к чему не приведут, лишь укрепляя в сторонниках ереси убеждение в правоте и

безнаказанности. Посему цель командирования Комиссии на Афон может быть достигнута только путем ареста и высылки главных вожаков, за которыми прочие монахи следуют слепо и не разсуждая. Таково мнение как Шебунина, так и Архиепископа. Архиепископ составил список из 60 лиц, подлежащих немедленному удалению со Св. Горы, во избежание открытого бунта. Посылка солдат имеет целью дать возможность выслать вожаков, не прибегая к кровопролитию. По удалении зачинщиков, их сторонники вероятно покорятся, так как они представляют из себя темную, необразованную массу, не вникающую в суть лжеучения и действующую под гипнозом вожаков. Точка зрения Архиепископа Никона, подвергающегося оскорблениям и высказывающегося за необходимость высылки, изложена в телеграмме моей № 470.

/подп./ Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 368.

87

Донесение архиепископа Никона обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 11.06.1913

ВАШЕ ВЫСОКОПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВО,
достоважаемый о Господе Владимир Карлович,

Пользуюсь первым случаем, чтобы сообщить Вам, что творится в обуруемой от врага обители св. Великомученика Пантелеимона.

Увы, я не мог себе и вообразить, что найду здесь не смиренную обитель иноков, а фабрику с забастовщиками по настроению. Для них не существует никаких авторитетов: ни архиерея, ни С. Синода, ни Патриарха; о светской власти и говорить нечего: все, видите ли, “подкуплены масонами, отреклись от Иисуса Христа, служат антихристу”, имя коего и читают в слове “Халкеи”, произносимом ими с отвращением. Невежественные фанатики, их вожди, разжигают толпу слепую ненавистью к представителям истинного церковного учения, которые все терроризованы до того, что например, без разрешения еретичествующих старцев, незаконно избранных забастовщиками и их вождем – монахом Иринеем, не решались показать мне ризницу. В их руках все хозяйство; письма, по видимому, ими просматриваются, по крайней мере три мои письма из Петербурга пропали. Каждый день ходят слухи об их планах ограбить монастырскую кассу, а в своих заявлениях мне они формально заявляют, что в случае их удаления в Россию они “потребуют от правительства” дать им место для монастыря и разделить монастырские капиталы им по рукам. Постоянно распускаются ложные слухи, клеветуют на игумена безсовестно обвиняя его и духовника в безбожии и богохульстве, меня считают еретиком и потому в день моего прибытия я был встречен более, чем холодно. Галереи и балконы были полны любопытствующими чернецами, а на пристани можно было насчитать лишь сотни две пожелавших принять от меня благословение.

Пред св. воротами мне подали мантию, в главном соборе совершена обычная лития, я начал свою речь намеренно словами: "Христос посреде нас, отцы и братия" и на этот привет любви послышалось три-четыре голоса: "и есть и будет". В речи я осторожно коснулся печального повода моего прибытия, указав на общую скорбь Церкви, причиняемую их спорами и достигшую даже до сердца Царева, говорил о смиренном послушании Церкви и власти церковной, опасности мудрования самочинного. Молчание. Немного подошли к благословиению. Говорит игумен, что величающие себя исповедниками иеромонахи и дьяконы не поминают ни Синода, ни Патриарха, почитая нас ережиками.

Я хотел действовать сначала отдельно на малые группы и на первый раз пригласил пять, но явилось еще десять человек, коих с собою привел Иринея уже самовольно. Скоро начался шум и гам; г. Консулу пришлось чествовать попросить лишних, неприглашенных, удалиться. Более двух часов увещевал я Иринея и его товарищей понять, в чем дело: слушали, молчали, кое-что возражали, но результата никакого. Это было уже на второй день. После обеда явился иером. Иорам, видимо хитрый, лицемерный человек. Он долго говорил что-то неясное, общими местами, притворяясь малосмыслящим, стоящим в стороне от всей истории; я наконец резко обличил его лицемерие, заявив, что его руководство мне было известно еще в Петербурге, подтвердилось в Одессе и Царьграде и он заpiresательством своим только себе же вредит. Тогда он возвел очи горе, что-то пробормотал и прочитав составленное мною отречение от ереси, подписал его. Попытка вызвать других для увещания группами не увенчалась успехом. Были у меня еще Варахия. Энох и Сила, на мои доводы были бессильны возражать, но подписать отречение отказались.

Прошло шесть дней, с берега шли недобрый вести. Еретицествующие становились все наглее: грозили сжечь монастырь, ограбить кассу, бросить игумена в море и под. Безпроводочный телеграф не перестает работать в предоставленные ему часы и сегодня наконец получено известие, что к вечеру прибудет 118 чел. при двух офицерах, что даст возможность освободить осажденный фанатиками монастырь и тогда можно будет говорить, с монахами без их вожаков. В виду сего я сегодня после обедни обратился к всей братии в церкви с словом увещания, причем были громко прочитаны многа места из св. отцев, решительно опровергающия новую ересь. Упорствующи не давали читать, прерывая криками тчеца. Я громко подчеркивал читаемое, повторял более сильныя выражения. Все было напрасно. Часа полтора длилось это прение. Главари возбуждали толпу и она заглушала меня шумом и криками. Тогда я именем Христа просил сомневающихся и ищущих истины искренно назавтра притти в библиотеку и там им будут показаны прочтенныя места в книгах. Призвав Божие благословение на послушных чад Церкви, я ушел в алтарь.

Несчастный Арсений лежит разбитый параличем в Андр. Скиту. Я там еще не был да едва ли и пустят туда бунтари. Говорят, касса там уже разграблена. Мои спутники офицеры там были. Порга закрыта, Арсения охраняют бунтари. В Пантелеимоновском монастыре сорок человек оберегают Иринея. Патриарх наложил на Арсения полный аргос. У него по последним известиям являются проблески сознания.

С прибытием роты предполагается, выждав разрешение греческого правительства выйти на берег с оружием, изъять главарей и арестовать их, дабы освободить правых от террора. Затем я думаю еще сделать попытку к увещанию тех, кои подчинились только террору, и отправиться в Андросит. После недельного сидения на лодке хотелось бы провести дней пять на суше, чтобы поклониться святыням св. Горы. Посетив потом еще раз Пантеленмонов, буду думать о возвращении, если только не свалюсь. Жара и напряжение нервное сильно сказывается в крайнем переутомлении. Боюсь, что миссия моя будет признана неуспешною. Заранее прошу быть ко мне снисходительными.

Письмо мне вероятно прочтете в Синоде. Надлежит обсудить, что делать с высланными с Афона еретиками.

С совершенным почтением и любовью о Господе имею честь быть

ВАШЕГО ВЫСОКОПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВА

*... богомолец и слуга
Архиепископ Никон.*

1913 г.

11 июня.

“Донец”.

Добре было бы прислать хотя благословение о. Феофану, который много потрудился, перечитывая святоотеческую литературу, отыскивая *пустыня* места, о чем я просил его еще в феврале месяце. А. Н.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. Volume 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 421–422 об.

88

Сопроводительное письмо

**из кабинета товарища министра иностранных дел
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 12 июня 1913 года**

**ЗА ТОВАРИЩА
МИНИСТРА
ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ**

Июня 12 дня 1913 г.

№ 598

**С Е К Р Е Т Н О
С Р О Ч Н О.**

Милостивый Государь
Владимир Карлович.

В дополнение к письму от 11-го сего Июня, за № 591, имею честь препроводить у сего к Вашему Высокопревосходительству, для сведения, копии телеграмм по Афонским делам ИМПЕРАТОРСКОГО Посла в Константинополе, за №№ 475, 476, Посланника в Афинах, за № 187, а равно копии телеграмм

Его Высокопрев-ву
В.К. Саблеру.

Гофмейстеру Гирсу от 10-го и 12 Июня с.г. №№ 1716 и 1743, из коих проект последней одобрен Вами.

Примите, Милостивый Государь, уверение в отличном моем почтении и совершенной преданности.

подпись

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 367.

89

Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 12/25 июня 1913 года за № 476

II-56.

398.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

12/25 Июня 1913 г., № 476

Срочная. Прошу спешных указаний.

Шебунин телеграфирует 11 июня:

Усиленно прошу скорейших распоряжений греческим властям, в виду категорического отказа военного начальника допустить наш вооруженный десант высадиться в нашем Монастыре. Последнее однако совершенно необходимо. – Конец телеграммы Шебунина. – В виду крайней необходимости позволяю себе вновь усиленно ходатайствовать о скорейшем исполнении просьбы Шебунина.

/подп./ Г и р с.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 369.

90

Секретная телеграмма российского посланника в Афинах Демидова от 12/25 июня 1913 года

II-56.

398.

Секретная телеграмма Посланника в Афинах.

12/25 Июня 1913 г. № 187.

Срочная.

Ссылаюсь на телеграмму Гирса № 474.

Вследствие упорных моих настояний, Греческое Правительство согласилось не воспротивиться, в виде исключения, нашему вооруженному десанту на Афон. Срочные указания в этом смысле сей час преподаны греческим властям.

/подп./ Демидов.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 370.

**Секретная телеграмма министра иностранных дел С. Д. Сазонова
российскому послу в Константинополе М. Н. Гирсу от 12 июня 1913 года**

Секретная телеграмма Гофмейстеру Гирсу
В Константинополь.

С.Петербург 12-го Июня 1913 года, № 1743

Ссылаюсь на мою телеграмму № 1716.
шифром:

Обер Прокурор Святейшаго Синода, ознакомившийся с содержанием этой телеграммы вполне разделяет наш взгляд на крайнюю желательность избежать кровопролития. С другой стороны он опасается последствий массовой высылки в Россию вожаков и последователей нового учения в порядке административном, до учинения над ними церковного суда.

По мнению Д.Т.С. Саблера, в порядке каноническом Архиепископу надлежит, исчерпав средства увещания, обратиться к Патриарху и Синоду с докладом о том, что старания его не возымели должного действия, натолкнувшись на упорство монахов, таких то, кои подлежат церковному суду. Патриарх, вызвав последних на суд, или, в случае отказа явиться, заочно предал бы их соответственным наказаниям с лишением сана. В этом последнем случае, такие бывшие иноки, понесшие наказание по правильному церковному приговору, не представили бы в глазах верующих опасного соблазна, в случае если бы были высланы в Россию. Однако насильственное изъятие непокорных монахов все же сопряжено с возможностью крайне нежелательных мер.

Обер прокурор полагает, что длительной, но действительной мерой могло бы быть полное прекращение всех средств, получаемых из России Пантелеймоновским и прочими совратившимися обителями до принесения ими должного покаяния.

/подп./ Сазонов.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 372-372 об.

Секретная телеграмма Шебунина от 12/25.06.1913

На имя Г. Товарища Министра.

П-56.

398.

Секретная телеграмма Д. С. С. Шебунина.

Афон, 12 / 25 Июня 1913 г., № 10.

Получил № 1716.

Указание на крайнюю нежелательность кровопролития... вполне уясняется мною, а равно и разделяется Архиепископом Никоном. Именно поэтому, когда выяснилась безнадежность воздействия словом, я и попросил

подкрепления десанта, так как чем его более, тем столкновение менее вероятно. Однако, как при всяких беспорядках, оно все же возможно. И чем дальше мы бездействуем, тем более эта возможность увеличивается. Поэтому усерднейше прошу ускорить прекращение недоразумения с греками, которое мешает нам начать действовать. Подтверждаю, дело идет о спасении Монастыря и о поддержании на Афоне уважения к Российской Церкви и Русскому Правительству. Об ограждении матросов от пропаганды заботится заинтересованный в этом командир лодки. Рота прибыла вчера, размещена на "Донце". Мнение Владыки сообщается за № 11.

Конция в Константинополь.

/подп./ Шобутин.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. У орд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 417

93

Секретная телеграмма архиепископа Никона от 12/25.06.1913

На имя Г. Товарища Министра.

И 56.

398.

Секретная телеграмма Архиепископа Никона. – Афон.

12 / 25 Июня 1913 г. № 11.

Ссылаюсь на Вашу телеграмму № 1716.

Во всей силе подтверждаю свою телеграмму от 7-го Июня о необходимости освободить монастырь от главарей ереси, терроризирующих слабую братию. Новые увещания, диспут в Храме окончились шумом и неприличными криками. Упорство и дерзость фанатиков растет с каждым днем. За богослужением вместо Святых Отцов читают Булатовича, вместо Игумена поминают своего главаря Иринея. Патриарх и Синод не поминаются. Всякая дисциплина исчезает, развивается пьянство. Если главари не будут изъяты, кровопролития между братиею неизбежны, пострадают невинные на глазах солдат, обезоруженных греческой дипломатией, вмешательство коей ободряет бунтовщиков. Предполагаю посетить греческие монастыри, пока возстанется порядок, после чего попытаюсь снова увещевать братию, освобожденную от террора главарей.

Конция в Константинополь.

/подп./ Архиепископ Никон.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. У орд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 418

94

**Донесение Харьковского губернагора
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 12.06.1913**

Секретно.

М. В. Д.

**ХАРЬКОВСКИЙ
ГУБЕРНАТОР.
ПО КАНЦЕЛЯРИИ.**

Обер-Прокурору Святейшаго Синода.

Стол секр.
Июня 12 дня, 1913 г.
№ 20558
г. Харьков.

Считаю долгом донести Вашему Высокопревосходительству, что 7-го июня в г. Сумы, вверенной мне губернии прибыл и остановился в квартире своей матери по Соборной улице, в д. Копылова перомонах Антоний, 42 лет, в мире Александр Кеверевич Булатович, предъявивший паспорт, выданный ИМПЕРАТОРСКИМ Генеральным Консульством в Салониках 14-го февраля 1913 года за № 1.

Наблюдение за ним установлено.

Губернатор,
Двора ЕГО ВЕЛИЧЕСТВА Камергер *подпись*

Управляющий Канцелярией *подпись*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 471

95

Определение Святейшего Синода № 5145 от 13.06.1913

Копия.

5145. 1913 года Июня "13" дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушал: предложение Г. Товарища Синодального Обер-Прокурора, от 27 Мая 1913 года за № 18907, в коем изложено, что в виду определения Святейшаго Синода, от 16 17 Мая сего года за № 4183, о поручении Члену Святейшаго Синода Архиепископу Никону отправиться на Афон для вразумления произведших смуту русских иноков Св. Горы, с прикомандированием при этом в его распоряжение коллежского советника Сергея Троицкого, и о выдаче командируемым лицам путевого довольствия, им, Г. Товарищем Обер-Прокурора, по спешности отъезда означенных лиц на Афон, сделано по Хозяйственному Управлению распоряжение о выдаче, на счет экстраординарного кредита по типографскому капиталу, на путевые

расходы Преосвященному Никону 1000 руб. и сопровождающим его учителю С.-Петербургскаго Александро-Невскаго Духовнаго Училища Сергею Троицкому 500 руб. и келейнику 250 руб., каковыя деньги и выданы по принадлежности (в том числе Преосвященному Никону лично и на келейника 1250 руб.) из указанного источника по предписанию Хозяйственного Управления от 20 Мая сего года за № 18100.

П Р И К А З А Л И: Изъясненное в настоящем предложении Г. Товарища Синодальнаго Обер-Прокурора распоряжение, о выдаче, из вышеозначеннаго источника командированному на Афон Преосвященному Архиепископу Никону и сопровождающим его лицам путевых пособий, всего в сумме одной тысячи семисот пятидесяти руб., утвердить, - о чем в Хозяйственное Управление и в Контроль при Святейшем Синоде передать из настоящего определения выписки.

Подлинное определение, подписанное о.о. Членами Святейшаго Синода, к исполнению пропущено: Июня 21 дня 1913г.

За Протоколиста подпись

Исполнено: Июня "27" дня 1913 года. Выписки в Хоз. Управл. И Контроль за № 5145.

О выдаче путевого пособия командированному на Афон Архиепископу Никону.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 409-409 об.

96

Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 482 от 14/27.06.1913

И-56.

398.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

14 / 27 Июня 1913 г. № 482.

Шебунин телеграфирует:

Сегодня получено распоряжение из Афин. Дессант свезен на берег в два часа и не смотря на пассивное сопротивление занял монастырь не прибегая к оружию. В монастыре разставлены посты.

/подп./

Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 420

97

**Секретная телеграмма министра иностранных дел С. Д. Сазонова
послу в Константинополе М. Н. Гирсу № 1902
от 27.06.1913**

Секретная телеграмма Министра Иностранных Дел Послу в Константинополе от 27 Июня 1913 г., № 1902.

“Херсон” выходит Одессы Ваше распоряжение завтра пятницу после полудня. Снабжен провизией на 7 дней для 600 чел. Агенту Добровольного флота в Константинополе по телеграфу предписывается явиться Вам для доклада и получения инструкций.

Министерство Внутренних Дел просит озаботиться для облегчения приема Одессе отправляемых монахов, доказательствами принадлежности их русскому подданству.

/подп./

Сазонов

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 427

98

**Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 562
от 1.07.1913**

18-45.

404.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

1 Июля 1913 года. № 562.

Вследствие письменного настояния Архиепископа Никона на немедленном изъятии главарей движения, и в виду заявления Шебунина о невозможности отрядить из имеющейся в его распоряжении воинской части конвоя на “Херсон”, для сопровождения монахов, я отправил сегодня на пароходе 60 человек, дав категорический приказания Шебунину самым строжайшим образом сообразоваться с инструкциями, данными мне Вашим Высокопревосходительством в телеграмме № 1845.

/подп./

Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 428

**Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 570
от 3/16.07.1913**

18 45

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

3/16 Июля 1913 года. № 570.

Шебуни телеграфирует: пароход "Херсон" прибыл вчера.

/люди./ Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. Volume. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 426

100

**Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 583
от 3/16.07.1913**

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

3/16 Июля 1913 года. № 583.

Срочная.

Шебуни телеграфирует:

Глубоко признателен за присланный дополнительный десант. Благодаря ему удалось, несмотря на упорнейшее сопротивление, арестовать около /трех/сот человек бунтовщиков без употребления огнестрельного оружия и без кровопролития. Всего до 25 неопасных ушибов среди монахов. Среди наших никто не пострадал. Все главнейшие вожаки арестованы и на "Херсоне". Рассчитываю, что это обстоятельство даст возможность покончить все Афонское наше дело в течение недели.

/люди./ Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. Volume. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 478

101

**Сообщение министерства внутренних дел
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 4.07.1913**

ЗА МИНИСТРА
ВНУТРЕННИХ ДЕЛ.

В. срочно.
Секретно.

Милостивый Государь,
Владимир Карлович.

По настоянию ИМПЕРАТОРСКОГО Чрезвычайного и Полномочного Посла в Константинополе Гофмейстера Гирса отправляется в Константинополь пароход Добровольного флота "Херсон" в распоряжение названного Посла для дальнейшего затем направления на Афон за проживающими там русскими монахами.

Монахи эти, в числе 500-ти человек, увлекшись учением Булатовича, так называемые “имяславцы”, под влиянием местных агитаторов пожелали добровольно возвратиться в Россию, надеясь у нас найти поддержку их вероучению.

Между тем, по имеющимся в Министерстве Внутренних Дел сведениям, командированные Святейшим Синодом для вразумления отпавших от православия монахов Преосвященный Никон вместе с профессором Троицким не могли убедить увлекшихся ересью Булатовича и в настоящее время монахи эти не признают власти ни Святейшаго Синода, ни Вселенскаго Патриарха, проявляя в своих воззрениях и выступлениях явно революционное направление.

При таком положении изъясненнаго вопроса, я нахожу совершенно недопустимым разрешить возвратиться упомянутым монахам в Россию до тех пор, пока с них не будет снят монашеский сан и пока самоличность и принадлежность их к русскому подданству не будут проверены, во избежание, с одной стороны, проникновения в пределы Империи под видом монахов неблагонадежнаго элемента, так как среди них могут оказаться бежавшие с броненосца “Потемкин” матросы, а, с другой, для воспрепятствования упомянутым лицам распространять их лжеучение.

Сообщив об изложенном Министру Иностранных Дел, имею честь покорнейше просить Ваше Высокопревосходительство не отказать внести на обсуждение Святейшаго Синода вопрос о снятии с упомянутых монахов духовнаго их сана и о последующем почтить Вашим уведомлением.

Пользуюсь случаем засвидетельствовать Вам, Милостивый Государь, уверения в глубоком моем почтении и искренней преданности.

Подпись

“4” Июля 1913 г.

№ 17528

Его Высокопревосход-ству
В. К. САБЛЕРУ

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. Volume. Г. ст. Д. 80. Ч. I. Л. 425-425 об.

102

**Письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера
товарищу министра внутренних дел В. Ф. Джунковскому от 6.07.1913**

**ОБЕР-ПРОКУРОР
СВЯТЕЙШАГО СИНОДА**

Июля “6” дня 1913 г.

№ 6.

*В. Срочно.
Секретно.*

Милостивый Государь,
Владимир Феодорович.

Святейшій Синод, обсудив письмо Вашего Превосходительства, от 4 сего Июля за № 17528, по вопросу о снятии духовнаго сана с русских афонских монахов “имеславцев”, возвращающихся в Россию на пароходе “Херсон”,

предоставил мне сообщить Вам, Милостивый Государь, что так как, по действующим церковным правилам, русские подданные, получившие монашеское пострижение на Афоне, в России не признаются в монашестве, доколе не выполнят трехлетнего послушнического искуса в одном из российских монастырей, то монахи – “имеславцы”, по прибытии в Россию, подлежат направлению в места их приписки, с воспрещением им ношения монашеского одеяния; если же бы в числе прибывающих оказались получившие пострижение в российских монастырях или же хотя постриженные и на Афоне, но затем признанные в монашеском звании Святейшим Синодом, то таковых, впредь до особых распоряжений духовной власти, надлежало бы водворить в одном из Афонских подворий в г. Одессе. Вместе с тем Святейший Синод признал необходимым и 2) предписать всем Епархиальным Начальствам не допускать прибывших с Афона “имеславцев” в монастыри. а Херсонскому Епархиальному Начальству, сверх того, иметь надзор за помещенными на подворье монахами, прибывшими с Афона, если бы таковые оказались.

Примите уверение в совершенном моем уважении и преданности.

/подп./ В. Саблер

Его Превосходительству, В. Ф. Джунковскому.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 431-431 об.

103

Письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера министру иностранных дел С. Д. Сазонову от 6.07.1913

... “6” дня
В. Срочно
1913 года.
Секретно.
№ 7

Милостивый Государь,
Сергей Дмитриевич.

Святейший Синод, обсудив письмо за Министра Внутренних Дел Товарища Министра генерал-майора Джунковского, от 4 сего Июля за № 17528, по вопросу о снятии духовного сана с русских афонских монахов – “имеславцев”, возвращающихся в Россию на пароходе “Херсон”, предоставил мне сообщить генерал-майору Джунковскому, что так как, по действующим церковным правилам, русские подданные, получившие монашеское пострижение на Афоне, в России не признаются в монашестве, доколе не выполнят трехлетнего послушнического искуса в одном из Российских монастырей, то монахи – “имеславцы”, по прибытии в Россию, подлежат направлению в места их приписки, с воспрещением им ношения монашеского одеяния; если же бы в числе прибывающих оказались получившие пострижение в Российских монастырях или же хотя постриженные и на

Афоне, но затем признанные в монашеском звании Святейшим Синодом, то таковых, впредь до особых распоряжений духовной власти, надлежало бы водворить в одном из Афонских подворий в г. Одессе. Вместе с тем Святейший Синод признал необходимым предписать всем Епархиальным Начальствам не допускать прибывших с Афона "имеславцев" в монастыри, а Херсонскому Епархиальному Начальству, сверх того, иметь надзор за помещенными на подворье монахами, прибывшими с Афона, если бы таковые оказались.

Сообщив о сем ныне же генерал-майору Джунковскому, об изложенном почитаю долгом уведомить и Ваше Высокопревосходительство.

Примите уверение в совершенном моем уважении и преданности.

(подп.) В. Саблер

Его Высокопревосходительству,
С. Д. Сазонову.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. I. Л. 432-433

104

Письмо товарища министра иностранных дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 6.07.1913

срочно.
доверительно.

КОПИЯ ПИСЬМА
ОТ ТОВАРИЩА МИНИСТРА

6-ГО Июля 1913 г.
№ 673 сск. ж.

Милостивый Государь
Владимир Федорович,

Вследствие письма от 4-го сего Июля, за № 17527, касательно приостановления посадки на пароход "Херсон" отправляемых в Россию монахов-имеславцев впредь до сообщения подробных сведений о самоличности каждого из них, а равно получения отзыва Обер Прокурора Св. Синода по возбужденному Вами вопросу о снятии с монахов этих духовного сана их, имею честь уведомить Ваше Превосходительство, что пароход "Херсон" прибыл на Афон 2-го сего Июля и что Министерство Иностранных Дел не находит возможным отложить приведение в исполнение принятой в отношении означенных монахов меры, полагая существенно необходимым в интересах водворения порядка на Св. Горе скорейшее удаление их оттуда.

Такая постановка настоящего дела едва ли будет находиться в противоречии с изложенными в письме, за № 17527 по сему предмету соображениями, так как пароход "Херсон" по прибытии его в Одессу, мог бы быть задержан распоряжением подлежащих русских властей на рейде на время

необходимое для принятия в отношении высылаемых на пароходе этих монахов тех мер, которые Министерством Внутренних Дел будут признаны наиболее целесообразными для парализования возможной вредной деятельности их в России, где они уже не являются монахами.

К изложенному долгом почитаю присовокупить, что о предоставлении доказательств принадлежности высылаемых к русскому подданству, как равно о сообщении числа их, времени отхода парохода "Херсон" с Афона и предполагаемом прибытии его в Одессу, Министерством Иностранных Дел сделано телеграфное сношение с ИМПЕРАТОРСКИМ Посольством в Константинополе.

Примите, Милостивый Государь, уверение в совершенном моем почтении и таковой же преданности.

подп. Нератов.

Его Высокопрев-ву В. К. Саблеру.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 446-446 об.

105

Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 604 от 7/20.07.1913

18-45

398.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

7/20 Июля 1913 года. № 604.

Шебунин телеграфирует за № 30.

Телеграмму Вашего Высокопревосходительства № 585 получил только сегодня утром. Разсчитываю, что Херсон, выйдя завтра ночью будет в Константинополе десятого, а в Одессе 12-го днем. Не зная точных данных об Андреевском ските, полагаю, что всего на Херсоне выедет с Афона до 600 человек. Самый главный бунтовщик Пантелеймоновский: Ириней Цуриков, без паспорта; всех остальных представлю дополнительно. Устав /монастыря/ привезу с собой.

/подп./

Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 443

106

**Секретная телеграмма Посла в Константинополе М. Н. Гирса № 603
от 8/21.07.1913**

18-45

398.

Секретная телеграмма Посла в Константинополе.

8/21 Июля 1913 года № 603.

Шебунин телеграфирует за № 29.

Вчера командировал в Андреевский скит Серафимова, которому удалось убедить противящихся Синоду имяславцев покинуть обитель добровольно. Для обеспечения полного порядка, я привел туда сегодня два взвода. Никакого сопротивления, готовятся к отъезду. При передаче кассы, ризницы и складов был. В деньгах, по-видимому, недостатки были, запись в книгах велась. В ризницах полный порядок и следов каких либо в них хищений пока не заметно. 9-го надеюсь пройти Дарданеллы. Прошу распоряжений о фирмане.

/подп./

Гирс.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 444

107

**Письмо из министерства иностранных дел
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 9.07.1913**

доверительно.

ЗА ТОВАРИЩА
МИНИСТРА
ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ
ИЮЛЯ 9-го дня 1913 г.
№ 683

Милостивый Государь
Владимир Карлович,

Товарищ Министра Внутренних Дел Свиты ЕГО ВЕЛИЧЕСТВА Генерал-Майор Джунковский возбудил вопрос о желательности приостановления посадки на пароход "Херсон" отправляемых в Россию с Афона монахов-имеславцев впредь до сообщения подробных сведений о самоличности каждого из них, а равно получения отзыва Вашего Высокопревосходительства по возбужденному им вопросу о снятии с монахов этих духовного сана.

Передавая о вышензложенном, имею честь препроводить при сем, для сведения Вашего, копию с ответного письма по настоящему делу Г-на Товарища Министра Иностранных Дел от 6 сего Июля, № 673.

Примите, Милостивый Государь, уверение в отличном моем почтении и совершенной преданности.

Подпись

Его Высокопрев-ву В. К. Саблеру.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 445

Определение Святейшего Синода от 10.07.1913

О указе ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, САМОДЕРЖЦА
ВСЕРОССИЙСКОГО, из Святейшаго Правительствующаго Синода,

Прошу набрать.

Управляющий Синодальною Канцеляриею П. Гурьев.

7 июля 10 дня

1913 г.

Ускорить

№ 19.

По указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: письмо за Министра Внутренних Дел Товарища Министра генерал-майора Джунковскаго Г. Синодальному Обер-Прокурору, от 4 сего Июля за № 17528, с просьбою вести на обсуждение Святейшаго Синода вопрос о снятии духовнаго сана с русских Афонских монахов – “имеславцев”, возвращающихся в Россию на пароходе “Херсон”. ПРИКАЗАЛИ: Обсудив вышеозначенный вопрос и принимая во внимание, что по указу Святейшаго Синода от 19 Марта 1836 года русские подданные, получившие монашеское пострижение на Афоне, в России не признаются в монашестве, доколе не выполнят трехлетняго послушникаческаго искуса в одном из российских монастырей, Святейший Синод определяет: 1) предоставить Г. Обер-Прокурору сообщить Министерству Внутренних Дел, что монахи - “имеславцы”, по прибытии в Россию, подлежат направлению в места их приписки, с воспрещением им ношения монашескаго одеяния; если же бы в числе прибывающих оказались получившие пострижение в российских монастырях или же хотя постриженные и на Афоне, но затем признанные в монашеском звании Святейшим Синодом, то таковых надлежало бы, впредь до особых распоряжений духовной власти, водворить в одном из Афонских подворий в гор. Одессе, и 2) предписать всем епархиальным начальствам не допускать прибывших с Афона “имеславцев” в монастыри, а Херсонскому епархиальному начальству, сверх того, иметь надзор за помещенными на подворье монахами, прибывшими с Афона, если бы таковые оказались, о чем, для сведения и исполнения по 2-му пункту сего определения, Синодальным Конторам и Епархиальным Преосвященным послать указы. Июля “13” дня 1913 года.

Обер-Секретарь *подпись*

Секретарь *подпись*

О распоряжениях касательно
прибывающих в Россию на
пароходе “Херсон” Афонских
монахов – “имеславцев”

109

**Сопроводительное письмо товарища министра иностранных дел
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 10.07.1913**

секретно
срочно

Товарищ Министра Иностранных Дел, свидетельствуя совершенное свое почтение Его Высокопревосходительству Владимиру Карловичу имеет честь препроводить у сего, для сведения, копию секретной телеграммы, № 604 и 603, ИМПЕРАТОРСКАГО Посла в Константинополе, касательно отправления в Россию Афонских монахов-имяславцев, присовокупляя, что общее число означенных монахов, по полученным дополнительным сведениям достигает 616 человек.

С.Петербург
10 Июля 1913 г.
№ 689

Его Высокопрев-ву В. К. Саблеру.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 442

110

**Докладная записка иеросхимонаха Антония (Булатовича)
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 6.11.1912,
переданная в Канцелярию Святейшего Синода 15.07.1913**

*15 Июля 1913 г. Передано в VI Отд. Канц. Синода
с резолюцией на конверте "К делу о Булатовиче".*

**ЕГО ВЫСОКОПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВУ
ГОСПОДИНУ ОБЕР-ПРОКУРОРУ СВЯТЕЙШАГО СИНОДА**

ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА

Имею честь донести Вашему Высокопревосходительству, в дополнение ко всему тому, что мною было представлено Вашему Высокопревосходительству по поводу жалобы нашей на Архиепископа Антония, распространяющего еретическое учение о Имени Божием, что в 19м номере Русскаго Инока вновь помещена статья, отрицающая необходимость веры во Имя Божие для спасения, и утверждающая достаточность для спасения веровать лишь в Самого Христа. В возражение сему писателю, известному нам Афонцу мы написали прилагаемую при сем статью, которую для сведения Вашего Высокопревосходительства имеем честь доставить Вашему Высокопревосходительству.

По случаю запрещения Патриархом чтения книги о Иларии Иверском все было восторжествовало и стали толковать слова Патриарха так, что он не признает того, что Имя Божие есть Сам Бог. Один из Игуменов (Андреевского Скита Иероним) решил даже с особою ревностью изгонять из Скита исповедующих Имя Господне, что вызвало великое смущение. Был послан даже особый посланец в Царьград от Пантелеймоновского Монастыря, дабы испросить у Патриарха повеление изгнать меня с Афона и вернуть в первобытное состояние за исповедание Имени Божия Самим Богом, ибо мои сочинения в отлитографированных листках (те самые, которые все доставлены мною Вашему Высокопревосходительству) читаются Афонскими Иноками, и благодаря им они утверждают в истинном исповедании Имени Господня. Но к счастью Св. Патриарх не только не сделал того, что просили его власти монастырския, но весьма строго отнесся к приписыванию ему того мнения, будто он не исповедует Имя Божие — Самим Богом. Посланец Пантелеймоновского монастыря возвратился постыженный, мне же до сих пор за все мои сочинения, кои частью переведены и на греческий язык, укора никакого не было. Впрочем в Патриаршем Синоде, в коем разбиралось исповедание Имени Божия — Самим Богом к окончательному решению еще не пришли, и говорят мнения разделились.

Игумен Андреевского монастыря после бывшей бумаги Патриарха, возревновав ревностию не по разуму написал мне даже открытое письмо, в коем убеждал меня примириться с Церковью и со Св. Патриархом (?). Это письмо начальство Пантелеймоновского Монастыря отлитографировало во многих листках и раздавало афонцам в доказательство якобы своей правоты и моей неправоты во исповедании Имени Божия. Но несмотря на такие прощенья Афонцы стоят твердо и непоколебимо во исповедании Имени Божия, как словеснаго действия Божества — Самим Богом, как неотделимым от Существа Божия. За это исповедание мы все готовы и на крест, и начальствующи повредившиеся авторитетными хулениями Архиепископа Антония, возбуждают своими действиями возмущения страшное, которое только ждет случая, чтобы разразиться, и которое избежать иначе нельзя, как ИСТИННОЮ. Впрочем знаменательно то, что начальство монастырей, будучи само единомысленно с Русским Иноком, в тоже время тщательно скрывает и не дает читать его братии ради тех хульных статей против Имени Божия, которые в нем помещены! И так они сами следовательно невольно сознают, что то, что в нем пишется есть нестерпимая хула для православнаго уха. Но все таки хульные статьи проникают в братство и все более и более возмущают простые сердца. До нас дошло сведения, что во многих Русских Монастырях, где получение Русскаго Инока обязательно по распоряжению Св. Синода, настоятели и настоятельница не дают читать его братии вследствие сих иверских статей. В других же монастырях, наоборот, этими статьями повредившиеся многие! Дивлюсь я, до какого падения дошел монашеский дух ныне, что вдруг оказалось необходимым зарождение монашескаго журнала!!! И что же вышло в конце концов? — Этот монашеский журнал, страницы котораго наполняются не писателями, а писакками, чуждыми монашескаго подвига, но страдающими страстью писания, сделался проводником ЕРЕСИ и угрожает РАСКОЛОМ не только на Афоне, но несомненно

и в России, ибо слух о имеборческой ереси на Афоне уже распространился в России через поклонников и нам пишут в ужасе многие благочестивые христиане, возмущающиеся ересью отгетания Имени Божия. В Пантелеймоновском монастыре жертва умалилась до минимума: заказов на иконы – почти никаких; монахов страмят и в Москве и в Одессе на улицах; были даже приклеиваемы листки с надписью “еретический монастырь” на стенах подворий; – и кто же причина всему этому, как не Русский Инок и не Архиепископ Антоний, который избрел сие монашеское нововведение в монашестве – плод кичливости и самомнения, совершенно противный истинному духу монашества! Какое было бы превеликое благодеяние для всего Русского монашества, если бы Ваше Высокопревосходительство прекратило бы эту журнальную затею – издание Русского Инока, чрез которую враг спасения диявол поругался жестоко над нами! Простите за смелость выражений и мнений.

Прилагаю для сведения также ответное мое письмо Игумену Иерониму.

Сообщаю также о новой коварной затее начальства Пантелеймоновского монастыря: для того чтобы избавиться от монахов, твердых в исповедании Имени Господня, монастырь задумал хлопотать о присылке парохода с тем, чтобы по случаю войны забрать на Новый Афон отсюда – 700 человек братии! Не знаю удалось ли им получить разрешение Правительства, но если это будет, то можно заранее угадать, что монахи уезжать не согласятся, если же монастырь попытается принудить к тому силою то произойдет возмущение и придется призвать и употребить военную силу.

Иеросхимонах Антоний (Булатович)

6 Ноября 1912 г. Келлия Благовещения Св. Парфения Афон.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. У оид. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 451-452

III

**Письмо иеросхимонаха Антония (Булатовича)
обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 15.01.1912,
переданное в Канцелярию Святейшего Синода 15.07.1913**

*15 Июля 1913 г. передано в VI Отд. Синод. Канц.
с резолюцією на конверте: “К делу о Булатовиче”.*

**ВАШЕ ВЫСОКОПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВО
МИЛОСТИВЫЙ ГОСУДАРЬ ВЛАДИМИР КАРЛОВИЧ.**

По просьбе пустынников Фивандских имею честь переслать для Вашего сведения описание действий братского собора в Фиванде, о коем я уже имел честь сообщать Вашему Высокопревосходительству. Считаю нужным прислать Вам тот самый подлинник, который я получил от пустынников безо всяких поправок с моей стороны и без переписки онаго, дабы избавить себя от нареканий, что будто бы я все сам изобретаю и всем этим движением в защиту Имени Господня руковожу.

Мои предсказания угрожающей опасности возмущения в Андреевском Скиту оправдались. Безумные глаголы Игумена Иеронима, которые он позволял себе высказывать о Имени Иисусовом перед многими братьями, до такой степени возмутили против него чутких сердцем православных овец стада Христова, что они при всей обычной кротости своей и робкости сделали переворот и обличив соборне о. Иеронима и единомысленников в неправверных его словах и делах избрала себе нового. Это произошло 9 го Января. Я тогда был на Пристани собираясь отъезжать в Салоник с подарками, которые Афонские старцы посылали Королеве Ольге Константиновне для ся больных и раненных, но братия Скита настоятельно просила меня вернуться в Скит дабы посодействовать им в довершении их дела, которое нуждалось в некоторой духовно-словесной опытности. Так как Парохода в Солун не было, то я и исполнил их просьбу и вернулся в Скит и был свидетелем и ближайшим участником всех последующих событий. Положение могло быть очень угрожающим и грозило КРОВОПРОЛИТИЕМ.

Во первых власть имущие Пантелеймоновскаго Монастыря употребляли все усилия, чтобы воспрепятствовать смене Игумена Иеронима не жалея денег и убеждений.

Во вторых Игумен Иероним, рассчитывая на их содействие и содействие греческих монастырских властей с которыми он был в дружелюбных отношениях весьма упорно отказывался соизволить нежеланню братства иметь его своим Игуменом.

В третьих он заручился обещанием поддержки со стороны Российскаго Императорскаго Правительства, как он говорил, и это укрепляло его упорный отказ сдать игуменство.

Наконец он имел в монастыре сильную партию, на которую он не жалел подарков и обещаний напр. рукоположения и должностных назначений и эта партия решила отстаивать его до крайности. Увы и к стыду нашему надо сказать, что у некоторых из лишь этой партии были и револьверы...

Но слава Богу, благодаря помощи свыше, Господь внушил нам, что отлагание дела только усугубит трудность положения. Поэтому после того когда 10 Января числом 308 голосов был избран в Игумены Архимандрит Давид, и Архимандрит Иероним отказывался отдать ключи от кассы и перейти из игуменской келлии в другую, то пришлось вывести его из его келлии силой. К счастью все произошло благополучно ибо противники не ожидали сего в этот момент, и хотя вокруг Игумена Иеронима в келлии его и стояло человек 40 охранявших его, но вооружиться они не успели. Со стороны братства все были также с голыми руками. Игумену было предложено перейти в другую келлию, но когда по трекратном вопрошении о сем он отказал, то братия, сначала поочереди с некоторою борьбою вывела его охранную стражу, и наконец и о. Иеронима, последняго никто не позволил себе ни оскорбить ни ударить. Ему была предложена для жительства келлия о четырех комнатах с Успенскою в ней церковью, но он не пожелал оставаться в Обители и просил позволения уйти, что ему и не воспрепятствовали.

Когда начали выгонять буянов, которые силой и кулаками препятствовали нам вывести игумена, то некоторые из них поспешили в полицию и немедленно же явился воинский отряд с военным губернатором и начальником

полции во главе, но к этому времени уже в Скиту все успокоилось: сменного Игумена отряд встретил совершенно неприкосновенного по дороге к Карее, а в Скиту по изгнании десятка буйанов все утихло и трезвонили к великой вечерне /12 Января в Субботу/.

13 Января вторично единогласно был избран Архимандрит Давид, но кажется предстоит еще не мало хлопот по утверждению его, ибо противники делают все усилия дабы полагать всевозможныя препоны. Противниками я называю во первых начальство Пантелеймоновскаго монастыря и тех которые удалились из Скита: о. Иероним, Иеромонах Меркурий, и Монах Климент.

Но зато внутри Скита снят мир и благоухает благочестие. Простые сердца ликовали, что хулители Имени Иисуса ушли из Скита и поздравляли друг друга словами: Христос Воскрес. Служили каждый день молебны и акафисты Сладчайшему Иисусу. Отныне запрещены укору и прения. Текст исповедания 10 Января и текст подписки 13 Января Скит сообщает Вашему Высокопревосходительству и поему я о сем не упоминаю.

Обращаясь с покорнейшей просьбой к Вашему Высокопревосходительству посодействовать с Вашей стороны к скорейшему утишению возникшаго волнения. В Пантелеймоновском Монастыре тоже идет сильное брожение. Если только Игумен и старший духовник не смирятся, не исповедают пред братней своей ошибки в принятии уничижительных мнений о Имени Иисуса, то им угрожают большия смуты, от коих избави Господи Святую их Обитель.

Впрочем и этому Вы могли бы стать спасителем, посоветовав им принять то исповедание Имени Господня, которое приняли иноки Андреевскаго Скита 10 Января 1912 г. Тогда все умирится.

Простите за смелость обращения к Вам и многословное и неискусное торопливо написанное письмо.

Имею честь быть Вашего Высокопревосходительства смиренный молитвенник.

Иеросхимонах Антоний (Булатович)

15 Января 1912 г.
Андреевский Скит.
Афон.

Р. С. К сему дополнительно имею честь сообщить, что только что получено из Ватопеда соизволение на утверждение Новаго Настоятеля Архимандрита Давида.

**Журнал совещания в доме
архиепископа Херсонского и Одесского Назария 15.07.1913**

ЖУРНАЛ

15 Июля 1913 года в доме Архиепископа Херсонского и Одесского состоялось совещание по обсуждению вопроса о возможных мерах для устройства и распределения прибывших в Одессу на пароходе "Херсон" русских Афонских монахов.

На совещании присутствовали: Высокопреосвященные Архиепископ Херсонский Назарий и Член Святейшаго Синода Архиепископ Никон, Одесский Градоначальник, в д. шталмейстера Двора ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА И. В. Сосновский, Директор Канцелярии Обер-Прокурора Святейшаго Синода Действительный Статский Советник В. И. Яцкевич, Начальник жандармского Управления Полковник П. П. Заварзин, Коллежский Советник С. В. Троицкий и Титулярный Советник В. С. Щербина.

С Л У Ш А Л И: словесный доклад шталмейстера Сосновского о сделанных уже распоряжениях относительно прибывших на пароходе "Херсон" афонцев. Из доклада выяснилось следующее: а/ главари зачинщики происшедшей на Афоне смуты свезены уже на берег и водворены: трое – Цуриков, Янков и Давымук, как изобличаемые в уголовных деяниях, в тюрьме, 31 человек – в арестантской при Бульварном полицейском участке и пять человек, признанных в своем звании и сане русскою Церковию, – в числе их находится архимандрит Давид, – в Андреевском Афонском подворье. Монахи, заключенные в тюрьму, острижены и переодеты в мирское платье, из числа водворенных в арестантской 24 лица добровольно переоделись в это платье, а семь человек, заявляя о данных ими обетах служить Богу, отказались добровольно снять монашеския одеяния и заменить их мирскими. б/ В настоящее время производится чинами полиции, при участии настоятелей Афонских Одесских подворий, опрос остающихся еще на пароходе "Херсон" афонцев по особым листам, заключающимся в коих вопросные пункты дают возможность получить о каждом отдельном лице всю полноту нужных сведений /экземпляр опросного листа при сем прилагается/. Одновременно совершается и таможенный досмотр их багажа. За субботу и воскресенье /13 и 14 Июля/ опрошено уже свыше 300 лиц. По опросе предполагается перевозить афонцев ранним утром партиями на берег в Бульварный участок. Здесь по личном осмотре монахов и их багажа, с отобранием у них облачений, богослужебных книг и т. п., и после переодевания их в мирския платья, им будут вручать проходные свидетельства для следования на места их первоначального жительства. На вокзал они будут отправляться под наблюдением особых лиц, а на вокзалах, дабы избежать праздных толпы и соблазна, их будут сажать в вагоны до первого звонка. Для следования по железным дорогам афонцы снабжаются бесплатными железнодорожными билетами. За багаж же они должны уплачивать из собственных средств.

По обмене мнений признали принятыя меры целесообразными и отвечающими существу предмета.

В виду возникших за сим при обсуждении настоящего дела вопросов поставили:

1/ отобранные у Афонцев монашеския платья, Церковныя облачения, Богослужебныя книги передавать под росписку в Афонския подворья – Пантеленмоновское и Андреевское: всему означенному имуществу составить точный реестр, для представления онаго в Святейший Синод на предмет зависящих распоряжений.

2/ Всю имеющуюся в багаже афонцев литературу направлять в распоряжение Херсонскаго Епархиальнаго Начальства, для разбора коей образовывать особую Коммиссию из сведущих лиц, с донесением о последующем Святейшему Синоду.

3/ Имеющияся при афонцах значительныя денежныя суммы отбирать и зачислять в депозиты Одесскаго Градоначальства, оставляя на их руках для путевых расходов не более 50 руб. на каждаго. В удержанных суммах выдавать афонцам особыя росписки. По выяснении за сим чрез посредство наших заграничных установлений происхождение этих сумм и их принадлежности, /выполнить каковой труд просить Титулярнаго Советника Щербину/, если не встретится никаких законных препятствий, препровождать их к гражданскому начальству, по месту водворения афонцев, для выдачи собственникам;^{1/}

4/ Предъявить к афонцам принудительное требование о снятии волос. Так как выполнение этого требования может вызвать нарекания и кривотолки, то предварительно сего поручить действительному статскому советнику Яцкевичу испросить по сему предмету шифрованную депешю указаний Г. Обер-Прокурора Святейшаго Синода;

5/ О всех выдворяемых из Одессы афонцах в целях надзора за ними поставить в известность начальников губерний и Епархиальных Преосвященных.

6/ *Относительно* заключенных под стражу 31 лица, по получении известия от Вселенской патриархии о лишении их сана, *возбудить переписку в порядке положения об усиленной охране на предмет выяснения их вреднаго направления.*

7/ Опросные листы о водворенных в Андреевском Афонском подворье 5 лицах, признанных в своем званнии и сани русскою Церковью, сообщить Херсонскому Епархиальному Начальству для дальнейшего направления вопроса о названных лицах на уважение Святейшаго Синода.

Назарий Архиепископ Херсонский.

Член Святейшаго Синода Архиепископ Никон.

Одесский Градоначальник Н. Сосновский.

Действительный Статский Советник В. Яцкевич.

Полковник Заварзин.

Коллежский Советник С. Троицкий

Титулярный Советник П. Щербина

Исправлению сделанному в п. 6, верить.

Градоначальник Сосновский

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. Выд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 514-516 об.

^{1/} По действующим у нас об имуществе монахов законам, имеющим основание в канонах церковных "поступающий в монашество отрывается от имущества своего единожды на всегда" /Г. IX Зак. О Сосг. Ст. 418/.

**Анкета, которую должны были заполнить
вывезенные с Афона имяславцы**

№ 517

**СВЕДЕНИЯ,
ЗАПИСАННЫЕ ПРИ ОПРОСЕ ИЮЛЯ 1913 ГОДА.**

- 1) Фамилия и прозвище
- 2) Имя в мире
- 3) Имя в монашестве
- 4) Отчество
- 5) Возраст (лета и время рождения)
- 6) Вероисповедание
- 7) Сословие и подданство
- 8) Звание в монашестве, в каком ските находился, где и когда пострижен в монашество
- 9) Место приписки и рождения:
 - а) губерния
 - б) уезд
 - в) город, местечко или посад
 - г) волость или сельское общество
 - д) село или деревня
- 10) Постоянное местожительство на родине
- 11) Какое получил образование и где
- 12) Когда именно и где призывался к отбытию воинской повинности
- 13) Когда выехал за границу, через какой пограничный пункт и по какому документу, кем таковой был выдан
- 14) Какие документы имеются на руках (приложить к сему)
- 15) Кто может установить личность из проживающих в Одесских подворьях
- 16) Кто может установить личность из проживающих в других местах Империи (изложить подробно)
- 17) Был ли под судом и следствием и нет ли за ним неразрешенных судебной или административной властью дел
- 18) Семейное положение (холост, женат, вдовец)
- 19) До какой станции железной дороги (ближайшей к месту его приписки) направляется
- 20) Вопросы, вытекающие из предыдущих объяснений

Подпись опрашиваемого, удостоверяющая,
что сведения записаны правильно

Подпись составителя сведений

Результаты справок и запросов (при удостоверении личности монахами таковые расписываются в этой графе)

114

**Подписка, которую должны были дать
вывезенные с Афона имяславцы****ПОД П И С К А.**

Сим обязываюсь не носить монашескаго одеяния и явиться беззамедлительно в пункте, указанном в проходном свидетельстве, местному полицейскому начальству

Подпись дающаго подписку.

Подпись обязавшаго таковой.

ПРИМЕЧАНИЕ: эта подписка отбирается от тех, которые пострижены на Афоне, но не были признаны Святейшим Синодом.

Типогр. "Вед. Одесск. Град." № 798.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. Вып. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 518

115

**Донесение протоиерея Антония Тимофеева и Н. Чистякова
архиепископу Херсонскому и Одесскому Назарию от 17.07.1913**

К о п и я.

**ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ,
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕМУ НАЗАРИЮ,
АРХИЕПИСКОПУ ХЕРСОНСКОМУ И ОДЕССКОМУ,**

Члена Херсонской Духовной Консистории
Протоиерея Антония Тимофеева и Секретаря
Надворнаго Советника Николая Чистякова

Д О Н Е С Е Н И Е.

Во исполнение предложения Вашего Высокопреосвященства от 16 сего июля за № 6073, мы в тот же день имели собеседование с водворенными в Одесском подворьи Афонскаго Андреевскаго скита пятью иноками и допрашивали их, 1/ где они получили пострижение и в каких епархиях и монастырях проходили свое служение, и 2/ остаются ли они по-прежнему в своем заблуждении: "имя Иисус есть Бог".

Выяснено, что все они получили пострижение на Афоне и после того проходили в России послушания.

Сведения, изложенныя в опросных листах, отобранныя полицейскими чинами, о личности, звании, месте пострижения и проч., были подтверждены, о чем составлены были краткие акты, при сем представляемые, за подписью допрошенных. Не подписали свои показания монах Далмат, объявивший себя неграмотным, и неромонах Сергий, у котораго не оказалось очков.

1/ Первым допрошен был монах Ианнуарий, получивший пострижение в 1890 г. в Пантелеимоновом монастыре на Афоне. От роду ему 54 года. С 1892 по 1904 г.г. он был на послушании в Одессе на подворьи своего монастыря. Ианнуарий, начитанный в святоотеческих писаниях, цитирует их; но ни одного не мог привести в оправдание своего суемудрия. Патриаршую грамоту и послание Святейшаго Синода поносит и фанатично утверждает: “Имя Иисус – Бог”. Упорный, ожесточенный.

2/ Монах Далмат, получивший пострижение на Афоне в Пантелеимоновском монастыре, от роду имеет 39 лет; около трех лет был на послушании в Одесском подворьи Пантелеимоновскаго монастыря, откуда возвратился на Афон в 1911 году. Монах Далмат – простец, в школах не учился; производит доброе впечатление: хороший монах; верует православно, что Иисус Христос есть Сын Божий и Бог. Но упорно, без понимания, твердит: “Имя Иисус есть Бог”, хотя и не может ничего привести в оправдание. Очевидно, что он находится под влиянием других.

3/ Монах Аристоклий, 56 лет, пострижение получил в Андреевском ските на Афоне в 1900 г. и с 1907 по 1910 г.г., с разрешения Святейшаго Синода, исполнял послушание в Одессе на подворьи своего монастыря. Домашняго образования. На предложенное увещание и, в частности, на приведенное из книги Деяний Св. Апостолов /Гл. XIX, 13 17/ повествование, монах Аристоклий отвечал: “Я не богослов. Грамоты патриаршей не признаю; по-гречески я не разумею”. На вопрос, переводили ли и разъясняли ли инокам патриаршую грамоту, отвечал: “Да”. И все-таки не признаете. “Не признаю. Тоже и послание Святейшаго Синода. Сам патриарх грамоту не писал, а писали в Халках, а “Халкне” – 666”. На обычные разъяснения несостоятельности такого исчисления Аристоклий отвечал: “Подождите и увидите, что будет через полгода”. Монах Аристоклий – темный человек, но упорный в своем заблуждении и беседует неохотно.

4/ Иеромонах Сергий, 67 лет от роду, хотя по наружности ему не более 50 лет. Обучался в церковно-приходской школе. Пострижен в монашество на Афоне в Андреевском ските в 1882 г. и там же посвящен был в иеродиакона в 1886 г. и в иеромонаха – в 1902 г. С разрешения Святейшаго Синода, нес послушание на Одесском подворьи, в сане иеродиакона и иеромонаха; а затем /около 17 лет тому назад/ был заведывающим подворьем в С.-Петербурге. Ставленническую грамоту и другие документы отобрали при допросе на пароходе “Херсон”. Простодушно объясняет, что вся смута на Афоне произошла из за настоятеля Андреевскаго скита игумена Иеронима, который якобы говорил: “Иисус не Бог, а четвертая Ипостась”; писал на стуле имя “Иисус” и вопрошал, сидит ли на стуле “Бог”; а кое кто из иноков, указывая на монаха, носящаго имя – Иисус, говорили: “Я вчера с Иисусом пил вино”. Этим многие были смущены. “Нам больно, что некоторые говорили, что Иисус не Бог”. “Мы как веровали, с детства, что Иисус есть Бог, так и хотим верить”. Иеромонах Сергий – простец, но искренне верующий, добрый шук. Составит духовником. Но разобраться в смутившем его и братию суемудрии Булатовича он не в силах. “У Святителя Тихона сказано: “Имя Иисус – Бог”, – говорит он.

5/ Архимандрит Давид, 66 лет от роду, в монашество пострижен на Афоне в Андреевском ските в 1887 г., там же посвящен был в иеродиакона и

в перомонаха, а сан архимандрита получил в 1896 г. в Москве с благословения Митрополита Московского Сергия от греческого Митрополита Филофея. С 1888 по 1898 г.г. был заведующим Петербургского подворья Андреевского скита, а ранее жил в Одессе послушником в Одесском подворьи. Имеет награды: в 1890 г. наперсный крест, от Святейшего Синода, выдаваемый; в 1904 году - Орден Св. Анны 3-й ст. и в 1907 г. - тот же Орден 2-й ст., пожалованные ему в бытность настоятелем Кобинского мужского монастыря на Кавказе, близ Тифлиса; этот монастырь он, архимандрит Давид, устроил и обезопасил, но в виду частых нападений разбойников оставил его и ушел на Афон. В исповедании "имеславческой" ереси архимандрит Давид оказал крайнее упорство, заявляя: "Я верую, что имя Иисус есть истинный Бог. Я сам был у патриарха и он одобрил, - сказал: *кадѣ*. Слушал патриарх чрез переводчика". "У блаженного Феофилакта Болгарского сказано: "Имя Иисус есть Бог". "Патриаршей грамоты и послания Святейшего Синода не признаю". На попытку разъяснить заблуждение ответил такими словами: "Теперь всякий свободно может веровать как кто хочет". "Почему не притесняют евреев, магометан"... На это заявление ему было объяснено, что православный христианин, а тем более - инок, должен веровать не по своему измышлению и произволению, а так, как проповедует и учит Святая Церковь в лице пастырей и учителей, - святителей, - пресвитеров Свв. Апостолов, по заповеди Спасителя: "Слушай вас Мне слушает"... Сделано было Архимандриту Давиду и предостережение удерживать свой язык от таких легкомысленных суждений, могущих соблазнить ближних, братий-инок. Но увещания не произвели на него никакого заметного впечатления.

Архимандрит Давид и монах Ианнуарий производят впечатление наиболее упорных приверженцев "имеславческой" ереси. Весьма фанатично настроен и монах Аристоклий. В их объяснениях заметно было упорство, озлобленность, не смотря на всю мягкость и снисходительность, с которыми предлагались им вопросы об их уповании. Иеромонах же Сергий и монах Далмат проявляют заметное колебание и, очевидно, находятся под влиянием других, фанатично настроенных собратий.

Из вышеупомянутых инок архимандрит Давид, иеромонах Сергий и монах Аристоклий состояли ранее, с разрешения Святейшего Синода, первые два заведующими подворий в С.-Петербурге, а последний в числе братии Одесского подворья; кроме того, архимандрит Давид был настоятелем Кобинского монастыря близ Тифлиса. Монахи же Ианнуарий и Далмат, хотя и проходили послушание на Одесском подворьи Пантелеевского монастыря, но прибыли в Россию без разрешения Святейшего Синода и проживали в Одессе по мирским документам.

Опросные листы, составленные чинами полиции, при сем представляются.

Вашего Высокопреосвященства, покорнейшие послушники: Член Консистории протонерей Антоний Тимофеев. Секретарь Николай Чистяков. Июля 17 дня 1913 года.

С подлинным верно:

Секретарь Херсонской

Духовной Консистории *Николай Чистяков*

**Список монахов-нижеславцев,
прибывших в Одессу на пароходе “Херсон”**

СПИСОК

монахам, прибывшим в Одесский порт на
пароходе “Херсон” 13 Июля 1913 года.

Заключены в тюрьму 13 Июля сего года.

1. МРИКОВ, он-же Янков, Климент Иванов.
2. ДАВЫМУК-БУРБАКОВ, Парфений Кириллов.
3. Цуриков, Ирадий Федорович.

Содержатся под стражей при полиции.

4. РОЩИН, Иван Александров.
5. ЕРШОВ, Федор Артемьев.
6. САЛЬНИКОВ, Семен Алексеев.
7. БЕЛОКОНЬ, Козьма Андреевич.
8. ТРОЯНОВ, /по прозв. Казаков/, Василий Андреев.
9. ПЕСКОБЛИНОВ, Дмитрий Григорьевич.
10. ШИПТЕКИТА, Прокофий Иванович.
11. С А С, Каленик Герасимов.
12. САДЧИКОВ, Тимофей Иванов.
13. ПАРЫШКИН, Григорий Федоров.
14. НЕДАШКОВСКИЙ, Василий Исидоров.
15. АГОШКОВ, Василий Лаврентьев.
16. АЛЕНТЬЕВ, Данил Елисеев.
17. ГОЛУБОВ, Носиф Яковлев.
18. ЕРШОВ, Сила Гаврилов.
19. КИЧИН, Степан Дмитриев.
20. ГУМАНИОК-ГУМННСКИЙ, Семен Елифанов.
21. БЕЛОУСОВ, Митрофан Владимиров.
22. ЗЕНИН, он-же ПАХОМОВ, Михаил Яковлев.
23. ШУМСКИХ, /прозв. Мишятин и Кашауски/, Атаный Михайлович.
24. КОКОВИХИН, Яков Гурьев.
25. КУРАМИН, Никандр Сергеев.
26. МАСЛОВ, Дмитрий Петров.
27. МИТЮРИН, Иван Федоров.
28. ПЛАКСЮК, Архим Сергеев.
29. БЕЛОКОНЬ, Михаил Андреев.
30. БЕЛОКОНЬ, Иван Андреев.
31. БУРТНЫЙ, /Петелька/, Дмитрий Носифов.
32. ОВСЯННИКОВ, Иван Николаев.
33. НАЗАРОВ, Иларион Фомов.
34. КУЗНЕЦОВ, Федор Агафонов.

Монахи признанные Русскою Церковью.

35. МУХРАНОВ, Димитрий Иванов.
36. БОРИСОВ, Семен Борисов.
37. ФЕДОРОВ, Аркадий Николаевич.
38. ГРОБОВОЙ, Иван Павлович.
39. ДАВЫМУК, Дамьян Моисеев.
40. ФИЛАТОВ, Василий Степанов.
41. ТРУСИЛИН, Иван Данилов.

Переданы полиции для водворения по месту приписки.

42. ЗАЯЦ, /Зайцев/, Емельян Иванов.
43. БАРАБАНИЩИКОВ, /прозв. Тринин/, Макар Алексеев.
44. ИВАНОВ, Иван Федорович.
45. ШЕВЧЕНКО, /по прозв. Притуленко/ Харитон Данилов.
46. БУГАЙЧЕНКО, Демьян Савельев.
47. КУРЕНКОВ, Иван Осипов.
48. ЛАПИН, Петр Андреев.
49. БОРОНОВ, Григорий Андреев.
50. БЕНЬКОВСКИЙ, Филипп Захаров.
51. ШУМИЛОВ, Яков Иванов.
52. ЖИГИР, Иван Никифоров.
53. ХОМЕНКО, Осип Игнатьев.
54. ВЕГЕР, Филипп Афанасьев.
55. ДИДЧЕНКО, Яков Марков.
56. ПОЛЬШИН, Александр Захаров.
57. ДАЩЕНКО, Емельян Антонов.
58. С Ы С, Антон Петров.
59. БАРТКОВ-ЛАВРЕНЧУК, Андрей Афанасьев.
60. МАЛЬКО, Сергей Павлович.
61. БЕЛОКОШОВ, Антон Васильев.
62. ХИЛЬЧЕНКО, Федор Николаевич.
63. ЖАДЕНКО, Михаил Петров.
64. ЕРЕМЕНКО, /прозв. Терешенко/, Григорий Данилов.
65. ПОТАТУЕВ, Иван Марков.
66. КИРПАН, Аганий Карпов.
67. КИРЕЕВСКИЙ, Емельян Степанов.
68. ЛЕБЕДЬ, Павел Иоакимов.
69. ПОТЕХА, /прозв. Погиб/, Федор Федоров.
70. МАЛАМУЖ, Исидор Григорьев.

71. ВАЛИКОВ, Леонтий Иванович.
72. КОЖЕВНИКОВ, Федор Федорович.
73. ЛУЦЕНКО, Андрей Петров.
74. СОРОКА, Герасим Петров.
75. ЛЯШЕНКО, Марко Иванович.
76. МОВЧАН, Иван Григорьев.
77. ГРЯЗОВ, Иван Григорьев.
78. ПЕПИЮЩИЙ, Петр Денисов.
79. ЛАТУХИН, Павел Васильев.
80. ВОЛГА, Федосей Васильев.
81. ФЕДОРЕНКО, /прозв. Петрунька/,
Моисей Емельянов.
82. МАРТЫНЮК, Иван Дмитриев.
83. СТЕФАНЦОВ, Иоанн Никонов.
84. БЕЛОГРУД, Михаил Лаврентьев.
85. ПОДПОРИНОВ, Сергей Егоров.
86. МОЛЧАНОВ, Семен Сисоев.
87. МЫСЬКО, Гордей Григорьев.
88. СЕЛЕЗНЕВ, Николай Николаев.
89. АНДРЕЙЧЕНКО, Иван Андреев.
90. АЛЫШЕВ, Василий Федоров.
91. АСАУЛЯК-АНДРИЯШ, Макарий
Носфюв.
92. АЗВЕРЬЯНОВ, Григорий Степанович.
93. АПАНОВИЧ, Осип Иванов.
94. АГАФОНОВ, Матвей Константинов.
95. АНИСИМОВ, Сергей Михайлов.
96. АНЦИФЕРОВ, Алексей Федоров.
97. АНОСТЛОВ, Павел Ерофеевич.
98. АНИЩЕНКО, Иван Трофимов.
99. БУГАЙ, Иван Романов.
100. БАКАНОВ, Николай Панкратов.
101. БРЫНЗА, Павел Иванов.
102. БЗДУЛЕВ, Михаил Трофимов.
103. БОРОДИН, Яков Артемов.
104. БРАДУЛИН, Василий Тимофеев.
105. БОНДАРЕВ, Роман Васильев.
106. БАЛАБА, Николай Михайлов.
107. БАЙКОВ, Захарий Михайлов.
108. БЛИЩ, Николай Григорьев.
109. БУРУМЕНСКИЙ, Афанасий Андреев.
110. БАЛАНИК, Василий Евдимицев.
111. БЕЛЫЙ, Самсон Евменевич.
112. БОРОВИК, Климентий Григорьевич.
113. БАСКАКОВ, Козьма Никифоров.
114. БЕЛОКОНЕНКО, Николай Данилов.
115. БУГАЕВ, Козьма Яковлев.
116. БОНДАРЬ, Трофим /Тимофей/
Стратонович.
117. БУЧКОВСКИЙ, Макарий Логгинович.
118. БЕЛОЛУЦКИЙ, Дмитрий Порфирьев.
119. БОЯНОВ, Михаил Константинов.
120. БАСКАКОВ, Иван Кузьмин.
121. БАРМИНЦЕВ, Максим Иванов.
122. БАЮКОВ, Дмитрий Герасимов.
123. ВОНАРШЕНКО, Неподор Титов.
124. ВАЛЯЕВ, Сергей Алексеев.
125. ВЧЕРАШНИЙ, Иван Тимофеев.
126. ВОЗНЯК, Тарас Алексеев.
127. ВАКУЛЕНКО, Михаил Феодосьев.
128. ВАСИЛЕНКО, Карл Назаров.
129. ВОРОНИН, Иван Моисеев.
130. ВОЛОДИН, Иван Макарьев.
131. ВАСИЛЬЕВ, Сергей Васильевич.
132. ВОДЯНИЦКИЙ, Осип Данилов.
133. ВОСКОБОЙНИКОВ, Стефан
Григорьев.
134. ВЛАСОВ, Иуда Максимов.
135. ВАРУХА, /прозв. Шамко/, Моисей
Ефимов.
136. ГОЛУБ, /прозв. Унженко/, Корней
Андреевич.
137. ГРИДЧИН, Козьма Иванов.
138. ГОРШЕЧНИКОВ, Фрол Каллестратов.
139. ГРИНЧИН, /прозв. Дзинюв/, Тимофей
Львов.
140. ГОРОШЕВСКИЙ, Федор Анисимов.
141. ГРИГОРИНКО, Федор Степанов.
142. ГЕРАСИМЕНКО, /прозв. Порожняк/,
Семен Пангелеймопов.
143. ГАВРИЛОВ, Михаил Гаврилов.
144. ГАВРИЛЮК, Евстафий Антонов.
145. ГОРБУНОВ, Илья Семенов.
146. ГОНЧАР, Феодосий Яковлев.
147. ГИЧЕНКОВ, Тимофей Тимофеев.
148. ГОРБУНОВ, Иван Иванов.
149. ГЛУШКО, ГЛУХОЙ, Порфирий
Филиппов.
150. ГРИШКО, Иван Прокофьев.
151. ГРАБОВЕНКОВ, Ефим Миронов.
152. ГАЛАШЕВИЧ, Федор Григорьев.
153. ГНЕЗДИЛОВ, Михаил Иванович.
154. ГОЛУБОВ, Петр Анисимов.
155. ГУБЕНКО, Марк Андреев.
156. Г О Л Ъ, Андрей Николаев.
157. ГОЛИКОВ, Клим Акимов.
158. ГОШОВСКИЙ, Яков Иванов.
159. ГУЛЕЦ, Василий Спиридонов.
160. ГРИГОРЬЕВ, Михаил Григорьев.
161. КОТЛЕНКО /В/, Максим, Заключен в
тюрьму /Без документа/.
162. ГРОМОВОЙ, Филипп Степанов.
163. ГНИДКИН, Михаил Иванов.
164. ГОРБАНЬ, Кирилл Антонович.
165. ГУЛЕЦ, /прозв. Скорбачев/, Марк
Васильевич.
166. ДОРОШ, Степан Новов.
167. ДЕМЧЕНКО, Харитон Данилович.
168. ДЕРЕВЯГО, Андрей Михайлов.
169. ДИБУЛИ, Андроник Иванов.
170. ДАРУНИН, Николай Михайлов.
171. ДИМИТРИЯ, Егор Дмитриев.

172. ДУБОВЧУК, Иван Михайлов.
 173. ДЗЮБЕНКО, Кари Евдокимов.
 174. ДЕКУНОВ, Яков Силаев.
 175. ДОБРОМЕНКО, /прозв. Добрыдынь/,
 Макарий Григ. орьев.
 176. ДУРАКОВ, Василий Николаев.
 177. ДОБРИЯН, Петр Кондратов.
 178. ДАЦЕНКО, Федор Васильев.
 179. ДЕМЕНТЬЕВ, Иван Филиппов.
 180. ДОВГУНЕЦ, Евсей Захарьев.
 181. ДРОГИК, Петр Емельянов.
 182. ЕВДОКИМОВ, Тимофей Гаврилов.
 183. ЕВГАФОВ, Михаил Петров.
 184. ЕВДОШЕНКО, Василий Николаев.
 185. ЖЕБРОВСКИЙ, Иван Леонтьевич.
 186. ЖАРОВ, Антоний Васильевич.
 187. ЖОВТЯК, Спиридон Вавилов.
 188. ЗАБОЛОТНЫЙ, Евдоким Петров.
 189. ЗАЙЦЕВ, Иван Федоров.
 190. ЗАЙКА, Павел Григ. орьев.
 191. ЗАВРИТНЫЙ, Павел Саввович.
 192. ЗГОДА, Евфимий Федорович.
 193. ЗАДОРОВЫЙ, Георгий Иванов.
 194. ЗАГОРОДНИЙ, Даниил Афанасьев.
 195. ИЛЬКОВ, Максим Евстафьев.
 196. ИВАНОВ, Иван Иванович.
 197. ИВАНОВ, Александр Иванович.
 198. ИВАНОВ, Федор Иванович.
 199. ИНАТОВ, Михаил Кириллов.
 200. ЗАЙКА, Иван Григ. орьев.
 201. КОРЕНЬКОВ, Иван Терентьев.
 202. КОЛБАСА, Алексей Семенов.
 203. КОЛОСОВ, Иван Исаев.
 204. КУШНИР, Василий Григ. орьев.
 205. КАРАТЕЕВ, Василий Спиридонов.
 206. КИСИЛЕВ, Пантелеймон Петрович.
 207. КУДРА, Николай Калеников.
 208. КОВГУН, Владимир Филиппов.
 209. КОНДРАШЕВ, Спиридон Николаев.
 210. КОНСТАНТИНОВ, Фома Стефанов.
 211. КАРАБКА, Семен Федоров.
 212. КУЧМИЙ, Дионисий Иванович.
 213. КНИЖНИЦКИЙ, Алексей Дмитриев.
 214. КУЛЕША, Агафон /Афанасий/
 Григ. орьев.
 215. КУЧМИЙ, Иосиф 2-й Иванов.
 216. КОДЫНЕЦ, Михаил /Порфирий/
 Григ. орьев.
 217. КРАВЕЦ-КАЛИТКА, Стефан Яковлев.
 218. КИРИЛЕНКО, Косма Андреев.
 219. КЛЯЧЕВ, Василий Ильич.
 220. КАЛИГА, Семен Никитич.
 221. КРУЖИКА, Александр Яковлев.
 222. КУЧИН, Алексей Федоров.
 223. КУРЕВЛЕВ, Степан Алексеев.
 224. КУЛИКОВ, Пантелеймон Федоров.
 225. КЛИЩЕВИЧ, Андрей Яковлев.
 226. КОЗАЧЕНКО, Евфимий Мефодиев.
 227. КАРЦЕВ, Афанасий Иванов.
 228. КИЛОВСКИЙ, Иван Михайлов.
 229. КОСУХИН, Федор Матвеев.
 230. КРИВОВЯЗЫЙ, Савва Михайлов.
 231. КРАСНОБОРОДЬКО, /прозв. Крав-
 цов/, Захарий Андреев.
 232. КОЗЕНКОВ, /прозв. Козлов/, Сергей
 Федоров.
 233. КАРТАШЕВ, /он-же Кордашев/,
 Федор Антонов.
 234. КРАВЕЦ, /прозв. Лукашевы/, Кондрат
 Семенов.
 235. КРАВЧЕНКО, Карп Григ. орьев.
 236. ЛЮТЫЙ, Савва Емельянов.
 237. ЛИТВИНОВ, Иван Захаров.
 238. ЛИТВИНЕНКО, /прозв. Руденко/,
 Ефим Пимонович.
 239. ЛОСКОТ, Матвей Иванович.
 240. ЛЮТЫЙ, Терентий Гаврилович.
 241. ЛОГЕНСКИЙ, Федор Александрович.
 242. ЛЕГИНСКИЙ, Даниил Александрович.
 243. ЛЫСЕНКО, Михаил Артемович.
 244. ЛУНЕВ, Иван Лернов.
 245. ЛЫСЕНКО, Афанасий Стефанович.
 246. ЛАВРИЩЕВ, Семен Дорофеев.
 247. ЛЕМЕЩУК, Ксенофонт Терентьев.
 248. ЛИСАВЦОВ, Тихон Стефанов.
 249. ЛИТВИНЕНКО, Савва Ефимов.
 250. ЛУПУШНЯК, Фока Федоров.
 251. ЛИСУРЕНКО, Филипп Исидоров.
 252. ЛЕВЧЕНКО, Петр Кириллов.
 253. МОРДЫНСКИЙ, Мефодий Прохоров.
 254. МАРЦЕНЮК, Григорий Иоакимов.
 255. МАЯЦКИЙ, Николай Савельев.
 256. МАЛЬЦЕВ, Иван Иванов.
 257. МАМАЛЫГА, Петр Андреев.
 258. МЕЛЬНИК, Дмитрий Андреев.
 259. МАЛЬШЕВ, Георгий Никифоров.
 260. МОРОЗОВ, Фидот Сергеев.
 261. МАЛИНСКИЙ, Трофим Трофимов.
 262. МАСЛОВ, Иван Дмитриев.
 263. МУЛЯР, Григорий Андреевич.
 264. МАРАНДИЧ, Иван Феодосеевич.
 265. МОГИЛЕВСКИЙ, Петр Евфимов.
 266. МАЦАРСКИЙ, /прозв. Воробей/,
 Григорий Петров.
 267. МАЛЬЧЕВСКИЙ, Иов Кириллов.
 268. МИШИНЕВ, Петр Павлов.
 269. МАЗУРОК, Степан Фенов.
 270. МАЗУР, Иван Романович.
 271. МИКУЛЬЧАК, Иозекиль Макарьев.
 272. МЯКУШКА, Федор Феодосеев.
 273. МОЛОСТОВ, Николай Федоров.
 274. МЕЛЬНИК, Михаил Иванов.

275. МНІСІОРА, Иван Иванов.
 276. МАЩОЦКИЙ, Петр Яковлев.
 277. МОЗАЛЕВСКИЙ, /Сорокнев-Степодолен/, Иван Алексеев.
 278. МАРЧЕНКО, Паум Данилов.
 279. МАРГЪЯНОВ, Антон Борисов.
 280. МЯСНИКОВ, Василий Петрович.
 281. МОСКВИН, Василий Михайлович.
 282. МОЧАК, Андрей Карпов.
 283. МАКСИМОВ, Иван Максимович.
 284. МУДРЫЙ, Петр Иванов.
 285. НИКИФОРОВ, Никифор Никифоров.
 286. НЕШТНЯН, Артемий Андреев.
 287. НУЖДИН, Петр Федоров.
 288. НАДТОЧЕЙ, Никита Гурьев.
 289. НИКОЛАЕВ, Петр Николаев.
 Заключен в тюрьму, Турецко-под.
 290. НИКИТИН, Григорий Петров.
 Заключен в тюрьму, Держал себя
 вызывающе.
 291. НИКОЛАЕВ, Михаил Николаев.
 292. НЕДРИГАЙЛОВ, Петр Иванов.
 293. НАВРОЖНЫХ, Василий Дмитриев.
 294. ОВСЯННИКОВ, Андрей Апаньев.
 295. ОРЛОВ, Митрофан Ефремов.
 296. ОРЛОВ, Филипп Наумов.
 297. ОВСЯНИКОВ, Сергей Дмитриев.
 298. ОСТАЕВ, /Астаев/ Григорий Гаврилов.
 299. ПЕТРУК, Василий Романов.
 300. ПАРШИН, Александр Никифоров.
 301. ПИЩУЛИН, Кондрат Тарасов.
 301. ПОДШОРИНОВ, Матвей Федоров.
 302. ПОДВАШЕЦКИЙ, Апансий
 Александрович.
 303. ПРОСКУРНИН, Яков Михайлович.
 304. ПУЧКОВ, Василий Григорьевич.
 305. ПОТАПОВ, Петр Сергеевич.
 306. ПРОХОРКИН, Григорий Антонович.
 307. ПЕЧЕРСКИЙ, /по прозв. Бандурка/,
 Филипп Дамьянович.
 308. ПОСТЕРНАК, Максим Терентьев.
 309. ПОНОМАРЕВ, Семен Иванович.
 310. ПОПОВ, Николай Николаевич.
 311. ПОТАПОВ, Иван Кузьмич.
 312. ПОДВАШЕЦКИЙ, Филипп
 Александров.
 313. ПОПКОВ, /Бобков/ Захарий Иванов.
 314. ПАКУНОВ, Кирилл Васильев.
 315. ПАСЕЧНИК, Потап Петрович.
 316. ПРОВАТОРОВ, Михаил Кириллов.
 317. ПРИДАНОВ, Сергей Иванов.
 318. ПОПОВ, Егор Иванов.
 319. ПУХОВ, Сергей Ефимович.
 320. ПОГРЕБИЦКИЙ, Стефан Данилов.
 321. ПЕВЗНИ, Феодор Григорьевич.
 322. ПОНОМАРЕВ, Иван Григорьев.
 323. ПАСТУШЕНКО, Иван Акимов.
 324. ПУРИЦКИЙ, Роман Иосифович.
 325. ПИЩУЛИН, Козьма Михайлов.
 326. ПОГОРЕЛЬЧУК, Иоан Максимов.
 327. РОБУЛ, Иван Васильев.
 328. РУДЕНКО, Иван Васильев.
 329. РОНЬКО, Михаил Степанов.
 330. РУДАКОВ, Никита Николаев.
 330. РУСАНОВ, Филипп Кузьмич.
 331. РЫНДИН, Афанасий Иванов.
 332. РЕДОК, Семен Данилов.
 333. РУБЕЛЬ, Венидикт Николаев.
 334. РАКИТИН, Василий Степанов.
 335. РУМЯНЦЕВ, Семен Иванов.
 336. РОМАНОВ, Иван Иванов.
 337. РЯБЕЦ, Гавриил Максимов.
 338. СЛАВЧЕНКОВ, Моисей Гордеев.
 339. СНИЦЫН, Степан Игнатов.
 340. САЗОНОВ, Петр Дмитриев.
 341. СТЕПЕНИН, Иван Васильев.
 342. СТЕПИН, Иван Стефанов.
 343. КАМУШКА, Тимофей Никитович.
 344. КУЛАКОВСКИЙ, Михаил Осипов.
 345. КАЛЕНИЧЕНКО, Андрей Петров.
 346. КРИВОЙ, Иван Кондратович.
 347. КОЛТУН, Илларион Фомич.
 348. КОВАЛЬ-БЕДРИН, Исидор Васильев.
 349. КОНЮШЕНКО, /прозв. Пенцак/,
 Василий Яковлев.
 350. КОВАЛЕНКО, /прозв. Охота/,
 Тимофей Филатов.
 351. СУХОВИЙ, Прокофий Николаев.
 352. САВЕ, Иван Николаев.
 353. САЛИЙ, Стефан Дмитриев.
 354. СВИСТУН, Иван Федоров.
 355. СМОЛЯНЕЦ, Ниполит Ермолаев.
 356. СМЕЛОВ, Семен Евдокимов.
 357. САЛЬНИКОВ, Роман Моисеев.
 358. САЕНКО, Моисей Игнатьев.
 359. СКОРИК, Петр Осипов.
 360. САВЧЕНКО, Назарий Семенов.
 361. САПРЫКИН, Пантелеймон Яковлев.
 362. СВИНОЛУП, Трофим Самсонов.
 363. СТРИКОЧЕНКО, Захарий Стефанов.
 364. СКАЧЕК, Сильвестр Хрисанфов.
 365. САМСОНИК, Григорий Миропов.
 366. СОЛОВЬЕВ, Стефан Афиногенов.
 367. СИТНИКОВ, Алексей Федоров.
 368. СКУРАТОВСКИЙ, Иван Павлов.
 369. СИМОНЧУК, Павел Антонов.
 370. СОКОЛОВ, Фаддей Васильев.
 371. С А С, Василий Никитич.
 372. САКОВ, Тит Кузьмич.
 373. СТРИГИН, Максим Иванов.
 374. СУББОТИН, Прокофий Иванов.
 375. СВЕЧКОЛАП, Афанасий Никитич.

376. СИДОРОВ, Михаил Николаев.
 377. СКИБЕНКО, Михаил Прокофьев.
 378. СВИЩУК, Семен Леонтьев.
 379. СЕКАЧ, Константин Михайлов.
 380. СТОРОЖЕНКО, Федор Степанов.
 381. ТИШАЕВ, Прокопий Андреев.
 382. ТИШЕВСКИЙ, Гавриил Григорьев.
 383. ТЕМНИКОВ, Семен Георгиев.
 384. ТАРАКАНОВ, Василий Селивестров.
 385. ТЮЛЮБАЕВ, /прозв. Оскин/,
 Митрофан Иванов.
 386. ТРЯМАСОВ, Василий Стефанов.
 387. ГОЛМАЧЕВ, /прозв. Сафропов/.
 388. ТРОЯСЦЕР, /Пресцов, Ярмил/,
 Ермил Андрианов.
 389. ТОРОШИНОВ-МАТВЕЕВ,
 Александр Матвеев.
 390. ТРОФИМОВ, Петр Павлов.
 391. ТКАЧ-КРИВОВЯЗ, Иван Васильев.
 392. ТОПИЛО, Савва Васильев.
 393. ТИХОМИРОВ, Василий Георгиев.
 394. ТАКУ, Василий Прокофьев.
 395. ТАРАСЕВИЧ, Михаил Фомич.
 396. ГОЛСТОПЯТЫЙ, Петр Федоров.
 397. ТЕЛЕГИН, Иван Дмитриев.
 398. ТУЛИНОВ, Сергей Данилов.
 399. ТАГАНОВ, Иван Степанов.
 400. ТИМОШЕНКО, Дмитрий Георгиев.
 401. УМЕРЕНКОВ, Василий Фролов.
 402. УЛЬЯНЕНКО, Семен Ильич.
 403. УСТЕНКО, Григорий Тарасов.
 404. УЛАНЧУК, Евстратий Станиславов.
 405. УВАРОВ, Иван Федосеев.
 406. УВАРОВ, Ефрем Федоров.
 407. УВАРОВ, Михаил Дмитриев.
 408. УТКИН, Яков Андреевич.
 409. УНТИЛО, Антон Александрович.
 410. ФИЛИППОВ, Алексей Филиппович.
 411. ФИЛИППОВ, Григорий Олешиевич.
 412. ФЕДОРЕНКО, Самуил Филиппов.
 413. ФЕДЮКОВ, Иван Михайлов.
 414. ФИЛЬЧАКОВ, Никита Васильев.
 415. ФРАНКО, Тимофей Федоров.
 416. ХАРЧЕНКО, Василий Трофимович.
 417. ХМЕЛЬ, Леонтий Артемьевич.
 418. ХАРАБАР, Василий Ефимович.
 419. ХАНТУНЦЕВ, Николай Григорьевич.
 420. ХИРЬЯНОВ, Захарий Михайлович.
 421. ХАРИНОВ, Андрей Михайлов.
 422. ХУДЯКОВ, Яков Протасиев.
 423. ХОХЛОВ, Андрей Афанасьевич.
 424. ХИЛЬКО, Андриан Авксентьев.
 425. ХОМЯКОВ, Климентий Федоров.
 426. ХАРИШАЕВ, Егор Михайлов.
 427. ЦИНСКИЙ, Евтихий Михайлов.
 428. ЦАНГА, Никита Михайлов.
 429. ЦАПЛИН, Петр Николаев.
 430. ЦАПЕНКО, /прозв. Гапухненко/,
 Прокопий Гордеев.
 431. ЧУФНЧЕВ, Иларион Григорьев.
 432. ЧМЫХОВ, Никол Кузьмин.
 433. ЧЕРНЫШЕВ, Пансий Ефимов.
 434. ЧЕХОВ, Иван Михайлов.
 435. ШИМЧИК, Амос Малахеев.
 436. ШИРОКОВ, Михаил Григорьев.
 437. ШРЕЙДЕР, Иван Петров.
 438. ШЕВЧЕНКО, Ефим Алексеев.
 439. ШАДРИН, Иван Андреев.
 440. ШВЕЦ, Максим Иванов.
 441. ШПАК, Милентий Иоаннович.
 442. ШВЕЦ-ОНОПРИЕНКО, Роман
 Иванов.
 443. ШАНОВАЛЕНКОВ, Тимофей
 Ефимович.
 444. ШИРОКОВ, Петр Андрианов.
 445. ШАХРАЙ, Сергей Игнатьев.
 446. ШИКУНОВ, Меркурий Трофимов.
 447. ШУМСКИХ, Косьма Васильев.
 448. ШИШИЛОВ, Кузьма Васильев.
 449. ШУШЛЕБИН, Федор Васильев.
 450. ШИШКИН, Степан Никифоров.
 451. ШВЕЦОВ, Павел Егоров.
 452. ЩУКИН, Даниил Никитин.
 453. ЮШКОВ, Никита Ильич.
 454. ЮРЧЕНКОВ, Лука Ефимов.
 455. ЯНОВСКИЙ, Александр Митрофанов.
 456. ЯСИНСКИЙ, Александр Спиридонов.
 457. ЯКИМЕНКО, Федор Назаров.
 458. ЯДЫКИН, Тимофей Ильич.
 459. АНИСКИН, Иван Калининч.
 460. АЛЯБЬЕВ, Трофим Филиппов.
 461. АРИСТАРКОВ, Сергей Петров.
 462. АРХИПОВ, Логин Васильев.
 463. АЛЕКСАНОВ, Яков Васильев.
 464. АВДОЩЕНКО, /Прокофьев/, Петр
 Прокофьев.
 465. БЕЛЫХ, Петр Васильев. Передан для
 задержания при Полиции.
 466. БОГАЧЕВ, Ераст Иванович.
 467. БОГАТЕНКОВ, Петр Андреев.
 468. БЕЗГАН, Михаил Петров.
 469. БЕЛЫШЕВ, /по списку Бельшин/
 Степан Иванович.
 470. ЕЛИСЕЕВ, Парфений Федотов.
 471. ДМИТРИЕВ, Федор Дмитриев.
 472. ДРОБКОВ, Никифор Емельянов.
 473. ЗОБОВ, Давид Давидов.
 474. ЖУКОВИЧ, Алексей Григорьев.
 475. БУРОВ, Борис Иванович.
 476. БЫКОВ, Степан Андреевич.
 477. БУКШАНОВ, Павел Макарович.
 478. БОЛОТНИКОВ, Николай Павлович.

479. БАЧУРИН, Алексей Леоптьев.
 480. БАШЛАКОВ, Иван Тимофеевич.
 481. БУРМИСТРОВ, Иван Павлович.
 482. БЕЛЫХ, Петр Стефанович.
 483. БОЛЬШИХ, Михаил Стефанович.
 484. ВОЛКОВ, Емельян Иванов.
 485. ВОЛКОВ, Лаврентий Иванов.
 486. ВОЛКОВ, Василий Трофимов.
 487. ВЛАСОВ, Филипп Яковлев.
 488. ВИНОГРАДОВ, Иван Иванович.
 489. ВОЛКОВ, Амбросий Иванович.
 490. ВЛАДМИРСКИЙ, Василий Петров.
 491. ГАНЕК, Георгий Яковлев. В тюрьме Австрийско-поддан.
 492. ГРИШИН, Никонор Филиппов.
 493. ГОЛУШКОВ, Илья Кондратьевич.
 494. ГРИГОРЬЕВ, Варфаломей Григорьевич.
 495. ГОЛОВИН, Петр Яковлевич.
 496. ГРЯЗИН, Андрей Ионтов.
 497. ГОГИН, Иван Гаврилов.
 498. ГРИБАНОВ, Василий Антонович.
 499. ГУБАНОВ, Гавриил Степанов.
 500. ДАНИИЧУК, Митрофан Саввович.
 501. ДЕМЦОВ, Афанасий Николаевич.
 502. ДЕНИСОВ, Григорий Макаемов.
 503. ДЕРЯБИН, Егор Дмитриев.
 504. ДОЛГОВ, Рашид Прокофьев.
 505. ДОРОФЕЕВ, Пантелеймон Иванов.
 506. ЕГОРОВ, Иван Александров.
 507. ЖУРАВЛЕВ, Афанасий Егоров.
 508. ЗИБРОВ, Деонид Иудов.
 509. ЗАХАРОВ, Матвей Титов.
 510. ИВАНОВ, Матвей Иванов.
 511. ИГНАТОВ, он-же Игнатьев, Николай Андреев.
 512. ИЛЬИН, Андрей Ильич.
 513. ИКОННИКОВ, Иван Иванов.
 514. КУЗНЕЦОВ, Ефим Изотов.
 515. КУСКОВ, Степан Иванов.
 516. КОВАЛЕВ, Герман Никифоров.
 517. КОБЫЗЕВ, Дмитрий Алексеев.
 518. КУРОВ, Михаил Иванов.
 519. КАМЕНЕВ, Василий Федоров.
 520. КОТМАН, Дмитрий Никифоров.
 521. КУЗЬМИН, Иван Федоров.
 522. КУЛИКОВ, Василий Афанасьев.
 523. КОВАЛЕВСКИЙ, Владимир Платонов.
 524. КОНОТОПЧЕНКОВ, Петр Васильев.
 525. КОПАНЬГИН, Петр Григорьев.
 526. КВАСОВ, Роман Иванов.
 527. КОМАРОВ, Иван Вуколов.
 528. КРАМАРЕНКО, Авраам Степанов.
 529. КОСОРУКОВ, Иван Андреев.
 530. КОРНИЛОВ, Григорий Ильич.
 531. КОРЧАГИН, Иван Иванов.
 532. КИЛЯКОВ, Георгий Никифоров.
 533. КЫНИЦА, он-же Чебан, Иван Исаев.
 534. КОДОЛА, Петр Яковлев.
 535. ЛАВРИЩЕВ, Петр Иванов.
 536. ЛОГАЧЕВ, Матвей Лаврентьев.
 537. ЛУГОВСКОЙ, Петр Петров.
 538. ЛАСУНОВ, Роман Дмитриев.
 539. ЛАРИН, Роман Иванов.
 540. ЛЕБЕДЕВ, Алексей Филиппов.
 541. ЛЕГОСТАЕВ, Григорий Кузьмин.
 542. МИСЮРА, Афанасий Иванов.
 543. МАИЕРОВ, Иван Филиппов.
 544. МОСКАЛЕВ, Никита Трофимов.
 545. МИХРИН, Михаил Алексеев.
 546. МАНЛАНКОВ, Стефан Дмитриев.
 547. МАКСИМОВ, Александр Антонов.
 548. ОСИПОВ, Никифор Осипов.
 549. ОНУФРИЕВ, Стефан Амбросимов.
 550. ОРДИН, Дмитрий Яковлев.
 551. ОСИПОВ, Николай Иванов.
 552. ПАШКОВ, Андрей Дмитриев.
 553. ПАНОВ, Даниил Васильев.
 554. ПОГАПОВ, Павел Прокофьев.
 555. ПАВЛОВ, Иван Иванов.
 556. ТЫЛАЕВ, Ефим Алексеев.
 557. ПЛЕЧАНОВ, Степан Яковлев.
 558. ПЕТРОВ, Петр Кузьмин. Передан для содержания при
 559. ПРИДОРОГИН, Федор Дмитриев.
 560. ПРОТОПОПОВ, Иван Иванов.
 561. ПНЯДИН, Егор Владимиров.
 562. ПАДЕРОВ, Степан Николаев.
 563. ПИМАКИН, Иван Прокофьев.
 564. ПЕТРОВ, Захар Васильев.
 565. ПАЛУНИН, Михаил Лазарев.
 566. РЕУТОВ, Илья Алексеев.
 567. РЕУТОВ, Иван Макаров.
 568. РОМАНОВСКИЙ, Аким Павлов.
 569. РУСИН, Степан Матвеев.
 570. РАДЧЕНКО, Иосиф Саввов.
 571. СВЕТЛОВ, Андриан Радюнов.
 572. СНИЦЫН, Акак Никитин.
 573. САДОВНИЧИЙ, Федор Петров.
 574. СОЛОВЬЕВ, Иван Григорьев.
 575. САРАФАНОВ, Андрей Федоров.
 576. СОРОКИН, Никита Васильев.
 577. СМЕРНОВ, Владимир Павлов.
 578. СЕНЬКО, Федор Никифоров.
 579. СТЕПАНОВ, Евграф Степанов.
 580. СЫСОЛЯИН, Трофим Демидов.
 581. ТОЛКАЧЕВ, Иван Андреев.
 582. ТАРАСОВ, Петр Иванов.
 583. ТОЛМАЧЕВ, Дмитрий Павлов.
 584. ТКАЧЕНКО, Иван Марков.
 585. ФИЛАТОВ, Никита Никифоров.
 586. ФЕДОРОВ, Петр Федоров.
 587. ФОМИН, Захар Яковов.

588. ХАБАРОВ, Федор Андреев.
 589. ХМЕЛИНИН, Иван Ефимов.
 590. ХАРИН, Максим Дмитриев.
 591. ЧЕРНОПЯТОВ, Иван Гаврилов.
 592. ЧИЖИКОВ, Кирик Авраамов.
 593. ШАМЛОВ, /прозв. Тихоник/, Трофим Яковлев.
 594. ШЕСТАК, Архим Степанов.
 595. ШУБНОЙ, Иван Федоров.
 596. ШЛАКИН, Андрей Васильев.
 597. ШИШКИН, Прохор Васильев.
 598. ШКИТИН, Тарас Алексеев.
 599. МАКАРКИН, Стефан Федоров.
 600. МАКАРОВ, Егор Федоров.
 601. НЕВЕЖИН, Поликарп Трофимов.
 602. НИКИТИН, Иван Петрович.
 603. НИКОНОВ, Иван Васильев.
 604. НЕСТРУЕВ, Гавриил Михайлов.

605. ПЕТРЕБЧУК, Павел Никифоров.
 606. НИКИТИН, Игнатий Никитин.
 607. НАУМОВ, Трофим Лукич.
 608. МОРОЗОВ, Андрей Иванов.
 609. МЫЗГИН, Петр Георгиев.
 610. МУХИН, Федор Яковлев.
 611. БАРСКИЙ, Герасим Мартьянов.
 612. ОВСЯННИКОВ, Стефан Кондратьев.
 613. ШАРАЕВ, Иван Федоров.
 614. БУГАКОВ, Григорий Максимов.
 615. РУДЧЕНКО, Семен Григорьев.
 616. ШЕВЧЕНКО, Степан Иванов.
 617. ЕРЕМЕНКО, Филипп.
 618. ПЕШЕХОНОВ, Мартин Акимов.
 619. ПАРАИЛО, Елисей.
 620. КУРИНКОВ, Иван.
 621. СЕЛЕЗНЕВ, Иван.

Отдельного Корпуса Жандармов.

Подполковник

Филевский

РГНА. Ф. 796. Оп. 199. Volume. 1. Ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 523-531 об.

117

Донесение архиепископа Херсонского и Одесского Назария в Святейший Синод от 24.07.1913

СВЯТЕЙШИЙ
 ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ
 СИНОД
 № 09841 29. ИЮЛ. 1913 г.
 КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ
 СИНОДУ.

Назария, Архиепископа
 Херсонского и Одесского

ДОНЕСЕНИЕ.

Во исполнение циркулярного указа Святейшаго Синода, от 13 сего июля за № 19, о распоряжениях касательно прибывших в Россию на пароходе "Херсон" афонских монахов "имеславцев", почтительнейше доношу Святейшему Правительствующему Синоду, что для помещения тех монахов-"имеславцев", кои получили пострижение в России или признаны были в монашеском звании Святейшим Синодом, мною предназначено было Одесское подворье Андреевскаго Афонскаго скита, заведующему коим перомонаху Питириму и предписано было иметь за ними самое строгое наблюдение.

Вскоре же по прибытии парохода "Херсон" доставлены были, по распоряжению Одесского Градоначальника, пять иноков, заявивших чинам полиции, снимавшим допрос, о том, что они проходили послушания в Российских монастырях в С.-Петербурге, Москве и Одессе, именно: архимандрит Давид, получивший в России и сан архимандрита, иеромонах Сергий и монахи: Аристоклий, Ианнуарий и Далмат. Затем такое же заявление сделали иеромонахи Ермолай, Викентий и Илиодор, которые также водворены были на помянутое подворье. Те и другие, по моему распоряжению, немедленно были допрошены двумя Членами и Секретарем Консистории, первые 16 июля, а вторые 20 того-же июля. Допрос был направлен к выяснению того, где помянутые иноки получили пострижение, в каких епархиях и монастырях проходили свое служение, и остаются ли они по прежнему в своем заблуждении, неправославие коего им было разъясняемо. Из представленных мне донесений усматривается, что из всех восьми иноков только один иеромонах Ермолай, из Пантелсимоннова монастыря, повинувшись голосу Блаженнейшаго Патриарха Константинопольскаго и вразумлению Святейшаго Синода, признал "имеславческое" учение ложным, в чем и дал собственноручную подписку, прочие же иноки оказали в большей или меньшей степени упорство в исповедании "имеславческаго" суемудрия, при чем некоторые из них /иеромонахи Викентий и Илиодор/, допрошенные последними, очевидно, по соглашению или по научению других на вопрос, признают ли они ложным учение, будто бы "имя Иисус есть Бог", отвечали: "имя Иисус, не делимое от Существа Божия, есть Бог".

Показания помянутых афонских монахов, данные ими при допросе таковы:

1/ Архимандрит Давид, 66 лет от роду, в монашество пострижен на Афоне в Андреевском ските в 1887 г., там же посвящен во иеродиакона и во иеромонаха, а в сан архимандрита возведен в 1896 г. в Москве греческим митрополитом Филофеем, по благословению Митрополита Московскаго Сергия. С 1888 по 1898 г.г. заведывал, с разрешения Святейшаго Синода Петербургским подворьем Андреевскаго афонскаго скита, а ранее жил в качестве послушника в Одессе на подворьи Андреевскаго скита. Состоял также настоятелем Кобинскаго мужскаго монастыря на *Кавказе*, который он, Давид, основал и обезпечил, но в виду частых нападений разбойников оставил и ушел на Афон. Имеет награды: наперсный крест, от Святейшаго Синода выдаваемый /1896 г./, и Орден Св. Анны 3-й и 2-й степеней /1904 и 1907 г.г./ В исповедании "имеславческой" ереси архимандрит Давид оказал крайнее упорство, заявляя: "Я верую, что имя Иисус есть истинный Бог. Я сам был у патриарха и он одобрил, сказал: *кадѣ*. Патриарх слушал чрез переводчика. У блаженнаго Феофилакта Болгарскаго сказано - "Имя Иисус есть Бог". Патриаршей грамоты и послания Святейшаго Синода не признаю". На попытку разъяснить заблуждение ответил такими словами: "Теперь всякий свободно может верить, как кто хочет. Почему не притесняют евреев, магометан"... На это ему было указано, что православные христиане, а особенно - монахи, должны верить не по своему измышлению и произволению, а так как учит и проповедует

Святая Православная Церковь в лице преемников Св. Апостолов, епископов, пастырей и учителей, по заповеди Спасителя: "Слушай вас Мне слушает". Сделано было архимандриту Давиду и предостережение удерживаться от таких легкомысленных суждений, могущих соблазнять ближних, братьев-инок. Но увещания не произвели на него заметного впечатления.

2/ Иеромонах Сергий, 67 лет от роду, хотя по наружности ему не более 50 лет. Обучался в церковно-приходской школе. Пострижен в монашество в 1892 г. на Афоне в Андреевском ските и там же посвящен был во иеродиакона в 1886 г. и во иеромонаха в 1902 г. С разрешения Святейшаго Синода нес послушание на Одесском подворьи в сане иеродиакона и иеромонаха и затем, около 17 лет тому назад, был заведывающим подворьем в С.-Петербурге. Состоит духовником. Ставленная грамота и другие документы отобраны были у него при допросе на пароходе "Херсон". Иеромонах Сергий производит впечатление простого, но искренне верующаго, добраго инока. "Нам больно, что некоторые говорили, что Иисус не Бог. Мы, как веровали с детства, что Иисус есть Бог, так и хотим веровать". Объясняет, что смута на Афоне, по его мнению, произошла из-за шгумена Иеронима, который яко бы говорил: "Иисус не Бог, а четвертая ипостась", при чем писал на стуле имя "Иисус" и спрашивал, сидит ли на стуле "Бог"; а некоторые из инок, указывая на монаха, носящаго имя Иисус, говорили: "Я вчера с Иисусом пил вино". Этими словами многие были смущены. Разобраться в смутившем его и братию суемудрии Булатовича иеромонах Сергий не в силах и утверждает: "У Святителя Тихона сказано: имя Иисус есть Бог".

3/ Монах Аристоклий, 56 лет, пострижение получил в Андреевском ските на Афоне в 1900 г. и с 1907 г. по 1910 г., с разрешения Святейшаго Синода исполнял послушание на подворьи в Одессе. Домашняго образования. На предложенныя увещания и, в частности, на повествование из Книги Деяний Св. Апостол /гл. XIX, ст. 13-17/ монах Аристоклий отвечал: "Я не богослов. Грамоты Патриаршей не признаю, по гречески не разумею". На вопрос, переводили ли и разъясняли ли братии грамоту Патриарха, отвечал утвердительно. И все-таки не признаете. "Не признаю. Тоже и послание Святейшаго Синода. Сам Патриарх не писал, а писали в Халках, а "Халкие" - 666". На обычныя разъяснения несостоятельности такого исчисления, Аристоклий отвечал: "Подождите и увидите, что будет через полгода". Монах Аристоклий темный человек, но упорный в своем заблуждении и беседует неохотно.

4/ Монах Ианнуарий, 54 лет, пострижение получил в 1890 году в Пантелеимоновом монастыре на Афоне. С 1892 г. по 1904 год был на послушании в Одессе на подворьи без разрешения Святейшаго Синода. Ианнуарий, начитанный в свято-отеческих творениях, не мог однако привести что либо в подтверждение суемудрия "имеславцев", котораго тем не менее упорно держится, фанатично утверждая: "Имя Иисус - Бог". Производит впечатление упорнаго, ожесточеннаго фанатика.

5/ Монах Далмат, 39 лет, получил пострижение на Афоне в Пантелеимоновом монастыре, около трех лет отбывал послушание в Одесском

подворья, без разрешения Святейшаго Синода, и возвратился на Афон в 1911 г. Монах Далмат простец, в школах не обучался, производит доброе впечатление: хороший монах, верует православно, что Иисус Христос есть Сын Божий и Бог; но очевидно, находясь под влиянием других, упорно твердит: “Имя Иисус есть Бог”, хотя и не может ничего привести в оправдание.

6/ Иеромонах Ермолай, 60 лет, пострижен в монашество на Афоне в Пантелеимоновом монастыре в 1885 г., с 1885 по 1888 г. был в Москве, а с 1888 по 1890 г. - в С.-Петербурге, без разрешения Святейшаго Синода. Посвящен во иеродиакона в 1890 г. и во иеромонаха в 1896 г. на Афоне. В 1897 году, с разрешения Святейшаго Синода, прибыл в Москву на послушание при Афонской Пантелеимоновской часовне и награжден был в 1910 г. Московскою Святейшаго Синода Конторою набедренником /указ Синодальной Конторы, от 19 января 1910 г. за № 153/. На обличение “имеславческаго” суемудрия, иеромонах Ермолай заявил, что Булатовича он не знает и учения его не понимает и не признает. “Блаженнейшему Патриарху повинуюсь и Святейшему Синоду также повинуюсь. Учение, что имя Иисус есть Бог, я, повинуюсь голосу Святейшаго Синода, признаю ложным”. Заявление это иеромонах Ермолай подписал собственноручно.

7/ Иеромонах Викентий, 40 лет, пострижение получил в 1891 г. в Андреевском ските на Афоне; там же посвящен во иеродиакона и во иеромонаха /1892 и 1896 г.г./, с 1908 по 1912 г.г. с разрешения Святейшаго Синода нес послушание а С.-Петербурге на подворья. После продолжительного увещания, на вопросы о том, как он мыслит об имени Иисус и о заблуждении Булатовича, иеромонах Викентий отвечал уклончиво: “Я с малым образованием”, на более же решительное требование определенного ответа заявил: “Сомневаюсь. Послание Патриарха многие из монахов даже не поняли. По простоте своей монахи подумали, что хотят, чтобы не признавали Иисуса Христа Богом; некоторые и глумились над именем Иисус. Учения Булатовича я не понимаю и его не признаю. Я верую, что Господь Иисус Христос есть Сын Божий, верую в простоте сердца. Послание Святейшаго Синода признаю. Грамату Патриарха не читали нам, а читали частно. Сказать, что “имя Иисус не Бог” - я не могу. Имя Иисус, не отделенное от Существа Божия, есть Бог”.

8/ Иеромонах Илюдодор, 46 лет, в монашество пострижен в 1894 г. на Афоне в Андреевском ските, там же посвящен во иеродиакона в 1899 г. и во иеромонаха в 1899 г. С декабря 1908 по январь 1910 г. был на послушании в С.-Петербурге, с разрешения Святейшаго Синода. “С посланием Святейшаго Синода и с граматой Патриарха я не согласен”. “Имя Иисус, не отделяя от Существа, есть Бог”.

Из всех вышепоименованных восьми иноков только один иеромонах Ермолай решительно отрекся от “имеславческаго” заблуждения, трое - иеромонахи Сергей и Викентий и монах Далмат хотя и не решаются осудить заблуждение “имеславцев”, но заметно колеблются, и четыре инока - архимандрит Давид, иеромонах Илюдодор и монахи Аристоклий и Ианнуарий упорно и фанатично держатся имеславческаго суемудрия, отвергая вразумления, обращенныя к ним в грамоте Вселенскаго патриарха и в послании

Святейшаго Синода. Из них архимандрит Давид, иеромонахи Сергей, Ермолай, Викентий и Иллиодор и монах Аристоклий в разное время, с разрешения Святейшаго Синода, исполняли послушания в России на подворьях афонских монастырей, архимандрит же Давид возведен был в сан архимандрита в Москве и был настоятелем Кобинского монастыря близ Тифлиса. Что касается монахов Ианнуария и Далмата, то хотя они также исполняли послушание на подворьи Одесскаго Пантелеимонова монастыря, но прибыли в Одессу без разрешения Святейшаго Синода и проживали в России по своим мирским документам.

Донося о сем Святейшему Правительствующему Синоду, благопокорнейше испрашиваю начальственных указаний о том, как надлежит поступить с вышепоименованными афонскими монахами.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА,
покорнейший послушник

Назарий Архиепископ Херсонский и Одесский.

№ 6288

Июля 24 дня 1913 года.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. I. Л. 566–570

Л. П. Карсавин

О совершенстве

МЕТАФИЗИКА СОВЕРШЕНСТВА В ТРАКТАТЕ ХРИСТИАНИНА-УЗНИКА

Перед читателем текст с необычною судьбой – хотя, увы, не такой уж и необычной для русской христианской мысли минувшего столетия. Небольшой богословско-философский трактат «О совершенстве» был написан известным русским религиозным философом Л. П. Карсавиным (1882–1952) в конце его жизни, когда мыслитель нес участь христианина-исповедника в концлагере Абезь на приполярном Урале. Творчеству Карсавина принадлежит видное место в наследии русского Религиозно-философского возрождения, ознаменовавшего возврат интеллигенции, главных культурных сил России, к христианскому мирозерцанию. Будучи одарен многими талантами, Карсавин первоначально был историком-медиевистом, питомцем петербургской научной школы И. М. Гревса. Уже в дореволюционный период он выпустил крупные труды по истории западной средневековой религиозности XII–XIII вв., где выдвинул новые идеи, новые подходы, не только исторические, но и культурфилософские, во многом предвосхищавшие будущее развитие науки (в частности, позиции знаменитой школы «Анналов» во французской и европейской историографии). Затем его мысль, изначально склонная к обобщениям, концептуальному видению, движется постепенно от истории – к философии истории, философии культуры и в конце концов переходит в область религиозной метафизики. Соотнося судьбу философа с судьбой страны, можно считать, что эта переходная стадия в его творчестве приближенно совпадает с революционными годами и достигает завершения с окончательным упрочением большевизма, когда в 1922 г. Лев Карсавин, вместе с большой группой философов, ученых и общественных деятелей, изгоняется из России за рубеж на пресловутом «философском пароходе». За первое десятилетие эмиграции, в Берлине, затем в Париже (с 1926 г.) и Каунасе (с 1928 г.), вопреки всем тяготам жизни изгнанника, Карсавин создает целый корпус сочинений, где представлена его философия – система метафизики всеединства, которую обе известные «Истории русской философии», В. В. Зеньковского и Н. О. Лосского, ставят в ряд лучших достижений русской религиозной мысли. Основу корпуса составляют три монографии: Философия истории (Берлин, 1923), О началах (Берлин, 1925), О личности (Каунас, 1929).

Отсылая за изложением системы Карсавина к указанным «Историям» (более современное обсуждение можно также найти в нашем очерке¹), опишем лишь канву его творческой биографии. С 1928 г. в этой биографии начинается новый этап, литовский: по приглашению Каунасского университета Карсавин становится в нем главой кафедры всеобщей истории. Освоив литовский язык быстро и в совершенстве, он читал на нем блестящие курсы лекций и писал труды, которые немало способствовали развитию не только литовской науки, но и литовского научно-философского языка, в то время еще

¹ *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // *Он же.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 131–187.

очень недостаточно разработанного. Главный труд его в предвоенное десятилетие – «История европейской культуры», 5 томов которой, написанные на литовском языке, выходят в свет в 6 книгах в Каунасе в 1931–37 гг. (6-й том, подготовленный к печати, был изъят у автора органами НКВД в период его послевоенных преследований и ныне утрачен). Хотя эта деятельность, во многом носившая культуристско-регерский характер, заметно отвлекала его от оригинального творчества, философ продолжал продумывать основные идеи своей системы. В послевоенные годы он возвращается к созданию крупных философских произведений. В этот период он уже вновь на территории СССР: в 1944 г., при занятии Литвы советскими войсками, он отказывается уехать на Запад, стремясь быть на родине. Но в сталинские годы его неизбежно ждали преследования, ибо он не скрывал никогда не только своей твердой христианской веры, но также и антибольшевистских убеждений. Уже в 1945 г. он был отстранен от преподавания в университете (который еще в 1940 г. был переведен из Каунаса в Вильнюс, и вместе с ним в Вильнюс перебрался Карсавин). Затем гонения следовали чередой: в мае 1949 г. философ был уволен с последнего места своей службы (в Вильнюсском художественном институте), и 9 июля этого года арестован. После следствия, все время которого он содержался в Вильнюсской тюрьме, 4 марта 1950 г. он был приговорен к десятилетнему заключению в лагере.

Зимой 1950–1951 г. Карсавин прибыл в Абезь, концлагерь, расположенный между крупными лагерными комплексами Воркуты и Иты. Это был инвалидный лагерь: в тюрьме у него открылся туберкулезный процесс, и лагерные годы его стали временем постепенного угасания и кончины. Но, как пример силы и противостояния духа, эти же годы для него стали и временем неутомимого творчества и духовного служения. По дошедшим свидетельствам, и в первую очередь по запискам его лагерного ученика Л. А. Ванеева (1922–1985), Карсавин пользовался среди узников славой духовного учителя, христианского мудреца, и многие из них приходили к нему за научением и беседой. Помимо этих дел христианского учительства, он много писал, создав до своей кончины более десятка различных богословско-философских произведений. Стоит перечислить их здесь, поскольку во всем составе они никогда еще не были опубликованы:

Венок Сонетов (сочиненный рукою, без пера и бумаги, в тюрьме),

Терцины (своеобразное поэтическое изложение всей системы Карсавина),

Комментарий к Сонетам и Терцимам,

О Молитве Господней,

О Символе веры (не сохранилось),

О бессмертии души,

Об апогее человечества (дошло лишь небольшой частью),

По поводу рефлексологии и споров о ней,

Об искусстве,

Душа и тело (по-литовски),

О совершенстве (по-литовски),

Отдельные стихотворения,

Молитва (авторство под сомнением).

Было бы преувеличением сказать, что в этих трудах система Карсавина получает новое, далеко идущее развитие или принципиальное углубление, но она в них находит зрелый, завершающий синтез: глубина мысли, ясность изложения не изменяют философу до конца.

* * *

Работа «О совершенстве» – один из последних текстов в лагерном комплексе: она была написана в 1952 г., когда философ находился уже в центральной больнице лагеря, куда переведен был при обострении туберкулеза. Это – продуманное, сжатое изложение важнейших идей его метафизики, однако под новым углом зрения, какого мы не найдем в предшествующих трудах: верховным понятием, или принципом, всей философской системы здесь делается понятие совершенства, perfectio. (Это понятие возникло и раньше у него, однако не наделялось такою ведущей ролью). Иными словами, система Карсавина

представляется им здесь в русле метафизики совершенства, так называемого перфекционизма. Это направление активно развивалось в средневековой философии, и текст Карсавина начинается в историко-философском ключе: автор отправляется от классического перфекционизма Ансельма Кентерберийского, который в своем «Прослогиионе» определил совершенство знаменитой формулой, что легла в основу его «онтологического доказательства бытия Божия»: *То, больше чего нельзя представить себе*. Присоединяясь к сторонникам онтологического доказательства, Карсавин представляет собственную позицию в этой классической проблеме: он находит обоснование «онтологического аргумента» Ансельма в установках интуитивистской гносеологии, утверждающих актуальное «единство постигающего Я с постигаемой им вещью». Это ведет его, далее, к вопросам обоснования уже самого интуитивизма: и, разбирая различные аргументы в его пользу, философ приходит к утверждению единства, сочетания в человеческом сознании двух противоположных типов мышления, интуитивного и дискурсивного. Обсуждение подобного сочетания выводит его к понятию единства противоположностей – и с появлением этого понятия историко-философская нить переходит от Ансельма к Николаю Кузанскому.

Кузанец – важнейший авторитет для Карсавина во всей европейской философской традиции. Многие ключевые идеи карсавинской метафизики, включая и саму концепцию всеединства, восходят к нему и отмечены его влиянием; и потому с переходом к Кузанскому историко-философское введение, по сути, заканчивается. Далее текст становится схематическим описанием базовых концепций и структур философской системы Карсавина, но, как мы отмечали, под новым, перфекционистским, углом зрения. Этот угол называется и в изложении карсавинских конструкций всеединства и всевременности, занимающем центральную часть работы. Карсавинская модель всеединства как сложной иерархии «моментов» и «качествований», связанных вертикальными и горизонтальными отношениями, теперь имеет своим центром, фокусом совершенство – Бога как Совершенство – так что взаимные связи моментов осуществляются посредством «движения моментов бытия вверх, к совершенству». Описание и обсуждение модели имеют здесь много общего с работой по метафизике времени, которую Карсавин писал в Вильнюсе перед своим арестом.

Описав конструкцию всеединства и всевременности, философ обращается к имплицитруемой ими онтологической динамике. Две главные идеи проводятся здесь в его системе. Первая из них – идея неразрывной связи Божественного и тварного бытия, совершенства и несовершенства, во всех моментах указанной динамики (надо тут помнить, что, по Карсавину, Иностасть Сына в Боговоплощении и смерти крестной раскрывается как «саморазъединение» Божественного Троицества и тем самым момент небытия в Боге, как что Бог, в согласии с положениями апофатического богословия, не есть бытие, но – превыше бытия и небытия). Динамика тварного бытия как несовершенства определяется устремлением его к совершенству и одновременно – непреодолимостью несовершенства в тварном статусе: по Карсавину, обожение твари означает ее небытие, поскольку в обожении она исчезает *в качестве твари* и, как он утверждает в другом лагерном тексте, «смерть Человека онтически прежде его жизни»². Другая же онтологическая идея связана с концепцией апогея: в любой своей индивидуации бытие проходит трехстадийный путь, имеющий высшую точку (апогей) и две ветви, восходящую к апогею и нисходящую от него к исчезновению. В существовании же целокупного человечества, согласно Карсавину, апогеем является Воплощение Сына. Бегло возникающая в ряде работ, начиная с «Философии истории», эта идея развернуто излагалась в самом крупном из лагерных текстов, «Об апогее человечества». Сжато, однако отчетливо, она представлена и в публикуемой работе.

Как видно уже из сказанного, философия Карсавина далека от абстрактной, безличной метафизики. Его система всеединства строится как философия личности; бытие как

² Карсавин Л. П. Комментарий к Венку Сонетов и Тершням (Комментарий к Сонету III) // Вансев А. А. Два года в Абэзи. Брюссель, 1990. С. 303.

такое есть для него бытие Божественное и личное. В силу этого его онтология лишь минимально пребывает в имперсональном дискурсе классической европейской онтологии – она вплотную смыкается с богословием, с одной стороны, и с антропологией, с другой, – и в них переходит. Так движутся проблематика и дискурс и в статье «О совершенстве», и это придает тексту напряженность, остроту, драматизм. Эти элементы привходят и с антропологической, и с теологической стороны. Бытийная динамика предстает у Карсавина как драма человеческой судьбы, как своеобразная трагическая диалектика преодоления-непреодоления непреодолимого несовершенства твари, несущая в себе необходимость жертвенной самоотдачи собственного бытия, «онтическое первенство» смерти. В богословии же мысль философа сталкивается с проблемами начала и конца, грехопадения человека и адских мук; и находит, что не может принять канонической, школьной трактовки этих проблем в той богословской традиции, с которой он привык иметь дело как историк западной религиозности. Он спорит с этим богословием, критикует его – и через эту критику, кружным путем, его мысль выходит к краеугольным православным концепциям свободы по преподобному Максиму Исповеднику, перихорисиса, синергии, обожения. Это отнюдь не значит, что его позиции, споря с католической и, особенно, кальвинистской теологией, пребывают в полном согласии с православным богословием: мысль Серебряного Века, ярким представителем которого был Карсавин, всегда содержала много вольного и спорного с богословской и догматической точки зрения. Но это значит, что интуиция философа постепенно вела его с Запада на Восток, в направлении христианского эллинизма Отцов Церкви: путь поучительный и характерный для русской мысли...

«Мы сейчас живем в решающий час бытия», – пишет Карсавин. Несомненно, это – глубочайшее христианское восприятие человеческой жизни, и у философа оно было не только на словах. Нельзя не оценить духовного вызова и духовной высоты, которые заключены уже в самом замысле его работы. На пороге смерти, в концлагере, где предается поруганию все не только Божественное, но и попросту человеческое в человеке, христианский мыслитель создает труд о Божественном Совершенстве и о приобщении, о приобщенности человека этому Совершенству. Перед нами пример того, как надлежит жить в решающий час бытия: один из многих примеров, явленных нам новомучениками нашего отечества.

С. С. Хоружий

От переводчика. Перевод статьи выполнен по изданию: Levas Karsavinas, Apie tobulybka // Baltos Lankos, Vilnius, 1991. № 1. Трактат «О совершенстве» был написан Львом Платоновичем Карсавиным в лагере, в Абези. С диагнозом миллиарный туберкулез, в лазарете, до последних дней жизни он писал. Лев Платонович лежал на лагерьной койке и на согнутых коленях держал фанерный лист. Это был письменный стол философа. Анатолий Ванеев вспоминает в своей книге «Два года в Абези» (Брюссель, 1990), что в одном письме к друзьям Карсавин рассказывал о своей работе. Профессор написал «Критику рефлексологии» (по-русски), а также «О душе и теле» и «О совершенстве» (по-литовски). Письмо, по словам А. Ванеева, было написано 27 мая 1952 г., а через несколько недель (20 июля) Лев Платонович Карсавин умер. Его сотоварищ по лагерю врач Владас Шимкунас во время болезни был рядом с профессором, собирал, сберег и вынес из лагеря рукописи Карсавина. Оригиналы находятся в Отделе рукописей Библиотеки Вильнюсского университета («О совершенстве» – F 151–2).

При издании статьи на литовском языке были бережно сохранены все замечания автора. В тексте упомянуты рисунки и звездочками помечены, вероятно, списки. Однако, как указывают издатели рукописи, в оригинале ни того, ни другого не было. Переводчик стремился сохранить все особенности авторского текста. Структура фразы максимально приближена к оригиналу. В литовском тексте встречаются редкие ошибки, причем при внимательном прочтении выясняется, что автор применяет правила русской грамматики к литовскому предложению. Переводчик сохранил знаки препинания и правописание некоторых слов соответственно изданной рукописи. Латинские и греческие фразы переведены Юрией Ионутите.

Прим. С. Х. В одном из писем ко мне переводчик статьи, г-жа Асия Ковтун, дает характеристику стилю и языка как данной статьи, так и других литовских работ Карсавина. Позволим себе привести эту характеристику, ибо она, несомненно, будет интересна читателям: «Язык этой статьи еще раз подтверждает, что бытие отождествляется со словом... Статья написана на пороге смерти – очень ясная, прозрачная, напряженная... Много терминов русского дискурса, так что перевод очень похож на реконструкцию текста. Но пишет русскоязычный человек на рафинированном литературном литовском языке. Такого литовского языка, на котором писал Карсавин, в сущности, не было. Литовский язык его времени провинциален, не готов к научной мысли, тем более, столь сложной. А у Карсавина каждое слово на своем месте, при переводе даже перестановка слов не нужна, настолько все четко. Все же язык интеллекта общечеловеческий».

Совершенство есть все, что есть, было и может быть, полнота (*id, quo maius cogitari nequit*³). Нет ничего, что бы не было в совершенстве. Я постигаю совершенство не совсем, несовершенно, но все же его постигаю: у меня есть его понятие или идея, то есть идея совершенства, которая не может не быть и даже не может быть осмыслена или представлена как несуществующая. Конечно, эта идея есть и моя мысль (понятие), акт моего сознания, меня самого, «субъективное» мое бытие – как же может быть иначе, если нет ничего, что не имело бы в себе совершенство? Но еще вопрос, не есть ли во мне идея совершенства *только* субъективное мое понятие. С XI в. укоренилось мнение, сформулированное монахом Гаунило⁴, – позже его подтвердили своим авторитетом Аквинский и кумир многих философов Кант, но отвергли *doctor subtilis* Дунс Скот, Декарт и такой мастер диалектики, как Гегель – а именно, признание совершенства только субъективным понятием человека, а следовательно, и признание недоказуемости объективного бытия совершенства. Действительно, неужели человек, ограниченный своим субъективным бытием, может что-либо узнать об объективном бытии? Если гаунилонцы, или, согласно св. Ансельму, «еревики диалектики» (диалектика здесь означает формальную логику Аристотеля), правы, то идея-понятие объективно сущего совершенства (заме́тим, что тезис гаунилонцев опирается на различие объективного и субъективного бытия!) и есть у меня, и одновременно ее у меня нет, так как идея совершенства есть только в субъективном моем понятии, из которого, если и захочешь, объективного сего бытия не выведешь: выще пупа не прынешь. Есть и одновременно нет – это противоречит самой логике и скорее всего есть чепуха. А отрицая объективное существование идеи совершенства, я впадаю в противоречие (так как и тогда остается она для меня совершеннее, чем мое субъективное понятие) и его избегну, только если скажу, что этого бытия не постиг; но тогда я емь *insipiens*⁵, с которым не стоит по серьезным вопросам разговаривать.

Все это объяснил св. Ансельм, демонстрируя своим «*онтологическим*» аргументом непрерываемость бытия совершенства (*id, quo maius cogitari nequit*), или Бога (мы, со своей стороны, различаем Совершенство-Бога и

³ То, более чего невозможно помыслить (*lat.*).

⁴ Гаунило, приор монастыря в Мармутье, представил Ансельму Кентерберийскому возражения на его доказательство бытия Божия, данное в трактате «Прологий»; эти возражения, вместе с ответом Ансельма, включаются во все издания трактата. – С. Х.

⁵ Неразумный (*лат.*).

совершенство, созданное Богом). Все критики «аргумента» Ансельма исходят из не обоснованной ничем предпосылки, будто он из субъективного понятия пытается логически вывести объективное его бытие, из субъективного бытия объективное. Однако он был не худшим логиком, чем «еретики диалектики», и о таком выводе вовсе не помышлял. Напротив, и отрицания, и утверждения его критиков суть, в действительности, не что иное, как формально-логические выводы из необоснованной предпосылки, что так называемое субъективное бытие строго отделено от объективного (если, добавляет Кант, второе вообще существует, а не выдуманно нашим разумом). По правде говоря, не нужно было бы здесь и логических рассуждений. Сама предпосылка заранее говорит, что замкнувшийся в области своего субъективного бытия человек ничего не может знать об объективном бытии, не может даже иметь коррелятивного «объектности» понятия «субъектности»*. Но человек *имеет* и это понятие, и неискоренимое убеждение, что объективное бытие действительно есть, и много других понятий, несогласных с выводами из упомянутой предпосылки, -- имеет потому, что она является односторонней и ошибочной.

Прежде всего, эта предпосылка заставляет отрицать несомненный факт, что человек в своей насквозь субъективной психической жизни имеет идею объективного бытия и совершенства. Но ни из ничто не может он создать то, чего в нем нет, понятие, ни из самого себя: так сказать, материала для такого творчества у него нет. Откуда же тогда понятие объективного бытия, которое осмысляет всю нашу деятельность, появилось, «свалилось» в наше сознание? Мы чувствуем-постигаем субъективное свое бытие как неполноценное, как мелкость бытия и свое несовершенство и везде ощущаем себя несовершенными. Невозможно иметь понятие несовершенства, не имея уже понятия совершенства, так как первое есть меньшее от второго, отрицание полноты (не-совершенство⁶, *im-perfectio*, *Un-vollkommenheit*). Нельзя также и полагать, будто мы, сравнивая моменты своего сознания по относительному их совершенству, таким образом создаем понятие совершенства, абсолютного совершенства. Дело в том, что, желая определить, какой момент относительно более совершенен, мы должны уже иметь общий для всех моментов критерий, как бы понятие абсолютного совершенства, которое есть и само совершенство. Иначе критерий остается относительным, изменяется, и нет никакого смысла распределять моменты бытия по степеням сравнения, по относительному их совершенству.

Итак, в обсуждаемой предпосылке следует усомниться -- тем более, никто еще не доказал, что субъективное бытие человека отделено от объективного бытия и что сомнительная предпосылка единственно возможна. Предпосылку *пантеизма* -- совпадение субъективного бытия с объективным -- мы только упомянем, так как такое совпадение противоречит всему нашему опыту и отрицает саму возможность совершенства и совершенствования. Но вот более всего, кажется, согласованная с фактами, «доказательная» предпосылка. -- *Субъективное бытие*, то, что мы называем самосознанием, самопознанием, своим Я (здесь нам необязательно определить истинное понятие этого Я),

⁶ В оригинале по-русски. -- *Прим. пер.*

несомненно *отличается от объективного, но с ним и объединяется*, так объединяется, что нет совершенного их разъединения и нельзя разделить Я на две части: одну -- отделенную от объективности, вторую -- с ней единую. Хорошие примеры дает само наше самосознание. Например, я, скажем, думаю и одновременно наблюдаю за собой, думающим. Я – думающий отличаюсь от себя – наблюдающего и все же я есть тот самый я, который *весь* думает и *весь* наблюдает. Мое Я есть и каждый мой момент, и все они – не просто их сумма, а совокупность, общность, их множественное единство, потенциальное *всеединство*. Каждый момент отличается от всех других, но не от Я, хотя Я есть единство их всех и каждый из них. Кажется, что здесь без объяснений и исправлений не применить законов аристотелевской логики, в особенности исключенного третьего и противоречия. (Далее все это станет более ясным.) Так как истинность постижения гарантирует только единство постигающего Я с постигаемой им вещью⁷, а наше Я знает, что объективное бытие (другие люди, животные, вещи) не есть создание его воображения, но действительно существует, то возникает дилемма: или все наше знание ничем не обосновано, неистинно, и не стоит тратить время на размышления, или наше Я есть – в определенном, еще требующем пояснений смысле – и едино с постигаемыми им, объективно сущими вещами. А признав второй вариант, мы должны и отношения нашего Я с объективно сущими вещами понять по его отношениям с его моментами*.

Этому пониманию мешает обычный образ нашего Я. – Представляя свое Я, мы его стабилизируем и ограничиваем, считаем его постоянной очерченной величиной; многие все еще наивно думают, что «Я» есть отделенная от своих моментов, абсолютно отдельная и потому неизменная душа, только, к сожалению, постоянно убегающая от взгляда разума и такая, которую нельзя постичь и описать. А в действительности *наше Я непрерывно изменяется*, бьется, пульсирует. Тут оно сужается, сосредоточивается, сжавшись, и будто бы падает вниз – превращается в мелкое, замкнувшееся в себе, заваленное мелкими утилитарными делишками «обыденное Я». Там – пульсирует, расширяется и возвышается, превращается в Я своей семьи, нации, даже человечества, мира, в нем только оконкретившиеся-индивидуирующиеся и себя постигающие. Через это «первичное Я» наше Я, сливаясь с ним и в нем как «нижнее» Я растворяясь, объединяется с другими моментами этого Я (кроме того, постигает их), которые осуществляют его, высшее Я, так же как и наше Я.

«Все это есть не подтвержденная опытом, высосанная из пальца метафизика», – нападут на нас метафизики других воззрений (идеалисты, материалисты, позитивисты и т. д.), часть которых (например, большинство материалистов) сами не замечают, что метафизика преобразуется. Что наши рассуждения есть метафизика, -- с удовольствием признаем; но что она и на опыт не опирается – отрицаем, только не соглашаемся объяснять опыт извратившими его основами других метафизических мировоззрений.

⁷ Единство познающего и познаваемого, или же актуальное присутствие предмета познания в познающем сознании, – основной постулат гносеологии интуитивизма, развивавшейся в русской философии Н. О. Лосским и С. Л. Франком и всегда разделявшейся Карсавиным. С. Х.

Неужели, если я знаю, что $2 \times 2 = 4$, это знает и мое отдельное индивидуальное Я? - Все люди в здравом уме знают, знали или могут узнать это равенство, и его абстрактное содержание во всех нас то же самое, хотя каждый из нас по-своему конкретизирует его (напр., один видит его написанным, другой слышит произносимым и т. п.) и по-своему связывает со своим индивидуальным познанием (одним способом - школьник, другим - философ). Постигается здесь, несомненно, *Я человечества*, которое совпадает с моим Я и им конкретизируется-индивидуируется. Без этого Я человечества не могли бы существовать общие понятия, а без них - наша наука. Не случайно известнейшие последователи Канта поняли трансцендентальный разум не солипсистически, но - как универсальный разум, и метафизика Фихте была историей универсального Я. Однако наше наблюдение подтверждают не только абстрактные рассуждения, но и совершенно конкретный опыт. - Представляя свою семью, человек чувствует себя действующим и трудящимся на ее благо, «во имя ее», как равно и она сама так чувствует, хотя чаще всего он не договаривается с женой и детьми. Иногда он удерживается от не очень порядочного поведения, так как это может запятнать честь семьи, так как она этого не поддержит. Он отождествляет себя с ней, если понадобится, жертвует ради нее своей жизнью, как рак, спасающий свой сустав. Это самопожертвование, осмысляющее некий род животного инстинкта, было бы настоящей чепухой, если бы Я человека не было бы Я его семьи, которое не умирает вместе с ним и, имея его живое в себе, живет в его прошлом. Жертвует жизнью человек и за свой народ, и с ним совпадает; поднимается к нему, и народ наполняет его неожиданными, надличными силами, рождает в нем новые идеи, расширяет его кругозор. Его индивидуальное Я кажется ему мелким... Человечество стало для людей абстрактным, идеальным понятием*. Но когда человек провозглашает идеи свободы, любви, жертвы и своей смертью подтверждает сущую их истинность, - им живет, конкретизируясь, само человечество, которое этими идеями выражает преследуемый им идеал*. В конце концов, почти всем, а более всего поэтам известно, что есть «пантеистическое» настроение и «пантеистические» чувства (их не следует путать с метафизикой пантеизма!). Человек чувствует себя слившимся с объективным бытием, с «Природой» и ее явлениями: с волнующимся морем, шумящей рошей, с ветром, бурей, с парящим в поднебесье орлом, подстерегающим добычу львом... Хорошо сказал Тютчев, правда, склонный к метафизическому пантеизму:

Тени сизые смешались,
Свет погаснул, звук уснул.
Все движенья разрешились
В сумрак зыбкий, в тихий гул.
Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном.
Час тоски невыразимой.
Все во мне и я во всем⁸.

⁸ В оригинале по-русски, в старой орфографии (*прим. пер.*): цитирую по памяти, Карсавин не совсем точен; приводим текст Тютчева целиком:

Мы привыкли все это считать вымыслом нашего воображения, который неизмерим никаким опытом. Однако такое «естественное» (т. е. согласное с позитивистской и материалистической метафизикой!) мнение следует еще доказать, тем более, что для не раболепствующего перед научными предрасудками ума более убедительным кажется противоположное. Почему, в самом деле, мы должны считать обманом и даже отрицать то, что множество людей считают своим непосредственным опытом? А из анализа познания следует, что постигающий есть обязательно единое с постигаемым объектом, несовершенно, мало, но единое*. С древних времен защищаемый нами опыт тесно связан с тем, что человек, охотясь, имитирует поведение других людей и существ, их жесты, движения, голос, слова, обычаи, мнения... (см. описания охоты первобытных людей). Г. Тард даже попытался положить закон подражания в основу социологии⁹. Но не эта неудачная попытка Тарда важна для нас, а то, что по большей части подражание есть спонтанный, еще неосмысленный разумом и вместе с тем еще не постигнутый процесс. Поэтому его не обосновывает теория нашего часто ошибающегося и даже себя обманывающего разума, однако все теории из него вырастают. Ведь подражание — это уже частичное совпадение.

В дополнение ко всему, что нами сказано, добавляются еще сведения истории (прежде всего истории древнего Востока) и особенно *этнологии*. Обработавший обильный этнологический материал, наблюдательный и утонченный французский философ Леви-Брюль¹⁰ пришел к очень любопытным для нас (хотя, может быть, кое-где и нуждающимся в поправках) выводам о *мышлении (mentalité)* диких народов, так называемых «примитивов». Леви-Брюль считает его совершенно отличным от нашего мышления и действительно примитивным, «*дологическим*» (*prélogique*). Но вскоре стало ясно, что по сути то же мышление преспокойно существует у таких народов с древней культурой, как индусы и китайцы, и в самой культуре Европы далеко не исчезло, наоборот, в последнее время даже ожило. И мы говорим о двух мышлениях: *интуитивном* (избежим ошибочного названия его «дологическим») и *дискурсивном* (такое же характерное слово как «логическое»), только как о двух способах, аспектах того же человеческого мышления, определенных преобладанием интуитивного или дискурсивного момента.

Тени сырые смешались,
 Цвет поблекнул, звук утих,
 Жизнь, движение разрешилось
 В сумрак зыбкий, в дальний гул...
 Мотылька полет незримый
 Слышен в воздухе ночном.
 Час тоски невыразимой.
 Все во мне, и я во всем.

⁹ Г. Тард (1843–1904) — франц. социолог, психолог, криминолог. В соч. «Законы подражания» (1890, рус. пер. СПб., 1892) он выдвинул социологическую концепцию, согласно которой в основе существования и развития общества лежит принцип подражания, рассматриваемый им как фундаментальное свойство, присущее индивидам и обеспечивающее их адаптацию. — С. X.

¹⁰ Л. Леви-Брюль (1857–1939) — франц. философ, социолог, этнограф, крупнейший исследователь первобытного мышления. — С. X.

Интуитивное мышление более всего (но не совсем!) объединяет постигающий субъект с постигаемым им объектом и стремится объединить их не только в области теоретического знания, но и в чувствах и деятельности субъекта. Дискурсивное мышление, наоборот, более всего (но также не совсем!) отделяет субъект от объекта и первый изолирует, а поэтому его определяет. Оно более всего связано с логикой, наукой определений, как интуитивное – с диалектикой, растворяющей границы понятий, установленных логикой. Прекрасно описанное Леви-Брюлем мышление примитивов является интуитивным и, по-видимому, отвергает логический закон противоположностей*. По мнению Леви-Брюля, его место занимает закон участия (*loi de la participation*; более всего здесь подошло бы греческое слово *μέθεξις*, по-русски (со) причастие)¹¹. Это значит, что примитив постигает себя отдельным человеком, но одновременно и другим существом или даже (по нашим понятиям) неживой вещью (ср. индийское учение о метемпсихозе, согласно которому человек после смерти может воплотиться и в другого человека, и в растение, и в зверя, и в образы «джатак» Будды). Это прекрасно сочетается с нашими выводами* и их обосновывает. Но разве здесь действительно закон сопричастия воцарился вместо закона противоположностей? – Очень сомневаемся, так как видим действующими оба. С другой стороны, это не увязывается со всеми нами изложенными рассуждениями. А сам вопрос имеет основополагающее значение как для философии вообще, так и для решения проблемы совершенства.

Уже в XV в. гениальный философ и математик, кардинал Римской Церкви Николай Кузанский (Н. Криппс из Кузы, *Nicolaus Cusanus*) выдвинул метафизическую систему, где представил (по его мнению) высший слой или область бытия – бытие совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*)¹². В этой области самая малая величина (*minimum*) сопребывает с самой большой (*maximum*), прямая линия – с кривой (с окружностью бесконечного диаметра) и аналогично все прочие противоположности. Но Кузанский, а также, к сожалению, и его последователи (в их числе известный русский философ С. Л. Франк) изображали эту область совпадения противоположностей абстрактно, как отъединенное (можно сказать, идеальное) бытие: его врата охраняет ангел с огненным мечом, на котором начертано «*coincidentia oppositorum*». Однако если область совпадения отделена от других областей бытия, она теряет свое значение для них, так как – что же тогда в ней совпадает; и сам Кузанский *так* ее отъединенность, конечно, не понимал. Более того, как область абсолютного тождества, или единства, область тождества не только недоступна постижению (это, несомненно, имелось в виду, когда говорилось об ангеле с огненным мечом), но вряд ли может она существовать в качестве отъединенной области (иначе, чем абстракция нашего ума). Дело в том, что бытие, будучи качеством всех областей бытия, разрушает отъединенность области совпадения. С другой стороны, отъединенное бытие означает, что область совпадения отличается от других

¹¹ Принятый русский термин – «принцип партиципации». С. Х.

¹² Совпадение противоположностей (*lat.*).

областей бытия и ограничивается ими; но ограничение и отделение не могут быть только инобытны области совпадения, или тождества, – они должны быть и внутри ее. А тогда или область совпадения не существует иначе, нежели как наше абстрактное понятие, или же она есть область не только совпадения, тождества, но и разъединения. Несомненно, абстракция, восхитившая Кузанского, имеет (как и каждое общее понятие) конкретное обоснование и значение. Она означает наше несовершенное постижение совершенного бытия, единение совершенства, абстрагируя которое, мы невольно субстантивируем его, представляем как бы отдельно существующим абсолютным единством (Кузанский с его оккамовской теорией общих понятий, «терминов»¹³, мог бы это понять). Но в действительности единение есть не что иное, как общность всех явлений бытия, или моментов, или индивидуаций, не могущая существовать и не существующая отдельно, сама по себе: без них и инобытно. Совершенное бытие есть единство множества и множество единства, множественное всеединство. Совершенство разъединяется через свое единение и соединяется (= совпадение противоположностей) через свое разъединение. Но ясно видим мы только несовершенство (– сами несовершенны), только «эмпирическое» бытие, которое все же отражает совершенство и проявляется как действие, неспособное закончиться, достичь своей цели, как неполное разъединение и неполное единение. Абстрактная область совпадения противоположностей есть и область их появления, распределения, не в себе, но вне себя, для несовершенных существ, – только в эмпирическом бытии. Конечно, никто не мешает нам воображать абстрактную, отдельную «область появления противоположностей». Кузанский указал метафизике новый путь не открытием нового слоя бытия, но тем, что описал само совпадение противоположностей. Однако, очарованный совершенством, отделяемым им от несовершенного «эмпирического» бытия (причем последнее, под влиянием мистико-аскетической традиции, он был склонен отождествлять с ничто), он не видел, что именно в эмпирическом нашем бытии возникают и совпадают противоположности и, когда оно усовершится, полностью разъединятся и полностью совпадут. Гениальному метафизику, кажется, не пришло в голову, что в совершенстве, во всеединстве, должно всегда быть эмпирическое бытие, как усовершенное-усовершенство, так и несовершенное. Очень опасаясь, что в часто цитируемых (напоминающих учение Плотина о единении с непознаваемым «Единым», "Εν) красивых словах: *atingitur inatingibile inatingibiliter*^{14, 15} эхом отзывается мистическая традиция полного растворения в Боге и что эти слова не помогают, а мешают постичь истину.

¹³ У. Оккам (1285–1349) – теолог и философ, францисканский монах, крупнейший представитель средневекового номинализма, который, противостоя реализму платоновскому и иному, утверждал, что общим понятиям, универсалиям, не соответствует ничего реально существующего вне мышления и речи. – С. Х.

¹⁴ Непостижимое постигается непостижением (*lat.*).

¹⁵ Приведенная формула употребляется Кузанским многократно и в разных вариантах. Свод этих употреблений (большая часть из них – в трактате «Об ученом незнании») и философская интерпретация формулы даются В. В. Библихиным в комментарии к его переводу «Об ученом незнании», см.: *Кузанский Н.* Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1979. С. 472. – С. Х.

Таким образом, в своем несовершенстве мы не замечаем полного единения (совпадения) моментов бытия, как и полного их разъединения: в них «есть дурная бесконечность». Сами мистики, жаждущие слияния с Божеством, подчеркивают исключительность и краткость этого слияния: – *rara hora et parva mora!*^{16, 17} – сетовал св. Бернард. Плотину, по свидетельству его ученика Порфирия, в течение всей жизни удавалось соединиться с непостижимым Единым только шесть раз; а те мистики, которые говорят, что полностью обожались уже на земле, или себя, или людей обманывают: несовершенное их земное бытие опровергает их слова. Христианские мистики, само собой разумеется, утверждают, что и самое значительное единение с Богом не бывает полным (*non substantiarum, sed voluntatum coniunctio*^{18, 19}, – говорит св. Бернард). Но тут, может быть, они зашли слишком далеко, во всяком случае, постольку, поскольку говорится о принципиальной невозможности такого единения, даже «на небе». Этому противоречит полнота обоженности Христа-человека, а отчасти и (конечно, также временное) так называемое *l'état théopatique*²⁰, когда мистик чувствует, что его действия суть не его собственные, а Бога. Чтобы понять несовершенство мистического опыта, намного важнее учитывать, что экстаз (*extasis* означает выход из себя, его другое название, *gaptus*, – похищение, по-русски – восхищение) обычно связан с потерей самосознания, а вышеупомянутое «теопатическое состояние» (*l'état théopatique*) есть скорее результат экстаза, чем сам экстаз, и есть лишь один, к тому же несущественный момент мистического процесса. Экстатическое постижение может быть только постижением абстрактного, непостижимого умом единения или несознательным соединением с Божеством, к чему и стремятся мистики. Но в несовершенстве, мы не раз уже об этом говорили, нет ни полного единения, ни полного разъединения. Вот другой пример, изображающий действие закона сопрячения, из небольшой истории, рассказанной Леви-Брюлем. Жил в общине примитивов человек, которого все считали и который сам себя считал бродящим по окрестностям и нападающим на людей тигром-людоедом. В конце концов, соседи, обсудив это дело, приходят к человеку-тигру и говорят: они решили его убить, так

¹⁶ Редкий час, краткая остановка! (лат.).

¹⁷ *Bernardus Claraevallensis*. In *Cant. cant. serm.* XXIII, 15 (Бернард Клервоский. Проповеди на Песнь Песней). Карсавин не раз приводит в своих трудах (напр., в «Noctes Petropolitanae») это восклицание св. Бернарда, одного из крупнейших западных богословов и мистиков, оказавшего немалое влияние на его метафизику. В ранней статье он дает следующий перевод восклицания: *Редкий и быстротечный час! – С. X.*

¹⁸ Не сущностей, но воль сопряжение (лат.).

¹⁹ Следует отметить, что это положение Бернара Клервоского, как и в целом развитое им учение о благодати и свободе воли, отчетливо сближается с православным учением: в частности, приводимая формула прямо перекликается с определенным (Паламитского) Поместного Собора 1351 г., согласно которому для человека достижимо соединение с Богом по энергии, но не по сущности. Эти концепции Бернард развивает, главным образом, в трактате «О благодати и свободе воли», имеющемся в рус. переводе, см.: Средние века. Т. 45. М., 1982. С. 265–297. Характерным образом, именно через влияния Бернара и отчасти других западных средневековых мистиков Карсавин приходит к позициям православного синергизма. – С. X.

²⁰ Состояние Богоохваченности (франц.).

как после убийства его обязательно и тигр погибнет. Подобный тигру человек, признававший без споров это свое подобие, согласился и с тем, что после его убийства тигр подохнет. Однако замысел соседей он посчитал неправильным. Действительно, он убивал людей как тигр: пусть и соседи его убьют как тигра. Конечно, он тогда умрет. Но это будет справедливо. Так в эмпирической жизни перелетаются законы сопричастия и противоречия.

Мы смотрим на все это как на явления несовершенства нашей жизни. Но мы, можно сказать, затрагиваем сам корень несовершенства, рассматривая познание объективного бытия. — Большую часть фактов своего (и не только своего!) сознания я постигаю как общие для меня и другого их субстрата или (если это живое существо) субъекта. Мы в них как будто сливаемся. Мало того. Я постигаю, что тот субстрат-субъект объективно существует, хотя не могу сказать, что он есть на самом деле: он есть в моем (обоих нас) сознании, но инобытно для моего познания и индивидуального моего Я*. Однако, постигая другой субъект-субстрат (не только его существование), я емь с ним и един в некоторой мере. А единение достигается возвышением моего индивидуального Я до высшего Я, которое становится и моим высшим: непосредственных моих связей с другими субъектами-субстратами быть не может (только через высшее я), так как индивидов отделяет одного от другого смерть и их ряд непрерывен. Поднимаясь* к высшему, человеческое Я в нем растворяется, умирает (будучи несовершенным - несовершенно, не полностью), отдает ему себя; а в нем и через него - сознательно или несознательно - иному его моменту, которым оно само становится*. Именно здесь и проявляется корень нашего несовершенства. — Человек хочет быть сам для себя; с удовольствием вбирает чужое, но отдать свое, себя, умереть и страдать (страдание — явление той же смерти) не хочет. Его Я возвышается, лишь если это приятно ему, его радует. Человек, хотя и частично, отдает себя любимому, соединяясь с ним, постигает его не только как непостижимого другого, «общего» субъекта своего и его сознания, но глубоко проникает в его «внутреннюю» жизнь. Однако о живом ничто, о безучастном к нему животном, растении, вещи, даже о большинстве человеческих субъектов или субстратов человек мало заботится, и этот субстрат-субъект остается для него неясным, характеризуемым единственно своим объективным бытием. Корень несовершенства — это наш собственный страх смерти, наше нежелание отдать себя другим. Так как зло может быть только недостатком добра, или малым добром (*στέρησις τοῦ ἀγαθοῦ, privatio boni*²¹)²², и быть значит уже быть добрым, то и нежелание, по сути, есть малое желание. Но из-за господствующих взглядов практически проще и удобнее смотреть на него как на другое, «дурное» желание.

Совершенство, всеединство объемлет и удерживает все бытие*. Должно совершенство и становиться, так как только движение *есть*, есть бытие, а не его недостаточность, и так как без движения не может быть жизни. Совершенство же живет, живет через смерть (другая жизнь никому неизвестна и действительно невозможна). Поэтому каждое мгновение в совершенстве

²¹ Лишение добра (*греч. лат.*).

²² Классический принцип европейской богословской и философской этики, восходящий к блаж. Августину. — С. X.

появляется что-то новое и что-то исчезает, умирает. Но какова же тогда полнота бытия? В совершенстве невозможно ни отнять ничего, ни прибавить: поэтому оно существует неизменным, недвижимым, вечным. С другой стороны, ни один человек, за исключением разве что некоторых философов, не может отрицать, что существует и усвершеняется несовершенное бытие. Совершенство кажется тогда концом усвершеняния и его целью, и, помимо всего прочего, этому учат и человеческие языки (*perfectio, Vollkommenheit*²³, совершенство²⁴). К сожалению, вновь возникает вопрос: содержит ли совершенство в себе усвершеняющееся бытие или нет? – Во втором случае, оно не *всеединство*, несовершенно (– мы, несовершенное бытие, действительно существуем), в первом – мы вновь сталкиваемся с уже ставшими нам ясными трудностями*.

Где же, в конце концов, выход из этих апорий? Каким образом разрешима запутанная проблема совершенства и разрешима ли вообще?

Прежде всего будем иметь в виду, что постигаем мы совершенство несовершенно, «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно»²⁵; соответственно будем надеяться выяснить только основные вопросы: и это уже очень много. – Становление совершенства не сочетается с его покоем или неизменностью постольку, поскольку мы смотрим на то и другое как на два состояния, коррелятивные, но отдельные и не охваченные областью совпадения противоположностей, не подчиненные ее власти. Однако так быть не может. То и другое – аспекты, способы одного и того же бытия, и одно без другого не существует. Следует тогда искать путь к их совпадению и единению, как это делали, хотя и блуждая по кривым тропкам, уже древнегреческие философы. – Покой, или неподвижность, в сущности, есть целокупность движения (как единство – множественности). В отдельности он не существует конкретно, но он содержит в себе каждый момент *своего* движения и все моменты. Так как становящееся совершенство есть временной (или конституирующей временность, вводящий ее в свою диалектичность) процесс, где моменты один за другим возникают и исчезают, рождаются и умирают, то покойное совершенство должно быть и всевременным. Следовательно, совершенство всегда должно быть всеми своими моментами, хотя оно не может вместе с тем не быть и всех их рождением и умиранием. Таково совпадение противоположностей, насколько его удастся понять, если совершенство действительно всевременное, и если моменты, умирая, и воскресают или, точнее, воскресаемы из небытия через жертвенную смерть других. Всевременность совершенства, не говоря уже о воскресении моментов, на первый взгляд создает впечатление ничем не обоснованной гипотезы. Однако эта всевременность отражается и в нашем несовершенном бытии. Во-первых, ее, хотя и умаленную, показывает нам наша *память*. Если мы постигаем не образы или копии вещей (это прямо ведет к агностицизму), а сами вещи, то нет никаких оснований к тому, чтобы мы, вспоминая вещь, постигли бы не ее саму, но неизвестно как и зачем созданный ее образ. А вспоминая

²³ Совершенство (*лат., нем.*).

²⁴ В оригинале по-русски. – *Прим. пер.*

²⁵ I Кор. 13, 12.

ее саму, мы, несомненно, наличествуем в том месте и том времени, где ее постигли (чтобы понять это, важно совпадение нашего Я с высшими Я). Словом, оживает, поднимается из забытого прошлого сам человек со всем когда-то прожитым им бытием. Иногда, правда, очень редко, воскресение прошлого (как же иначе его назовешь?) бывает настолько полным, что человек начинает сомневаться: где он в это мгновение живет на самом деле – в своем прошлом или в своем настоящем (см. М. Proust. *A la recherche du temps perdu* и *Le temps retrouvé*^{26, 27}). Но люди так привыкли к постоянному своему опыту всевременности (правда, очень несовершенному), что обычно его не замечают и временность, качественное бытия (как и пространственность) считают вместилищем для моментов бытия, весьма похожим на так называемое «пространство» «времени». Сущностью временности они не интересуются, а при необходимости удовлетворяются любой распространенной теорией. Однако – и это во-вторых – ответственно мыслящий человек не может легко отбросить конкретные факты видения *будущего*. Сейчас нельзя уже сомневаться, что некоторые, более способные в этом отношении (а потенциально и все) люди видят даже очень отдаленное будущее так же конкретно, как мы – настоящее. Эти факты презрительно отвергает только невежда или же упрямый и полный научных предрассудков «ученый». Но чем же можно здраво объяснить эти факты, если не нашей всевременностью? С другой стороны, эти факты, в сущности, не столь удивительны. Основательно исследовав наше знание о будущем – логические выводы о том, что будет, предсказания точных наук, например астрономии, мы обнаружим, что это знание обосновывает выявленный всевременностью опыт непосредственного видения будущего. Наконец, в-третьих, без определенной всевременности человек не имел бы самосознания, которое конкретизирует, делает как бы сущими моменты прошлого и будущего, и он не замечал бы, что безостановочно изменяется, становится.

В связи с ошибочным пониманием временности победило геометрически-временное изображение процессов бытия (рис. I²⁸), в свою очередь подкрепляющее это понимание. – Изображается бесконечная прямая линия, по которой, и продолжая ее, движутся, скажем, слева направо моменты бытия: движутся или также и появляются (только в этом случае нужно будет наконец признать их возникновение из ничто). Такое линейное изображение не только не сочетается со всевременностью. Оно, обособляя возвышение

²⁶ М. Пруст. В поисках потерянного времени... Обретенное время (франц.).

²⁷ Опыт полнообъемного, поразительно детального воскрешения-переживания прошлого, данный в эпопее М. Пруста, и в особенности ее последнем томе, «Обретенное время», Карсавин толковал как веское подтверждение его собственных концепций всевременности и всеединства. Анализу темпоральности у Пруста он посвятил специальный раздел (под названием «Опыт всевременности у М. Пруста») в писавшейся перед самым арестом капитальной работе по метафизике времени. Часть этой работы, содержащая данный раздел, недавно опубликована в Литве, см.: Карсавин Л. П. О времени // Архив Л. П. Карсавина. Вып. 1. Семейная корреспонденция. Неопубликованные труды. Сост., предисл., комм. Ивского П. И. Вильнюс, 2002. С. 132–186. – С. X.

²⁸ В качестве рисунков I и (см. ниже) II в рукописи, по всей видимости, были или предполагались те же рисунки, которые изображают обычную и карсавинскую модели темпоральности в вышеупомянутой работе «О времени». См.: Цит. изд. С. 150. – С. X.

моментов, заставляет связывать моменты причинностью или другими неясными связями и не позволяет понять, что существует самосознание. Более адекватна другая, также геометрическая схема (рис. II). – Представим, что живое наше бытие постоянно изливается из центра-точки в движущуюся окружность и, достигнув ее, возвращается обратно в центр-точку. В центре оно не поддается постижению и существует только абстрактно; на периферии, на которую *все* (!) оно *одновременно* передается по радиусам, создается бесконечный ряд его конкретизирующих, осуществляющих его моментов. В центре все моменты есть единое умирающее и оживающее бытие. На периферии единое бытие бесконечно различается множественностью своих моментов; здесь оно себя обосновывает, определяет. Но центр и периферия суть два абстрактно изолированных аспекта единого бытия и благодаря постоянному его движению они совпадают. Ясно, что ограниченный и все же бесконечный ряд моментов не имеет ни первого, начального, ни последнего, конечного, момента, хотя на периферии все они движутся один за другим. Для преодоления этой дурной бесконечности, для обнаружения начального – он же и конечный – момента нужно углубиться в истину воплощения Бога. Так же подтверждается наш вывод, что моменты взаимодействуют между собой не непосредственно, но возвышаясь... Первая же, обычная схема есть не что иное, как проекция нашей схемы на линию.

Движение еще не есть совершенствование (или умаление совершенства). Божественный Логос движется, но совершенствоваться ему не нужно. Но сотворенное Богом как Его в себя вобравший непостижимый второй субстрат Его Божества, движение совершенства, в сущности, означает и его усовершенствование. Ведь оно должно подняться из ничто до полноты Божества. Но совершенное бытие либо совершенно, либо совершенствуется, т. е. ему чего-то недостает. Совершенствующееся совершенство – невозможно, это есть вещь, своей противоречивостью сама себя разрушающая. И все же совершенное бытие имеет в себе свое совершенствующееся несовершенство. Дело в том, что, усовершаясь, становясь полнотой, бытие, творимое Богом из ничто, тем самым, объединяется в Боге и оживается, становится Богом вместо Него, умирающего ради него. Оно начинает жить Божественно и не обожиться хочет – хочет жертвенной своей смертью воскресить из небытия ради него умершего Бога Сына, как и Он отдал Себя, чтобы оно было Богом. Совершенство выступает для него как плод самопожертвования и как средство для его цели. Божественный Логос умалиться не может и, выпадая из своей полноты в небытие, не умалается, так как Его смерть совпадает с Его воскресением и цель Его достигнута: на творимый призыв Бога тварь свободно откликнулась, причастилась и, обожившись, воскресила Его из смерти Божественно жертвенной своей смертью. Творимым действием Бог превышает Божественное свое совершенство, так как Отец является как создатель Своего Другого, Сына, Который и отличается от Вседнего, и совпадает с Ним (здесь источник древних религиозных мифов о Высшем Боге, который сам себя творит); Вседний Сын – как Бог-Человек. Так же и причастившееся Богу совершенное бытие, или совершенный Человек (человечество), высшая его индивидуация, не перестает быть совершенным, совершенствуясь, так как оно (он) переосмысляет это совершенство, превращая его в участие в

Божием творении. А мы постигаем совершенствование совершенства из нашего собственного несовершенства – как строго определенный логикой, отличный от других процесс, тот же в несовершенстве и в совершенстве, *не* – как момент развившегося всеединства, не сущий без самопожертвования Богу и участия в Его творении.

Все же и осособо нашего несовершенства не могло бы быть, если бы его не причастило совершенство. Однако, чтобы разрешить проблему, нам нужно прежде всего выяснить, что есть это несовершенство и как оно взаимодействует с совершенством: совершенством всего бытия, а, значит, и каждого из нас.

Религиозные мифы рассказывают о бывшем совершенстве Человека (человечества) и приходят к логически обязательному выводу, что Человек потерял свое совершенство, «пал». Но как же могло совершенство умалиться? Ответим: по свободному желанию Человека. Но что мог пожелать совершенный Человек, если совершенство есть полнота бытия и вне ее ничего нет? Если бы он был несовершенен, он мог бы хотеть или не хотеть (то есть мало, несовершенно хотеть) самого совершенства, бытия. Но он, говорят нам, был совершенным. Таким образом, теория выпадания Человека из совершенства, или отхода, регресса оказывается неприемлема, тем более что будто бы утверждаемая ею свобода совсем не является выбором свободы из одной, двух или нескольких возможностей: выбирать можно только между бытием и небытием. Меньше сомнений вызывают мифы о *будущем* совершенстве человека, о небесной жизни. Из этих мифов выплыла теория прогресса, которую позитивисты разных сортов так умудрились извратить, что она сделалась неприемлемой. Точнее, обосновать «будущее» совершенство человечества и его «прогресс» (т. е. то же его совершенствование) мешал злополучный «линейный» образ* развития и неумение осознать всевременность совершенства, замененную эмпирической несовершенной временностью с ее еще совсем не сущими и навечно исчезнувшими моментами. – Всевременность совершенства означает, что все оно всегда есть, хотя несовершенству кажется или только будущим, или бывшим. Оно на нашей схеме – центр, который совпадает с окружностью*.

Итак, рассмотренные нами теории оказались ошибочными. Но ошибка существует только в своей односторонне выражаемой, извращаемой истине. Без истины ее не было бы совсем, и, абстрагируя и собственные абстракции субстанцивируя, мы не могли бы считать ее отдельным бытием. – Совершенство, несомненно, и раньше, и позднее, чем несовершенство, только не временно, но *онтически*, как его начало, источник и как его цель, или идеал. В действительности, Бог замыслил сотворить совершенного Человека (человечество), а если замыслил, то и сотворил. Таким образом, свободно (по своей, а не Божией воле!) несовершенный Несовершенный Человек был сотворен Богом (= поднялся сам из ничто: без этого равенства не был бы он свободен) онтически позднее, как *средство* исполнить Божий промысл. Нам, несовершенным людям, неполнотное средство кажется идущим вразрез с исполнением, и в несовершенном временном бытии действительно так оно и есть. Но с появлением несовершенного Человека начинается несовершенная его временность (не «время»), важная для него, а не для совершенства и Бога.

И тут нас волнует не то, как несовершенный Человек представляет свое усовершенствование, но то, как всевременное совершенство взаимодействует с несовершенством, которое его умаляет и его всевременность превращает в ничтожную временность. Онтическое первенство совершенного всеединства показывает и само несовершенное наше бытие. – Мы постоянно изменяемся, становимся новыми, еще не бывшими и потому, что перестаем быть такими, какими были, и потому, что каждое мгновение как бы приобретаем новые качества, которых раньше не знали. Откуда же мы все эти новшества (а каждая новая «комбинация» моментов уже есть новость!) получаем? Так как сами в себе и в своем прошлом мы их не находим, а творить из ничто, как Бог, не можем (участие в Божьем творении не есть труд *одного* участвующего, и анализ этого участия ведет к творению совершенного человечества), то ясно, что – из совершенства. Нужно или признать источником несовершенного бытия совершенство, полноту бытия, или вместе с теоретиками эволюционизма открыто заявить: *ex nihilo nihil fit*²⁹, а практически – пусть бессознательно: тем хуже! – исповедовать, что несовершенное бытие само создает себя из ничто.

Несовершенство человечества (мы большее внимание обращаем на человечество, высшую индивидуацию бытия, которое осмысляет и высвобождает бытие, потому что в глубине сознания мы связаны с бытием, как будто его ощущаем) есть не что иное, как несовершенное усовершенствование бытия, конечно, если имеется в виду все развитие несовершенного бытия, а не выделяющиеся своим относительным совершенством моменты*. Совершенство как относительных моментов, так и самого бытия, которое есть их всеединство, мы устанавливаем, сравнивая их с проявляющимся в несовершенстве как индивидуальный «идеалом» каждого момента: несмотря на это индивидуирование, у нас есть общий, равно применяемый ко всем моментам масштаб, или критерий, относительного их совершенства, именно, степень их единения с совершенством, а через него с Богом. Своим качеством³⁰ каждый момент отличается от всех других, и одна смерть это различие преодолевает. Но, выражая свое особое, индивидуальное качество, момент может удаляться от своего идеала более или менее, чем момент другого качества – от своего (понятно, что мы устанавливаем отдаление момента от его совершенства лишь относительно и не непосредственно, но через отдаление от эмпирического состояния последнего, которое менее совершенно). Подчеркнем, что большее или меньшее совершенство момента не покоится, так сказать, на прямой линии движущегося момента* – это делало бы момент только средством для появления других, – но есть сохраняющее абсолютную индивидуальную ценность момента его возвышение во всевременное совершенство. Само «умаление» отдельного момента несколько не уменьшает относительного совершенства несовершенного бытия. Во-первых, оттого что моменты несовершенства, исчезая, не навечно, не полностью исчезают, но в определенном смысле существуют

²⁹ Из ничего ничто не возникает (*лат.*).

³⁰ *Qualitas*, кокубе здесь переводится как «качествование», поскольку в контексте оно в точности соответствует данному специальному термину системы Карсавина. С. X.

(этой предпосылкой, по крайней мере, бессознательно, руководствуются и наиболее позитивистские защитники теории прогресса), и потому, если момент и не достигает своей цели (нового, еще не бывшего, состояния), бытие, постоянно обновляясь, все равно обогащается, усовершенствуется. Во-вторых – еще вопрос, уместно ли здесь понятие умаления, падения. Человек нам кажется «павшим» с высот своей человечности, когда он не выполняет своего человеческого предназначения, не осмысляет и не освобождает бытия, не *очеловечивает* его, но тонет в животном, первобытном своем состоянии. Однако в действительности он отнюдь не пал, ибо в данном случае он и не возвышался; он попросту не действовал как человек, так же, как не действует человек по-человечески прежде своего очеловечивания. Обозревая *всю* человеческую жизнь, мы замечаем вершину человечности человека, к которой он, шатаясь, идет и, достигнув которой, возвращается в свое прежнее, получеловеческое состояние. И этот процесс только конкретизирует-индивидуирует общий для всех моментов бытия закон его развития. – Бытие (и каждая его индивидуация) I, растет, дифференцируется, все более проявляется; затем, II, достигает вершины своего развития, или апогея; достигнув же его, начинает, III, вновь упрощаться и слабеть, исчезать, вплоть до полного исчезновения, смерти³¹. Во всевременном совершенстве все три периода развития, сменяя друг друга и исчезая, есть и всегда, и одновременно; каждый из них имеет свое абсолютное значение, непонятное для эмпирических наблюдений, но полностью выявляющееся с его усовершенством; их порядок нужно признать логически-диалектическим, фундирующим временность (вспомним *causa sive ratio*³² Спинозы). Для несовершенства логически-диалектический порядок превращается во временное, эмпирически до конца необъяснимое, иррациональное, в глубине таящее диалектически-логическую сущность таких необходимых для анализа понятий, как причинность или координация. Несовершенное же «линейное» понятие развития, отвергая движение моментов бытия вверх, к совершенству, приводит к позитивистской, полной противоречий теории прогресса. Представители этой теории либо смотрят на совершенствование бытия – прежде всего человечества – как на бесконечный, хотя и неопределимый (*indefinitum*) процесс, либо должны считать, что абсолютное совершенство есть конец несовершенного усовершенствования несовершенного бытия (?!). Таким образом, они отрицают абсолютную ценность каждого индивидуального момента, делая его *только* средством «эволюции»*, обесценивают прошлое и настоящее человечества ради неведомого (!) будущего, которое, придя, будет точно так же обесценено, и обесмысливают само развитие, историю человечества и мира, все бытие.

³¹ Динамика тварного бытия, характеризуемая наличием высшего момента, апогея (который соотносился с Боговоплощением, явлением Христа), а также восходящей и нисходящей ветвей, описывалась Карсавиным в одном из его последующих лагерных сочинений, «Об апогее человечества». После кончины философа рукопись этого сочинения была отобрана при лагерном обыске у его ученика и хранителя его наследия А. А. Ванеева; до нас дошла лишь его небольшая часть. См.: Л. П. Карсавин. Сочинения. Сост., вступ. ст., комм. С. С. Хоружего. М., 1993. С.180–188. – С. X.

³² Причина или отношение (*causa*).

Усовершенне-несовершенство несовершенства характеризует его *непреодолимость*, наличие определенной границы, которая отделяет его от совершенства (μεσότοιχον³³ ап. Павла³⁴) и с приближением к последнему всегда отдалается. Наше несовершенное эмпирическое бытие усовершенствуется, стремится к многоединому своему идеалу, но не может его постичь, усовершенствоваться. Его развитие есть «дурная», потенциальная бесконечность, *indefinitum*, «непостижимость» без начала и конца. Будучи сами этим бытием, мы не осознаем, даже вообразить не можем, как может быть преодолено непреодолимое его несовершенство, как оно может завершиться. Основывающаяся на неточно истолкованном учении Кузанского попытка Г. Канта определить актуальную бесконечность (*infinitum*) не решает вопроса, так как актуальная бесконечность, *infinitum*, совсем не есть бесконечность. Таким образом, несовершенство нашего бытия кажется непреодолимым, и так оно нами самими и ощущается. Тем не менее в совершенстве, вышеупомянутая граница которого от несовершенства не отделяет, несовершенное наше бытие есть и усовершенство-усовершенное, а не только непреодолимо несовершенное. Если бы совершенство не имело в себе непреодолимо несовершенного нашего бытия, то не было бы кому и усовершенствоваться за пределом «границы», и нам пришлось бы признать это наше бытие, самих себя всего лишь ложным отражением бытия, иллюзией, обманчивой «майей» буддистов, которая, в силу своей иллюзорности, не могла появиться из ничто и быть ничто.

Дабы наконец выяснить поставленную основную проблему, особенно важно подойти к ней со стороны совершенства. В совершенстве человечество, высшая индивидуация бытия, действительно есть все бытие (как известно, оно умирает, и его нет, когда бытие превращается в свои другие, так же усовершенствующиеся индивидуации). Человечество осмысляет и освобождает все несовершенное, еще спонтанное бытие, но, взирая на Человека, вся тварь, стена, верит, что будет отпущена от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Можно поэтому говорить о всем бытии как о *едином Человеке*, как и говорили древние мифы – *Иранские и Индийские* мифы, уже *евреями* рационализированное предание об Адаме, учение Каббалы об Адаме Кадмоне³⁵, Книги Еноха – о «сыне

³³ Промежуточная стена, перегородка (греч.).

³⁴ Данный термин встречается в посланиях ап. Павла единственный раз: *Он* (Христос) *есть мир наш, содлавший из обоих одно и разрушивший стоящую между преградой* (μεσότοιχον) (Еф. 2, 14; апостол говорит о преграде, прежде отделявшей язычников от народа Божиего). В другом лагерном тексте Карсавина, как и здесь, выражает с его помощью разрыв между тварным и Божественным бытием: «несовершенство бытия... как неодолимое «средостенние» (μεσότοιχον) разъединяет нас с Богом» (*Карсавин Л. П. О Молитве Господней II Ватсов А. А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине*, Брюссель, 1990, С. 221). Карсавин обсуждает это новозаветное понятие и в главной своей философской книге «О личности» (см.: *Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения*, Т. 1 / Сост., вступ. ст. С. С. Хоружего, М., 1992, С. 163). - С. X.

³⁵ Адам Кадмон – «человек первоначальный» (*др.-евр.*), понятие или символ гностической и пуданстской мистики, воспринятый в ряде европейских мистико-философских учений. Оно означает первообраз человека, предвечный замысел Бога о человеке, несовершенным, ибо падшим, воплощением которого является земное человечество, или Адам Перстный. См., напр.: *Мифы народов мира*, Т. 1, М., 1980, С. 43–44. - С. X.

человеческом»³⁶, антитеза земного и небесного Адама у св. Павла³⁷, понимание деяния Христа у св. Иринея как *ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio generis humani*³⁸ (новое «осмысление» человечества во Христе)³⁹ и т. д. Однако и по другим соображениям – преимущественно эмпирическим ... следует воскресить сократовское «познай себя». – В своем сознании (не только в своем!) мы постигаем бытие с помощью своего тела, органов чувств, не из воздуха, но непосредственно, как сами себя. Здесь абстрактная теоретическая метафизика становится самой нашей жизнью, деятельностью, преодолевающей теоретическое сомнение. Здесь мы сами есть живое бытие.

И вот в своем сознании, своей деятельности, особенно этической, мы сталкиваемся с той самой непреодолимостью бытия, своего несовершенства. *Video meliora proboque, deteriora sequor*⁴⁰. Мы сомневаемся и преодолеть своих сомнений не можем. Мы и видим свой нестижимый идеал, и хотели бы его собой воплотить, и знаем, что жертвенной смертью воплотили бы, хотя и по ту сторону границы несовершенной своей жизни*. Однако – боимся и не хотим умирать, сомневаемся в своем знании, чувствуем, что нет у нас нужной решительности и силы, болезненно «отлыниваем». Это и есть суть нашего непреодолимого (так как недостает нам *желания* преодолеть) несовершенства, соответственно воплощаемая объективным нашим бытием: прежде всего не жизнью чрез смерть, а смертью без смерти, и поэтому – мелкой жизнью, вечной (не могущей прекратиться и по ту сторону земной жизни) агонией. Эта агония не есть Богом посланное людям наказание – и за что? За мелкость их желания?! – Бог создал Человека точно-точнохонько таким, каким человек и хотел быть. Человек же *одновременно хотел и не хотел быть*. Но можно быть или не быть, хотеть или не хотеть быть: а быть наполовину, как захотел-хочет быть Человек, есть сущая чепуха. Сотворенное Богом из ничто, получающее все, что имеет, от Бога, за исключением себя, сотворенного нестижимого субстрата, бытие неделимо (точнее, каждая его часть равна ему всему), как неделим его Творец. И все же это невозможное желание Человека Бог выполнил – *сущая чепуха стала*

³⁶ В комплексе апокрифических Книж Епоха («учение о сыне человеческого») содержится в наибольшей из дошедших до нас, так называемой «эфиопской Книге Еноха», в ее второй части (гл. 37–71). В отличие от учения об Адаме Кадмоне, это учение в основном говорит не о персонифицированном целокупном человечестве, но излагает эсхатологические видения и пророчества, в том числе о приходе «Сына Человеческого» в конце времен. – С. Х.

³⁷ См. прежде всего: 1 Кор. 15, 45–49. – С. Х.

³⁸ Возглавление (*среч.*), воссоединение рода человеческого (*лат.*).

³⁹ Св. Иринеи Лионский был первым богословом, кто развил (см. прежде всего: Adv. Haer. V, 20–21) намеченное в Послании к Ефесянам (см. Еф. 1, 3–10) учение об искушении и спасении человечества как его собирании или соединении во Христе, выраженном особым понятием «соединения под главою [Христовою]» (*ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio*). Позднее это понятие и учение активно разрабатывал преп. Максим Исповедник (гл. обр., в «Амбигвах») и оно играло важную роль в защите им православного учения о двух волях (энергиях) во Христе. См., напр.: *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. St. Vladimir's Seminary Press, 1975 (recapitulation, по указ.)*. – С. Х.

⁴⁰ Вижу лучшее, и одобряю, следую же худшему (*лат.*). Цитируя по памяти, Карсавин, очевидно, имеет в виду Рим. 7, 15–21, однако буквально приведенной цитаты в принятом латинском переводе Посланий ап. Павла нет. – С. Х.

действительностью, и мы даже не замечаем бессмысленности и противоречивости эмпирического бытия как такового.

Бог создал свободного, совершенного Человека. Призванный Богом быть и обожиться, Человек сам поднялся из ничто; можно даже сказать: сам себя сотворил – и как же нет, коль скоро обожившийся человек участвует и в творимом Богом действии? В Боге свободный совершенный человек – с начала начал, и всегда есть. Однако человек усвершеняется – не сразу, но колеблясь между бытием и небытием, желая и не желая быть, обожиться, так, будто бы он усовершился-обожиться и не может*. Не может его по Своей воле усовершить-обожить и Сам Бог, так как тогда Человек не был бы свободен. Однако, выполняя бессмысленное желание Человека быть сотворенным по его замыслу, Бог делает это несовершенное бытие средством для Человека свободно усовершиться и, его свободы не ограничивая, призывает его, и показывает ему Свою полноту, которая есть полнота и каждого человека. Так как Бог пустыми делами не занимается, то ясно, что Человек должен наконец преодолеть хотя бы свою ничтожность, то есть сам себя (преодоление же себя есть суть свободы и единственно верное ее выражение): его малое желание быть-обожиться *должно* стать совершенным желанием. Много указывает на то, что этот процесс уже начался. – Те, что достигли чрез этико-религиозный идеал чуть большей степени человечности, видят, хоть и туманно, притягивающее их Божественное совершенство; к ним, как говорит Евангелие, приближается «*Божие*» или «*небесное*» царство. Они ощущают, что не могут туда войти и осуждают свое свободное бессилие, сами себя; но не успокаиваются – вновь стремятся подняться, чтобы вновь, стая, упасть. Они всегда недовольны собой и всем эмпирическим бытием; решаются иногда его усовершать, но вскоре убеждаются, что эмпирическими средствами его не усовершишь, а относительное эмпирическое его совершенствование, хотя и, несомненно, важное дело, но в сравнении с Царством Божиим имеет второстепенное значение. Такие люди чувствуют себя несчастными, и действительно они несчастны: жаждут, вожделеют, преследуются другими. Однако в их сердце растет и усиливается *истинное благословение* Бога и небес (*beatitudo*⁴¹), где совпадают противоположности, где невыносимое страдание превращается в несказанную радость, полнота смерти – в полноту жизни; и иногда их жизнь увенчивает смерть за «идею», то есть за человечество («идея», которая подстрекала бы мучить и уничтожать людей, неистинна). Но и всю их жизнь увенчивает усовершившаяся, полная смерть, означающая *переворот* и всего несовершенного бытия, *временю* мира (ср. мифические описания «последнего дня»). Дело в том, что только чрез совершенную смерть исполняется идеал, тщетно постигаемый ими в эмпирии, и усовершенние одного момента бытия говорит об усовершеннии всего бытия. Этих, говоря старым стилем, «людей духа», «пневматиков», конечно, немного. Большинство это «животные» или даже «материальные» люди, «психики» (от греч. ψυχή = душа, жизнь) или «илики» (от греч. ύλη = материал, материя)⁴². Они несколько очеловечились, но настоящими людьми еще не

⁴¹ Блаженство (лат.).

⁴² Подобную антропологическую классификацию можно найти опять-таки у Иринея Лупонского, см.: Adv. Haer. V, 11. «О делах плотских и духовных людей». – С. X.

стали. И они, в целом, эмпирически счастливы, радуются радостями земной жизни и не забывают себе головы мыслями о потустороннем бытии и идеалах. Животные люди довольны собой и эмпирическим бытием, а когда не все у них хорошо складывается, надеются это бытие исправить эмпирическими средствами, усовершенствовать, хотя философски мыслить не любят и не хотят, и не видят, что чистого эмпирический прогресс бессмысленен. Правда, неощутимо абсолютизированный ими идеал прогресса загасил тлевшее и в их сердцах желание усовершеншиться. Сама собой разумеется неприемлемость спиритуалистического положения гностиков о том, что шикки погибнут вместе с материей и что пенхикки никогда и нигде не станут пневматиками, будучи отделены от них «покровом великого незнания». Но один многоединый Человек эмпирически усовершеншется в своих моментах не равно и не сразу.

Едва ли не более всего затрудняет наши рассуждения богословие (особенно апологетическое «*contra gentiles*»⁴³)⁴⁴. Оно и сегодня, в середине XX века, объясняет учение христиан так, как оно его объясняло в III-V вв. или же на Западе — в XII-XIII-м, оставляя полностью в стороне неисчерпаемое философское богатство христианства. При таких условиях неудивительно, что богословие не только не построило своей метафизической системы, философски обработанной и согласованной с научными выводами, в противовес позитивной метафизике, несомненно ошибочной, однако имеющей научные заслуги, но и не способно скольконибудь достойно защититься от научной критики. Кроме того, богословие вбило людям в головы определенную, очень запутанную и противоречивую «историю» несовершенного человечества. Бог вначале сотворил совершенного человека (Человека богословие побанвается), который *ex definitione*⁴⁵ не мог бы уманиться. Однако Бог сотворил человека свободным — свобода здесь отождествляется со свободой выбора, а бытие считается делшимым! — и человек пал и отпал от Бога. Тогда Бог наказал человека муками несовершенной жизни и, кроме того, вечной смертью, которая неизвестно почему так называется, так как означает вечные муки ада и, более всего, могла бы означать эмпирическую (не вечную) человеческую жизнь как постоянное умирание (жизнь чрез смерть). Как бы там ни было, из всех обреченных людей, всей *massa perditionis*⁴⁶, Бог по непонятной нам воле своей отобрал часть людей, которых обрек (*praedestinavit*⁴⁷) на вечную бессмертную (!) жизнь. Будучи справедливейшим, Он некупил вину (*culpa*) избранных муками и смертью Своего воплощенного Сына (плата, удивительно непропорциональная вине первого человека, которая остается невыясненной, тем более непропорциональная, что и по воплощении Сына

⁴³ Против язычников (*lat.*).

⁴⁴ Как ясно из контекста, здесь и далее критика Карсавина разумеет под «богословием» лишь богословие весьма определенного типа — в первую очередь западное богословие, чуждающееся учения об обожении человека, и в особенности богословие кальвинистской ориентации, принимающее доктрину сугубого предопределения. — С. X.

⁴⁵ По определению (*lat.*).

⁴⁶ Масса погибели (*lat.*).

⁴⁷ Предназначил (*lat.*).

большая часть людей продолжает терпеть вечные муки ада. Где здесь мудрость и справедливость Творца?). Спасая такой ценой избранных, Бог их усовершенствует и осчастливляет (богословие, насколько может, избегает разговоров об обоженни, *theosis, deificatio*). Мы коснулись лишь некоторых преобладающих противоречий религиозно-исторической концепции христиан и не говорим о том, что ее обосновывает только вера в авторитет, одна *fides ex auditu*⁴⁸. Несомненно, упрощаемые и извращаемые богословами идеи имеют огромное значение для всей христианской метафизики, только нуждаются в критико-философской обработке. Важнее всего для нас здесь, что богословы наивно подчиняют всевременного Бога и всевременного совершенного Человека категории эмпирического времени (об этом, кажется, мы достаточно сказали). Правда, все признают, что для Бога и прошлое и будущее есть настоящее. Однако, во-первых, «настоящее» есть выдуманный нами и опасный, ибо останавливающий процесс: становление прошлого будущим или будущего прошлым, понятие, а мы должны отбросить всяческую остановку бытия; во-вторых, если в Боге будущее не отличается от прошлого, если в Нем нет логико-диалектической гармонии моментов, их последовательности, из которой вытекает временная последовательность, то Он несовершен. Употребляя понятия эмпирического, несовершенного разума, жизнь Бога должна разделяться на определенные периоды (в чем и кроется тенденция эмпиризировать-овременять Бога). Положим, о Боге равно можно говорить, что Он сотворил и творит бытие, его несовершенство и преодолел, и преодолевает, Человека и усовершеншил, и усовершенствует. И все же настоящее время здесь более уместно. Действительно, Бог создает одного многоединного Человека, который существует как единство своих моментов, прежде всего - людей. Тем самым Бог создает и каждого человека-индивида, отдельную, единственную личность. Таким образом, в силу всевременности Бога и совершенного Человека и в силу собственной, хотя и измельчавшей, относительной всевременности, человек-индивид, сущий, бывший и будущий, есть во всех периодах развития Человека; и все, что происходит в Человеке, происходит, индивидуируется-конкретизируется в каждом индивиде - конечно, в одном меньше, другом больше. Однако, само собой разумеется, следует отличать наше эмпирически мало выраженное участие во всем развитии Человека от нашего актуального участия, как в текущем настоящем, в переживаемом периоде развития Человека и всего Божьего творения.

Мы сейчас живем именно в решающий час бытия. - Бессмысленное свое желание наполовину быть Человек этим бытием исполнил чрез творимое Богом действие, связанное здесь с воплощением в несовершенном человеке Сына Божья, чрез Которого Бог все творит. Несовершенное, мелкое желание Человека быть есть его участие в Божьем творении. Но Бог творит несовершенного Человека как *средство* его усовершенствия*. Участие человека в Божьем творении должно иметь и эту цель. Иначе - Человек был бы усовершен насильно или обманом и, значит, совсем не был бы усовершенным-усовершеншившимся. И вот как Человек начинает хотеть несовершенного своего

⁴⁸ Вера услышанному (*лат.*).

бытия как средства. – Проживая (творя) свою ничтожную и несчастливую жизнь, Человек слышит, как Бог взыскует быть действительно и обожиться, и видит указуемую ему Богом полноту Бытия (хотя, конечно, и несовершенно): Царство Божие приближается к нему и в нем есть. С ним сравнивая свою жизнь, не завершающуюся и после эмпирической смерти бесконечность страданий, настоящий вечный ад, в котором растворяется земное бытие, человек не только болезненно чувствует несовершенство бытия, себя самого, но постигает и источник этого – ничтожность своего желания быть (откуда же иначе непреодолимость несовершенства?) Этой свободной (!) ничтожностью Человек себя обвиняет. Признание своей вины (*culpa*) означает, в известной мере, что Человек ее осуждает, стремится преодолеть и уничтожить. Очень трудно выразить, что же, в сущности, есть вина, недостаток истинного желания или умаление, которое проясняется человеку только тогда, когда человек сравнивает его с совершенным желанием. Вина появляется, чтобы человек ее уничтожил и превратил в средство своего единения с Богом, так как только потому обвиняет и осуждает он себя, что становится единым с Богом, хотя, конечно, несовершенно – мистически-абстрактно, теряя самосознание. Можно даже усомниться, есть ли вина на самом деле вина, или это новые точки зрения на бытие, зачаток переоценки бытия. Так или иначе, но Человек обвиняет себя и не хочет оставить своей вины невозданной. С другой стороны, вина не только его чувство и понятие, не чисто духовная вещь (таких совсем нет). Она воплощает дурную бесконечность несовершенного бытия, охватывающую и земное бытие вечным адом. Человек спонтанно-безсознательно желал (и желает) «быть наполовину» и потому агонизирует в несовершенном бытии*. Сейчас он смотрит на это бытие как на наказание (*poena*) за вину. Он не просто желает, чтобы было соответствующее его желанию мелкое бытие, но – чтобы оно было как наказание, вынеся которое, он бы воздал Богу за презренную им жертвенную Божию любовь. Таким образом, не Бог наказывает Человека, но он сам; и по учению христиан, судит («будет судить») людей не Бог, но Бог-Человек, Христос. Именно здесь Человек встречается с Творящим несовершенное бытие как средство усовершеня и начинает участвовать в Божием творении. Спонтанно-бессознательное желание Человека становится осмысленным.

Непреодолимое несовершенство желания само собой исчезает при усовершеняи желания. Но несовершенство воплощено в угнетающей людей, будто бы внешней по отношению к ним, объективируемой ими необходимости дурной, потенциальной бесконечности несовершенного бытия, которая кажется непреодолимой ни конкретным человеческим действием, ни разумом. Неудивительно, что и математика абстрактно отражает реальность. – Самы будучи этой бесконечностью, люди эмпирически не могут подняться и объять всю ее с высоты, определить на основе совпадения противоположностей*. Они не могут даже представить себе, что она как-то завершится: несовершенство усиленно заставляет думать, что по ту сторону ее есть бытие. Так не могут они понять, что деление физического тела должно быть и полным его уничтожением, подобно бесконечному Богу, который Себя постигает, а, значит, и оконечивает.

Все же в глубинном, сущностном слое бытия, в нашей нравственно-религиозной жизни, пред нами порой блеснет если и не само решение проблемы, то хотя бы путь к нему. Для религиозного, нравственного постижения бытия дурная бесконечность бытия проявляется в облике ужасных мук вечного ада. Отрицать эту догму христианства – не раз уже мы замечали – нет никакого основания; только, видимо, нужно подчеркнуть и призабытый физический характер мук ада. Но мысль, что на ад обречены одни те, кого Бог не избрал «для вечной жизни», противоречит Божией справедливости и любви. Никаких серьезных аргументов для доказательства такой жестокости Бога нет; и из самих текстов Св. Писания, одни говорят о вечных муках грешников, другие – об опущении всех. Аргументация же большинства богословов, отсылающая к тому, что замыслы Божии разуму человека недоступны, есть истинное *testimonium paupertatis*⁴⁹. Все идут в ад: отправился в ад и сам Христос, а Бог Отец в нем всюду и всегда есть. Но все Богом искуплены, усовершенны, обожены – *за всех умер Христос*. Все обожаются через вечный ад, через дурную, потенциальную бесконечность, которую делают лучшей, действительно актуальной. Но – как?

Дело в том, что осуждая себя за свою вину, в осуждении обретая исчезающее-претворяющееся единение с Богом и вместе с Богом утверждая бытие как наказательное средство усовершенния*, Человек *изменяется*. Он стремится возвысить свое мышление до неба и все его преобразить, по-гречески μετανοεῖν. Он переоценивает все ценности. Характерные для несовершенства человеческая «закрытость» в себе, подчинение других существ, их «усвоение» (эгоистическое их использование и даже уничтожение), самовлюбленность теряют осмысляющие жизнь значения и смыслы. Земная радость, за которую нужно с математической точностью платить муками, не радует, и земное благополучие оказывается неистинным: усилия поработить природу и ее утилитаристски трансформировать – это именно та дурная бесконечность, в которой безвозвратно гибнет индивид. Действительно, для чего же я буду усовершенять бытие, если скоро меня все равно не будет, а усовершению нет предела и, следовательно, мой труд есть мелочь, не стоящая даже упоминания? С переменой Человека все это само собой отпадает и как истинные, несомненные начала жизни, жизни *через смерть*, возникают отречение от себя, самопожертвование, жертвенная любовь. Умирая за другие существа, человек тем самым умирает за Бога и обретает истинное Божественное благословение (*beatitudo*)*, где и разъединяются, и совпадают противоположные друг другу претерпения и где вечно есть чрез смерть-воскресение все Богом допущенное бытие. Таким образом, человек, переменаясь, начинает иначе смотреть на вечный ад – превращает его в *интегральный* момент небесного благословения, переосмысляет его, или, точнее сказать, впервые осмысляет, открывает для себя целесообразность спонтанного развития бытия.

Умопремена человека (μετανοια) – о ней говорил уже Иоанн Креститель: «μετανοείτε: *ибо* (!) приблизилось Царство Небесное»⁵⁰, – значит, «измените

⁴⁹ Свидетельство нищеты (*lat.*).

⁵⁰ Мф. 3, 2.

ваше мышление, направленные вашего ума» (*ne* – «покайтесь», как обычно переводят! Наверное, можно было бы переводить еще: «одумайтесь», «опомнитесь»⁵¹) – есть только одно явление перемены, трансформации Человека, *нового рождения из Бога* во Христе. Человек весь преобразуется: его поведение, его жизнь, и все от него неотделимое бытие. Премена Человека означает перемену мира, или переворот*. Этот переворот происходит, но еще не произошел. Мы несовершенны и должны вечно терпеть несовершенство в этом плане бытия. Мы не можем перешагнуть границы несовершенства; не можем сочетать несовершенство с совершенством иначе, как зеркалом в гадании: но уповаем на День Господень, который все явит и который завершит начатый смертью Христовой переворот.

Пер. с литовского *А. Ковтул (Каунас)*

под ред. *С. С. Хоружего*

Публ. и комм. *С. С. Хоружий*

⁵¹ В оригинале по-русски. *Прим. пер.*

Александр Кравецкий

К истории снятия клятв на дониконовские обряды

Настоящая статья является частью монографии «Между проповедью и диалогом. Церковная миссия в эпоху культурных перемен», которая должна появиться в издаваемой Круглым столом по религиозному образованию и диаконии книжной серии «Церковные реформы. Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века (Поместный Собор и предсоборный период)». Работа выполнена при поддержке итальянского фонда Russia Cristiana.

Автор пользуется случаем поблагодарить иером. Антония (Дамтрехта), прот. Николая Балашиова, священ. Александра Троицкого и проф. Б. А. Успенского за помощь при подготовке этой статьи.

Возникновение единоверия и вопрос о клятвах

Проблема клятв на старые обряды вставала всегда, когда речь заходила о присоединении старообрядцев к Православной Церкви¹ при сохранении дониконовских чинов. Уже в 1783 году в составленных стародубскими старообрядцами условиях воссоединения стояло требование, «чтобы разрешены были клятвы и поречения на старые обряды»². Тогда же был предложен и способ разрешения этой проблемы. На полях прошения поддерживающий просьбу старообрядцев Потемкин сделал примечание: «Клятва касается только до не покоряющихся Святой Церкви, а которые присоединяются, те не подлежат»³. Таким образом был создан прецедент, к которому обращались позже при учреждении единоверия.

В 1800 году Синод утвердил состоящее из 16 пунктов прошение московских старообрядцев, желающих присоединиться к Синодальной Церкви, сохранив старые обряды, с исправлениями митрополита Платона (Левшина). В первом из этих пунктов была просьба о том, чтобы Синод снял клятвы на двуперстное сложение и другие обряды. В отзыве митр. Платона на этот пункт говорилось, что клятвы были наложены справедливо, что признают и

¹ Здесь и далее мы называем принявших никоновские реформы православными, а не принявших — старообрядцами. Такое словоупотребление не особенно удобно, поскольку с точки зрения вероучения старообрядчество ничем не отличается от православия. Однако нейтральных терминов у нас нет, поэтому, за отсутствием лучшего, приходится пользоваться этими терминами.

² Шлев 1910. 20.

³ Шлев 1910. 22.

сами присоединяющиеся, прося их отмены. Поэтому, полагал митр. Платон, клятвы следует разрешить, прочитав над каждым из присоединяемых разрешительную молитву⁴.

Учреждение единоверия фактически означало, что Синод не считает, будто дониконовские книги и обряды прокляты Соборами, однако наличие этих клятв смущало совесть единоверцев и служило серьезным препятствием для распространения единоверия. При этом Синод рассматривал единоверие как своеобразный промежуточный этап при воссоединении старообрядцев. В упомянутых выше замечаниях митрополита Платона прямо говорилось, что переход в единоверие возможен лишь после специального расследования, показавшего, что будущий единоверец «в церковь православную не ходил и таинств ее не принимал». Тремя десятилетиями позже это правило было несколько смягчено и к единоверию стало можно присоединяться тем, кто не участвовал в православных таинствах в течение десяти лет⁵. Переход в единоверие из Православной Церкви был безоговорочно запрещен⁶. То есть о равноценности старого и нового обрядов речь не шла. Старые чины *допускались*, но отнюдь не приветствовались. О дониконовских книгах митрополит Платон писал, что в них есть ошибки, но не догматического характера, поэтому ради мира церковного можно разрешить им пользоваться⁷.

Во второй половине XIX века в связи с проблемой клятв церковные polemисты ссылались на позицию митр. Московского Филарета (Дроздова), которая сводилась к следующему:

Держащиеся обрядов Стоглавого Собора, если перестают быть противниками Православной Церкви и входят в примирение с нею, по силе самого определения Собора 1667 года, должны быть разрешены и действительно разрешаются от проклятия Святейшим Синодом и данною от Бога архиерейской властью. А что они остаются при обрядах Стоглавого Собора, сие не должно приводить их в сомнение, потому что на сии обряды Собором 1667 года проклятия не положено <...> Святейший же Синод, по снисхождению, благословляет им соблюдать сии обряды⁸.

Более подробно святитель Филарет изложил эту позицию в выдержавшей несколько изданий книге «Беседы к глаголемому старообрядцу»⁹. Здесь он пишет, что, учредив единоверие, Синод не благословлял во всем следовать Стоглавому Собору (иначе, например, пришлось бы лишать христианского погребения тех, кто бреет бороды), а лишь допустил совершение богослужений по дониконовским книгам. Приняв такое решение, Синод, по мнению святителя Филарета, ни в чем не нарушил решений Собора 1667 года.

⁴ Шлев 1910, 54–55.

⁵ Шлев 1910, 78.

⁶ Шлев 1910, 56–57; На просьбы православных приходов перейти в единоверие Синод отвечал так: «Именными высочайшими указами 1798 г. марта 12 и 1800 г. октября 27 числа 5 пунктом повелено: допускать присоединяться к старообрядческой (речь идет о единоверии. — А. К.) Церкви тем только, о которых по исследованию окажется, что они никогда в Церковь православную не ходили и таинств ее не принимали, а в Церкви православной доселе бывших никак до такого соединения не допускать». Шлев 1910.

⁷ Шлев 1910, 56.

⁸ Филарет 1855, 27–28.

⁹ Мы пользуемся третьим изданием этой книги — Филарет 1844.

поскольку этот Собор лишь утвердил новые книги, но старых не проклинал. Синод лишь прокомментировал решения Собора 1667 года, а потому ни в чем не превысил рамок своей компетенции¹⁰. Но, судя по всему, самого святителя Филарета эта аргументация не удовлетворяла.

В 1864–1865 годах московские единоверцы подали прошение – одно на высочайшее имя, а другое митрополиту Филарету. Авторы этого документа просили не только формально отменить клятвы, но и обратиться к Восточным патриархам с просьбой санкционировать такую отмену. В прошении на имя митр. Филарета имелся даже проект соответствующего послания Синода¹¹. И Московский митрополит, и император Александр II поддержали просьбу авторов этого прошения. Тогда же Синоду поручили подготовить текст определения и передать его Вселенским патриархам через Константинопольскую миссию. Однако это послание так и не было составлено¹².

Надо сказать, что старообрядческие полемисты довольно быстро сформулировали свое отношение к единоверию и, соответственно, к проблеме клятв. Характерную старообрядческую аргументацию хорошо воспроизвел П. И. Мельников в составленной для великого князя Константина Николаевича «Записке о русском расколе»:

Так говорят об этом последователи поповщины:

За содержание книг и обрядов, бывших до Никона, Московский Собор 1667 года наложил на предков наших анафему с таким прибавлением, что скорее весь чин и порядок природы изменится, чем проклятие это снимется (*соборный свиток*); но высочайше утвержденными правилами митр. Платона 1800 года единоверцам разрешено совершать обряды по книгам первых пяти патриархов, лишь бы только подчинялись они великороссийским (то есть православным) епархиальным архиереям. Сии архиереи и сами, служа в церквах единоверческих, совершают обряды, *проклятые Собором 1667 года*.

Чин и порядок природы не изменился, а проклятие снято. Что же это значит? – спрашивают последователи поповщины. Значит это то, – говорят они, – что или Собор 1667 года сделал постановление неправильное, ибо оно отменено через 134 года, или архиереи православные, служащие в единоверческих церквах по нашим обрядам, подлежат анафеме, наложенной Собором 1667 года¹³.

По мере увеличения числа единоверческих приходов становилось ясно, что единоверие может нормально существовать внутри синодальной Церкви. Состоявшееся в 1885 году в Казани архиерейское собрание (его иногда называют Казанским архиерейским Собором) четко сформулировало, что православие и единоверие – это одна Церковь, обряды которой равноценны¹⁴. Одновременно с этим аналогичное собрание сибирских архиереев

¹⁰ Филарет 1844. 125–132.

¹¹ Подробнее об этом см. Шлев 1910. 124–132.

¹² Шлев 1910. 142–143. Следует также упомянуть идею митрополита (тогда архиепископа) Макария (Булгакова), который предлагал для решения этого вопроса созвать Поместный Собор, пригласив на него Восточных патриархов (Шлев 1910. 144–145).

¹³ Мельников 1857. 172.

¹⁴ Ресурсы 1886. 65.

(Иркутский архиерейский Собор) констатировал, что клятвы по-прежнему представляют острейшую проблему.

Съезд выразил свое желание, чтобы по вопросу о соборных клятвах 1667 г. было сделано Святейшим Синодом сношение с Восточными патриархами для успокоения совести не умиротворяющихся учеными разъяснениями¹⁵.

Эта рекомендация сибирских архиереев не была исполнена, однако в 1886 году Синод издал «Изъяснение о содержащихся в полемических против раскола сочинениях прежнего времени порицаниях на именуемые старые обряды»¹⁶.

Новый статус единоверцев

Одновременно с указом «Об укреплении начал веротерпимости» Николай II подписал телеграмму о распечатании алтарей Рогожского кладбища, в которой, в частности, говорилось:

Да послужит это столь желанное старообрядческим миром снятие долговременного запрета новым выражением Моего доверия и сердечного благоволения к старообрядцам <...> Да благословит и умудрит их Господь с полною искренностью пойти навстречу желаниям и стремлениям Русской Православной Церкви воссоединить их с нею и прекратить соборным решением тяжелую историческую рознь, устранить которую может только Церковь¹⁷.

Этот призыв был воспринят многими как прямое указание на сближение со старообрядцами, а вопрос о том, до какой степени эта «тяжелая историческая рознь» может быть преодолена, вызывал ожесточенные споры. Действительно, Церковь не могла под давлением государства признать законной, например, австрийскую иерархию¹⁸.

«Устранить тяжелую историческую церковную рознь», – писал в своем отзыве еп. Ставропольский Агафодор (Преображенский), – Церковь может только при единственном условии: если этот вид старообрядчества, как и раскол вообще, сознаёт ложность своих верований, с покаянием придет в Церковь Божию. Признание же австрийской лжесвященной иерархии в сущих санах и введение ее и ее паствы в лоно святой Церкви – и невозможно, и бесполезно¹⁹.

Епископ Агафодор считал ошибкой и само учреждение единоверия, которое, по его мнению, не способствовало массовому присоединению

¹⁵ Иркутский Собор. 390б.

¹⁶ Никодим 1971. 69.

¹⁷ Церковные ведомости. 1905. № 18. С. 135 (рубрика «Высочайшие повеления»).

¹⁸ Австрийская, или же Белокриницкая, иерархия возникла в 1846 году, когда на территории Австрии в Белой Кринице (ныне Черновицкая область) произошло присоединение к старообрядцам митрополита Босно-Сараевского Амвросия. В XIX веке Белокриницкая иерархия периодически пыталась добиться своего признания Православными Церквями.

¹⁹ Отзывы II. 271.

старообрядцев, а лишь утвердило их в своей правоте, поскольку даже никониане признали истинность старых обрядов.

Согласно иной точке зрения, единоверие было наиболее удобным способом постепенного воссоединения старообрядцев с Русской Церковью. Поэтому утверждение единоверия рассматривалось как миссионерское предприятие.

Единоверческие приходы, говорил на одном из заседаний VI отдела Предсоборного присутствия прот. С. Шлеев, — это миссионерские станы. Духовенство и миряне этих приходов — все призваны по самой идее единоверия и его устройству к миссионерствованию словом и делом²⁰.

После Манифеста о веротерпимости все более популярной становилась идея, что единоверие следует рассматривать не как промежуточную ступень между старообрядчеством и православием, а как самоценную и самостоятельную традицию. Уже на первом заседании VI отдела Предсоборного присутствия было постановлено «ходатайствовать о признании Собором единоверия применительно к решению архипастырского Собора в Казани, не переходную ступенью от раскола к православию, не болезнью, но почитать единоверческие общины православными и равночестными с теми, которые содержат одобренные Собором 1667 года обряды»²¹.

Сторонники этой точки зрения считали, что не следует поощрять переходы единоверцев в православие. От них надо требовать лишь уважения к чинам и обрядам господствующей Церкви. Да и само название «единоверцы» следует заменить на «православные старообрядцы». Более того, не следует радоваться тому, что второе-третье поколение единоверцев испытывает тяготение к новым обрядам. Если такие присоединения станут массовыми, то единоверцы утратят доверие старообрядцев. А ведь при миссионерской деятельности среди старообрядцев можно рассчитывать на их переход в единоверие, но не в «никонианскую» Церковь²².

Признание равноценности единоверия и православия означало разрешение свободного перехода из православия в единоверие и обратно. По утвержденным в 1800 году правилам о единоверии, переход православного в единоверие допускался лишь в том случае, если он фактически не ходил в православную церковь и не участвовал в ее таинствах. В дальнейшем эти правила смягчались, но не отменялись. Предсоборное присутствие нашло эти требования не соответствующими указу от 17 апреля 1905 года и постановило ходатайствовать перед Собором «о дозволении как православным переходить в единоверческие приходы, так и единоверцам — в православные, с тем, однако, чтобы и православные, и единоверцы, переходящие из одного прихода в другой, испрашивали на то согласие епископа, посоветовавшись со своим прежним приходским священником»²³. Вопрос же о переименовании единоверческого прихода в православный или обратно остается на усмотрении епархиального архиерея.

²⁰ Журналы II. 235.

²¹ Журналы II. 218.

²² Журналы II. 219.

²³ Журналы II. 220.

Переименование допускается при единодушном или почти единодушном желании прихожан. Однако часть прихожан имеет право строить свою церковь.

В связи с этим велась и дискуссия об особых единоверческих епископах. Проблема здесь заключалась в том, уместно ли учреждение особой единоверческой епископии или же единоверческие приходы так же, как и все, подчиняются православному архиерею. Этот вопрос обсуждался достаточно напряженно, но в итоге учреждение отдельных единоверческих епископий было признано полезным²⁴. Первым единоверческим иерархом стал еп. Симон (Шлесв).

Снятие клятв или их разъяснение?

По вопросу о клятвах большинство участников предсоборной полемики были готовы сделать шаг навстречу старообрядцам. Так, епископ Могилевский Стефан (Архангельский) полагал, что, восстанавливая канонический строй церковной жизни, Православная Церковь снимает основное обвинение, которое выдвигали против нее старообрядцы²⁵. Поэтому должна быть снята и последняя препона для воссоединения, а именно – отменены клятвы 1667 года на старые обряды²⁶. То, что клятвы 1656-1667 годов являются серьезнейшим препятствием для развития единоверия, признавали все. Однако решения этого вопроса предлагались разные.

Одни участники дискуссии полагали, что в XVII веке были прокляты сами древнерусские богослужебные чины, поэтому необходимы не разъяснения клятв, а полная их отмена. В представленном VI отделу Предсоборного присутствия докладе самарского епархиального миссионера свящ. Д. Александрова и синодального миссионера прот. К. Крючкова говорилось:

Как на одну из причин удаления своего от Православной Церкви старообрядцы более всего указывают на Собор 1656 года, на котором с клятвою безусловно воспрещено двуперстное крестное знамение. <...> Таким образом, преданы были проклятию все молящиеся двуперстно, не только раскольники, но и православные <...>. Клятвы эти волнуют и доселе упорных приверженцев старины – раскольников, смущают немало и православных, молящихся двуперстно, смущают и сильно наших единоверцев, – служат большим тормозом в миссионерском деле. <...> Для успокоения старообрядцев и православных, но молящихся двуперстно, необходимо уже не одно разъяснение клятв патриарха Макария и Собора 1656 года, как это требуется относительно клятв Собора 1667 года, а совершенная отмена этих клятв, как положенных «от простоты и неведения». Подобные примеры отмены клятв к успокоению чад Церкви бывали и в Древней Церкви²⁷.

²⁴ *Собрание определений III*, 3-5.

²⁵ Старообрядческие полемисты видели в замене патриаршего управления синодальным важнейшее свидетельство незаконности и безблагодатности никонианской Церкви.

²⁶ *Отзывы I*, 101.

²⁷ *Журналы II*, 284-285.

К близким выводам пришли и члены епархиальной комиссии, работавшей при архиепископе Новгородском Гурин (Охотине):

Собором 1667 года употребление дониконовского обряда на будущее время безусловно воспрещено. Отлучение от Церкви и клятва Собора изречены были на всякого, кто после сего решения отказывался принять новоисправленный церковный обряд. С этим соборным определенным несогласно разрешение, данное Синодом в 1800 году обратившимся к Церкви старообрядцам. Поэтому необходимо клятву Собора «разрешить и разрушить» соборным же актом (подобно тому, как клятвы Стоглавого Собора разрешил и разрушил Собор 1667 г.). Это необходимо сделать для успокоения совести единоверцев и для того, чтобы устранить смущение желающих перейти в единоверие старообрядцев²⁸.

В том же духе высказалась и созванная еп. Пермским Никанором (Надеждиным) комиссия по вопросу о положении Православной Церкви по отношению к старообрядцам:

Главнейшим и величайшим актом борьбы с расколом явился бы «соборный» пересмотр клятв Соборов 1666-1667 годов, а также переоценка бывших отношений Церкви к старообрядцам. Клятвы Соборов и доселе продолжают смущать совесть не только старообрядцев, но и единоверцев. Они в настоящее время служат основным тормозом, препятствующим старообрядцам соединиться с Церковью. Как бы ни объясняли эти клятвы, как бы ни разъясняли их, старообрядец останется при том убеждении, что если клятвы наложены Собором, то Собором должны быть и сняты или разъяснены. Тогда бы сами собою пали преграды для соединения старообрядцев и православных. Нужно также переоценить бывшие отношения Церкви к старообрядцам после Соборов 1666-1667 годов. Эти отношения не всегда были последовательны. До 1763 года²⁹ Церковь, – говорят старообрядцы, – называла старые обряды еретическими, а потом дозволила их употреблять единоверцам, то есть старообрядцам, соединившимся с Церковью. Чтобы не смущать немощную совесть старообрядцев и отнять у них главные поводы к обвинению Церкви, Церковь могла бы созвать «Собор соединения», на котором бы все то, что смущает старообрядцев, было <бы> объяснено и разъяснено³⁰.

К соборному пересмотру клятв призывал и епископ Астраханский Георгий (Орлов), который полагал, что по этому вопросу следует съестись с Восточными патриархами, а затем пересмотреть текст клятв таким образом, чтобы они относились к лидерам старообрядчества, но не к самим обрядам³¹.

Сторонники другой точки зрения на клятвы 1656-1667 годов исходили из того, что прокляты были не старые обряды, а люди, которые следовали им вопреки церковному запрету, и потому клятвы подлежат не отмене.

²⁸ *Отзывы II*, 205.

²⁹ Несколько нам известно, присоединяющимся к Церкви старообрядцам стали разрешать сохранять дониконовские обряды несколько позже, поэтому мы не знаем, что имел в виду еп. Никанор, приводя эту дату.

³⁰ *Отзывы II*, 388.

³¹ *Отзывы II*, 325.

а лишь специальному разъяснению. Именно эта точка зрения являлась тогда официальной. Мы уже указывали на то, что таким образом толковал клятвы митр. Филарет (Дроздов). По его мнению, Собор 1667 года лишь отменил клятвы Стоглавого Собора на тех, кто не крестится двумя перстами:

1. Собор сей изложил и подтвердил обряды, основанные на древних греческих и славянских харатейных книгах. Православною Церковью издревле и ныне содержимые.

2. Обрядов так называемого Стоглавого Собора он не одобрил, но и не проклял.

3. Посему содержащие сии обряды за одно сие проклятию Собора 1667 года не подлежат.

4. Проклятию сего Собора подлежат те, которые не только содержат обряды Стоглавого Собора, но, по случаю сих обрядов, являются противниками Православной Церкви <...>.

5. Кто *уразумился* и престаеет быть противником Святой Церкви, тот должен быть разрешен и свободен от проклятия, положенного на противников³².

Эту точку зрения разделяли многие участники дискуссии. Так, епископ Самарский Константин (Булычев) пишет в своем отзыве, что старообрядцы понимают клятвы Собора 1667 года как проклятие обрядов, а православные (в соответствии с определением Синода от 1 марта 1886 г.) как проклятие только тех, кто отделился во имя следования старым обрядам. По его мнению, Собор должен авторитетно разъяснить вопрос о клятвах³³. Того же мнения придерживался и епископ Могилевский Стефан (Архангельский).

Учреждением единоверия, писал епископ Стефан, – Православная Церковь фактически засвидетельствовала уже, что она не осуждает и не порицает старого обряда как такового; Собор православных архиепископов в Казани разъяснил это и своим нарочитым постановлением. Ныне благовременно, дабы целый Поместный Собор, равночестный Собору 1667 года, всенародно подтвердил (даже если бы потребовалось для того и требуемое старообрядцами предварительное сношение с Восточными патриархами), что клятвы Собора 1667 года наложены на лиц, противящихся Церкви из-за разности в обрядах, а не на самые обряды, и что Православная Церковь признает полную и совершенную равночестность старого и нового обрядов³⁴.

По поручению VI отдела Преосвященного присутствия профессор Н. И. Ивановский подготовил проект послания к Восточным патриархам с просьбой приехать в Россию и в Успенском соборе заявить, что клятвы Собора 1667 года относятся не к старым обрядам, а к тем, кто хулит принявшую новые обряды Церковь. Одновременно с этим должно было быть официально объявлено, что те, кто придерживается старых обрядов, но

³² Филарет 1855. 27.

³³ Отзывы I. 518–519.

³⁴ Отзывы I. 101–102.

является членом Православной Церкви, свободен от проклятия. Необходимость такой двойной декларации свободы от соборного проклятия объясняется стремлением членов VI отдела свести к минимуму возможность двойного толкования акта о снятии клятв³⁵.

VI отдел предложил также ходатайствовать об отмене клятвы 1656 года на двуперстно молящихся. Отмена этой клятвы казалась возможной, поскольку, по мнению членов Отдела, двуперстие было проклято по недоразумению. Проклявший двуперстие Антиохийский патриарх Макарий был просто введен в заблуждение, познакомившись с «неправильной редакцией "Феодоритова слова"»³⁶, печатаемой в наших служебниках с середины XVII века». Также было решено просить Собор «объявить небывшими» употребляемые в полемических сочинениях резкие характеристики старых обрядов³⁷.

Выводы, к которым пришли члены VI отдела, были сформулированы в следующих положениях:

1) Имея в виду пользу Святой Церкви, успокоение двуперстно молящихся и облегчение встречаемых миссионерами затруднений в разъяснении произнесенной Антиохийским патриархом Макарием и Собором русских патриархов в 1656 году клятвы на двуперстно молящихся ходатайствовать перед Всероссийским Собором об отменении означенной клятвы, как положенной по «недоброму разумению» (ср. Шестого Вселенского Собора правило 12³⁸) патриархом Макарием смысла нашего двуперстного сложения, каковое недоразумение возникло у патриарха вследствие ознакомления с неправильной редакцией «Феодоритова слова», печатавшейся в наших книгах половины XVII века <...>, подобно тому, как и Собор 1667 года «разрушил» клятву Собора Столавого, положенную на не крестящихся двуперстно.

2) Ходатайствовать пред Собором и о том, чтобы от лица Всероссийской Церкви было провозглашено, что порицательные на «старые» обряды выражения, полемическими писателями прежнего времени допущенные, явились как следствие духа времени, страстной борьбы противников, возмутительных нападок на обряд, православной Церковью содержимый, излишней ревности православных полемистов и, наконец, тоже неправильного разумения смысла и значения обрядов, отмененных Собором. В настоящее время, при более ясном понимании значений обрядовых разностей вообще, Церковь ничего зазорного и еретического в этих обрядах не видит, ничего порицательного в отношении их не принимает и не разделяет, научая тому и чад своих. *Прелесть же порицательные выражения совершенно отменяет и вменяет яко не бывшие*³⁹.

³⁵ Журналы II, 226–227.

³⁶ «Феодоритово слово» – древнерусское сочинение, посвященное перестоложению и приписываемое Феодориту Кирскому (Голубинский 1905, 165).

³⁷ Журналы II, 245–246.

³⁸ Двенадцатое правило Трулльского Собора уничтожило прежнюю практику, допускающую женатый епископат. (Никоидим I, 459–473).

³⁹ Журналы II, 244–245. См. также прочитанный на одном из заседаний VI отдела доклад самарского епархиального миссионера священника Д. Александрова и синодального миссионера прот. К. Крючкова «Об отмене клятв патриарха Макария и Собора 1656 года на крестящихся двуперстно». Журналы II, 284–285.

Тезисы Предсоборного совета

Наиболее серьезному рассмотрению вопрос о клятвах был подвергнут на заседаниях Предсоборного совета⁴⁰. Для обсуждения этого вопроса была создана особая комиссия, занимавшаяся выработкой проекта. В качестве основы были взяты тезисы, подготовленные прот. С. И. Шлеевым. Этот документ включал три раздела. В первом речь шла о клятвах патриарха Макария Антиохийского и Собора 1656 года, во втором – о некорректных выражениях, встречающихся в антистарообрядческих сочинениях, а в третьем – о клятвах Собора 1667 г.⁴¹:

А.

1. Клятвенные запреты патриарха Макария и Собора 1656 г., как гласит буквальный их текст, касаются православных христиан, молящихся двуперстно.

2. В то время двуперстники признавались противниками Церкви и неправомудрствующими, а само двуперстие по расположению пальцев – неправославным.

3. Клятвенные запреты должны быть в отношении православных и единоверцев отменены и разрушены, и двуперстие само по себе должно быть признано православным преданием.

4. Отмена клятвенных запретов необходима, иначе многим старообрядцам кажется, что Церковь до сих пор проклинает то, что сама же благословляет.

5. Отмена клятвенных запретов не произведет столько соблазна, сколько наличность их. Отмена у враждующих старообрядцев отнимет лишний повод их отделения.

6. Отменение клятвенных запретов не подорвет авторитета Церкви, ибо они явились по «недоброму разумению» (ср. VI Вселенский Собор, правило 12)⁴² патриархом Макарием нашего двуперстного сложения, каковое недоразумение возникло у Патриарха вследствие ознакомления с неправильной редакцией так называемого «Феодоритова слова», печатавшегося в наших книгах половины XVII века (Кириллова книга, Предисловие к Псалтыри).

Б.

1. Порочительные на старые обряды выражения, полемическими писателями прежнего времени допущенные, явились как следствие духа времени, страстной борьбы противников, возмутительных нападков на обряд. Православной Церковью содержимый, излишней ревности православных полемистов и, наконец, неправильного разумения смысла и значения обрядов, отмененных Собором.

⁴⁰ Вопросы старообрядчества занимался VI отдел Предсоборного совета, которым, кроме тезисов о клятвах 1656–1667 годов, были выработаны такие законопроекты, как «Положение о единоверии или православном старообрядчестве» (*Предсоборный совет II*, 276–280) и «По вопросу старообрядческой Белокриницкой иерархии и чиноприятия ее в Православной Церкви» (*Предсоборный совет II*, 287об., 288).

⁴¹ *Клятвы*, 60б., 8.

⁴² См. прим. 38.

2. В настоящее время, при более спокойном отношении и ясном понимании значения обрядовых различий, прежние порицательные выражения становятся особенно излишними.

3. Церковь ничего зазорного и еретического в старых обрядах не видит, а потому ничего порицательного в отношении их не разделяет. Прежние же выражения порицательного свойства совершенно отменяет и изменяет яко не бывшие.

В.

1. Ко времени Собора 1667 года настроение держателей старых обрядов определилось. Многие из них свои церковные обычаи сделали орудием противления Церкви и опасным поводом к неправому мудрствованию.

2. Собор 1667 года, стоявший в связи с Собором 1666 года, судившим церковных раздорников, вынес определение применительно к тому времени.

3. Постановление Собора 1667 года абсолютно запрещает употребление старого обряда. Претит клятвой всем, начиная от архимандритов и кончая младенцами.

4. Совершенное под таким углом зрения отлучение старообрядцев ко всем держателям старины приложено быть не может. Не все во время Собора, а тем более сейчас, со старым обрядом мыслят противление Церкви и ереси.

5. Как таковое определение Собора 1667 г. совместно с Восточными патриархами должно быть ограничено. Яснее должен быть очерчен круг лиц, разумевшихся Собором.

6. Безусловное значение клятв Собора 1667 года Поместный Собор 1917 года должен уничтожить и исправить неправильную редакцию от 13 мая Соборного акта Большого Московского Собора.

7. Собор должен провозгласить равночестность обрядов и их одинаковую ценность в деле спасения.

При обсуждении этих тезисов Н. М. Гринякин говорил, что не следует отменять резкие характеристики старообрядцев, содержащиеся в полемических сочинениях, поскольку это частное мнение авторов. Кроме того, по мнению Гринякина, не следует отделять клятв патриарха Макария и Собора 1656 года от клятв Собора 1667 г. Эти клятвы следует считать одним целым, а «положены они не на старый обряд сам по себе (иначе патриарх Никон и вся Русская Церковь, молившаяся до 1656 г. двуперстно, были бы признаны в ереси, от которой их нужно принимать было в Церковь особым чином, чего не было), а на еретическое мудрование о двуперстии, соединенное с противлением Церкви и похулением ее обрядов за ересь, то есть за произведенный из-за этого обряда церковный раскол, и поэтому клятвы эти нуждаются теперь не в отмене их, а лишь в соборном разъяснении»⁴³. Н. М. Гринякиным были предложены собственные тезисы:⁴⁴

⁴³ *Клятвы*. 9 9об.

⁴⁴ *Клятвы*. 9об. 12.

1. Отмена и снятие <клятв> по существу

1. Отмена и снятие этих клятв со старого обряда или содержащих его есть утверждение недоказанного положения: к тому же отменить или снять определенный исторический факт никто не может.

2. Отменить же или снять церковную действительность этих клятв может только власть не менее как равностепенная со властью, положившею клятвы, то есть Русский Собор святителей с непререкаемым притом личным участием Восточных патриархов.

3. Клятвы положены на старый обряд лишь по букве неудачной их редакции, но не по внутреннему смыслу, в силу только онасения в двуперстии еретичества (армянства, несторнианства, арианства и духоборчества), при наличии распри, противления церковной власти и похуления в еретичестве книго-обрядовой исправы патриарха Никона (с 1653 года Аввакум видел наступление еретической зимы), и не касаются обряда и содержащих его православных христиан вне этих условий. Для православных христиан, знаменующихся двоеперстно и не содержащих в этом перстосложном символе указанных ересей, как равно не выражающих и похуления на Православную Церковь из-за гроеперстия и других ее обрядов, как еретическую якобы, клятвы эти ничтожны, яко не сущия. Это Собор и должен объявить православным и единоверцам.

4. Разрушению же этих клятв касательно всего старообрядческого раскола должно предшествовать снятие раскольникам своих клятв с Православной Церкви, как воспринявшей якобы в новых обрядах множество ересей; ибо эти, раскольничьи, клятвы предваряли и обуславливали собой клятвы церковной власти.

5. А пока не будет сделано этого последнего, Церковь не может разрушить клятв на своих противников и хулителей, уже самоотлучившихся Церкви, в силу прямой проповеди Христа и его апостолов (Мф. 18, 17; Тит. 3, 10-11).

6. Чтобы безусловно уничтожить значение этих клятв, для этого нужно прежде всего доказать, что патриархи Макарий и Никон и Соборы 1656 и 1667 гг. объерсели или вообще одогматизировали церковный обряд сам по себе. Но доказать этого нельзя (грамота патриарха Памфия на вопросы Никона 1654 г., напечатанная в октябре 1655 г. в «Скрижали», разрешение в 1657 г. Неронову «сугубить аллилуйю» в Успенском соборе, «старые и новые» служебники «обои добры» по Никону); до 1653 г. Никон ни себя, ни свою Церковь в ереси за двуперстие не обвинял и чиновничьята не православие не просил; непрекословиящим молитва Иисусова в старой редакции разрешена). Объерсели же старый обряд раскольники.

7. Для того же самого нужно тщательно увериться, что и поныне расколо-старообрядцы не символизируют в двуперстии каких-либо ересей <...>

II. В миссионерских видах

1. Снятие или отмена клятв, безусловно, <...> не успокоит, а, наоборот, еще более смутит немощную совесть единоверцев и других православных христиан, крестящихся двуперстно: ибо тогда со всей категоричностью пред верующим умом этих православных людей станет мысль, что на предках их, за все прошлые 250 лет, эти клятвы, значит, лежали и что эти предки сошли в мощь проклятыми.

2. Снять или отменить клятвы безусловно, как несправедливые якобы и безрассудные, чего так добиваются раскольники, значит подвергнуть Православную Церковь самопроклятию и объявить ее состоящую под проклятием, а старообрядческий раскол под благословением от Бога: ибо «несправедливо налагаемые запрещения от Бога не связуют, аще и архиерей положит ... кто от верных кого оглушит нерассудным изречением, сего же не токмо не касается отлучение, но и на главу отлучившего возвращается ... Бог несправедливо связанного возбраняет и отмщает ... кто недостойно проклянет кого, или свяжет, себя проклянет и свяжет (Потребник патриарха Иосифа, л. 724; Просветитель Иосифа Волоцкого, слово 12). Итак, Православная Церковь станет тогда проклятым расколом, а раскол старообрядчества явится благословенною, отмщенною Св. Церковью Христовой, и по соборному суду самой же Православной Церкви!.. Такого своего торжества огненально и ждет старообрядческий раскол, лукаво нашептывая православным о необходимости уничтожения соборных клятв 1656-1667 гг., обещая присоединиться к единоверию или православию, а в душе, думается, злея противоположное присоединить к себе то и другое, когда он только и может успокоиться касательно сих клятв.

3. Единоверие в таком случае тоже явится проклятым за свою связь и единение с самопроклявшейся Православной Церковью.

4. Религиозно-богословский и вообще культурный уровень православной и старообрядческой массы, набожной, но темной, не дает оснований и надежды на другой исход и другие миссионерские последствия от безусловной отмены соборных клятв как положенных якобы безрассудно «простою и невежеством».

5. Едва ли можно сомневаться в том, что за Собором, на котором Православная Церковь отменой клятв проклянет саму себя, последуют не все православные христиане, произойдет новый раскол из-за ревности не по разуму по обращению в православие раскола старого.

6. С вопросом о клятвах Соборов 1656–1667 гг. вообще надлежит *области како опасно ходим*, рассуждая не только научно-академически, но и учитывая психологию верующих масс данного религиозно-культурного уровня <...>

7. Вопрос о клятвах как главном якобы камне преткновения для воссоединения старообрядческого раскола с Церковью выдвинут раскольничьи книжники сравнительно недавно (вторая половина XIX в.) и искусственно, ибо исторически несомненно, что эти клятвы (Соборов 1667 и даже 1656 г.) были не причиной и основанием, а следствием и карой для раскола как определенного уже церковно-канонического и догматического отчуждения. Ввиду этого, а также не рассчитывая на личное участие в предстоящих соборных деяниях Восточных патриархов, полагаем, что клятвы Соборов 1656 и 1667 гг. на предстоящем Соборе следует лишь надлежаще разъяснить, а не отменить или безусловно разрешить и вменить в «несущее»⁴⁵.

Дальнейшая дискуссия в VI отделе Предсоборного совета шла вокруг этих тезисов. Так, прот. А. А. Акципетров⁴⁶ полагал, что позиция Шлеева

⁴⁵ К разграничению в данном случае «клятвы Собора 1656 г.» и «клятвы Собора 1667 г.» мы не находим оснований ни со стороны истории раскола, ни со стороны существа «по-клятвенного» предмета. *Прим. источника.*

⁴⁶ *Клятвы*, 12об., 16об.

ничем не отличается от старообрядческой. По прот. Акципетрову, «на Соборе 1656 г. и в словах патриарха Макария “кто из христиан православных” разумеются только те, кто некогда “двуперстие” сделали знаменем бунта против матери Св. Церкви, а это были предки раскольников и только. Тем же лицам, кои и при “двуперстии” не порывали спасительного общения с Церковью, даже в те времена разрешалось употребление двуперстия»⁴⁷. Далее прот. А. А. Акципетров говорил, что отменять клятвы нельзя, так как такая отмена будет использована старообрядцами для борьбы против православия. Не следует даже давать соборных разъяснений, поскольку, как показывает опыт единоверия, количество присоединившихся к православию старообрядцев ничтожно. Вполне достаточно тех разъяснений, которые были сделаны раньше.

Деяния Казанского Собора 1885 г., изъяснение Святейшего Синода 1886 г. относительно порицательных выражений в полемических книгах, грамота Святейшего Синода по поводу столетнего юбилея единоверия в 1900 г. не удовлетворили ни тех, ни других. <...> А если и потребуется новое авторитетное разъяснение Собора по сношении с Восточными патриархами, то лишь в том смысле, что клятва Собора 1656 г. праведно была положена на худителей Церкви, а на тех, кто с благословения Св. Церкви крестился двуперстно, то клятва Собора и патриарха Макария никогда положена и не была; а на худителях церковных она лежала, лежит и будет лежать впредь до раскаяния их в хуле на Св. Церковь⁴⁸.

Проф. М. Н. Васильевский на основе анализа источников доказывал, что «с научно-исторической точки зрения оспаривать правильность понимания старообрядцами и единоверцами смысла приведенных клятвенных наречений решительно невозможно»⁴⁹. Однако отмена клятв, по мнению Васильевского, может повредить авторитету Церкви, поэтому следует лишь соборно подтвердить разрешение Синода на двуперстие.

Другие участники дискуссии выступали за отмену клятв.

Отмена клятв, говорил проф. С. Шлеев, нужна не для старообрядцев и не для единоверцев, а для самой Русской Церкви. Кто любит ее, тот всегда будет желать и стараться, чтобы Церковь не имела скверны или порока, чтобы ее соборные определения были святы, носили благодать Св. Духа, были проявлением церковной правды и были усвоены верующими без укоризны. Между тем клятвы указанных Соборов посят следы проявления деспотизма иерархии над телом Церкви⁵⁰.

Архиеп. Сергей (Страгородский) говорил, что если бы даже удалось доказать, что под клятвами находятся лишь те, кто выступал против Церкви, это не успокоит совесть молящихся двуперстно. Однако если клятвы будут сняты, значит, они прежде существовали и единоверцы были под ними.

Я думаю, что по настоящему делу надо принять среднее решение. Пусть Собор торжественно утвердит равночестность обряда и одинаковое значение его для спасения и затем даст правильное разъяснение соборного

⁴⁷ Клятвы. 14.

⁴⁸ Клятвы. 16-16об.

⁴⁹ Клятвы. 21об.

⁵⁰ Клятвы. 23-23об.

определения о клятвах, добавив к этому, что если находятся все-таки лица, которые не могут отрешиться от той мысли, что клятвы наложены на обряды, то клятву в таком понимании Собор признает «яко небывшую»⁵¹.

К этому предложению присоединился и П. И. Астров, а епископ Холмский Евлогий (Георгиевский) считал, что независимо от того, обряд или люди были прокляты, Собор во имя любви может снять клятву.

Окончательную редакцию тезисов подготовили прот. С. И. Шлеев, М. Н. Васильевский, П. И. Астров и И. Г. Айвазов. Подготовленный ими текст обсуждался на пленарных заседаниях Предсоборного совета (заседание 7. 22 июля 1917 г.). Наиболее остро дискутировался вопрос о том, на что именно были наложены клятвы - на обряды или же на конкретных лиц. Еп. Андроник (Никольский) защищал точку зрения, согласно которой проклятие было наложено «только на раздорников, с похулением отзывающихся о троеперстии и других православных обрядах»⁵². Он аргументировал это тем, что Восточные патриархи хотя и с недоверием относились к двуперстии, но все-таки сослужили с признающими двуперстием. «Если сделать постановление о снятии клятв, - продолжает еп. Андроник, - то окажется, что мы заблуждались, а старообрядцы составляют единую истинную Церковь. В старообрядческих журналах они пишут, что Православная Церковь готова отказаться от ереси и соединиться с ними»⁵³. И. М. Громогласов соглашался с тем, что клятвы на обряды не были положены, однако, по его мнению, речь идет об отмене запрещения на старые обряды, которое было наложено вместе с великими клятвами. Б. В. Титлинов считал, что прокляты были именно обряды. По его мнению, Церковь вполне может признать, что она давно уже не придерживается этой точки зрения. Проф. В. З. Завитневич исходил из того, что религиозное сознание эволюционирует и современная Церковь находится в ином состоянии, чем это было в XVII веке: раздоры прошлого следует покрыть любовью. Еп. Холмский Евлогий (Георгиевский) указывал на то, что клятвы непреодолимой стеной отделяют Церковь от старообрядцев, преодолеть взаимное отчуждение при помощи разъяснений не удастся. Проф. А. И. Покровский утверждал, что и сам патриарх Никон стоял на старообрядческой точке зрения, то есть держался за букву. Учитывая психологию Никона и его противников, можно признать, что суровые меры были полезным педагогическим приемом. Однако времена меняются, и то, что в XVII веке было полезно, теперь безусловно вредно. И тезисы Отдела как раз предлагают современный взгляд на эту проблему⁵⁴. Генерал Л. К. Артамонов признавал главным виновником конфликта патриарха Никона. Он считал, что на соборные клятвы следует смотреть как на дисциплинарную меру. «Раньше было много наказаний и в военном быту за такие проступки, за которые теперь не наказывают. Даже в Англии долго оставался закон, недавно отмененный, по которому муж мог продать сварливую жену. Снятием клятвы мы лишаем престижа старообрядчество, наносим ему удар»⁵⁵.

⁵¹ *Клятвы*. 25об.

⁵² *Предсоборный совет* I. 27.

⁵³ *Предсоборный совет* I. 27об.

⁵⁴ *Предсоборный совет* I. 28-28об.

⁵⁵ *Предсоборный совет* I. 28об.

В принятом документе декларируется, что клятвы были наложены на обряды, а не на тех, кто выступал против священноначалия, а затем говорится об отмене клятв. Отвергнутые VI отделом тезисы еп. Андроника мы приводим негитом параллельно с тезисами Отдела.

В Поместный Собор Всероссийской Православной Церкви⁵⁶

Тезисы доклада Особой комиссии VI отдела о клятвах патриарха Макария и московских Соборов 1656–1667 гг.

1. Восточные и другие православные пастыри, Афанасий, бывший патриарх Константинопольский, Макарий, патриарх Антиохийский, Григорий, митрополит Никейский, Гавриил, митрополит Сербский, Епифаний Славянецкий и другие, посещавшие Москву в половине XVII века, обратили внимание на разности церковно-богослужебного чина и обряда Русской Церкви сравнительно с Церковью греческою. По свидетельству патриарха Никона, они «зазирали» эти разности как новшества, не имеющие для себя оснований ни в русской, ни тем более в греческой церковной древности⁵⁷.

2. Особое внимание Восточных иерархов привлекло двуперстное сложение руки для крестного знамения. Считая древним и всеобщим обычаем для крестного знамения в Православной Церкви только троесперстие, они русское двуперстие рассматривали как обычай армянский, по своему внутреннему знаменованию не чуждый еретических мыслей⁵⁸.

*Редакция, принятая
Предсоборным советом*

*Особое мнение еп. Андроника
(Никольского)*

3. Отсюда Антиохийский патриарх Макарий, Сербский митрополит Гавриил и Никейский митрополит Григорий – в Неделю Православия 24-го февраля 1656 года, те же святители и Молдавский митрополит Гедеон – в своем письменном ответе патриарху Никону и, наконец, Русский Собор 23 апреля 1656 года, повелевая всем православным христианам молиться по изначальному преданию Восточной Церкви троесперстно, употребление двуперстия для православных христиан подвергли клятвенному запрещению⁵⁹.

3. Посему Антиохийский патриарх Макарий, Сербский митрополит Гавриил и Никейский митрополит Григорий – в Неделю Православия 24-го февраля 1656 г., те же святители и Молдавский митрополит Гедеон – в своем письменном ответе патриарху Никону и, наконец, Русский Собор 23 апреля 1656 года, повелевая всем православным христианам молиться по изначальному преданию Восточной Церкви троесперстно, подвергли клятвенному осуждению тех, кто требовали употребления только двуперстия, раздорнически похуля церковное троесперстие, и клятвенно запретили такое употребление только двуперстия с хулою троесперстно⁶⁰.

⁵⁶ Типографский текст с грифом Святейшего Правительствующего Синода: *Клятвы*. 1–2.

⁵⁷ Тезис принят с небольшими изменениями редакционного характера.

⁵⁸ Принято единогласно.

⁵⁹ Принято единогласно.

⁶⁰ Предсоборный совет I. 31.

4. Клятвенное запрещение, касающееся употребления в Православной Церкви двуперстия, Большим Московским Собором 1667 г. распространено и на все прочие отмененные им особенности богослужбного чина и обряда. Правда, в тексте деяний этого Собора нет прямого, ясно и определенно выраженного воспрещения употреблять старопечатные богослужбные книги и старые обряды. Но, повелевая «с великою клятвою святейший символ приимати и глаголати без прилога», «аллилуия троици», «знаменатися знаменем креста тремя первыми персты» и т. д. (лл. 33–34), Собор таким своим повелением, очевидно, клятвенно отменил и запретил Символ веры читать с прилогом, аллилуия сугубить, знаменатися двуперстно и пр. ««Понимать соборное постановление 13 мая 1667 года как-нибудь иначе, значит не только искажать его подлинный смысл, но и стать в решительное и непримиримое противоречие с теми задачами и целями, какие преследовались вообще книжно-обрядовым направлением того времени»»⁶¹.

5. Указанные клятвенные запреты, сильно смущая совесть единоверцев и православных двуперстников, составляют в то же время преграду на пути к примирению старообрядцев с Православною Церковью. Неоднократные разъяснения и подтверждения со стороны Св. Синода о дозволительности и спасительности употребления в общении с Церковью старопечатных богослужбных книг и обрядов, ввиду соборного характера относящихся до них запретов, являются недостаточными и не достигающими цели⁶².

6. Необходимо, чтобы Всероссийский Церковный Собор издал новос и такое определение, в котором вопрос о клятвенных запретах касательно

4. Клятвенное осуждение, касающееся требовавших употребления только двуперстия, Большим Московским Собором 1667 г. распространено на употреблявших все прочие отмененные им особенности богослужбного чина и обряда. Посему, повелевая с великою клятвою «святейший символ приимати и глаголати без прилога», «аллилуия троици», «знаменатися знаменем креста тремя первыми персты» и т. д. (лл. 33–34), Собор клятвенно осудил тех хульников Св. Церкви, которые требовали употребления только чтения Символа веры с прилогом, сугубой аллилуии, двуперстия и проч. и с хулою запрещали употребление церковных чин и обрядов⁶².

⁶¹ Тезис принят после ожесточенной дискуссии, 12 голосами при 4 против и 5 воздержавшихся. Заключенный в угловые скобки фрагмент отсутствует в печатном тексте, но читается в принятом проекте (*Клнты*, 306б.).

⁶² *Предсоборный совет* I, 31–31об. Эту редакцию также поддержал проф. И. А. Карабиков.

⁶³ Принято единогласно.

именуемых старых чинов и обрядов разрешался бы с исчерпывающею и не возбуждающею никаких сомнений полнотою⁶⁴.

7. Освященный Собор Российской Церкви обращается к православной пастве и старообрядцам с особым посланием, в коем призывает тех и других к церковному миру и единению. В этом послании, проникнутом чувством христианской любви, раскрываются общие положения⁶⁵:

а) Кратко излагается прискорбный факт происшедшего во 2-й половине XVII века церковного раскола, вынудившего Церковь упорных противников, обвинявших ее в еретичестве, соборно предать церковному отлучению. Отмечаются заботы Церкви об утишении постепенно разраставшегося мятежа церковного и кратко перечисляются предпринимавшиеся к этому пастырские и духовно-просветительные меры⁶⁶.

б) Не оставляя своим пастырским и благодатно-молитвенным попечением оторгшихся, но все же дорогие для нее бывших чад ее, Св. Церковь учредила единоверие. В единоверии, с одной стороны, наиболее рельефно выразилась вся полнота любви Церкви к старообрядцам, а с другой – ее истинный взгляд на хранимый ими церковно-религиозный уклад.

в) Принимая в свое общение старообрядцев без малейшего нарушения хранимого ими церковно-религиозного уклада, Церковь самым делом засвидетельствовала, что дорогие для старообрядцев богослужебные книги и обряды сами по себе признаются ею непротивными православию и держащиеся этих книг и обрядов в общении с нею являются чадами единой, святой, соборной и апостольской Церкви. Независимо от сего Св. Синодом неоднократно издавались распоряжения, раскрывающие тот же взгляд.

г) Вполне подтверждая эти распоряжения Св. Синода, Освященный Собор, в целях полного умиротворения церковного, составляет собственное определение. В своем определении: 1) богослужебные книги, напечатанные при первых пяти Российских патриархах, Собор признает, хотя и не лишеными многих разногласий и несправностей, православными; 2) свято хранимые многими православными, единоверцами и старообрядцами церковные обряды Собор считает обычаями Православной Церкви и, при православном их внутреннем знаменовании и в общении со Святой Церковью, спасительными; 3) держащихся этих книг и обрядов в единении со Св. Церковью Собор признает такими же чадами единой, святой, соборной и апостольской Церкви, как и тех, которые содержат одобренные Собором 1666–67 гг. книги и обряды; 4) все несогласные с выраженным взглядом суждения о старых обрядах, встречающиеся в издававшихся с разрешения церковной власти полемических сочинениях и некоторых других церковно-государственных актах прежнего времени Собором отменяются;

⁶⁴ Принято единогласно.

⁶⁵ Принято единогласно.

⁶⁶ В первоначальном варианте вместо «упорных противников, обвинявших ее в еретичестве», было – «упорных раздорников и хульников, оболгавших ее в еретичестве». Против этой редакции высказались три человека, которые предложили смягчить резкость этих выражений. Однако из-за «отсутствия более мягких синонимов» был принят исходный вариант. В опубликованной версии читается более мягкий вариант.

Редакция, принятая Предсоборным советом

5) клятвенные запреты, изреченные отдельными святителями (Ангиохийским патриархом Макарием, Сербским митрополитом Гавриилом, Никейским митрополитом Григорием и Молдавским митрополитом Гедеоном) и Соборами 1656 и 1667 гг., поскольку в этих запретах усматривается возбранение самого употребления старых богослужебных чинов и обрядов, Собор отменяет.

д) соборным определением рушатся все преграды, стоящие на пути к церковному примирению старообрядцев. Православные и старообрядцы призываются к прекращению вековой распри и церковному объединению в единой, святой, соборной и апостольской Церкви.

Судя по всему, члены Предсоборного совета рассматривали свой проект как почти принятое соборное решение. На шестнадцатом заседании Совета⁶⁸, когда было решено просить Собор организовать специальный Отдел о внутренней и внешней миссии, который занялся бы решением проблем, сформулированных Предсоборным советом и всероссийскими миссионерскими съездами, вопрос о клятвах 1656–1667 не предполагалось выносить на обсуждение этого Отдела: он считался решенным Предсоборным советом⁶⁹.

Миссионерский съезд 1917 года

Пятому Всероссийскому миссионерскому съезду Синод поручил «иметь суждение по вопросам, касающимся старообрядчества ввиду имеющего быть Собора Русской Церкви»⁷⁰, поэтому подготовленные Предсоборным советом материалы были подвергнуты самому пристальному анализу. Для обсуждения вопроса о клятвах была образована специальная комиссия, позиция которой существенно отличалась от позиции Предсоборного совета. Члены Комиссии считали, что будущий Собор должен не отменять клятвы, а лишь подтвердить разъяснения Синода о том, что под ними находятся не приверженцы старых обрядов, а нарушители церковной дисциплины.

Любопытно, что во время дискуссии миссионер С. И. Костров предложил просить Собор официально объявить, что книга Феофана Прокоповича «О поливательном крещении» является личным мнением Пресвященного Феофана, а не общецерковным взглядом на эту проблему. Кроме того,

⁶⁷ Предсоборный совет I. 31об.

⁶⁸ 28 июля 1917 года.

⁶⁹ Протоколы отдела. 354–355.

⁷⁰ Миссионерский съезд 1917. 122.

Особое мнение еп. Андроника (Никольского)

5) если же кто в отзывах отдельных святителей и определениях Соборов 1656 и 1667 годов усмотрел бы, однако, клятвы и запрещение на древние обряды или старопечатные богослужебные книги, а не клятвы и запрещения на хулыников и раздорников против Церкви и ее обрядов и книг, то таковые клятвы и запрещения Собор разрешает, яко не бывшие⁶⁷.

С. И. Костров считал необходимым напечатать все документы, имеющие отношение к расколу⁷¹. В результате 1 августа 1917 года Комиссия предложила ходатайствовать перед Собором:

1) Дабы Собор богослужебные книги, напечатанные при первых пяти российских патриархах, признал хотя и не лишенными многих разногласий и несправностей, но православными, а также

2) <признал> свято хранимые многими православными, единоверцами и старообрядцами церковные обряды – обычаями Православной Церкви, при православном их внутреннем значении и в общении со Св. Церковью – спасительными;

3) дабы Собор лиц, держащихся этих книг и обрядов в единении со Св. Церковью, авторитетно признал, как и ранее то признавала Св. Церковь, такими же чадами единой, святой, соборной и апостольской Церкви, как и те, которые содержат одобренные Соборами 1666–1667 гг. книги и обряды;

4) дабы Собор все несогласные с выраженным взглядом суждения о старых обрядах, встречающиеся в издаваемых с разрешения церковной власти полемических сочинениях, признал принадлежащими авторам сих сочинений, не одобряемыми и не разъясняемыми Церковью, как сие и было сказано в известном «Изъяснении» Св. Синода.

Членами секции было признано, что такими соборными определениями с большей ясностью и авторитетностью будут разрушены преграды, стоящие на пути к церковному примирению раскольников-старообрядцев, и по примеру древних христиан, считавших безумием разделяться из-за разности в церковных обычаях, православные старообрядцы призываются к прекращению вековой распри и к церковному объединению в лоне единой, святой, соборной и апостольской Церкви.

Примечание: Выражение 7 тезиса доклада Особой комиссии VI отдела Предсоборных работ о клятвах патриарха Макария и Соборов 1656 и 1667 гг. – литеры г, пункт 4: «и некоторых других церковно-государственных актах прежнего времени Собором отменяются и вменяются яко небывшие» – члены секции признали неопределенным и излишним⁷².

В подготовленном Комиссией докладе указывалось на то, что выработанный Предсоборным советом документ содержит противоречия. С одной стороны, там содержится мысль о том, что Московский Собор 1667 года распространил запрет, касающийся лишь двуперстия, на другие особенности богослужебного чина, то есть запретил употреблять дониконовские чины и обряды⁷³. С другой стороны, в том же тезисе имеется оговорка, что в деяниях Собора 1667 года нет прямого, явного и определенно выраженного запрета употреблять старопечатные богослужебные книги и обряды. Члены комиссии видят здесь явное противоречие:

Апостол сказал, что «да» и «нет» в делах веры не имеет места и поему вышеприведенные положения в предсоборной работе недопустимы (2 Кор. 1, 17–20). <...> Имеющий скоро быть Собор Русской Церкви по причине неопределенности выражений в подготовительной работе <...> не

⁷¹ Миссионерский съезд 1917. 100.

⁷² Миссионерский съезд 1917. 100об. 101.

⁷³ Миссионерский съезд 1917. 122–122об.

найдет необходимой для <...> определения смысла клятв Собора 1667 г. точности⁷⁴.

По мнению членов Комиссии, Собор 1666 года был против мятежников и раскольников, хулящих Церковь и ее обряды, и осуждал именно их. Собор 1667 года лишь утвердил постановление Собора 1666 года и, осудив раскольников и мятежников, разрешил старые обряды при условии непротivления и непрекословия Церкви. Члены Комиссии были убеждены, что реализация проекта Предсоборного совета «не приблизит, а отдалит старообрядцев от Церкви»⁷⁵.

Следует также упомянуть мнение проф. Грацианского, который считал, что вопрос о клятвах носит чисто академический характер и совершенно не интересуется старообрядческую массу⁷⁶.

Мнение Комиссии обсуждалось на пленарном заседании Съезда, которое состоялось 2 августа 1917 года. Здесь снова звучали утверждения, что Собор 1667 года не проклинал старый обряд: «Наоборот, - говорил прот. В. Теплов, - Собор с великою клятвою сказал о Символе веры, молитве Иисусовой, перстосложении и др.»⁷⁷. По мнению священ. М. Валькова, «не клятвы вызвали раскол, а раскол клятвы как меру нравственного воздействия»⁷⁸. Ссылаясь на одобренную Собором 1667 года книгу «Жезл правления» священ. М. Вальков утверждает, что этот Собор не выступал против употребления старых обрядов с дозволения церковной власти. Священник Успенский полагал, что позиция Собора 1667 года выражена формулой: «Кто противится Церкви, да будет отлучен».

Кто прогивился в то время? - спрашивал священ. Успенский. - Тот, кто не употреблял троеперстия и не употребляет и теперь. Молитва Иисусова помещена в соборном деянии в двух редакциях, и это соборное определение ни в ком не возбуждает беспокойства: если бы также было сказано и о двуперстии, что оно непротivляющимся разрешается, то это было бы понятно. Но этого нет, и это неясное определение Собора вызывает волнение и требует разъяснения. Были попытки от имени Русской Церкви разрешить клятву, но делали это лица и учреждения некомпетентные. Собор наложил клятву, Собор же должен разрешить ее. Мы поддерживаем желание некоторых, чтобы голос, выражающий церковное учение, был выражен предстоящим

⁷⁴ *Миссионерский съезд 1917*. 122об.-123.

⁷⁵ *Миссионерский съезд 1917*. 122об.

⁷⁶ *Миссионерский съезд 1917*. 133. Забегая вперед, нужно сказать, что когда во 2-й половине XX века клятвы были отменены, более или менее заметного движения старообрядцев и православных навстречу друг другу действительно не произошло. Более того, стала высказываться идея, что вся Православная Церковь должна вернуться к дониконовским книгам и обрядам. Приведем лишь одну цитату из недавно вышедшей книги Б. Кутузова: «Исторические решения в отношении старообрядчества, в том числе и отмену клятв, приняты в 1929 году Священный Синод, а Поместный Собор 1971 г. утвердил эти решения. Не следует ли в настоящее время для окончательного торжества справедливости и истины официально признать необходимость возврата к старым книгам, как более добротным и, можно сказать, почти идеальным по сравнению с нашими современными книгами». *Кутузов 2003*. 282.

⁷⁷ *Миссионерский съезд 1917*. 88об.

⁷⁸ *Миссионерский съезд 1917*. 88об.

Собором и по этому вопросу. Что клятвы должны быть сняты - этого желал и Киевский Всероссийский миссионерский съезд⁷⁹.

Окончательная редакция принятых съездом формулировок фактически отменяет приведенный в предыдущем разделе проект Предсоборного совета. По вопросу о клятвах 1656 года съезд предложил следующие тезисы:

*Тезисы
Миссионерского съезда,
принятые на
пленарном заседании № 8
(2 августа 1917 г.)*

1) Клятвы патр. Макария и Собора 1656 г. были положены отнюдь не на всех крестящихся двуперстно, а только на тех, которые с двуперстием соединяли еретическое мудрование, которые двуперстие усвоили значение неизменного догмата веры, которые хулили Церковь и которые вследствие того отделились от православных христиан, употреблявших троеперстие по примеру всех Восточных Церквей.

2) Означенные клятвы вызваны были самою необходимостью, а не положены были от простоты и неведения, как выразилось Предсоборное присутствие, и потому необходимые были в свое время так же, как необходимы они и теперь по отношению к именуемым старообрядцам, придающим двуперстие неправославный характер и употребляющим его в осуждение и отрицание троеперстия, в явное противление Церкви, с явными хулами на нее.

3) Как вызванные необходимостью и необходимые ныне клятвы эти не подлежат отмене, тем более, что отмена их явилась бы совершенно бесс цельюю.

4) Для успокоения мягущейся совести единоверцев и православных

*Отдельное мнение по вопросу
о клятвах патриарха Макария
и Собора 1656 года преподавателя
Смоленской Духовной Семинарии
Василия Теплова. (4 августа 1917 г.)*

По вопросу о клятвах патриарха Макария и Собора 1656 года я не могу согласиться с резолюцией общего собрания V Всероссийского Миссионерского съезда, вынесенной на заседании 2-го августа.

Ввиду того, что теперь считается научно установленным, что Восточные патриархи, и в том числе патриарх Макарий, не только не признавали равноценности двуперстия и троеперстия, но приписывали первому даже «армянскую ересь» и что Собор 1656 г. на основании этого подверг клятвенному запрещению двуперстие, является насущная потребность на предстоящем Всероссийском Соборе пересмотреть этот вопрос. Полагаю, что церковный Собор снимет эти клятвы как наложенные по основаниям, утратившим в последнее время свою силу и значение. И это тем более, что IV Киевский Всероссийский Миссионерский съезд высказался положительно за отмену этих клятв. Поэтому в качестве отдельного мнения предлагаю следующую формулу по данному вопросу:

«Основываясь на преемственности работ миссионерских съездов и признавая, что клятвы патриарха Макария и Собора 1656 г. наложены на крестящихся двуперстно ревностью, хотя и святою, но не по разуму, как имевшие в своей основе признание неравноценности двуперстного и троеперстного перетосложения, впоследствии же, когда учреждением единоверия была признана

⁷⁹ Миссионерский съезд 1917. 88об. 91 (т. 91 следует за л. 88).

⁸⁰ *Исаков* 1917. 32-33.

христиан, молящихся двуперстно, необходимо Высшей церковной власти в лице предстоящего Собора разъяснить им смысл означенных клятв на основании вопроса патр. Никона, в уверенности, что для успокоения единоверцев и православных вполне будет достаточно авторитетного голоса этой власти, подобно тому, как авторитета этой же власти оказалось достаточно для принятия в лоно Православной Церкви тех из старообрядцев, которые изъявили желание восстановить нарушенное их предками единение с нею, с удержанием древних церковно-богослужебных книг, чинов и обрядов вообще и двуперстия в частности, вопреки, по-видимому, клятвам патриарха Макария и Собора 1656 г. Что же касается закоренелых старообрядцев, то их, как мы видели, удовлетворило бы одно лишь *раскаяние* Православной Церкви *пред расколом за прошлое осуждение безрасудных актов*, чего, конечно же, быть никогда не может и что несовместимо с достоинством Церкви⁸⁰.

равноценность этого и другого перестосложения, сами собою пали и клятвы. Но наложенные соборно клятвы могли быть и отменены соборно. Ныне, когда Российская Церковь стоит в преддверии поместного Собора, V Всероссийский Миссионерский Съезд полагает, что Собор снимет эти клятвы и тем не только успокоит немощную совесть наших братьев-единоверцев, но акт церковной соборной любви растопит и ожесточенное сердце старообрядцев и направит их в лоно Православной Церкви»⁸¹.

Что касается клятв, наложенных Московским Собором 1667 года, то свою позицию Миссионерский съезд сформулировал так:

*Тезисы Миссионерского съезда,
принятые на пленарном заседании
№ 9 (2 августа 1917 г.)*

Особое мнение Василия Теплова:

Обсудив вопрос о клятвах Собора 1667 года, съезд пришел к заключению, что клятвы Собора наложены не на старые обряды и чины, но на противников Церкви и новых обрядов, а потому и клятвы эти должны остаться неразрешенными и впредь на означенных людях, пока они не обратятся к

Из Деяний Собора 1667 г. нельзя не видеть, что клятвы наложены за содержание старых обрядов, содержание, правда, очень упорное. Это-то упорство в содержании старых обрядов и заставило церковную власть для ограждения и закрепления новых обрядов прибегнуть к клятвенным прещениям. <...> Вся последующая

⁸¹ Миссионерский съезд 1917. 94-94об.

Церкви с покаянием. Что же касается единоверцев и православных людей, которые употребляли и употребляют старые чины и обряды в полном единении со Св. Церковью и в полном подчинении ей, то постановили и просить предстоящий Всероссийский Собор разъянить вновь, что на этих лицах клятвы не лежали и не лежат, и тем успокоить мятущуюся совесть некоторых из них⁸².

История до учреждения единоверия говорит, что церковная власть понимала определение Собора 1667 года в смысле клятвенного запрещения старых обрядов и, в соответствии с этим, выявляла свое отношение к старообрядческому расколу. Церковная власть, руководясь определением Собора 1667 г., не признавала равноценности старого и нового обряда. Сам 250-летний спор православных со старообрядцами по данному вопросу подтверждает ту же самую мысль. Если бы мысль о равноценности обрядов в «Деяниях» Собора была выражена в форме ясной и определенной, то не могло бы быть тех возражений и недоумений, которые возникли после Собора и не прекращаются доселе и которые не могли быть разъяснены неоднократными «разъяснениями» церковной власти. Между тем выяснение вопроса о клятвах Собора 1667 года имеет громадное значение в деле устранения нашей давней розни со старообрядчеством на пути примирения с ним, и потому является необходимым, чтобы предстоящий Собор по этому вопросу вынес постановление, разрешающее все сомнения и недоумения. Поэтому со своей стороны я предлагаю такую формулу по данному вопросу: «Усматривая в Деяниях Собора 1667 г. наличность клятвы за содержание старых обрядов в том, что у отцов Собора очень заметна мысль приписывать содержащим старые обряды "еретические мудрования" и что эта же мысль проглядывает в ограждении клятвою обрядов, принятых Собором 1667 года, V Всероссийский Миссионерский Съезд полагает, что на предстоящем Церковном Соборе клятвы эти должны быть отменены, поскольку ими запрещается употребление старых обрядов»⁸³.

⁸² Айвазов 1917. 33-34.

⁸³ Миссионерский съезд 1917. 89-89об.

Таким образом, в процессе подготовки Собора было подготовлено два диаметрально противоположных проекта деяния. Предсоборное присутствие предлагало клятвы отменить, а Миссионерский съезд – издать очередное разъяснение, что прокляты не сами обряды, а нарушители церковной дисциплины.

Обсуждение вопроса о клятвах на Поместном Соборе

Вопрос о клятвах на старые обряды начал обсуждаться Отделом по единоверию и старообрядчеству на 20-м заседании (24 ноября 1917 г.). Для того, чтобы решение вопроса о клятвах было принято органом не менее авторитетным, чем Собор 1667 года, было решено обсудить проект соответствующего деяния с представителями Вселенских патриархов⁸⁴. Однако до этого дело не дошло: подготовка деяния шла очень медленно, причем окончательную редакцию Отдел так и не успел подготовить.

Текстом, который обсуждали члены Отдела, были тезисы Предсоборного совета, причем материалы Миссионерского съезда 1917 г. также были в их распоряжении. Отдел без особых прений принял первые два тезиса Предсоборного совета, в которых указывалось на то, что иерархи, посетившие Москву в середине XVII века, обратили внимание на отличия русской богослужебной практики от греческой и усмотрели в этих элементах еретический характер.

Однако обсуждение следующих тезисов застопорилось: предметом долгой дискуссии стал вечный камень преткновения – вопрос о том, были ли прокляты старые обряды, а если да, то на каких именно этапах церковной дискуссии XVII века. Третий тезис обсуждался в течение трех заседаний (21, 22, 23): на 21-м заседании было признано, что «Восточные святители в Неделю Православия 24 февраля 1656 г. «употребление двуперстия для православных христиан подвергли клятвенному запрещению»⁸⁵, на следующем заседании рассматривался вопрос о том, было ли двуперстие проклято в письменном ответе Восточных патриархов, причем решен этот вопрос был снова положительно.

На 23-м заседании речь шла о том, что именно было проклято Собором 1656 года. Характерно, что идею о том, что прокляты были люди, а не обряды, поддерживали профессиональные миссионеры. Так, А. Г. Куляшев (пермский епархиальный миссионер) доказывал, что патриарх Никон «тушил не двуперстие, а раскол» и Собор 1656 г. проклинал не двуперстие, а только раскольников, и, указывая на большую опасность для Православной Церкви поспешного решения этого вопроса, предлагал отложить его решение, поручив специальной ученой комиссии подготовить проект решения к следующему Собору⁸⁶. А прот. Феодосий Воловей (епархиальный миссионер Бессарабской, а затем Херсонской епархий), ссылаясь на труды Н. П. Субботина, К. Никольского и архимандрита Павла Прусского,

⁸⁴ *Единоверие*. 49 об. 50.

⁸⁵ *Единоверие*. 52.

⁸⁶ *Единоверие*. 54 об.

пытался показать, что под клятвой находятся те, кто использует вполне законные обряды в антицерковных целях.

О законности клятв 1656 г. говорили свящ. А. Г. Альбицкий (уездный миссионер Нижегородской епархии), А. Д. Зверев (миссионер Московской епархии), а также епископ Уральский Тихон (Оболенский). А протоиерей С. И. Шлеев считал, что необходимо указать, что осуждение двуперстия было ошибкой. В конце концов третий тезис все-таки был принят⁸⁷.

Однако принять четвертый тезис Отдел так и не смог. Основная проблема была сформулирована профессором М. Н. Васильевским, в докладе которого утверждалось, что во всем своем объеме клятвы Собора 1667 года не могут быть отменены: нельзя, например, снимать клятвы с тех, кто выступал против церковной власти или хулил ее. Отменены могут быть лишь те положения, которые смущают совесть православных и единоверцев. В связи с этим М. Н. Васильевский предложил разбить четвертый тезис на несколько вопросов и разбирать каждый из них отдельно. Первым был поставлен следующий вопрос: «верна ли мысль, что Собор 1667 года воспретил употребление старых богослужебных обрядов?»⁸⁸ Еп. Уральский Тихон (Оболенский), прот. Ф. Воловей и А. Д. Зверев отвечали на этот вопрос положительно, а еп. Челябинский Серафим (Александров) и А. Г. Куляшев – отрицательно. Причем епископ Серафим прочитал на 29-м заседании специальный доклад, посвященный клятвам 1667 года, полагая, что «поднимать вопрос о снятии этих клятв могут только сознательные или несознательные враги Православной Церкви»⁸⁹. Основные выводы доклада еп. Серафима протокол формулирует так:

1) снимать клятву со старых обрядов и чинов (по терминологии раскольников и раскольниковствующих) – это значит снимать то, чего не было и нет, ибо Собор 1667 г. в своем определении означенных чинов и обрядов не проклинал и даже не касался, и навязывать этому Собору чуждую ему мысль о поречении на «старое благочестие» <не следует>;

2) для лиц же, на которых действительно положена и лежит соборная клятва, т. е. раскольников, носящих Православную Церковь с ее иерархией и таинствами антихристовой или еретической из-за принятых и содержащих ею новоисправленных чинов и обрядов, если бы им хотелось выйти из подклятвенного состояния, клятва эта сама собою отменяется и разрушается при их воссоединении с Церковью, ибо, по соборному определению, под клятвой и анафемой состоят они лишь до того времени, «дондеже уразумеются и возвратятся в правду с покаянием» <...>;

3) мысль <о том, что> якобы с отменой клятв Собора 1667 г. расколо-старообрядцы валом повалят в Православную Церковь, в основе своей имеет или незнание раскола (3/4 которого – бесполовцы – не из-за клятв отделяются от Православной Церкви, а из-за антихристово будто бы в ней царствования), или злонамеренное домогательство, чтобы Православная Церковь отменой клятв <...> произвела над собой самоосуждение и, оправдав тем раскол, вынуждена была признать на его именно стороне церковную истину <...>;

⁸⁷ Клятвы. 66.

⁸⁸ Клятвы. 71об.

⁸⁹ Клятвы. 91 91об.

4) вопрос о клятвах Собора 1667 г. (в смысле снятия или отмены сих клятв) нужно снять с очереди занятий Отдела и ограничиться лишь соборным разъяснением по нему для сумнящихся и претыкающихся⁹⁰.

Доклад еп. Серафима стал предметом ожесточенной полемики, причем на заседание Отдела был даже доставлен рукописный оригинал деяний Собора 1667 года. С мнением еп. Серафима относительно того, были ли прокляты сами старые обряды, полемизировали прот. С. Шлеев, проф.-прот. А. Преображенский, а также М. Н. Васильевский и И. М. Громогласов.

Собор определенно, навсегда и безусловно запретил употреблять другие обряды, кроме тех, какие он повелел содержать, – говорил И. М. Громогласов. Обрядового параллелизма он не признавал. Иной вопрос, как смотреть теперь на такое соборное определение. Из церковной истории известно, что иногда соборные определения и без формальной их отмены теряли свою силу, сама жизнь, так сказать, отменяла их. Но раз по нашему вопросу налицо сомнения и соблазны, то настоящему Собору нужно вынести по сему предмету определенное свое слово. Тут дело, может быть, осложняется тем, вправе ли наш Собор отменить постановления Собора 1667 г., в которых участвовали и Восточные иерархи. Казалось бы, что раз вопрос в данном случае касается нашей Поместной Русской Церкви, то она и сама на своем Поместном Соборе может решить его. Но думается, что и Восточные иерархи не откажутся подтвердить то, что теперь уже и нами и ими признано, т. е. дозволенность православным людям употреблять «старые» обряды (в единоверии), и что для этого с ними (Восточными иерархами⁹¹) следовало бы сделать сношение⁹².

С критикой позиции И. М. Громогласова выступил В. И. Зеленцов, который полагал, что нельзя рассматривать решения Собора 1667 г. вне связи с решениями Собора 1666 года. Он говорил, что Собор 1667 года старых обрядов не проклинал и даже занял позицию более мягкую, чем Собор 1666 года. В том же духе выступал и А. Г. Куляшев.

Дискуссия продолжалась до начала апреля 1918 года, когда митрополит Антоний (Храновицкий), председательствующий на заседании Отдела, посетовал, что этот вопрос занял уже десять заседаний, и предложил перейти к голосованию. Однако и с голосованием все было не просто. На 35-м заседании Отдела⁹³ этот тезис был принят большинством голосов (11 за, 10 против и двое воздержались). Однако на следующем заседании это решение было опротестовано: оказалось, что среди проголосовавших был не являвшийся членом Отдела А. М. Черноуцан. К тому же воздержавшийся при голосовании А. Г. Куляшев заявил, что он все-таки голосует против. Вопрос пришлось отложить до третьей сессии.

Ввиду того, что и такое голосование, как 10 за тезис и 11 против него, нельзя считать за решительное, вопрос по 4-му тезису необходимо отложить

⁹⁰ *Клятвы*. 91.

⁹¹ В этой связи делопроизводитель Отдела Н. М. Гринякин напомнил, что решение о приглашении представителей Восточных патриархов Отдел принял еще на 20-м заседании.

⁹² *Клятвы*. 95об.- 96.

⁹³ 23 марта / 5 апреля.

до будущей сессии Собора (до осени 1918 г.) и <...> к тому времени желательно иметь для Отдела письменные доклады по вопросу тезиса, с одной стороны, от М. Н. Васильевского и И. М. Громогласова, а с другой стороны – от Преосвященного Серафима (Александрова), А. Г. Куляшева и прот. Ф. Воловея⁹⁴.

Следующее обсуждение этого вопроса состоялось лишь 20 августа / 2 сентября 1918 года, когда до закрытия Собора оставалось менее трех недель. Это последнее обсуждение вопроса о клятвах 1656-1667 годов протокол передаст следующим образом:

Имея в виду интересы сближения старообрядцев с Православной Церковью и в целях успокоения немощной совести значительной части единоверцев и многих православных, крестящихся двуперстно, надлежит безотлагательно провести авторитетом настоящего долгожданного Собора снятие клятвы как патриарха Макария, так и Собора 1656 года, согласно принятым уже в Отделе тезисам 1-му, 2-му, 3-му и части 5-го <...>, вопрос же о клятвах Собора 1667 г. – еще <...> не законченный и требующий для своего решения, по мнению некоторых, присутствия на Соборе Восточных патриархов или по крайней мере их отзыва, что по обстоятельствам переживаемого времени исполнить невозможно, отложить до следующей сессии Собора или до созыва нового Собора. Ныне же Священный Собор Православной Российской Церкви особым посланием, предусмотренным п. 5 помянутых тезисов доклада особой Комиссии Предсоборному Совету, имеет обратиться к глаголемым старообрядцам, призывая их к миру, единению, взаимной любви и забвению прошлой распри. Изложив в этом послании смысл и значение порицательных выражений, содержащихся в полемических книгах прежних против раскола писателей, Собор должен указать глаголемым старообрядцам, что Православная Церковь равночестно почитает и принимает старые обряды и книги первых пяти Российских патриархов, запечатлевает свою любовь соборным определением об учреждении единоверческих епископий. Докладчиком Собору по означенному вопросу от Отдела единогласно избран епископ Старицкий Серафим⁹⁵.

Это послание к старообрядцам с разъяснением смысла клятв должна была составить особая комиссия, в состав которой входили епископ Серафим (Александров), еп. Симон (Шлеев), А. Г. Куляшев и Н. И. Остроумов. Никаких следов работы над этим документом нам найти не удалось, в то время как черновой автограф еп. Серафима, озаглавленный «О снятии клятв патр. Макария и Собора 1656 года и издании Собором Послания с разъяснением порицательных выражений, содержащихся в полемических книгах прежних писателей противу раскола», сохранился. Как видно из текста, работа еп. Серафима свелась к тому, что он несколько сократил тезисы Предсоборного совета, убрав те положения, относительно которых членам Отдела не удалось прийти к общему мнению.

⁹⁴ Клятвы. 130–130об.

⁹⁵ Клятвы. 138–138об.

Священному Собору Православной Российской Церкви
Докладчик еп. Старицкий Серафим

Отдела по Единоверию и Старообрядчеству

Доклад о снятии клятв патр. Макария и Московского Собора 1656 года и издании Соборного Послания с изъяснением порицательных выражений, содержащихся в полемических книгах прежних писателей против раскола

1. Восточные и другие православные пастыри, Афанасий, бывший патриарх Константинопольский, Макарий, патриарх Антиохийский, Григорий, митрополит Никейский, Гавриил, митрополит Сербский, Епифаний Славинецкий и другие, посетившие Москву в половине XVII века, обратили внимание на разности церковно-богослужебного чина и обряда Русской Церкви сравнительно с Церковью греческой. По свидетельству патриарха Никона, они «зазирали» эти разности как новшества, не имеющие для себя оснований ни в русской, ни тем более в греческой церковной древности.

2. Особое внимание Восточных иерархов привлекло двуперстное сложение руки для крестного знамения. Считая древним и всеобщим обычаем для крестного знамения в Православной Церкви только троеперстие, они русское двуперстие рассматривали как обычной армянский, по своему внутреннему знаменованию не чуждый еретических мыслей.

3. Отсюда Антиохийский патриарх Макарий, Сербский митрополит Гавриил и Никейский митрополит Григорий – в Неделю Православия 24-го февраля 1656 года, те же святители и Молдавский митрополит Гедеон – в своем письменном ответе патриарху Никону и, наконец, Русский Собор 23 апреля 1656 года, повелевая всем православным христианам молиться по изначальному преданию Восточной Церкви троеперстно, употребляющих двуперстие православных христиан подвергли отлучению и проклятию.

4. Указанные клятвы, сильно смущая совесть единоверцев и православных двуперстников, составляют в то же время преграду на пути к примирению старообрядцев с Православною Церковью. Неоднократные разъяснения и подтверждения со стороны Св. Синода о дозволительности и спасительности употребления в общении с Церковью старопечатных богослужебных книг и обрядов, ввиду соборного характера относящихся до них клятв, являются недостаточными и не достигающими цели, а посему клятвы, изреченные отдельными святителями (Антиохийским патриархом Макарием, Сербским митрополитом Гавриилом, Никейским митрополитом Григорием и Молдавским митрополитом Гедеоном) и Собором 1656 года, поскольку в этих клятвах усматривается возбранение самого употребления старых богослужебных чинов и обрядов, Собор отменяет.

5. В отношении порицательных выражений полемических книг, прежних писателей против раскола Священный Собор полагает благовременным обратиться к православной пастве и старообрядцам с новым изъяснительным посланием следующего содержания (см. прежние).

Мы видим, что в работе над этим проектом епископ Серафим пользовался текстом, подготовленным Предсоборным советом. Однако сокращения являются весьма значительными. Если клятвы 1656 года отменяются, то о Московском Соборе 1667 года здесь вообще нет речи. Однако никакого

юридического статуса этот документ не имеет – это не более, чем черновик, который не обсуждался Отделом и не был передан Соборному совету в качестве доклада. Иными словами, на него ни в коей мере не распространяется решение, которое Собор принял на последнем заседании:

Уполномочить Соборный совет все доклады, которые останутся не рассмотренными Собором, препроводить на разрешение Высшего Церковного Управления, а сему Управлению предоставить, по бывшим примерам, <право> вводить выработанные Отделами предначертания в жизнь по мере надобности полностью или в частях, повсеместно или в некоторых епархиях⁹⁶.

Доклад «О снятии клятв...» отсутствует и в архивном деле, содержащем все доклады, переданные отделами Соборному совету⁹⁷. Нет его в перечне подготовленных отделами проектов, который уже после закрытия Собора составил С. Г. Рункевич⁹⁸. Таким образом, доклад «О снятии клятв патр. Макария и Собора 1656 года и издании Собором Послания с разъяснением порицательных выражений, содержащихся в полемических книгах прежних писателей противу раскола» не был подготовлен и передан Собору. Между тем с легкой руки митрополитов Сергия (Страгородского) и Никодима (Ротова) из одной публикации в другую переходит утверждение, что Собор составил «проект соборного постановления об отмене клятв, и только отвлечение Собора в сторону внешнеорганизационных вопросов помешало ему превратить этот проект в окончательное соборное постановление»⁹⁹.

«Деяние архипастырей» от 10/23 апреля 1929 года

Теоретически после закрытия Собора вопросом о клятвах должен был заниматься Синод, однако никаких свидетельств об этом у нас нет. Как известно, значительную часть своих сил Синод тратил на борьбу за выживание церковной организации.

Совершенно неожиданно документ о снятии клятв на старые обряды был выпущен митрополитом Сергием (Страгородским) в 1929 году. О мотивах его принятия мы можем лишь строить предположения. По всей видимости, поиск путей сближения со старообрядцами объяснялся опасением, что они будут действовать сообща с теми церковными группировками, которые не признавали митрополита Сергия. И действительно, еще в октябре 1927 года в Уфе состоялось собрание, на котором была принята «Декларация церковников-общинников». Авторы этой декларации, с одной стороны, открещивались от «обновленцев (евдокимовцев)¹⁰⁰ и полуобновленцев (сержиан)»¹⁰¹, а с другой – обращались к старообрядцам с призывом к единению¹⁰². Активность перешедшего в старообрядчество епископа Андрея (Ухтомского),

⁹⁶ *Обзор III*. 367.

⁹⁷ *Доклады отделов*.

⁹⁸ *Рункевич 1998*. 197.

⁹⁹ *Никодим 1971*. 71.

¹⁰⁰ Митрополит Евдоким (Мещерский) был председателем Обновленческого синода.

¹⁰¹ *Зеленогорский*. 208.

¹⁰² *Зеленогорский*. 210.

произошедший 4 ноября 1923 года переход в старообрядчество обновленческого архиепископа Николая (Позднева)¹⁰³, положившего начало иерархии Древлеправославной Церкви¹⁰⁴, подтолкнули митрополита Сергия предпринять определенные шаги навстречу старообрядчеству¹⁰⁵.

Сам митрополит Сергий рассказал об обстоятельствах подготовки этого документа в указе¹⁰⁶, при котором текст «Деяния архипастырей» рассылался архиереям. В этом указе Заместитель Патриаршего Местоблюстителя сообщает, что на заседании Синода он прочитал доклад, в котором говорилось, что вопрос о снятии клятв Собора 1666-1667 годов (о Соборе 1556 года здесь речь не идет) был поставлен уже давно. Снять клятвы постановило уже Предсоборное присутствие 1906 года (развернутый проект Предсоборного совета не упомянут), а затем и соответствующий Отдел Собора 1917-1918 года (на самом деле, как мы знаем, такой проект не был подготовлен). По версии митр. Сергия, Собор не успел заняться проблемой клятв лишь потому, что отвлекся в сторону «внешнеорганизационных вопросов». Далее митр. Сергий пишет, что отношение старообрядцев к Православной Церкви меняется, а потому вопрос о клятвах вновь стал актуальным. Поэтому следует, не дожидаясь нового Собора, решить этот вопрос, испросив мнение архиереев. Проект соответствующего деяния было поручено подготовить митр. Саратовскому Серафиму (Александрову), который, как мы помним, был назначен докладчиком по вопросу о клятвах. Составленный митр. Серафимом проект был подписан членами Синода, а затем разослан архиереям, которые должны были до 1 июля 1929 года письменно высказаться о том, является ли предложенный текст приемлемым. Если большинство отзывов окажутся положительными, то это деяние должно приобрести статус соборного решения.

Этот документ выглядит так:

Деяние архипастырей Православной Св. Церкви в Союзе ССР, возглавляемых Московской Патриархией¹⁰⁷

В благочестивое святительство российских патриархов предпринято было исправление церковно-богослужебных книг и согласование церковных чинов и обрядов Русской Церкви с чинами и обрядами Церкви Восточной.

¹⁰³ *Вургафт*, 193-194.

¹⁰⁴ 16 сентября 1929 года к этой же ветви старообрядчества присоединился «непоминающий» епископ Стефан (Расторгуев). - *Вургафт*, 275.

¹⁰⁵ Упомянем в этой связи и такой сомнительный документ, как материалы так называемого «Кочующего Собора 1928 года», якобы принявшего такой канон: «Неправедные клятвы и проклятия на древлеправославный обряд и благочестие являются недействительными и отвратительными; Великий Московский Собор 1666-1667 гг. есть не "великий", но русский разбойничий собор. Кто хулит древний обряд и благодетель Анафема». Не ставя вопроса о том, чем пользовались составители этой фальшивки, согласимся с предположением публикатора этого документа о том, что митр. Сергий «обеспокоился возможным антисериянским альянсом "непоминающих" и старообрядцев, отчего спешно издал свое Деяние от 10/23 апреля 1929 г.». - *Амвросий*.

¹⁰⁶ «Акт по вопросу о снятии клятв 1666-1667 гг.», Указ Временного Патриаршего Синода от 28 апреля 1929 г. Пресвященному митрополиту Евлогию. - *Акты Московского Престола*, 3-4.

¹⁰⁷ *Акты Московского Престола*, 4-6.

Предпринятое с общего совета российских архипастырей и пастырей, как и с благословения Восточных патриархов, исправление это, однако, послужило поводом к образованию в Российской Церкви раскола старообрядческого, который вот уже почти три века разделяет русских верующих людей, составляя предмет глубокой скорби и непрестанных материнских забот нашей Св. Церкви.

В лице своих наиболее просвещенных архипастырей Святая наша Церковь прилагала усилия устранить всякие препятствия к уврачеванию раскола, всякие причины и поводы к нареканиям на нее, якобы она презирает старые обряды сами по себе и враждебно относится к содержащим их ревнителям благочестия.

Так, Святая наша Церковь благословила свободное употребление богослужбных книг, чинов и обрядов патриаршего времени, столь дорогих и излюбленных сердцу старообрядцев и по существу своему не имеющих в себе ничего противного православию.

Это признание православности старых обрядов и спасительности употребления их в союзе и общении со Св. Церковью с особенной ясностью выразилось в издании от лица Церкви «Увещания» (Православной Кафолической Церкви 1765 года) и в учреждении единоверия.

В учреждении единоверия выразилась, с одной стороны, вся полнота любви Церкви к старообрядцам, а с другой – ее истинный взгляд на хранимый ими церковно-религиозный уклад.

Принимая в свое общение старообрядцев без малейшего нарушения хранимого ими церковно-религиозного уклада, Святая наша Церковь самым делом засвидетельствовала, что дорогие для старообрядцев богослужбные книги и обряды сами по себе ею признаются не противными православию и держащиеся этих книг и обрядов в общении с нею являются присными чадами ее – не пасынками, не пришельцами.

Так как ревнители старообрядчества возлагали на Церковь Православную вину ответственности за встречаемые в прежних полемических книгах порицательные выражения на старые обряды, то от лица Церкви издано было о сем в 1886 году «Изъяснение» (издано Св. Синодом). В этом «Изъяснении» заявлялось, что Православная Церковь признает содержащиеся в полемических противу раскола сочинениях прежнего времени порицательные отзывы и выражения на именуемые старые обряды принадлежащими лично писателям сих сочинений, сама же не разделяет и не подтверждает сих отзывов и выражений.

Ныне мы, архипастыри Св. Православной Церкви в СССР, как собравшиеся здесь в Москве под председательством Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, так и отсутствующие на сем собрании телом, но не духом (1 Кор. 5. 3; ср. I Вселенский Собор, правило 4), последуя притом голосу и суждениям прежде бывших православных архипастырей, пастырей и других тружеников на ниве Христовой, давно уже раздавшемуся в нашем православно-церковном обществе, выразившемуся наконец и официально – а) в постановлении особой комиссии VI Отдела Предсоборного присутствия 1906 года и, что особенно важно, – б) в постановлении Отдела Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви 1917-1918 годов по единоверию и старообрядчеству, и в тех же видах уврачевания церковных разделений из-за старых обрядов и для вящего успокоения тех, кои по благословению Церкви и в общении с нею употребляли и ныне употребляют названные обряды, рассудили и определили:

1) Отзыв о дорогих для старообрядцев богослужбных книгах и обрядах, данный от лица Святой Российской Церкви в книге «Увещание», в «Изъяснении» Св. Синода и в определении архипастырей Собора, бывшего в богоспасаемом граде Казани в лето от Рождества Христова 1885, разделяем и подтверждаем.

2) В частности, богослужебные книги, напечатанные при первых пяти Российских патриархах, признаем православными; свято хранимые многими православными единоверцами и старообрядцами церковные обряды по их внутреннему знаменованию и в общении со Св. Церковью – спасительными; двуперстие, слагаемое во образ Пресвятой Троицы и двух естеств в Господе нашем Иисусе Христе, – обрядом в Церкви прежнего времени несомненно употреблявшимся и в союзе со Св. Церковью благодатным и спасительным.

3) Порицательные выражения, так или иначе относящиеся до старых обрядов, в особенности до двуперстия, где бы оные ни встречались и кем бы ни изрекались, – отвергаем и яко не бывшие вменяем.

4) Клятвенные запреты, изреченные Антиохийским патриархом Макарием и вслед за ним подтвержденные Сербским митрополитом Гавриилом, Никейским митрополитами Григорием и Молдавским Гедеоном в феврале 1656 года, пастырями Российской Церкви на Соборе 23 апреля 1656 года, а равно и клятвенные определения Собора 1666–1667 гг., как послужившие камнем преткновения для многих ревнителей благочестия и поведения к расколу нашей Святой Церкви, – мы, руководствуясь примером самого же Собора 1666–1667 гг., отменившего клятвенные постановления Собора Стоглавого, по данной нам от Всесвятого и Животворящего Духа власти вязать и решить, разрушаем и уничтожаем и яко не бывшие вменяем.

5) Ввиду того, что вышеупомянутые клятвы наложены с участием Восточных патриархов и других святителей поместных Церквей, мы поручаем Заместителю Патриаршего Местоблюстителя или тому, кто будет после него возглавлять православную иерархию Московского Патриархата, обратиться к патриархам и другим предстоятелям Православных Поместных Автокефальных Церквей с посланием о том, чтобы и они братски единомысленно приняли настоящее наше определение и своим согласием его утвердили.

Бог же мира Своєю неизреченною милостью и Своими неисповедимыми судьбами да умягчит наши сердца, болящие раздором; да уврачует язву разделения, удручающую до сих пор всех истинных чад Св. Церкви, и да приведет расставшиеся паки во едино во исполнение молитвы Самого возлюбленного Сына Своего, нашего Спасителя и Господа: *да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе... да и мир веру имет, яко Ты Мя послал еси* (Ин. 17, 21). Еже буди, буди. Аминь.

В связи с этим текстом возникает немало вопросов. Во-первых, несмотря на декларирование преемственности по отношению к Собору 1917–1918 гг., «Деяние» носит куда более радикальный характер. Как мы помним, в проекте 1918 года ничего не говорится об отмене клятв Московского Собора 1666–1667 годов, поскольку члены Отдела о единоверии и старообрядчестве не пришли по этому вопросу к единому мнению. При этом одним из наиболее последовательных противников снятия клятв Большого Московского Собора был как раз митрополит Серафим. Еще труднее объяснить, почему в «Деянии» нет ссылок на наиболее близкий к «Деянию» документ – проект Предсоборного совета 1917 года, предполагавший снятие клятв 1656 и 1666–1667 годов, хотя имеется совершенно не обязательная ссылка на работы Предсоборного присутствия 1906 года.

Неясна и дальнейшая судьба этого документа. Как отозвались архiereи, получившие текст этого «Деяния»? Каким был его статус после 1 июня 1929 года? Обрел ли этот проект статус полноценного акта Высшей церковной

власти? Ответа на эти вопросы нет, вернее, есть разные ответы. Митрополит Никодим (Ротов) в своем докладе на Соборе 1971 года исходит из того, что «Деяние» – полноценный акт Высшей церковной власти¹⁰⁸. С другой стороны, епископ Андрей (Ухтомский) утверждал, что после того, как старообрядцы стали ссылаться на него, «сергиевские» священники стали говорить, что это не официальный акт, а всего лишь проект¹⁰⁹. Председатель духовной комиссии старообрядцев Латвии А. В. Екимов, пытаясь узнать о судьбе этого проекта, запросил Патриарший Синод, митрополита Елевферия (Богоявленского) и издателя парижского «Церковного Вестника» прот. Н. Сахарова, напечатавшего «Деяние» на страницах своего журнала. На запрос А. В. Екимова митр. Елевферий ответил, что это дело находится в процессе разрешения, а потому в настоящее время (1929-1930 гг.) «Деяние архипастырей» является лишь проектом. Прот. Н. Сахаров утверждал, что принципиально вопрос уже решен, запрошены все автокефальные Православные Церкви и в ближайшее время следует ожидать окончательного формального акта¹¹⁰.

Если старообрядцев смущал статус этого документа, то Зарубежная Церковь признавала это решение состоявшимся. В протоколе заседания Архиерейского Синода от 18/31 декабря 1929 года читаем:

Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей:

Слушали: Представленный Преосвященным епископом Нестором (Анисимовым) при письме от 18 октября 1929 г. акт Московской церковной власти о снятии клятв Собора 1666 и 1667 гг.

Постановили: Упомянутый акт доложить предстоящему Собору архисрегов Русской Православной Церкви Заграницей, для чего передать в Соборную канцелярию выписку из сего определения с приложением акта¹¹¹.

Реакция старообрядцев на «Деяние архипастырей» 1929 года

Старообрядцы среагировали на появление «Деяния архипастырей» довольно прохладно. Во-первых, это решение казалось сильно запоздалым.

Было время. 25 лет назад, когда государственная власть сняла церковные запреты со старообрядцев, но церковная власть после того едва только приступила к проекту, не осуществленному до сих пор. Государственная власть готова была дать старообрядцам право «исповедания и проповедания веры», и старообрядцы сами того желали, а церковная <...> право проповедания вычеркнула. 18 лет назад старообрядцы, приемлющие священство Белокриницкой иерархии и имевшие в то время 19 епархий, возглавлявшихся епископами, с особым нетерпением ждали снятия клятв или анафем 1667 года. Но тогда дело не подвинулось с мертвой точки и о нем никто из воинствующей государственной Церкви говорить не хотел. Не сдвинулось оно и в 1917 году на Поместном Соборе¹¹².

¹⁰⁸ Никодим. 72.

¹⁰⁹ Зеленогорский. 223.

¹¹⁰ Екимов. 67-68.

¹¹¹ Определения 1930. 3.

¹¹² Екимов. 69.

Кроме того, старообрядцы не могли понять, почему этот проект остается никому не известным. И действительно, единственная официальная публикация этого «Деяния» была осуществлена протоиереем Н. Сахаровым в издаваемом им в Париже «Церковном вестнике». В Россию этот журнал, конечно же, не попадал, а начавший издаваться в Москве в 1931 году «Журнал Московской Патриархии» о «Деянии архиепископа» даже не упомянул.

О том, что текст «Деяния» оставался практически никому не известным и священники, принадлежавшие к юрисдикции митр. Сергия, о нем не знали, писал и архиепископ Андрей (Ухтомский). По его версии, замалчивание этого документа началось после того, как старообрядцы начали ссылаться на него в полемических целях.

Тогда, – пишет епископ Андрей, – «смиранный» Сергей и все его остальные «смиранные» начали прятать свое «Деяние» от всех мыслящих людей и уверять, что это еще совсем не настоящее «Деяние», а только проект и что сами эти «смиранные» на такое доброе дело «без Собора» решиться никак не могут¹¹³.

Среди причин, по которым старообрядцы с недоверием относились к «Деянию», было и то, что в тропаре святителю Димитрию Ростовскому он назван «раскола искоренителем», тогда как «Деяние» объявляет «небывшими» встречающиеся в антистарообрядческих сочинениях «порицательные выражения»¹¹⁴.

Забегая вперед, скажем, что эту проблему пытался в 1958 году решить епископ Афанасий (Сахаров), который попытался исправить этот тропарь, исключив оскорбительные для старообрядцев выражения. Вместо слов тропаря: «*Православия ревнителю и раскола искоренителю, Российский целебниче и новыи к Богу молитвенниче, списанныи твоими буйх уцеломудрил еси, цевнице духовная, Димитрие блаженне...*» – епископ Афанасий предлагал петь так: «*Православия ревнителю, житий святых списателю и о Русской земле молитвенниче, писаниями твоими нас усаждаеши, свирель духовная, Димитрие блаженне...*» Однако эти исправления так и не были приняты¹¹⁵.

Как бы то ни было, но никаких встречных шагов со стороны старообрядцев тогда не последовало. В лучшем случае они видели в снятии клятв акт доброй воли, но не больше. Старообрядчество никогда не считало, что оно находится под клятвами.

Что же касается **внутреннего, канонического значения** вопроса о признании или непризнании клятв и их снятия с точки зрения старообрядческой, то принципиально, ввиду возникших уже толков, Духовная комиссия Центрального комитета старообрядцев в Латвии в заседании своем

¹¹³ Златогорский. 223.

¹¹⁴ Екимов. 68. Напомним, что еще в подписанном Николаем II 17 апреля 1905 года указе «Об укреплении начал веротерпимости» говорилось: «Присвоить наименование старообрядцев, взамен ныне употребляемого названия раскольников, всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы Церкви Православной, но не признают некоторых принятых ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам».

¹¹⁵ Кравецкий и Плетнева 2001. 257; Кравецкий 1996. 179-183. Интересно, что, защищая свою позицию, еп. Афанасий не упоминает «Деяния архиепископа 1929 года».

23 сентября 1929 года вынесла постановление следующее: «Произнесенная клятва врагами истины падает на самих проклинавших, а потому старообрядцы как не признавали, так и не признают как наложенные на них клятвы Соборами 1656–1666–1677 гг., так же и снятие их»¹¹⁶.

Отмена клятв Собором 1971 года

Окончательное разрешение клятв Собора 1667 года, на котором присутствовали Восточные патриархи, мог произвести лишь такой Собор, на котором бы также присутствовали представители Вселенской Церкви. Такой Собор состоялся летом 1971 года.

Мотивы, которыми руководствовался митрополит Никодим (Ротов) – инициатор этого решения – были совсем иными, нежели те, которыми руководствовались члены Отдела о единоверии и старообрядчестве в 1917–1918 годах. Если члены Собора и участники предсоборных дискуссий считали старообрядцев объектом миссионерского воздействия, то в 70-е годы взаимоотношения с приверженцами древних чинов рассматривались в контексте межхристианского диалога. Еще постановлением Синода от 16 декабря 1969 года священникам было разрешено в случае необходимости совершать над старообрядцами и католиками церковные Таинства:

Имеи суждение о различных случаях, когда старообрядцы и католики обращаются в Православную Церковь за совершением над ними святых Таинств.

Постановили: В порядке разъяснения уточнить, что в тех случаях, когда старообрядцы и католики обращаются в Православную Церковь за совершением над ними святых Таинств, это не возбраняется¹¹⁷.

Возможность причащения старообрядцев вновь ставила вопрос о клятвах. Как известно, 7 декабря 1964 года патриарх Афинагор и папа Павел VI сняли взаимные отлучения¹¹⁸, произнесенные в 1054 году папскими легатами и Константинопольским патриархом Михаилом Керуларием¹¹⁹. Об отмене же клятв на поддерживающихся старых обрядов, сделанной в 1929 году, мало кто помнил, да и сам акт 1929 года вызывал определенные недоумения.

Сохранилась запись¹²⁰ о встрече группы старообрядцев с митрополитом Никодимом (Ротовым). Целью этой неофициальной беседы было налаживание

¹¹⁶ Екимов. 69.

¹¹⁷ «ЖМП». 1970. № 1. С. 5.

¹¹⁸ Юдин 2001. 204.

¹¹⁹ В литературе высказывалось мнение о том, что конкордат, заключенный в 1847 году между Николаем I и папой Григорием XVI, предусматривал, что Русская Церковь будет совершать таинства и требы над католиками, сосланными в Сибирь за участие в польском восстании, причем Синодом было издано соответствующее распоряжение (см.: Боровой 1998. 113). Однако никаких материалов, подтверждающих это предположение, нам не удалось обнаружить.

¹²⁰ Прот. Владимир Лютник. О встрече старообрядческих деятелей, которые приезжали в Ленинград для встречи с Его Высокопреосвященством. Высокопреосвященнейшим Никодимом, Митрополитом Ленинградским и Новгородским, 29 июля 1970 г. ... *Старообрядцы 1970*. В беседе участвовали наставник Каунасской общины И. И. Никитин, председатель Высшего Старообрядческого Совета И. И. Егоров и председатель Рижской общины Л. И. Михайлов.

контактов. Старообрядцы хотели иметь возможность поступать в духовные заведения Московской Патриархии, помещать материалы в «Журнал Московской Патриархии», а также участвовать в миротворческой деятельности. Участие в борьбе за мир могло стать серьезным козырем при переговорах представителей старообрядческих общин с государственными чиновниками. Во время этой встречи встал и вопрос о клятвах:

Егоров Иван Исаевич, председатель Высшего Старообрядческого Совета, выражал благодарность Владыке митрополиту и возлагал надежду на помощь Божию на единение. Говорил о том, что клятвы, наложенные Соборами 1666 и 1667 гг., их тяготят, и они как бы обижены и не имеют возможности единения (общения), что является самым важным вопросом. Были случаи, когда они бы хотели поговорить со священником РПЦ, а тот им в ответ: «да ведь вы прокляты Собором», и они со слезами уходят от встречи¹²¹.

При подготовке Поместного Собора 1971 года вопрос о снятии клятв не обсуждался¹²². Драматические споры и самиздатовская полемика накануне Собора 1971 года касалась исключительно церковно-государственных отношений. О том, что вопрос о клятвах на старые обряды не казался участникам Собора актуальным, свидетельствуют воспоминания архиепископа Василия (Кривошеина). Достаточно подробно описывая деяния этого Собора, он лишь однажды упомянул о докладе митрополита Никодима по поводу снятия клятв, посетовав, что это «было довольно утомительно для слушателей, уставших от предшествующего длинного доклада»¹²³.

Между тем доклад митрополита Никодима представляет собой чрезвычайно интересное введение в историю этого вопроса. В нем описаны и проанализированы обстоятельства, при которых клятвы были наложены. При этом, в отличие от своих предшественников, митр. Никодим не сомневается в том, что прокляты были именно обряды, а не те, кто, вопреки повелениям церковной власти, им следовал.

Признавая за Собором 1656 года право замены одного обряда другим, – говорил митрополит Никодим, – справедливости ради мы все же должны признать приведенные Собором основания для замены двуперстия на троеперстие более чем сомнительными, а следовательно, и клятву, положенную на двуперстников, как «еретиков», совершенно неосновательной. Беспристрастный голос русской церковной истории к тому же свидетельствует, что двуперстное крестное знамение у православных русских людей, включая единоверцев и старообрядцев, всегда было, есть и, несомненно, будет церковным обрядом, выражающим православное учение веры¹²⁴.

¹²¹ *Старообрядцы 1970*. 16–17.

¹²² В просмотренных нами материалах этого Собора, хранящихся в фондах Совета по делам РПЦ (*Затиски 1971*, *Собор 1971*, *Письма 1971*, *ПК-1971*), нет никаких намеков на обсуждение этой темы.

¹²³ *Василий 1998*. 422.

¹²⁴ *Никодим 1971*. 65.

В своем докладе митрополит Никодим привел почти полный текст «Деяния архипастырей» 1929 года, причем совершенно очевидно, что все сведения об обсуждении проблемы клятв на Соборе 1917–1918 годов митр. Никодим заимствует из указа митрополита Сергия (Страгородского). Выше мы уже говорили, что документ 1929 года ссылается на решение Предсоборного присутствия и не упоминает материалов Предсоборного совета 1917 года. Митрополит Никодим здесь следует за митр. Сергием, то есть ссылается на опубликованные протоколы Предсоборного присутствия. Несмотря на то, что никаких окончательных решений и проектов в них нет (такое решение принял, как мы знаем, Предсоборный совет), митр. Никодим тем не менее пишет:

Из вышензложенного мы видим, что Поместный Собор 1917–1918 гг. должен был вынести определенное постановление о клятвах Патриарха Макария и Московских Соборов 1656 и 1667 гг. Соответствующий Отдел Поместного Собора составил «проект соборного постановления об отмене клятв, и только отвлечение Собора в сторону внешнеорганизационных вопросов помешало ему превратить этот проект в окончательное соборное постановление¹²⁵.

Объяснить этот пассаж можно лишь тем, что докладчик пытался на основе доступных ему документов обосновать ту концепцию, которая содержалась в «Деянии архипастырей» 1929 года. Поскольку там содержалась ссылка на Предсоборное присутствие, а не на Предсоборный совет, митр. Никодим оказывается вынужденным приписать материалам Предсоборного присутствия статус, которым они не обладали.

На основании доклада митрополита Никодима Собором было принято следующее определение:

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа.

Собравшийся в Троице-Сергиевой Лавре в Загорске Поместный Собор Русской Православной Церкви счел благовременным подвергнуть соборному рассмотрению решения Поместных Соборов Русской Православной Церкви: Московского 1656 года и Большого Московского 1667 года в части, касающейся наложения ими клятв на старые русские обряды и на употребляющих их.

Как известно, в период первосвятительского служения Святейшего Патриарха Московского Никона (1652–1666) Высшей Церковной властью Московского Патриархата были предприняты усилия по установлению единообразия употребляемых в Русской Православной Церкви богослужебных чинов и обрядов с таковыми же, употребляемыми в греческих Православных Церквях. Это исправление хотя и было предпринято в соответствии с мнением на сей счет большинства архиереев и пастырей Русской Православной Церкви и при поддержке ее Предстоятелями и архиереями четырех Восточных Патриархатов, однако встретило серьезную оппозицию в русских церковных кругах.

Создавшееся в Русской Православной Церкви положение было предметом озабоченности Московского Собора 1656 года, который наложил клятву на употребляющих двуперстное крестное знамение, и Большого Московского

¹²⁵ Никодим 1971. 71.

Собора 1667 года, наложившего клятву на всех, не принимающих церковные исправления Патриарха Никона, и на расколоучителей, активно выступающих против единства Церкви. На основании определений этих Соборов упорствующие последователи старых обрядов были отсечены от Церкви, и образовался раскол, называемый старообрядческим, который вот уже более трехсот лет продолжает составлять предмет глубокой скорби и озабоченности Русской Православной Церкви.

Необоснованность суждений Соборов 1656 и 1667 гг. о старых обрядах дониконовских времен, как о якобы содержащих еретический смысл, давала повод усматривать в клятвенных запретах и определениях этих Соборов осуждение старых обрядов самих по себе. Между тем из неоднократных разъяснений, сделанных авторитетными иерархами Русской Православной Церкви и ее Святейшим Синодом, вполне очевидно, что подлинная цель соборных прещений Соборов 1656, 1666 и 1667 гг. заключалась в противодействии тем вождям раскола, которые, осуждая исправленные при Патриархе Никоне книги, чины и обряды, проявили свое противление Церкви, порицая содержимые ею обряды и употребляя исключительно обряды старые (см. «Изъяснение» Святейшего Синода от 1886 г.).

Наиболее просвещенные иерархи Русской Православной Церкви, предпринимавшие возможные действия для устранения препятствий к уврачеванию раскола, понимали, что средостение, возникшее в связи с клятвенными определениями Соборов 1656 и 1667 гг., должно быть устранено.

В известном «Увещании Православной Кафолической Церкви», увидевшем свет в 1765 году, говорилось о признании православности старых обрядов и спасительности употребления их.

VI Отдел Предсоборного присутствия 1906 года вынес постановление – ходатайствовать перед будущим Поместным Собором Русской Православной Церкви об отмене этих клятв.

Об этом же говорило постановление Отдела по единоверию и старообрядчеству Поместного Собора 1917/18 гг. В целях уврачевания церковных разделений из-за старых обрядов и наибольшего успокоения совести употребляющих их в ограде Русской Православной Церкви Патриарший Священный Синод под председательством Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященного Митрополита Нижегородского Сергия 23 (10) апреля 1929 года подтвердил православие богослужебных книг, напечатанных при первых пяти Российских патриархах. Старые русские обряды были засвидетельствованы как спасительные. Порицательные выражения о старых обрядах были отвергнуты. Клятвенные запреты Соборов 1656 и 1667 гг. отменены, яко не бывшие.

Мы, составляющие Поместный Собор Русской Православной Церкви, равносильный по своему достоинству и значению Московскому Собору 1656 года и Большому Московскому Собору 1667 года, рассмотрев вопрос о наложенных этими Соборами клятвах с богословской, литургической, канонической и исторической сторон, торжественно определяем во славу Всесвятого Имени Господа нашего Иисуса Христа:

1. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23 (10) апреля 1929 года о признании старых русских обрядов спасительными, как и новые обряды, и равночестными им.

2. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23 (10) апреля 1929 года об отвержении и вменении, яко не бывших,

поричательных выражений, относящихся к старым обрядам и в особенности к двуперстию, где бы они ни встречались и кем бы они ни изрекались.

3. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23 (10) апреля 1929 года об упразднении клятв Московского Собора 1656 года и Большого Московского Собора 1667 года, паложенных ими на старые русские обряды и на придерживающихся их православноверующих христиан, и считать эти клятвы, яко не бывшие.

Освященный Поместный Собор Русской Православной Церкви любовью объемлет всех свято хранящих древние русские обряды, как членов нашей Святой Церкви, так и именующих себя старообрядцами, но свято исповедующих спасительную православную веру.

Освященный Поместный Собор Русской Православной Церкви свидетельствует, что спасительному значению обрядов не противоречит многообразие их высшего выражения, которое всегда было присуще древней неразделенной Христовой Церкви и которое не являлось в ней камнем преткновения и источником разделения.

Всесвятая и Живоначальная Троица – Отец, Сын и Святой Дух – да утвердит православное единомыслие употребляющих равноспасительные новые и старые обряды, и да пребывает среди всех нас любовь Христа Господа, Который *умер за всех нас, дабы мы примирились с Богом и, примирившись, спаслись* (Рим. 5, 8, 10).

Да приведет Господь расстаяшая наки воедино, и в любви друг ко другу да исповедуем и славим едиными устами и единым сердцем Отца и Сына и Святого Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную¹²⁶.

В отличие от Собора 1917–1918 годов, не говоря уж о митр. Сергии (Страгородском) и его Синоде, Собор 1971 года, в работе которого участвовали представители Восточных патриархов, мог объявить себя равнозначным Собору 1667 года и пересмотреть его решения. Так что легитимность этого определения едва ли может быть оспорена.

Реакция старообрядцев на решение Собора 1971 года

В отличие от участников Собора 1917–1918 годов, митр. Никодим не рассматривал отмену клятв как миссионерское дело. В его докладе лишь выражалась надежда, что это деяние «послужит в дальнейшем более тесному соединению и общению старообрядцев и новообрядцев в духе любви Христовой»¹²⁷.

Отпечатанное на множительном аппарате, это деяние рассылалось по старообрядческим общинам вместе с «Изъяснительным посланием», в котором, в частности, говорилось:

Это Деяние явилось результатом послушания Духу Святому священноначалия, клира и верующего народа Русской Православной Церкви. Божественная любовь призывает нас к уврачеванию хотя и старых, но все еще болезнетворных ран, причиной возникновения которых, по нашему убеждению, во многом явилось надмение мирской власти,

¹²⁶ Деяние 1971.

¹²⁷ Никодим 1971, 73.

некогда вмешавшейся в то, чему судьей быть может лишь милосердный Бог. Предпринятое Освященным Собором Московского Патриархата Деяние не имеет в виду ущемления свободы христианского звания, устава и обычая кого бы то ни было, но исходит из горячо желаемого нами восстановления со старообрядческими братьями единства во Христе, Сыне Божиим, Духом Святым в единомысленной молитве Отцу всех Богу¹²⁸.

Реакция старообрядцев на это решение была более или менее сдержанной. Вот как описывает обсуждение этого текста членами Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины Б. А. Успенский:

В Гребенщиковскую общину, как и в другие старообрядческие центры, пришло послание митрополита Никодима (Рогова), извещающее о снятии клятв и призывающее восстановить утраченное единство. Автор присутствовал при обсуждении ответа митрополиту Никодиму. Сущность ответа сводилась к следующему: 1) Старообрядцы Гребенщиковской общины приветствуют снятие клятв, но отмечают при этом, что этот шаг может иметь значение прежде всего для господствующей Церкви: будучи ложными, эти клятвы не могли иметь отношения к старообрядцам, однако они имели самое прямое отношение к господствующей Церкви, поскольку ложные клятвы падают на голову дающего. 2) Старообрядцы с удовлетворением отмечают снятие клятв, наложенных Собором 1666-1667 гг. на тех, кто крестится двумя перстами: при этом они считают необходимым отметить, что тем самым сохраняет свою силу предшествующее соборное решение по вопросу о перстосложении, а именно, решение Стоглавого Собора 1551 г., предавшего проклятию тех, кто не крестится двумя перстами¹²⁹.

Мысль о том, что снятие клятв актуально для «господствующей Церкви», которая осознала свою ошибку, в то время как старообрядцы и не сомневались в спасительности старых обрядов, неоднократно встречается в документах, касающихся решений Собора 1971 года. Старообрядческие общины говорили о готовности к сотрудничеству во всех областях, не имеющих отношения к церковным таинствам.

Своим решением, имеющим большое историческое значение, Собор 1971 года несомненно внес ценный вклад во взаимоотношения чад единого русского народа, во взаимоотношение обеих Церквей - Старообрядческой Поморской и Русской Патриаршей. Далее: Деяние Собора усматривает - как результат решения об упразднении клятв на древние обряды - достижение духовного единства со старообрядцами, о соединении «расстоявшихся паки едино». Это, со старообрядческой точки зрения, сложный вопрос. Ведь не только клятвы являлись препятствием к достижению духовного единства разделившихся вследствие реформ патриарха Никона русских братьев. Тут камнем преткновения послужило признание Патриаршей Церковью никоновских реформ, породивших новые обряды, новые чиноположения и отречение от древних. А точка зрения старообрядцев, широко и основательно изложенная в «Поморских ответах».

¹²⁸ *Старообрядцы* 1971. 22.

¹²⁹ *Успенский* 2002. 367-368.

не дает повода считать новые обряды «равночестными» со старыми или «равноспасительными». Старообрядцы, лишившись иерархических членов и оставаясь в Церкви Христовой, страдали не за «противление Церкви», а за соблюдение древних обрядов, древних чиноположений, за неприятие новопечатных никоновских книг. Приветствуя решение Собора 1971 года о снятии клятв и принимая это как проявление доброй воли по отношению к старообрядчеству, как важный шаг в нормализации взаимоотношений, мы рады сотрудничать с Русской Патриаршей Церковью в областях, не затрагивающих внутренних устоев Поморской Церкви¹³⁰.

Деяние 1971 года не решило проблемы сближения со старообрядцами. Разделение было слишком долгим для того, чтобы надеяться на его прекращение при помощи одного акта¹³¹.

Зарубежная Церковь и проблема отмены клятв¹³²

Насколько можно судить по публикациям, вплоть до 1964 года Зарубежную Церковь проблема снятия клятв не особенно интересовала. Как мы уже говорили выше, в конце 1929 года Архиерейский Синод, ознакомившись с «Деянием архипастырей», постановил сообщить об этом документе предстоящему Собору, однако никаких решений тогда, по всей видимости, принято не было.

Первое известное нам обсуждение вопроса о клятвах относится к лету 1964 года¹³³. Возник вопрос в связи с проблемами единоверческих приходов и был разрешен в духе дореволюционных синодальных разъяснений:

Бывшие ранее прещения против старообрядцев, – читаем мы в этом определении, – могут распространяться только на тех из них, которые придерживаются ошибочного мнения, будто Русская Церковь уклонилась в ересь, и которые отрицают каноническую власть и благодатность ее священства¹³⁴.

Через несколько дней после этого Архиерейский Синод указом от 26 августа (8 сентября) 1964 года признал старые обряды православными и благословил их употребление¹³⁵. К сожалению, нам не удалось познакомиться с текстом этого определения, поэтому мы не знаем, чем оно отличается от разрешения служить по старым книгам, которое было дано при учреждении единоверия.

Вплоть до 1974 года Зарубежная Церковь специально не занималась проблемой клятв на старые обряды. Обращением к этой теме зарубежные иерархи обязаны А. И. Солженицыну. Дело в том, что на заседании Третьего

¹³⁰ *Старообрядцы 1972*. 4.

¹³¹ Об отношении старообрядцев к проблеме снятия клятв см.: *Об отлучении*.

¹³² К сожалению, доступный нам объем источников, касающихся отношения РПЦЗ к вопросу о снятии клятв, крайне ограничен. Соответствующую библиографию см.: *Зайде 1983*. 149–152.

¹³³ В заседании Архиерейского Синода 19 июля / 1 августа.

¹³⁴ *Определения 1964*. 41.

¹³⁵ *Определение 1974*.

Всезарубежного Собора¹³⁶ было зачитано письмо к членам Собора¹³⁷, которое А. И. Солженицын составил по просьбе митр. Филарета (Вознесенского)¹³⁸. В числе тем, о которых писал Солженицын отцам Собора, был вопрос о покаянии перед старообрядцами. Солженицына не интересуют исторические и юридические аспекты этого акта. Для него очевидно лишь то, что гонитель должен покаяться перед гонимым.

Я осмелюсь остановить внимание собравшихся еще на <...> дальнем, трехсотлетнем грехе нашей Русской Церкви, я осмелюсь полнозвучно повторить это слово – **грехе**, еще чтоб избежать употребить более тяжкое, – грехе, в котором Церковь наша – и весь православный народ! – **никогда не раскаялись**, а значит, в грехе, тяготевшем над нами в 17-м году, тяготеющим поныне и, по пониманию нашей веры, могущим быть причиной кары Божьей над нами, неизбытой причиной постигнувших нас бед. Я имею в виду, конечно, русскую инквизицию: потеснение и разгром устоявшегося древнего благочестия, угнетение и расправу над 12 миллионами наших братьев, единоверцев и соотечественников¹³⁹.

Протопресвитер Георгий Граббе, комментируя письмо Солженицына¹⁴⁰, сказал, что тот несколько идеализирует старообрядцев, что Синод разъяснил клятвы еще в 1881 году, а опыт единоверия показал, что возможно следовать старым обрядам, но не быть в расколе. Из выступления прот. Георгия Граббе следовало, что Собор не планирует принимать каких-либо решений, посвященных старообрядцам. Однако на последнем заседании протоиерей Димитрий Александров выступил с внеочередным заявлением о том, что Собору следовало бы объявить о снятии клятв. Это предложение было передано на разрешение архиерейского Собора, который собрался менее чем через неделю и выпустил соответствующее определение.

Этот документ начинается перечнем причин, по которым клятвы 1656–1667 годов должны быть отменены. Здесь говорится о том, что Церковь всегда допускала разнообразие обрядов и обычаев, что старые обряды не содержат в себе ничего еретического, что фактически запрет старых обрядов перестал действовать после того, как в 1800 году было учреждено единоверие и что многие иерархи и церковные учреждения занимались проблемой снятия клятв. История обсуждения этих проблем накануне Собора 1917–1918 годов излагается точно так же, как это делали митр. Сергий (Страгородский), а затем и митр. Никодим (Ротов): снова ничего не говорится о тезисах Предсоборного совета и сообщается о том, что «Собор 1917–1918 годов, хотя и не оставил по этому вопросу соборного деяния (так как не имел возможности спокойно закончить свои занятия), однако решил, по свидетельству митрополита Антония, отменить эти клятвы»¹⁴¹. Само определение выглядит следующим образом:

¹³⁶ 30 августа / 12 сентября 1974 г.

¹³⁷ *Собор 1974*, 16.

¹³⁸ *Собор 1974*, 6.

¹³⁹ *Собор 1974*, 9.

¹⁴⁰ *Собор 1974*, 13–14.

¹⁴¹ *Определение 1974*.

Собор Епископов Русской Православной Церкви Заграницей определяет:

1. Почитать древние богослужебные обычаи и обряды, содержащиеся в богослужебных книгах Русской Церкви до середины XVII столетия, православными и спасительными.

2. Запрещения и клятвы, наложенные в прошлом на содержащих эти обычаи Соборами 1656 и 1667 годов, а также отдельными лицами, как положенные по недоброму разумению участниками этих Соборов, считать недействительными, отмененными и яко не бывшими.

3. Разрешить употребление старых обрядов для желающих соблюдать их и находящихся в общении с Православной Церковью, с тем, однако, чтобы от этого не происходило замешательства в церковной жизни существующих приходов Русской Православной Церкви Заграницей.

4. От желающих быть принятыми в церковное общение старообрядцев не требовать отречения от старых обрядов и принятия ими современных. Поставлять им священников, а если нужно, и епископов, которых обязать в точности исполнять древний чин.

5. Призывать старообрядцев, с их стороны, почитать наши обряды равночестными со старыми.

6. Скорбя о происшедшем разделении, в особенности о бывших гонениях на приверженцев старых обрядов, Собор Епископов, однако, не считает себя вправе судить об ответственности отдельных лиц за происшедшее, так как участники этих событий все давно предстали пред судом Божиим, которому и должны дать ответ за свои дела. Русская Православная Церковь Заграницей никогда не участвовала во враждебных действиях против старообрядцев. Поэтому Собор Епископов обращается к старообрядцам с призывом забыть прежние обиды и несправедливости и вместо того, чтобы помнить зло, подумать о том, как устроить наилучшим образом свою церковную жизнь в изгнании для спасения христианских душ.

7. Собор Епископов призывает всех православных христиан не возобновлять, по мнимой ревности о Православии, ненужных обрядовых споров, а в особенности не повторять недопустимых порицательных выражений, так как и те и другие обряды священны. Такие выражения, где бы и кем бы они ни были употреблены в прошлом, Собор Епископов отменяет и вменяет яко не бывшие.

В октябре 2000 года Собор Зарубежной Церкви выпустил обращение к старообрядцам, в котором просит у них прощение за гонения и притеснения.

Мы глубоко сожалеем о тех жестокостях, которые были причинены приверженцам Старого Обряда со стороны гражданских властей, которые вдохновлялись и некоторыми из наших предшественников в иерархии Русской Церкви... Простите, братья и сестры, наши прегрешения, причиненные вам ненавистью. Не считайте нас сообщниками в грехах наших предшественников, не возлагайте горечь на нас за невоздержанные деяния их. Хотя мы потомки гонителей ваших, но неповинны в причиненных вам бедствиях. Простите обиды: чтобы и мы были свободны от упрека, тяготеющего над нами. Мы кланяемся вам в ноги и препоручаем себя вашим молитвам. Простите оскорбивших вас безрассудным насилием, ибо нашими устами они раскаивались в соделанном вам и испрашивают прощения... В XX веке на Православную Российскую Церковь обрушились новые преследования, теперь уже от рук богоборческого режима... Мы со скорбью признаем, что великое

гонение нашей Церкви в прошедшие десятилетия отчасти может быть и Божиим наказанием за преследование чад Старого Обряда нашими предшественниками. Итак, мы сознаем горькие последствия событий, разделивших нас и тем самым ослабивших духовную мощь Русской Церкви. Мы торжественно провозглашаем свое глубокое желание исцелить нанесенную Церкви рану¹⁴².

Зачем хотели снять клятвы со старообрядцев в начале и в конце XX века

История отмены клятв на старые обряды чрезвычайно характерна. Когда в начале XIX века в связи с учреждением единоверия эта проблема была впервые поставлена, то в этом акте видели не способ сближения со старообрядцами (перспективы такого сближения тогда никто не рассматривал всерьез), а возможность создания своеобразной унии старообрядцев с Синодальной Церковью. Придерживающиеся дониконовских чинов единоверческие приходы должны были стать промежуточным звеном на пути из старообрядчества в православную Церковь. Однако признание дониконовских обрядов такими же спасительными, как и никоновских было невозможно, поскольку они находились под соборными клятвами. Лишь сняв клятвы 1656–1667 годов или же доказав, что к единоверцам эти клятвы отношения не имеют, можно было убеждать старообрядцев переходить в единоверие. Не случайно вопрос о клятвах вставал на миссионерских собраниях именно тогда, когда речь шла о «противораскольнической миссии».

Как одна из сложнейших проблем церковной жизни, клятвы 1656–1667 годов обсуждались и в ходе предсоборных дискуссий, и на самом Соборе 1917–1918 гг. Вопрос по-прежнему решался в чисто миссионерском аспекте. Больше всего участники дискуссии опасались, что снятие клятв даст старообрядцам повод утвердиться в собственной правоте. Именно с такой установкой связаны трудности обсуждения этого вопроса.

Окончательное решение проблемы клятв пришлось совсем на иную эпоху. В 70-е годы XX века полемика со старообрядцами уже не воспринималась как миссионерская задача. Для всех христиан страны советов общим противником был материализм и атеизм. Отношение церковной интеллигенции к старообрядчеству формировалось благодаря работам Н. Ф. Каптерева¹⁴³, Е. Е. Голубинского¹⁴⁴, С. Зеньковского¹⁴⁵, а также благодаря публикациям старообрядческих первоисточников как памятников древнерусской литературы. Читателю 70-х годов намного легче было найти сочинения протопопа Аввакума, чем, например, творения Иоанна Златоуста.

Церковное сознание 70-х годов видело в клятвах 1656–1667 годов лишь историческую несправедливость. Идея о том, что текстологическая база и декларации инициаторов никоновской sprawy были, мягко говоря, неубедительными, постепенно становилась все более популярной. Необходимость

¹⁴² Цит. по: <http://www.rocor.org.au/word/russian/issues/00nov/3.html>

¹⁴³ *Каптерев I-II, Каптерев 1913.*

¹⁴⁴ *Голубинский 1905.*

¹⁴⁵ *Зеньковский 1970.*

отмены клятв казалась столь очевидной, что деяние Собора 1971 года прошло почти незамеченным. Безоговорочное снятие клятв, на которое не могли согласиться антистарообрядческие миссионеры начала XX века, в 70-е годы полемики не вызвало.

Отмена клятв Собором 1971 года преследовала не миссионерские, а, можно сказать, экуменические цели. Никакого протеста и никаких сомнений в его уместности этот акт не вызвал, и его принятие прошло практически незаметно. И позже, когда аналогичный акт приняла Зарубежная Церковь, то речь уже шла о покаянии гонителей перед гонимыми, а не о миссии среди старообрядцев.

Если проблема решается почти два века, то в момент решения выясняется, что это уже совсем иная проблема. Проблема клятв была поставлена в связи с задачами «противораскольнической миссии», однако к концу XX века исходная мотивировка была практически забыта, в результате чего и Московская Патриархия, и Зарубежная Церковь стали говорить уже о сближении со старообрядцами.

Литература

Айвазов 1917. – Деяния Пятого Всероссийского Миссионерского Съезда. Под редакцией И. Г. Айвазова. Москва, 1917.

Акты Московского Престола. – Акты Московского Патриаршего Престола. – Церковный вестник Западноевропейской епархии (*Le Messager de l'Église Russe à l'étranger*). 1929. № 6 (июнь). С. 3–7.

Амвросий. – Архиепископ Амвросий (граф фон Сиверс). Катакомбная Церковь: «Кочующий» Собор 1928 г. – http://katakomb.postart.ru/whoiswho/k_sobor.htm

Боровой 1998. – Протопресвитер Виталий Боровой. «И он был верен до смерти» // Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Поярков). Человек Церкви. К 20-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха Западной Европы (1929–1978). М., 1998. С. 91–120.

Василий 1998. – Архиепископ Василий (Кривошеин). Воспоминания. Письма. Нижний Новгород, 1998.

Вургафт 1996. – С. Г. Вургафт, И. А. Ушаков. Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

Голубинский 1905. – Е. А. Голубинский. К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905.

Деяние 1971. – Деяние Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 6. С. 3–5.

Екимов. – Старообрядческий календарь на 1930 год. Издание председателя Духовной Комиссии старообрядцев Латвии наставника Авдея Иосифовича Екимова. Б. м., б. д.

Журналы I–IV. Журналы и протоколы Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. Т. 1–4. СПб., 1906.

Zaide 1983. – Gernot Seide. Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart. Wiesbaden, 1983.

- Зеленогорский 1991.* – М. Зеленогорский. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). М., 1991.
- Зеньковский 1970.* – С. А. Зеньковский. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. Мюнхен, 1970.
- Каптерев I-II.* – Н. Ф. Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. I-II. Сергиев Посад, 1909–1912. Оттиск из журнала: Богословский вестник.
- Каптерев 1913.* – Н. Ф. Каптерев. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: время патриаршества Иосифа. Сергиев Посад, 1913.
- Карловцы 1939.* – Деяния Второго Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей с участием представителей клира и мирян. Белград, 1939.
- Кравецкий 1996.* – А. Г. Кравецкий. Календарно-богослужебная комиссия (1957–1958) // Ученые записки Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 2. М., 1996. С. 171–210.
- Кравецкий и Плетнева 2001.* – А. Г. Кравецкий, А. А. Плетнева. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.). М., 2001.
- Кутузов 2003.* – Б. П. Кутузов. Церковная «реформа» XVII века как идеологическая диверсия и национальная катастрофа. М., 2003.
- Лисогорский 1905.* – Н. В. Лисогорский. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов-на-Дону, 1905.
- Мельников 1857.* – Записка о русском расколе, составленная Мельниковым для в. к. Константина Николаевича по поручению Ланского (1857) // Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. 1. Лондон, 1860. С. 169–198.
- Никодим I-II.* – Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима (Милаша), епископа Далматинско-Истрийского. Т. I-II. Свято-Троицкая-Сергиева Лавра, 1996 [Репринт с изд.: СПб., 1911].
- Никодим 1971.* – Об отмене клятв на старые обряды. Доклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) на Поместном Соборе 31 мая 1971 года // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 7. С. 63–73.
- Об отлучении.* – Об отлучении от Церкви (анафематствовании или проклятии) // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2000 год. М., 2000. С. 66–73.
- Определение 1974.* – Определение Собора Епископов Русской Православной Церкви Заграницей о старом обряде // Православная Русь. Церковно-общественный орган. 1974. № 23 (1048) (1/14 декабря). С. 6.
- Определения 1930.* – Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей // Церковные ведомости, издаваемые при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви Заграницей. 1930. № 1–2. С. 2–3.
- Определения 1964.* – Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей // Церковная жизнь. 1964. № 7–12. С. 33–51.
- Отзывы I-IV.* – Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Т. I–3 + дополнение. СПб., 1906.

Результаты 1886. – Результаты Казанского съезда епископов // Церковный вестник. Часть неофициальная. 1886. № 13. С. 229–231.

Рункевич 1998. – С. Г. Рункевич. Священный Собор Православной Российской Церкви в Москве 1917–1918 гг. // Богословские труды. Сб. 34. М., 1998. С. 193–199.

Собрание определений I–IV. – Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Вып. 1–4. М. 1918. Репринт: М., 1994.

Собор 1974. – Третий Всезарубежный Церковный Собор // Православная Русь. Церковно-общественный орган. 1974, № 18 (1043). С. 1–18.

Успенский 2002. – Б. А. Успенский. К истории троеперстия на Руси // Б. Успенский. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 361–370.

Филарет 1844. – Беседы к глаголемому старообрядцу. Изд. 3-е. М., 1844.

Филарет 1855. – Синодального члена, Высокопреосвященнейшего Филарета, Митрополита Московского, изъяснение о проклятии, положенном от Собора 1667 года // Прибавление к изданию творений святых отцов в русском переводе. Ч. 14. М., 1855. С. 24–30.

Филарет I–VI. – Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по ученым и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцию Преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. М., 1885–1888.

Шлеев 1910. – Свящ. Симеон Шлеев. Единоверие в своем внутреннем развитии. (В разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев.) СПб., 1910.

Юдин 2001. – Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Сост. Алексей Юдин. М., 2001.

Архивные материалы

Доклады отделов. – Дело с докладами Отделов и Комиссий. [Доклады Отделов и комиссий, представленные на рассмотрение и утверждение Общего собрания] // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 174.

Единоверие. – Отдел «О единоверии и старообрядчестве». Проекты заседаний Отдела. (Подлинное название: Отдела X-го по Единоверию и старообрядчеству. Об устройении Единоверия (подлинники протоколы заседаний Отдела) // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 364.

Записки 1971. – Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Материалы Поместного Собора Русской Православной Церкви (май 1971 г.). Тексты обращений и докладных записок духовенства к комиссии по подготовке Поместного Собора // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. № 440.

Иркутский Собор. – Дело о деяниях бывшего в июле и августе 1885 г. собрания Преосвященных некоторых Сибирских епархий (1885–1888) // РГИА. Ф. 796. Оп. 166. № 1553.

Клятвы. – Письма духовных и светских лиц, доклады отдела, особые мнения членов отдела, исторические обзоры и другие материалы по разработке нового положения о единоверии и старообрядчестве // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 367.

Миссионерский съезд 1917. – Материалы Всероссийского миссионерского съезда (протоколы заседаний секций съезда, доклад о состоянии миссионерской работы, предложения реорганизации миссии и т. п.) // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 339.

Письма 1971. – Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Материалы Поместного Собора Русской Православной Церкви. Копии писем духовенства в предсоборную комиссию // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. № 441.

ПК-1971. – Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Материалы Поместного Собора Русской Православной Церкви. Программа, протоколы заседаний Предсоборной комиссии // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. № 438.

Предсоборный совет I. – Журналы (протоколы) заседаний Предсоборного совета // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 577.

Предсоборный совет II. – Журналы (протоколы) заседаний отделов Совета)¹⁴⁶ // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 578.

Протоколы отдела. – Отдел о внутренней и внешней миссии. Протоколы заседаний Отдела // ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 337.

Собор 1971. – Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Материалы Поместного Собора Русской Православной Церкви. Доклады, списки // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. № 443.

Старообрядцы 1970. – Архив ОВЦС. Дело 49а. Старообрядцы. 1970.

Старообрядцы 1971. – Архив ОВЦС. Дело 49а. Старообрядцы. 1971.

Старообрядцы 1972. – Архив ОВЦС. Дело 49а. Старообрядцы. 1972.

¹⁴⁶ В действительности, первую половину дела составляют протоколы пленарных заседаний.

Фундаментальная библиография исихазма

«Великая подвижническая традиция священнобезмолвия и умного делания хранилась и приумножалась веками, на всем протяжении истории Православия, от древних отцов-пустынников до иноков наших дней. Она всегда высоко почиталась на Руси, ее выдающимися представителями были преподобные Сергий Радонежский, Нил Сорский, Паисий Величковский, Серафим Саровский, святители Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, вне этой традиции нельзя понять творчество преподобного Андрея Рублева. Печать этой традиции воспринял сам духовный строй русского человека» (Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II).

Неудивительно поэтому, что идея полного, по возможности, библиографического описания литературы Традиции (этим словом с прописной буквы мы будем далее кратко обозначать «исихастскую традицию») впервые возникла в России и получила благословение Его Святейшества. Однако сам библиографический проект стал подлинно соборным делом, поскольку в нем участвовали ученые большинства православных стран. Ведь литература Традиции за долгие века своего существования создавалась на языках практически всех исповедующих православие народов, а исследования, посвященные исихастскому опыту, велись и ведутся во всем христианском мире. Необходимость систематизации всего многообразия этой литературы очевидна. И тем большего одобрения заслуживает семилетняя работа, что она завершилась выходом в свет уникальной библиографии по аскетико-мистической литературе Православия (10406 названий книг на 20-ти языках, 103 страницы именного указателя)¹. Реализация этого поистине всеправославного проекта наглядно продемонстрировала, что подлинная духовная Традиция и ныне продолжает служить единству всего православного мира.

Долгое время исихазм рассматривался у нас и на Западе как маргинальное явление. Но проделанная в последние десятилетия исследовательская работа привела к пониманию того, что православная мысль и духовная практика по существу неотделимы от исихастского подвижничества. Вместе с тем нельзя говорить, что исихазм подменяет собой патристику. Так, раздел 4-й рассматриваемой книги («исихазм до исихазма») демонстрирует подлинное двуединство патристики и аскетики, показывает, что святоотеческое предание – не набор отвлеченных теологических текстов, но опытное знание о пребывании в общении со Христом. Данная библиография на примере огромного объема аскетической литературы, созданной за длительный период существования Традиции,

¹ Исихазм: аннотированная библиография / Под общ. ред. С. С. Хоружего. М.: Изд. Совет РПЦ, 2004. 912 с. Редактору принадлежат также предисл. и разд. 1, 2, 9, 10.

убедительно показывает, «что именно исихастское подвижничество есть истинное ядро и стержень православной духовности»².

Можно с уверенностью предположить, что данная библиография станет тем фундаментом, на котором будут разворачиваться дальнейшие исследования в этой области. Более того, помимо сферы чисто богословской, она обретет значение важного справочного издания и в общенаучных антропологических исследованиях. В контексте интереса современной мысли к восточным (в основном тантрическим и дзэн-буддийским) практикам и аскетизму в целом, исихастская библиография становится опорой для введения православной аскетики в поле зрения современной науки. Представляемая Традиция открывает новый горизонт для видения разновекторного развития человека и возможность преодоления той антропологической катастрофы, угрозы которой реальны в том числе и по причине поверхностных представлений о человеке. Здесь необходимо сослаться на работу С. С. Хоружего³, которая открывает серьезные перспективы не только для включения исихастской антропологии в современную мысль, но и для наполнения ее новым содержанием.

Безусловно, библиография не могла бы стать столь значимой без целевой установки, суть которой состоит в том, чтобы представить «живой образ Традиции как исторического, духовного, антропологического явления»⁴. Именно данная установка определила построение всего корпуса аскетической литературы. Исходя из того, что Традиция – не институт, а собор аскетов-исихастов всех времен, основной массив литературы расположен по персоналиям подвижников.

Весь представленный материал делится на три части: вводную (1 и 2 разделы), центральную (с 3 по 8 разделы) и завершающую (с 9 по 14 разделы). Такое структурирование книги позволяет адекватно отразить как крупнейшие исторические этапы формирования Традиции (центральная часть), так и особенности ее развития в Поместных Православных Церквях (часть завершающая).

Вводная часть содержит литературу по общим вопросам восточно-христианской аскезы (раздел 1, 639 наименований) и задает контекст целостного восприятия исихастского опыта, как единства индивидуальной и соборной стратегий реализации человека в Боге. Поскольку ядро исихазма как духовной практики составляет определенная школа молитвенного опыта (дисциплина непрерывного творения молитвы Иисусовой), постольку литература, созданная в связи с этой школой, рассматривается отдельно (раздел 2, 220 наимен.). Ценность этого раздела в том, что он не ограничивается библиографией, посвященной только Иисусовой молитве, а показывает ее во взаимосвязи с церковной молитвой, благодаря чему разрушается иллюзия, будто умное делание исихастов – эзотерическая практика немногих избранных. На самом деле, Иисусова молитва – дело всех православных христиан.

Наибольшее впечатление производит центральная часть корпуса, посвященная греко-византийскому ареалу Традиции. Работа, проделанная А. Г. Дунаевым, занимает почти половину книги, хотя, как он сам отмечает в предисловии к своим разделам⁵, предложение С. С. Хоружего об их составлении было принято им после долгих раздумий. Свои колебания он объяснил, в частности, не вполне

² Указ. соч. С. 15.

³ Хоружий С. С. Человек и его три дальних удела: Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003. 1. 38-62.

⁴ Исихазм... С. 19.

⁵ Там же. С. 100.

определенным критерием отнесения той или иной аскетической литературы к собственно «исихастской», а также трудностями собирания и обработки нужного материала в современной России, препятствующими достижению полноты в научном описании всего многообразия литературы. К счастью, он согласился и подготовил материал, который на протяжении долгого времени будет служить как начинающим ученым, так и специалистам источником, позволяющим ориентироваться в зарубежных публикациях и русских переводах, посвященных как истокам формирования Традиции, так и вершинам исихастского опыта.

Раздел 3 (368 наименов.) примечателен тем, что помогает разобраться в разнообразной справочной и источниковедческой литературе по данному ареалу и приступить к основным разделам центральной части библиографического корпуса. Раздел 4 (1859 наименов.), уже своим названием («исихазм до исихазма») опровергающий долго бытовавшее мнение об исихазме только как паламитизме, представляет истоки Традиции в египетском и палестинском уединенном монашестве IV–V вв. и в зрелом сирийском исихазме более позднего периода. Следует отметить наличие специальных аннотаций к подразделам, посвященным конкретным подвижникам. Эти небольшие аннотации помогают преодолеть ощущение безликости, которое появляется при чтении одних библиографических описаний, что очень важно при изображении Традиция как явления личностного и духовного.

Раздел 5 (357 наименов.) с очень хорошими аннотациями к персональным подразделам составлен А. Н. Муравьевым и посвящен стоящему особняком (как по языковым, так и по типологическим признакам) от основного направления формирования истоков христианской аскезы – древнесирийскому исихазму. Эта относительная отдельность не отменяет его важности для формирования истинного знания мистико-аскетической практики периода зарождения и углубления Традиции.

Раздел 6, самый большой в книге (2373 наименов.), представляет поздневизантийский период, от мистики преп. Симеона Нового Богослова до падения Константинополя и Византии. Это – кульминационное время в жизни Традиции, поскольку именно период «исихастских споров» является центральной точкой в истории византийского исихазма. Именно в это время исихастская практика становится высокоорганизованной дисциплиной, направленной на преобразование человеческого существа синергийным действием его свободного произволения и Божественной энергии – благодати. Сегодня трудно вообразить, что в середине XIV в. эта мистическая традиция стала истинным стержнем существования нации, ведущим фактором не только религиозной, но и культурной, социальной, политико-государственной жизни. Поэтому естественно, что в данном разделе выше доля работ, относящихся не только непосредственно к исихастской аскезе, но и к жизни Традиции во всем комплексе ее социокультурных связей. В книге достаточно полно представлены не только защитники идей и опыта исихастской аскезы, выражающие святоотеческую позицию, но и ее критики – Варлаам, Акиндин, Никифор Григора. К сожалению, множество паламитских и антипаламитских произведений до сих пор не опубликованы; однако, как кажется, и указанных в библиографии сочинений достаточно для твердого принятия истины исихастского опыта, осознанию которого весьма помогла рационалистическая критика антипаламитов, которых следует поблагодарить также за то, что своей оппозицией они способствовали развитию богословия энергий.

В XVIII веке, после длительного упадка исихазма по причине падения Византии и турецкого владычества, начался период духовного возрождения

Традиции, которому посвящен раздел 7 (237 наимен.). В нем имеются два существенных подраздела, связанных воедино общими основными деятелями: это движение возрождения высших форм церковности – частого причащения, строгого монашества и умно-сердечной молитвы, получившее название «движение колливадов» (первый подраздел), и «филокалическое возрождение» (второй подраздел). Заслуга в том и другом начинании принадлежит митрополиту Макарию Коринфскому и его ученику преп. Никодиму Святогорцу. Данный раздел менее обширен, чем предыдущие, однако для восприятия современного состояния Традиции он даже более важен, поскольку «филокалическое возрождение» в Греции длится до сего дня.

Первым очагом оживления был Афон, чью роль в сохранении Традиции в течение многовекового периода деятельности монахов Святой Горы невозможно переоценить: афонское подвижничество всегда было и остается главным центром и очагом исихазма. Афону посвящен раздел 8 (493 наимен.). Именно в «монашеской республке» создается книга «Филокалия», фундаментальный компендий исихастских текстов. «Филокалия», или «Добротолюбие», – уникальный документ самосознания Традиции. Не случайно безвестный странник из «Откровенных рассказов» носит ее по России, говорит о ней со всеми и всюду. Этот сборник до сих пор обладает мощным духовным воздействием на любого, кто впервые читает его, он способен стать настольной книгой для того, кто стремится к правильной жизни в Боге. Такое воздействие служит наилучшим свидетельством определяющей роли исихазма в православном сознании. В некотором смысле рецензируемый труд можно назвать библиографическим «Добротолюбием», так как он дает возможность встретиться с теми или иными подвижниками в разных странах и в разное время, но в пространстве единой Традиции. К сожалению, в таком обширном издании не оказалось предметного указателя, который мог бы помочь связать духовный опыт разных подвижников с исихастским богословием в целом.

Характерно, что в то же самое время, когда создавалась греческая «Филокалия», преп. Паисий Величковский и его ученики вели работу над таким же аскетическим сборником в румыно-славянском ареале; и почти одновременно появляются «Добротолюбие» греческое (1782, Венеция) и славянское (1793, Москва). Следует заметить, что славянское «Добротолюбие» определило судьбу румынского исихазма (раздел 13, 442 наимен.), поэтому не случайно, что именно румынский ученый Д. Замфиреску назвал эту книгу библией православного аскетизма. Румынский исихазм также именуют паисианизмом, потому что именно с деятельности преп. Паисия, сочетавшего исихастский подвиг с переводом исихастской литературы, начинается настоящее возрождение Традиции в Румынии. Поскольку среди учеников Паисия были болгары, русские, румыны и сербы, можно говорить об аскетическом возрождении во всем славянском мире, хотя это возрождение и не достигает той масштабности проявлений, которую исихастское возрождение демонстрирует в Византии XIII–XIV вв.

Рождение так называемых аскетико-филологических школ (первой из которых была «Тырновская литературная школа» в Болгарии XIV в.), связывающих аскетическую практику с переводом исихастских текстов, становится центральным явлением для ряда поместных ветвей Традиции. Переводы, сделанные самими аскетами, являются в первую очередь фактами жизни данной ветви Традиции, и только во вторую очередь – фактами истории соответствующих египетских или византийских памятников. Можно сказать, что без подобных переводов трансляция Традиции в новый этап ее бытия в принципе невозможна. Сведения о том, какие именно памятники аскетической литературы переводились и

усваивались в той или иной ветви исихазма, существенно характеризуют ее типологию, ее облик. Польза переводов состоит и в том, что духовный опыт монашества становится доступен и миру, оказывая влияние на разные сферы бытия общества. Роль «Добротолюбия» в связывании светской и аскетической культур, научного и аскетического дискурсов – несомненна; при этом множество его переводов на разные языки демонстрирует разнообразие сочетаний указанных дискурсов: от чисто аскетического славянского «Добротолюбия» св. Паисия до современного чисто научного англоязычного «Добротолюбия», выпущенного еп. Каллистом (Уэром) и др. Промежуточный характер имеют русское «Добротолюбие» еп. Феофана Затворника и румынское «Добротолюбие» о. Думитру Станилоаэ. Для более наглядного восприятия Традиции материалы по славянскому, русскому и румынскому «Добротолюбию» в рецензируемой библиографии размещены в соответствующих «поместных» разделах (и следует сказать, что без такого решения Румынский раздел мог бы вообще лишиться самостоятельного места в книге).

Завершающая часть свода аскетической литературы состоит из двух русских разделов (раздел 9 – русский исихазм в целом, и раздел 10 – имяславие), болгарского (раздел 11, 312 наименований), сербского (раздел 12, 298 наименований) и грузинского (раздел 14, 361 наименование). Этот материал дополняет представление о развитии исихастского опыта во времени и пространстве.

Основу болгарского раздела составляют источники и исследования о Тырновской литературной школе XIV в. – вершине болгарской исихастской мысли. Отдельного разговора заслуживает сербский исихазм. Его роль в выработке рецепции православной аскезы и паламитского богословия столь же велика, как и деятельность философов и богословов русской диаспоры и современных греческих богословов. К сожалению, по сравнению с другими поместными ветвями Традиции он представлен недостаточно разнообразно – даже если учесть, что многие относящиеся сюда работы были размещены в первом и шестом разделах библиографии, остается ощущение неполноты при восприятии сербского аскетического опыта. Можно также отметить, что в болгарском разделе, в отступление от общего принципа издания, не выделены персональные библиографии ведущих подвижников. Это заслуживает сожаления, поскольку история болгарского исихазма включает такие крупнейшие фигуры, как преподобные Иоанн Рыльский и Феодосий Тырновский, свт. Евфимий Тырновский, и сгруппировать богатую литературу о них в отдельные подразделы было бы весьма желательно.

Думается, не так уж много читателей знают что-либо о феномене «грузинского исихазма»: наверное, одно из важных открытий данной книги состоит в его представлении широкой аудитории.

Исихазм в России, безусловно, выделяется среди других поместных ветвей, как масштабами, так и своим несомненным творческим характером: способностью к рождению новых черт, новых явлений, при сохранении строгой верности существу Традиции. Важнейшим из таких явлений духовного творчества служит старчество, которое связывает между собой уединенность монашеской жизни с духовными запросами мирян. «В русском старчестве исконная открытость русского исихазма навстречу окружающему христианскому миру раскрывается как “кенотическое” стремление к жертвенной отдаче себя, как неисчерпаемая готовность не “оказать социальную помощь”, а, принимая в общение любви, приобщать к исихастской жизни в Боге всякого, кто

рядом и страждет»⁶. Однако нельзя не согласиться с С. С. Хоружим в том, что труды и обретения православного разума, сыгравшие решающую роль в исихастских спорах, в России, по большому счету, не были ни продолжены, ни даже попросту усвоены, хотя имяславские споры открывали такую возможность. Будем надеяться, что данная библиография поможет формированию подлинно исихастского богословия в России и подготовит условия для богословски комментированных и научных изданий «Автобиографии» Паисия Величковского, «Бесед о цели христианской жизни» Серафима Саровского, и «Откровенных рассказов странника своему отцу».

В заключение следует подчеркнуть, что рецензируемая нами книга имеет дело не с умершим явлением, которое интересно лишь с исторической точки зрения, но с действующим феноменом, многообразно свидетельствующим о своей жизнеспособности. Традиция продолжает жить. Сохраняет центральную роль духовного совершенствования Афон, в разных православных странах оживают старые и возникают новые очаги, где подвижники стремятся проходить путь «умного делания». И цель издаваемой библиографии состоит не только в том, чтобы принести пользу науке, но и в намерении полноправно войти в пространство подвижнической жизни и служить ей целостным представлением самой Традиции. Полный свод литературы Традиции выводит исихастский феномен за пределы узкого круга специалистов и делает его открытым для всех тех, кто ищет новые пути понимания потенций человеческого сознания. Расширению круга тех, кто может с интересом и пользой обратиться к книге, весьма способствуют и сопроводительные статьи к разделам, которые в совокупности образуют самый основательный коллективный обзор исихастской литературы в ее развитии и ее значении. Не менее важно и то, что книга помогает включить исихастское мышление, разрабатываемое преимущественно монахами, в пространство повседневной жизни мирян, ищущих подлинного бытия. Сегодня, как никогда, для того, чтобы быть исихастом, не требуется внешнее удаление из мира, а требуется решимость осуществления внутреннего умно-сердечного делания в том месте, где предстоишь Богу. Фотография деревянной иконы смиренного Нила Столобенского на обложке книги символизирует собой дверь, которая приглашает внимательного читателя открыть богатый мир аскетической литературы и научных исследований о духовном опыте. Надо тихо войти, начать читать, думать, молиться и уступить себя благодатным действиям Бога.

Выход из печати рецензируемой книги, основная ценность которой состоит в том, что она представляет исихазм как целостный феномен в его конкретности, знаменует собой конец прежней и начало новой эпохи восприятия и исследования этого важнейшего духовного явления. Следует отметить, что в конце июля 2004 года прошла ее успешная презентация на «Неделе православной книги» в болгарском городе Варна.

С. Н. Скоков

⁶ Исихазм... С. 552.

По поводу издания «Лекций» профессоров Н. И. и А. И. Сагарды*

Предлагаемая вниманию читателей рецензия является беглым обзором недавно вышедшей книги, подготовленной главным редактором издательства «Воскресение» Михаилом Бориславичем Данилушкиным, составившим и отредактировавшим текст, а также написавшим вступительную статью¹. Публикация целого ряда патрологических трудов двух знаменитых ученых, претендующая на роль учебного пособия для духовных школ, – событие неординарное, а потому заслуживающее особого внимания.

Автор этих строк как рецензент имеет на своей стороне два важных преимущества. Во-первых, он не понаслышке знаком с основной частью рецензируемого издания, несколько лет активно используя «Лекции по патрологии» Н. И. Сагарды в своей преподавательской деятельности, а в течение последнего года проводя (совместно с А. Г. Дунаевым) полную подготовку их текста для публикации в Издательском Совете РПЦ². Таким образом, рецензент, сам работавший ежедневно в течение 14 месяцев над редактированием текста «Лекций», имеет достаточно широкие возможности для оценки научной подготовленности рецензируемого издания. Во-вторых, важным преимуществом рецензента является доступность для него двух оригиналов «Лекций» Н. И. Сагарды – авторской рукописи (охватывающей половину объема «Лекций») и авторизованной машинописи (полного объема по количеству глав), что дает ему возможность проследить общую редакторскую работу путем сравнения изданного текста с первоисточниками.

1. Название. Название рецензируемого издания: «Полный корпус лекций по Патрологии», фигурирующее на титульном листе и принадлежащее М. Б. Данилушкину, допускает две различные трактовки, из которых первая способна лишь сбить с толку, а вторая вскрывает явное намерение ввести читателя в заблуждение. Непосвященный человек, взяв в руки солидный том большого формата и объема, прежде всего может решить, что «полный корпус» в названии означает «полный курс» и что он держит в руках русский аналог однотомной «Патрологии» Альтанера, доведенный по крайней мере до конца «классического» периода патристики (VIII в.). В действительности же общий объем «Лекций» обоих братьев охватывает в этом издании только доникейский период, писателей Антиохийской школы до св. Иоанна Златоуста включительно и еще двух греческих отцов IV века (свв. Афанасия Александрийского и Василия Великого), а также некоторых сирийских писателей, тоже до IV века.

Очевидно, издатель в придуманном им названии хотел выразить нечто иное: что в данной книге собраны *все лекции* обоих братьев. Однако М. Б. Данилушкину еще за полгода до сдачи текста в печать стало известно о подготовленных в Киеве «Лекциях» Н. И. Сагарды, которые включают в себя многие главы.

* Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по Патрологии (название на обложке: «Патрология»). СПб.: Воскресение, 2004. 1216 с.

¹ Библиография трудов Н. И. Сагарды и А. И. Сагарды составлена супругой главного редактора М. Б. Данилушкиной.

² Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глушенко и А. Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.

отсутствующие в Санкт-петербургских литографиях³. Пропущенными в рецензируемом нами издании являются следующие 14 глав: «Два послания о девстве» Пс.-Климента, «Краткие сведения о Климентинах», «Кодрат», «Аристон Пеллский», «Мильтиад», «Аполлинарий Иерапольский», «Мелитон Сардийский», «Общий взгляд на богословское учение апологетов» (большая сводная глава о богословии апологетов), «Игизипп», «св. Александр Александрийский», «Дидим», «св. Григорий Богослов», «св. Григорий Нисский», «св. Кирилл Иерусалимский»⁴. Остается только выразить удивление, как столь существенные лакуны (особенно отсутствие трех последних писателей), известные главному редактору, позволили ему без стеснения и без всяких оговорок назвать свое издание «*Поштым корпусом лекций*».

2. Составление. Оглавление. Рецензируемое издание включает в себя самые разнообразные работы двух известных братьев-патрологов. Прежде всего, это «Лекции по патрологии» Н. И. Сагарды, изданные впервые (преимущественно по студенческим литографиям; занимают две трети объема издания), его же перевод «Доказательства апостольской проповеди» св. Иринея Лионского, не так давно репринтно переизданный «Паломником» в корпусе творений святого отца⁵, речь Н. И. Сагарды о древнецерковной богословской науке, переизданная совсем уж недавно⁶, и небольшая речь того же автора «Учение св. Иоанна Златоуста⁷ о Церкви», напечатанная в начале XX века в «Церковном вестнике»⁸. Из работ А. И. Сагарды в книге помещен большой труд об Антиохийской школе, сохранившийся в студенческой литографии и не так давно начавший издаваться в дополненном виде А. И. Сидоровым⁹; наконец (что вызывает крайнее удивле-

³ После нескольких неприятных моментов, связанных с тем, что один и тот же текст был подготовлен к изданию одновременно и совершенно независимо в Санкт-Петербурге и Киеве, М. Б. Данилушкину было предложено объединить проекты, от чего он отказался (в том числе по причине неприятия новой орфографии).

⁴ Отметим, что принадлежность указанных глав в киевских источниках Н. И. Сагарды абсолютно достоверна и не подлежит никакому сомнению. Доказательством тому, кроме всего прочего, служат наличие некоторых из указанных глав в (неполной) авторской рукописи и наличие всех указанных глав в полных авторизованных литографиях за 1913/14/15 (доникейцы) и 1915/16 (отцы IV века) годы с непрерывающейся (отдельной для каждой литографии) пагинацией, причем в последней через каждые 16 страниц в штампах типографии указано имя Н. И. Сагарды (как и на титульных листах литографий).

⁵ Новооткрытое произведение св. Иринея Лионского «Доказательство апостольской проповеди» / Вступит. статья, пер. с нем., послесл. *Н. И. Сагарды // Иринея Лионский, св.* Творения. М.: Паломник, 1996 (Б-ка отцов и учителей Церкви, 2). С. 549-622. По непонятным причинам в рецензируемое издание не посчитали нужным включить собственные поправки Н. И. Сагарды к переводу, сделанные им на основании статьи Ф. К. Коинбира (F. C. Conybeare) и изданные в «Христианском чтении» (переизданы «Паломником» в той же книге).

⁶ *Сагарда Н. И.* Древнецерковная богословская наука на греческом востоке в период расцвета (IV-V вв.), ее главнейшие направления и характерные особенности // Творения блаж. Феодорита, епископа Кирского. М., 2003 (Б-ка отцов и учителей Церкви, 12). С. 640-716.

⁷ В рецензируемом издании заменено редактором на «Златоустого»; см. ниже.

⁸ Церковный вестник. 1907. № 46. С. 1474-1482; № 47. С. 1502-1510. В рецензируемом издании в примечании на с. 1067 и в библиографии на с. 1206 указан только 46-й номер (текст, очевидно, взят из отдельного оттиска).

⁹ *А. И. Сагарда, А. И. Сидоров.* Антиохийская богословская школа и ее представители // Ученые записки РПУ. Вып. 3. М., 1998. С. 139-192.

ние) под именем А. И. Сагарды помещены выполненные им переводы¹⁰ из двух известных западных ученых (Р. Дюваля и Фр. Кр. Бёркитта), причем имена подлинных авторов указаны редактором-составителем лишь в подстрочных примечаниях, тогда как и в начале этой части книги, и в оглавлении поставлено имя «профессор А. И. Сагарда». Каким образом возможно было опубликовать лекции (главы из книг) западных исследователей под именем переводчика, если их текст носит ярко выраженный авторский характер¹¹, – вероятно, вопрос, на который главный редактор едва ли найдет что ответить¹².

Оглавление книги в части «Лекций» Н. И. Сагарды способно сразу поразить читателя очевидным незнакомством М. Б. Данилушкина даже с самыми элементарными сведениями из области патрологии. Так, согласно с нумерацией глав, введенной составителем¹³, а также с их группировкой, им отредактированной, св. Ипполит Римский оказался третьим (наряду с Тертуллианом и св. Киприаном Карфагенским) представителем «северо-африканских писателей» (!) (с. 1213–1214), а св. Афанасий Александрийский (ум. 373) и св. Василий Великий (ум. 379) были отнесены к четвертому периоду доникейской (!!!) церковной литературы (с. 1214), оказавшись в *одной группе* со св. Дионисием Александрийским (ум. 265) и св. Мефодием Олимпийским (ум. 311) (то же самое и в экзаменационных билетах, с. 1202–1203). Очевидно, что ясное указание Н. И. Сагарды на окончание четвертого периода доникейской церковной литературы 325-м годом (с. 675) оказалось для составителя неубедительным¹⁴.

3. Орфография. Рецензируемое издание осуществлено по дореформенной орфографии, однако глубоко ошибочным было бы утверждать, что это вызвано желанием редактора в точности передать текст авторов (соответствующий орфографическим нормам начала XX века). Как показало сравнение изданного текста с доступными первоисточниками (рукописью-автографом Н. И. Сагарды,

¹⁰ Также сохранившиеся в студенческой литографии и частично опубликованные в «Христианском чтении».

¹¹ Сравни постоянные обращения проф. Бёркитта к своим слушателям: «Позвольте мне в общих чертах изложить...» (с. 1100); «В мои намерения не входит описание...» (с. 1104); «Мне не нужно продолжать историю Эдесской Церкви...» (с. 1109); «Первое, на что я должен указать вам...» (с. 1110); «Напомню еще раз прежде, чем идти далее...» (с. 1111); «Итак, по этим основаниям я отождествляю "перевод"...» (с. 1116); «...мы должны рассмотреть несколько возражений... – возражений, я думаю, не непреложных...» (с. 1117); «Вероятно, будет яснее ... сначала указать мне свои заключения» (с. 1118) и т. д., и т. д.

¹² Отметим, что лекции проф. Бёркитта были опубликованы А. И. Сагардой в «Христианском чтении» под именем их подлинного автора и с указанием себя только в качестве переводчика, как это видно из приведенного в примечании на с. 1096 библиографического описания. Таким образом, превращение А. И. Сагарды в плагиатора является исключительной заслугой редактора-составителя рецензируемой книги. Отметим также и действительный плагиат самого М. Б. Данилушкина, когда к большому подстрочному примечанию Н. И. Сагарды на с. 839 он добавил свою помету «*Ред.*».

¹³ Нумерация глав в источниках в действительности отсутствует.

¹⁴ В киевских источниках все отцы IV века, включая свв. Афанасия и Василия, помещены в отдельной литографии с отдельным титульным листом и пагинацией; предыдущий материал – доникейская церковная литература – разделен на четыре периода и оканчивается св. Мефодием Олимпийским. М. Б. Данилушкин, убирая слово (засвидетельствованное и автографом Н. И. Сагарды, и литографией) «доникейская» из названий третьего и четвертого периодов (для того чтобы включить в последний свв. Афанасия и Василия), не обращает при этом никакого внимания на содержание «общего обзора» четвертого периода на с. 671–675.

литографіями его лекцій и работами, изданными при жизни обоих братьев). основною заботою М. Б. Данилушкина при подготовкѣ издания было отнюдь не научное его редактирование, а переделка орфографіи обоих братьев в соответствии со своими личными вкусовыми пристрастіями, причем весьма экстравагантными. Здесь мы хотели привести наблюдения, которыми посчитал нужным поделитися с нами знаток дореформенной орфографіи прот. Валентин Асмус.

Казалось бы, при перепечаткѣ дореволюціонныхъ изданій соблюденіе авторской орфографіи предѣльно легко и въ то же время выражаетъ элементарное уваженіе къ авторамъ. Но г. Данилушкинъ хочетъ быть *plus royaliste que le Roi*: пренебрегая авторскимъ написаніемъ, онъ создаетъ *свою* старую орфографію, равно неграмотную и экстравагантную. Не всегда соблюдая ерѣ на концѣ слова (доводил, С. 7; образован, С. 10; вот, С. 19 и мн. др.), онъ вдругъ начинаетъ снабжать ерами нѣмецкія имена: Harnackъ, Neanderъ, Kihnъ (С. 1059). Обильно используется ижица, что свойственно церковной литературѣ временъ Николая I, но отнюдь не Николая II, когда эта буква фактически вышла изъ употребленія. Активно внѣдря ижицу, Данилушкинъ это дѣлаетъ непослѣдовательно: на С. 36 Августинъ и Августинъ, на С. 1215 сосѣдствуютъ Евсеѣй съ Евдокіемъ, Евноміемъ и Евстафіемъ (который на самомъ дѣлѣ Евстаѣій). Кстати, и самъ знакъ ижицы въ «Патрологіи» неотличимъ отъ латинскаго «v» и отличается отъ того знака, что былъ въ дореволюціонныхъ шрифтахъ. Но главная особенность старой орфографіи - «ѣ». Въ «Патрологіи» она нерѣдко замѣняется «е» (надъ всемъ, С. 6; темъ не менѣе, С. 7; недрахъ, *ibidem*; следуетъ, С. 8; съ темъ что, С. 12; гдѣ, С. 15; темъ болѣе, С. 20; определенной, С. 23; разумеющеся, *ibidem*; преодолевала, С. 1027; престарелый, С. 1029; всемъ прочимъ, С. 1056; темъ не менѣе, С. 1058; осмеянiе, С. 1202; въ санѣ, С. 1204; ведомостямъ, С. 1205; школе, С. 1214; Деянiя, Завета, С. 1215 и мн. др.). Съ другой стороны, дѣлается «гиперкоррекція», и букву «ѣ» получаютъ слова, гдѣ должна быть «е»: угнѣтаетъ, С. 6 (правда, тамъ же и угнетаетъ); разорѣнiю, С. 10; внѣзапно, *ibidem*; вообщѣ, *ibidem*; повсѣмѣстное, *ibidem*; справѣдливо, всѣгда, С. 12; всѣсторонне, всѣсторонняго, С. 13; всѣгда, С. 15; всѣгда, С. 19; справѣдливо, С. 20; всѣгда, С. 33; всѣгда, С. 34 трижды, нравоучѣнiя, С. 76; справѣдливимъ, справѣдливъ, С. 799; правѣднымъ, впрочѣмъ, справѣдливости, С. 830; дайтѣ, С. 1027; умерѣтъ, С. 1029; стойтѣ, побуждайтѣ, видитѣ, въ своѣмъ, всѣгда, С. 1056; несправѣдливо, справѣдливости, справѣдливо, С. 1057; грѣческомъ, С. 1058; Всѣблагому, С. 1062; изрѣченiй, С. 1201; неправѣдномъ, отрѣченiе, С. 1206; отрѣченiи, С. 1209; чѣловѣкъ, грѣхопадѣнiи, С. 1214 и, *last not least*, рѣзультатъ, С. 1216, и мн. мн. др.

Не приходится говорить об окончанiяхъ, различающихъ прилагательныя по родамъ. Литографированные (вм. -iя) лекціи, С. 7; дальнѣйшіе (вм. -iя) свѣдѣнiя, С. 11; духовныя (вм. -iя) школы, молодыя (вм. -iя) сердца, С. 14; доступныя (вм. -iя) литографическіе (вм. -iя) изданiя, хранящіеся (вм. -iяся) и предоставленныя (вм. -iя), лекціи составленныя (вм. -iя), С. 16; физическіе (вм. -iя) немощи, С. 1029; богословскіе (вм. -iя) воззрѣнiя, С. 1202 - правда, тутъ же «гиперкоррекція»: богословскiя (вм. -ie) взгляды, дважды; творенiя относящіеся (вм. -iяся), С. 1204 дважды, Церковныя (вм. -iя) Вѣдомости, дважды С. 1205, но тутъ же христианскiя (вм. -ie) праздники; богословскіе (вм. -iя) воззрѣнiя (*sic*), С. 1213; основныя (вм. -iя) положенiя, апологетическіе (вм. -iя), догматико-полемическіе (вм. -iя), утраченныя (вм. -iя), неподлинныя (вм. -iя), приписываемыя (вм. -iя), произведенiя, *ibidem*;

сомнительные (вм. -ья) и неподлинные (вм. -ья) произведения, но: литургическія (вм. -іе) труды, С. 1214. При такомъ отношеніи старая орфография теряетъ главное свое преимущество – этимологическую ясность.

К этим словам о. Валентина добавим, что нами не было обнаружено никакого пристрастия авторов к ижице, которая встречается в их подлинных текстах исключительно редко и была столь беззастенчиво навязана им М. Б. Данилушкиным (едва ли не единственный случай, зафиксированный нами в оригинальных текстах у Н. И. Сагарды – это слово «миро» в лекции о Кирилле Иерусалимском, впрочем, отсутствующей в рецензируемом издании). Отметим также, что вопреки орфографии начала XX века, где ижица употреблялась исключительно для обозначения гласного звука, М. Б. Данилушкин вводит ее в тексты братьев-патрологов преимущественно в качестве согласной («Евсей», «Евномій», «Августъ», «Аврелій», «Павель» и т. д.¹⁵; «исключения» для этих слов, указанные о. Валентином, объясняются элементарной редакторской невнимательностью), тогда как в именах «Поликарпъ Смирнскій», «Ипполитъ», «Трифонъ», «Моисей» и т. д. ижица в рецензируемом издании никогда не присутствует.

Страсть редактора к «арханзации» авторского стиля Н. И. Сагарды и А. И. Сагарды находит свое проявление также в замене во всех без исключения текстах слова «Златоуст» на «Златоустый» («Златоуста» – на «Златоустого» и т. д.)¹⁶. Причем редактор не пощадил и библиографических описаний в списке трудов Н. И. Сагарды (с. 1206), где, казалось бы, можно было снизить к известным правилам библиографии и оставить авторское написание (т. е. «Учение св. Иоанна Златоуста о Церкви»). Местами встречаются бессистемные редакторские замены названий посланий ап. Павла с использованием славянизмов (например, «Колоссяном», с. 104, 572, «Ефесяном»¹⁷, с. 104, даже послание св. Климента Римского: «коринфяном», с. 88; сравни у самого редактора: толкование Оригена на послание «к Римляном», с. 1208). Наконец, элементы старой русской орфографии применены редактором и к названиям книг и статей на украинском языке (с. 1207, не считая ошибок в *каждом* украинском названии), вопреки его грамматике и фонетике.

Однако сравнение источников с «отредактированным» М. Б. Данилушкиным текстом вскрыло еще более любопытную подробность. Ею оказалось систематическое навязывание авторам весьма странного употребления прописных букв. Вопреки авторскому написанию¹⁸, зафиксированному и в автографах, и в литографиях, и в изданных при жизни авторов работах, М. Б. Данилушкин считал необходимым заменить для целого ряда слов начальные строчные буквы на прописные. Такими словами («отредактированными» по всей книге во всех текстах¹⁹, правда, также невнимательно и с недосмотрами) оказались не только многие существительные: «Христианство», «Христиане», «Богословие»,

¹⁵ Систематическое написание имени «Автолик» без ижицы очевидно объясняется незнанием редактора с греческим языком.

¹⁶ В том числе во всех названиях отечественных книг и статей и даже в переведенных на русский язык цитатах из западных работ (см., например, с. 1064–1065).

¹⁷ В предыдущей строчке осталось «отредактированное» «Коринфяном».

¹⁸ В автографе и литографиях Н. И. Сагарды, к примеру, не так уж часто можно встретить написание с прописной даже слова «церковь»; едва ли не единственным исключением является слово «Апостол», для которого Н. И. Сагарда действительно предпочитал прописную.

¹⁹ Не исключая, конечно же, Довалія и Бёркитта.

«Правительство»²⁰, «Император», «Отечество»²¹, «Небо», «Земля», «Луна», «Солнце» и т. д., иногда даже «Гностицизм» (!); названия месяцев и времен года: «Весна», «Лето», «Зима», «Осень», «Январь», «Февраль» и т. д.; названия народов: «Греки», «Сирийцы», «Арабы», «Египтяне», «Варвары» (!), «Китайцы», «Британцы»²² и т. д. – но и целый ряд имен прилагательных, причем абсолютно независимо от контекста: «Христианский», «Богословский», «Церковный», «Греческий», «Латинский», «Сирийский», «Варварский» (!), «Эллинский» и др. Систематическая замена строчной буквы на прописную для слов «Эллины», «Греки», «Греческий», «Эллинский», «Варварский» произведена редактором даже там, где речь совершенно недвусмысленно идет о языческих культурах (многочисленнейшие примеры смотри в главах об апологетах). Чего стоят, например, фразы, «отредактированные» М. Б. Данилушкиным таким образом: «апологеты показывают... современному обществу безумие Греческого Богопочитания, Богослужения (!)» (с. 299); «иудейская апологетика... опровергала Богопочитание Греков» (с. 302); «Аристид... говорит далее о Греческих богах» (с. 315); «Египтяне... подобно Грекам, поклонялись таким Божествам (!), как Озирис, Изиды, Тифон» (там же). Не приходится и говорить, что в авторских текстах нет ничего подобного.

Но наиболее странным представляется совершенное исключение *иудеев* (*евреев*) из числа народов, наделенных М. Б. Данилушкиным правом прописной буквы²³, – причем даже там, где речь определенно идет о ветхозаветной религии (сравни, например, цитату из «Стромат» I, 5.28.3 в редакции М. Б. Данилушкина: «философия была для *Эллинов* таким же руководством²⁴, каким был и закон для *евреев*», с. 532, курсив наш). В глазах редактора «иудейские писания» (т. е. ветхозаветные, с. 382) и «иудейская религия» (в дохристианском контексте, с. 302) безусловно стоят ниже «Эллинизма» (там же и мн. др.), «Греческой философии и мифологии» (с. 383 и мн. др.), «Эллинских учений» (с. 383) и «Гностической литературы» (с. 56). Причем М. Б. Данилушкин считает себя вправе «редактировать» таким образом не только тексты публикуемых им патрологов (отечественных и западных), и не только цитаты из древних авторов, но и Священное Писание, представляя, например, известные слова ап. Павла в следующем виде (цитата из «Лекций» Н. И. Сагарды): «Кто примыкал к Христианству, тот находил, что там нет никакого различия между иудеем и Эллином: "несть *иудей* и ни *Елли*..."

²⁰ Например, везде в главе об отношении к христианству со стороны языческих властей, с. 282–285; сравни также с. 320, где Аристид представляет свою апологию «Главе Мировой Империи».

²¹ Например, в известных словах «Послания к Диогнету» о том, что христиане в этом мире живут «в своем Отечестве, но как пришельцы... Для них всякая чужая страна есть Отечество, и всякое Отечество – чужая страна» (с. 438, прописные буквы М. Б. Данилушкина).

²² Сравни также в предисловии самого М. Б. Данилушкина: «приближение Немцев» (с. 15), когда речь он ведет, собственно, о гитлеровских войсках.

²³ Это же касается, конечно, и прилагательных («иудейский», «еврейский»). Встречая, к примеру, в издании во всех без исключениях случаях языки: «Греческий», «Латинский», «Сирийский», «Коптский», «Славянский» и т. д., читатель никогда не найдет «Еврейского» – только «еврейский».

²⁴ В киевском автографе Н. И. Сагарды: «руководителем»; в переводе Н. Корсунского: «детоводителем»; в греч. подлиннике – глагол *ἡγορεύει*.

(Гал. 3: 28)»²⁵ (с. 272, курсив наш). Дальнейшие комментарии, как нам представляется, здесь излишни.²⁶

4. «Научное» редактирование. Переходя к основной части рецензии, считаем своим долгом сказать несколько слов о состоянии главной части источников, опубликованных в рецензируемом издании. В процессе подготовки «Лекций» Н. И. Сагарды для публикации в ИС РПЦ автор этих строк имел прекрасную возможность убедиться, что студенческие литографии отнюдь не представляют собой чистового текста, готового к изданию, будучи переполнены самыми разнообразными опечатками (особенно в греческих и латинских словах), многими пропусками или ошибками в цитатах (иногда по недосмотру студентов-издателей выпадали целые строки), нередкими нарушениями авторской системы пунктуации в ссылках и т. д. Все это означает, что наличный текст литографий, прежде чем предлагаться читателям, должен был пройти тщательное научное редактирование, с проверкой *всех* ссылок и *всех* цитат, а также сообщаемых сведений (имен, дат и т. п.). Подобной работы в рецензируемой нами книге мы нашли лишь жалкие крупицы (причем некоторые редакторские «исправления», при сравнении с оригинальным авторским текстом, оказались ошибочными). Единственное, что действительно было проведено последовательно и до конца в этом отношении, – это искажение авторских ссылок.

Мы рассмотрим более-менее подробно только три вопроса – «редактирование» ссылок, проверку цитат на древних языках и фактологические ошибки. О том, сколь многочисленны пропуски и опечатки в патристических цитатах на русском языке, читатель поймет сам из дальнейшего изложения.

а) Ссылки. Авторская система ссылок братьев Н. И. Сагарды и А. И. Сагарды сама по себе мало чем отличалась от принятой в начале XX века в научных трудах. В ссылках на те произведения древних авторов, которые состояли из крупных частей – «книг» («слов», «бесед»), номер книги обозначался римскими цифрами с последующей запятой перед главами и секциями (например: VIII, 5.3). В произведениях, состоявших только из глав, римские цифры зачастую использовались для обозначения главы, а арабские – секции (II, 2). В знаках препинания (запятая или точка), отделяющих номера глав от номеров секций в трехчленных ссылках, единообразия не было, так же как и строгой системы в многочленных и комплексных ссылках. В литографиях с машинописного текста положение несколько усугублялось тем, что можно было легко спутать римские цифры с арабскими (I и 1, II и 11, III и 111). Н. И. Сагарда нередко использовал точку в качестве дефиса (например: VIII, 5.3.6 вместо VIII, 5.3–6). В случаях сквозной (а не поглавной) разбивки всей книги на секции (например, в «Строматах» Климента Александрийского, «Толкованиях на Евангелие от Иоанна»

²⁵ В киевском автографе Н. И. Сагарды цитата из Писания здесь отсутствует, авторские слова перед ней, совпадая с процитированными выше, не содержат ни одной прописной буквы, кроме как в начале предложения. Отметим также, что эти слова ап. Павла в Синодальном переводе выглядят: «нет уже Иудея, ни язычника».

²⁶ Вторым народом, которому М. Б. Данилушкин не только отказывает в прописной букве, но и название которого предпочитает вообще заключать в кавычки (очевидно, подчеркивая таким образом свое к нему отношение), является, как ни странно, именно тот, сыновьями которого были публикуемые им авторы, – украинский. В предисловии М. Б. Данилушкина мы находим (с. 10–11) и «Украинских националистов», и «украинизацию», и даже «Украинскую» Академию Наук, в которой Н. И. Сагарда самоотверженно проработал много лет (наличие прописной буквы объясняется, видимо, только тем, что это – официальное название организации).

Оригена) нередко пропускаясь номер главы (VI, 159 вместо VI, 17.159). Наконец, студенты в процессе набора текста для литографирования сплошь и рядом путались в ссылках и знаках препинания или по невнимательности пропускали отдельные цифры. Таким образом, главной обязанностью научного редактора в этом отношении являлось, безусловно, уточнение ссылок по первоисточникам и приведение их к единой системе.

Подобная работа, как убедительно показал сначала выборочный анализ ряда страниц рецензируемого издания, а затем и полный анализ одной большой главы, *не проводилась в нем вообще*. Единственное, что было сделано «редактором» (как мы сказали ранее), – это систематическое и бездумное уничтожение авторской системы ссылок. Без всякой сверки с текстом источников (с произведениями древних авторов, даже самыми доступными) римские цифры были заменены на арабские²⁷ с двоеточием (что вообще не имеет аналогов ни в современной, ни в дореволюционной практике). Не было унифицировано и использование точки или запятой в многочисленных ссылках, так что на одной и той же странице читатель без труда найдет и «Hist. eccl., 6:14.10», и «Hist. eccl., 6:14.11» (с. 558, на самом деле примеры столь многочисленны, практически бесконечны, что бессмысленно приводить и конкретные номера страниц). Определит ли читатель отличие ссылок, скажем, на сочинение «Против ересей» Иринея Лионского, преобразованных в подобный вид: «3:3.4» (книга, глава, секция; с. 216), от ссылок на «Дидахи» «11:7.8» (глава, два смежных стиха; с. 114) или на «Апостольские постановления» «7:25.26» (книга, две смежные главы; с. 112), или на «О Христе и антихристе» св. Ипполита «30:31.59» (собственно, указаны три главы; с. 670), или на трактат «О плоти Христа» Тертуллиана «1:5.9» (также три главы; с. 628)? Что же говорить о тех местах, где несколько ссылок следуют одна за другой, представляя длинный ряд цифр? Вряд ли читатель разберется в комлексной ссылке на с. 537: «Hist. eccl., 1:12.1, и далее: 2:1.3–5.9; 2:15; 4:14.2–4» (которая в действительности должна выглядеть следующим образом: «Hist. eccl. 1, 12.1 sqq.; II, 1.3–5; 9.2 sq.; 15; VI, 14.4–7»); кроме ошибок в пунктуации в середине, в конце ссылки при замене перепутаны римские VI и IV и указаны неправильные секции). Находчивость редактора нашла свое проявление и в замене любых знаков препинания в ссылках на двоеточие, где только это он посчитал уместным. На той же 537 странице (равно как и на множестве других) мы встречаем не только «Hist. eccl., 6:13.3»²⁸, «Hist. eccl., 6:13.3», «Hist. eccl., 6:13.3.9» (в значении VI, 13.3–9), но и «Hist. eccl., 6:13.2». Поймет ли читатель ссылку на все ту же «Церковную историю» Евсевия «2:13.2; 17:8.3; 2:11; 17:1; 18:2»²⁹ (с. 349)?

Редактор вставляет свои двоеточия в любые ссылки, едва ли представляя себе значение чисел в них³⁰. Так, в главе о богословии св. Кириана Карфагенского

²⁷ На с. 90, 179 и др. редактор по недосмотру оставил римские. Неудивительно, что не производя никакой проверки ссылок, редактор легко путает римские цифры с арабскими: «1:3–11:1» (с. 102) вместо «1.3 – 11.1»; другие примеры смотри ниже.

²⁸ Сравни, к примеру, «2:33.36» в значении «II, 33; 36» (с. 30).

²⁹ Ссылка должна выглядеть: «II, 13.2; IV, 8.3; II, 11; 17.1; 18.2»; кроме двукратной ошибки в римских и арабских цифрах (и замене V на 7), редактор три раза принял номер главы за номер книги, будто «Церковная история» состоит не из десяти книг, а как минимум из восемнадцати. А ведь русский перевод данного произведения Евсевия, на которое Н. И. Сагарда ссылается чаще, чем на какое бы то ни было другое, легко доступен в Интернете на многих сайтах, не говоря о книжных публикациях.

³⁰ Так же в многочисленных изданиях, несколько притом не забывая об унификации. Сравни только некоторые (не все) варианты ссылок на «Патрологию» Мина: «PG 25:429» (с. 42), «PG 14, 1308» (с. 588), «I.C.S. M.P.L. 20:1120» (с. 537), «S.P.G., 30:835–868» (с. 930),

читатель с большим трудом догадается, что в десятках «отредактированных» ссылок, подобных «Ер. 66:8:54», «Ер. 74:6:61», «Ер. 73:7:60», «Ер. 71:1:58» (с. 647), первое число означает номер послания по изданию Хартеля, второе – главу послания, а третье – номер послания по русскому переводу³¹. Наиболее оригинальной является переделка ссылок в речи Н. И. Сагарды об экклезиологии Златоуста, где практически всем им сообщен такой вид: «Прот. иуд. 5:2:1:406», «О священстве, 6:5:1:472», «Беседа на кн. Деян. Ап. 20³²:3:9:267» (с. 1070–1071) и т. д. (в действительности: номер беседы, номер главы в беседе, том по русскому переводу, страницы). Двосточия появляются даже там, где их совершенно не должно быть, например, в ссылках на 16 главу «Дидахи» – «1:2», «3:4» (с. 116), которая не имеет более подробного деления, как только на стихи (следует: «1–2», «3–4»)³³.

Естественно, что полнейший хаос³⁴, царящий во всей книге в бессмысленно «отредактированных» ссылках, уже наталкивает на мысль, что никакой проверки их не проводилось. И действительно, маленький эксперимент подтвердил это предположение. Мы выбрали одну главу – о Клименте Александрийском – и сравнили текст ее в Санкт-Петербургском издании с Киевской литографией. Отметим прежде всего, что все основные произведения Климента переведены на русский язык и имели в последнее время либо переиздания, либо новые переводы, причем текст большинства из них («Педагога», гомилии «Какой богач спасется», а с недавнего времени и «Стромат») доступен в сети Интернет. При подготовке своего издания нами было выявлено (в Киевской литографии) сравнительно небольшое количество явных опечаток в ссылках этой главы – 15. Как оказалось, в издании М. Б. Данилушкина мы нашли *все* пятнадцать, так что не была исправлена ни одна из них. Кроме того, ни разу не были добавлены номера глав там, где Н. И. Сагарда пропускал их и сразу давал номера секций (и напротив, не были уточнены номера секций даже при цитатах, где стоял только номер книги и главы), – а это еще десятки ссылок (не говоря уже о полной неразберихе в знаках препинания – двоеточиях, точках и запятых)³⁵.

«Migne, P.G., t. 26, col. 744» (с. 1059), «M.S.G., 83:312–317» (с. 1060), «M.S.L.X. col. 692» (там же), «P.G.39, col. 118» (с. 1061), «Migne, 33:88» (там же), «P.G., XVIII» (там же), «Migne, P.G., 83:1903» (с. 1064; вместо PL 83, 1093!), «MG 82:1306» (с. 1146) и др. Сравни также ссылки на «Христианское чтение»: «1867. 11:274–275» (с. 62), на массу западных и отечественных работ на с. 1058–1065. Совершенно невероятным представляется год от Авраама «21:22» (с. 258) вместо 2122 (хотя на этой странице допущена очевидная ошибка и должно быть 2114).

³¹ Отметим, что в издании ИС РПЦ А. Г. Дунаевым были составлены для писем св. Киприана полные таблицы соответствий между тремя системами нумерации (включая PL); различие же нумерации писем св. Киприана в рецензируемом издании осталось совершенно незамеченным со стороны редактора (то же самое можно сказать о нумерациях в творениях святителей Мефодия Олимпийского и Василия Великого).

³² Отметим, что должно быть не 20 (XX), а 29 (XXIX).

³³ Читатель без труда отметит, что редактор вообще не отдавал себе отчета в том, нужно или не нужно добавлять двоеточие. На одной и той же странице (например, 628) можно встретить и ссылки «16:14», «10:14», «5:9», в каждой из которых указаны два номера главы, и «2:27», где указаны номер книги и номер главы.

³⁴ Ибо мы описали только некоторые стороны, умолчав о неодинаковых сокращениях названий произведений, об использовании то русских, то латинских названий и сокращений, и т. д.

³⁵ Также ни разу не были отмечены редактором пропуски слов в цитатах на русском языке, ни разу не были скорректированы переводы автора, где это было необходимо сделать, ни разу не были сняты кавычки с тех «цитат», которые на самом деле являлись

Наконец, необходимо добавить, что проверка ссылок не производилась не только для произведений древних авторов (многие ошибки при перелистывании книги видны невооруженным глазом; сравни ссылку на восемнадцатую (!) книгу «Стромат» на с. 516: «Strom., 18:2,3»³⁶, которая к тому же сопровождает большую цитату в пол-абзаца; ссылку на шестую (!) книгу «О началах» Оригена³⁷: «De princip., 6:11 sq.», с. 584; на 69-ю главу первого послания Климента Римского³⁸, с. 168, хотя известный науке текст разделен только на 65 глав, и т. д.), но даже и для Священного Писания. Так, на с. 28 мы обнаруживаем вместо «2 Тим. 1: 1–2» – «2:1–2», причем сразу после ссылки на «1 Тим.», так что ошибка допущена не только в главе, но и в самом послании³⁹; на с. 103 встречаем ссылку на 14-ю главу для Первого послания к Тимофею («1 Тим 14:3» вместо «1 Тим. 6: 3»⁴⁰) хотя, казалось бы, и немного знакомый с Писанием человек должен представлять себе его объем: там же пропущено «Тит.», так что стоящие после пропуска цифры «1:9» и «2:1» отнесены ко Второму посланию к Тимофею⁴¹; на с. 140 дважды встречаем вместо пророчества Даниила – книгу Деяний (!) (редактор, не проверяя ссылок, перепутал «Дан.» с «Деян.»); на с. 232 вместо ссылки Флп. 1: 1 – Флп. 1:5 и т. д.

б) Цитаты на древних языках. Переходя к следующей части рецензии, прежде всего познакомим читателя с заявлением М. Б. Данилушкина о проделанной им работе: «Все цитаты на Греческом и Латинском языках тщательно выверены по первоисточникам, на которые ссылается автор» (с. 16). Степень правдивости этого заявления видна даже при простом перелистывании книги. Количеству опечаток в цитатах – пропущенным, неправильным или лишним буквам, неправильным ударениям и придыханиям, не говоря уже о пропусках целых слов – несть числа. Иногда можно встретить слова, искаженные до совершенной неузнаваемости, так что без обращения к подлинникам невозможно определить их первоначальный вид. И это притом, что греческие и латинские цитаты встречаются далеко не на каждой странице и чаще всего ограничиваются несколькими словами, редко когда – одной-двумя строчками. Напрасно читатель станет искать и указаний, в соответствии с какими же «первоисточниками» – современными ли авторам изданиями, или нынешними критическими – сверялись цитаты, поскольку таких указаний попросту нет. Нет – несмотря на многочисленные и неисправленные опечатки, допущенные студентами в литографиях, нет – несмотря на отдельные и местами существенные уточнения, внесенные современной текстуальной критикой в цитируемые авторами источники. Оговоримся, впрочем, что нами действительно были обнаружены, особенно в начале книги, следы сверки цитат с подлинниками (иногда даже и замены тех чтений, что

свободным пересказом текста. Ту же самую картину мы обнаруживали при выборочной сверке текста и в других главах.

³⁶ В студенческой литографии пропущен номер книги и номер главы – указаны сразу секция и подсекция; ссылка должна иметь вид: Strom. I, 1.18.2–3 (в автографе Н. И. Сагарды: Strom. I, 18.2–3).

³⁷ Редактор спутал римские IV и VI, в литографии опечатки нет.

³⁸ Вместо 69:6 должно быть 49:6 – перепутаны римские XLIX и LXIX.

³⁹ На той же странице, для оценки «плотности» опечаток в издании: «Triph.» вместо «Tyrph.»; неправильная ссылка при цитате из «Церковной истории» «4:14.9» вместо «6:14.9» (VI, 14.9); нет кавычек на концах двух цитат: «Сегриано» вместо «Сургано»; «Диониский» вместо «Дионисий»; «Hist. eccl., 7:74» вместо «Hist. eccl., 7:7.4» (VII, 7.4).

⁴⁰ Ошибка в литографии; в автографе Н. И. Сагарды правильно: VI, 3.

⁴¹ Ошибка в литографии; в автографе Н. И. Сагарды ошибки нет.

приводились авторами по изданиям XIX – начала XX века, на современные критические⁴² без всяких оговорок). Однако анализ подобных мест показал, что «сверка» производилась человеком, совершенно неизвестным ни с греческим, ни с латинским языками.

Дабы не показаться голословными, полистаем страницы рецензируемого издания.

С. 146: при латинской цитате из Иеронима неправильная ссылка («De vir. ill., 5»⁴³, как и ниже на той же странице, вместо «De vir. ill. 15»; проверялась ли цитата?)⁴⁴. С. 150: две неправильные ссылки, одна из которых при греческой цитате, причем слова этой «цитаты» вообще *не соответствуют русскому переводу* и (правильной) ссылке, будучи продублированы из другого места на той же странице⁴⁵. С. 151: *nonnullis* вместо *nonnullis* и пропуск слова в той же цитате из Иеронима. С. 163: в греческой фразе пропущено слово, чем полностью искажено ее значение – вместо *κανὼν τῆς παραδόσεως* читаем *τῆς παραδόσεως* («перевод» в круглых скобках и без пометы «*Red.*» – «предание», несмотря на родительный падеж, – принадлежит редактору⁴⁶, а не автору⁴⁷). С. 167: в греческих словах, включенных в авторский текст, редактором именительный падеж переделан в винительный, причем два слова при этом «потерялись» и смысл фраз получился искаженным полностью – вместо «постановки вопроса об отношении *πρεσβύτεροι* и *ἐπίσκοποι* в послании Климента» читаем «...об отношении к *ἐπίσκοποις* в послании Климента», ниже то же самое произошло и с диаконами. С. 171: *ἐπιστοή* трижды (!). С. 172: в греческой цитате отсутствует ударение над одним словом и поставлено неправильное над другим. С. 179: в цитате из Писания (не установленной, а потому и не проверенной редактором) пропущен артикль, чем искажен ее смысл – вместо *Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος* («Савл, он же и Павел») читаем *Σαῦλος καὶ Παῦλος* (т. е. «Савл и Павел»). С. 187: *επιστολὰς*. С. 212: в авторском тексте *μυστήριον* заменено на *μυστηρίων*, механически скопированное из соседней цитаты, чем снова искажен смысл слов Н. И. Сагарды.

⁴² Например, на с. 236, несмотря на то, что на с. 848 та же цитата оставлена в «некритическом» виде.

⁴³ Ошибка допущена в студенческой литографии и осталась неисправленной редактором.

⁴⁴ Далее – с. 147: три неправильные ссылки и одна не уточненная (у Оригена: «in Iohann. (sic!) I:29» – указано комментируемое место Писания, тогда как в других местах Н. И. Сагарда обычно дает ссылки на книгу и главу самого комментария: «Comm. in Iohann. (sic!), 13:45», с. 578, «In Ioh. (sic!), 10:18.106», с. 578, и др.). С. 148: две неправильные ссылки.

⁴⁵ То, что М. Б. Данилушкин готовил отдельно, а затем вставлял в текст «тщательно проверенные» цитаты, не зная языка, доказывается и описанными чуть ниже случаями с пропусками «пресвитеров» и «диаконов», переделкой падежа слова *ἐπίσκοποι* и другими бессмысленными «редактурами» текстов.

⁴⁶ Отметим, что добавление редактором своих переводов и примечаний в круглых скобках и без пометы «*Red.*» было нами зафиксировано несколько раз (с. 56; с. 130, с. неправильным переводом «противоречивых»).

⁴⁷ Ошибки в литографии нет. В тексте у св. Климента: *τὸν ... τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα*. Н. И. Сагарда, включая этот термин в свой авторский текст, совершенно закономерно переставляет слова и изменяет падеж. Вероятно, что М. Б. Данилушкин, «сверкая» литату без знания греческого языка и не увидев перед *τῆς παραδόσεως* слова *κανὼν*, предположил ошибку автора и исключил «ненайденное» слово из текста, а затем и дал ему свой «перевод».

С. 226: дважды отсутствует согласование по падежу – ἡ δοθεῖσα πίστεως; τὸν ... λόγος⁴⁸. С. 227: густое придыхание в ἐπίσκοπος. С. 228⁴⁹: в цитату бездумно добавлены редактором три слова по греческому тексту, вопреки засвидетельствованному автографом и литографиями Н. И. Сагарды и приводимому самим же автором в другом месте (с. 117) правильному варианту, который оканчивается на слове ὑλὸ и соответствует исторической действительности (текст послания действительно обрывается в указанных Н. И. Сагардой рукописях на слове ὑλὸ, тогда как добавленные редактором слова берутся из цитации Евсевия)⁵⁰...

Продвигаясь далее, мы начинаем замечать, что количество опечаток и ошибок в греческих и латинских цитатах стремительно возрастает. Для иллюстрации пропустим несколько глав, остановившись, к примеру, на Оригене. С. 555: две ошибки (отсутствуют подписные йоты). С. 558: густое придыхание в ἐπί. С. 567: i psius вместо ipsius. С. 574: πρὸς Βηρούλλου вместо πρὸς Βήρουλλον (в названии сочинения⁵¹). С. 575: Valentiniam вместо Valentinianum (в названии сочинения); πρὸς τὸν Βάσσφ вместо πρὸς τὸν Βάσσον (в названии сочинения⁵²). С. 577: arguuntur вместо arguuntur. С. 581: отсутствует ударение над проς. С. 588: κατὶ вместо κατά. С. 589, всего семь ошибок: γεννητο вместо γεννητός; два ударения в слове αἴτιατὸν (причем тупое перед точкой); ниже в другой цитате (из восьми слов) три неправильных ударения. С. 592: неправильное придыхание. С. 593: одиноко стоящий термин «единое» превращен в предлог – ἐν вместо ἐν. С. 594: чтение основной («Ватиканской») рукописи «Против Цельса» μεταβεβηκέναι, приводимое автором, без всяких оговорок заменено на современное критическое (по одной рукописи «Филокалии») μεταβεβληκέναι; количество ошибок в латинской цитате на той же странице предоставим подсчитать читателю: tunc homotuit, nunc omo esse cessavit (должно быть: tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit)... «Плотность» ошибок со временем начинает достигать просто фантастических величин. На с. 667 мы уже находим *тринадцать* (!) ошибок в названиях сочинений (неправильные ударения и придыхания, неправильные буквы, пропуски букв, изменяющие число с множественного на единственное с неверным ударением).

⁴⁸ Вероятно, опять следы «сверки» с подлинником: Н. И. Сагарда, включив греческие выражения в свой текст, изменил их падеж на именительный.

⁴⁹ На той же 228 странице, к примеру, в *одной* цитате на русском языке (из послания св. Поликарпа Смирнского): «твердый корень» изменено в «древний корень» (недосмотр студентов вызван следующей затем «древних времен»), пропущено слово «нашего», отсутствуют кавычки в конце цитаты (отсутствие в цитатах одной из пар кавычек встречается в издании сплошь и рядом).

⁵⁰ Факт, что даже там, где «сверка» цитат действительно проводилась, это было сделано человеком, совершенно незнакомым с древними языками, неопровержимо доказывается на с. 531. В оригинальных текстах (в автографе и литографии) Н. И. Сагарда указывает следующее полное и общее название «Стромат» Климента Александрийского: Κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματέϊς и переводит его «Ковры научных комментариев об истинной философии». М. Б. Данилушкин, невзирая на авторский перевод, заменяет это название *всего* произведения на скопированное им с двумя ошибками название *первой книги*: Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματέων πρῶτο (должно быть πρῶτος, т. е. λόγος). Сравни также и добавление лишнего слова «радоваться» в название сочинения на с. 334.

⁵¹ Очевидно, следы безграмотной «сверки» по указанной далее ссылке Н. И. Сагарды на Euseb., Hist. eccl. VI, 33.3. В литографии ошибки нет.

⁵² В литографии ошибки нет.

Точка кипения достигается в примечаниях к «Доказательству апостольской проповеди» на с. 847–852. Редактор не только старательно скопировал *все* (даже очевиднейшие!) опечатки дореволюционного издания (такие как Σιρηναίου вместо Ειρηναίου, два придыхания в слове ἑπιγευραμμένος и др.), но и добавил массу своих. Не считая многих опечаток, допущенных М. Б. Данилушкиным в текстах на западноевропейских языках⁵³, мы встречаем на с. 847 *двадцать одну* ошибку в *двух* греческих цитатах, а на с. 849, в дополнение к десятку «обычных» ошибок в ударениях и придыханиях, – два совершенно необъяснимых пропуска: фраза δῆσαντες ἀπῆνευκαν слита редактором в одно бессмысленное δῆνευκαν, а цитата из ап. Павла μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσίν τέλειοι γίνεσθε сокращена им же до объема μὴ παιδία γίνεσθε ταῖ δὲ φρεσίν τέλειοι γίνεσθε (сохраняем «орфографию» М. Б. Данилушкина)⁵⁴. Стоит ли говорить, что в помещенных далее работах А. И. Сагарды подобные опечатки мы встречаем едва ли не на каждой странице, где только есть греческие или латинские слова.

Наконец, любителям ребусов М. Б. Данилушкин предлагает и следующие загадки для упражнения в греческом, латинском и, смею предположить, сирийском языках. Первая из них – название сочинения св. Василия Великого на с. 782: οἰαυπόωσις⁵⁵; вторая – название сочинения преп. Ефрема Сирина в экзаменационных билетах на с. 1204: Sermo de Nonaino Nostro⁵⁶; третья – фраза из смеси букв латинского, греческого и русского алфавитов на с. 1114: lahmв δ' suuqbn'hfn (там же переведенная «хлеб их засушный»).

в) Фактологические ошибки. К разряду таковых мы будем относить все не соответствующие действительности сведения, которые читатель может почерпнуть из рецензируемого издания. Часть из них является следствием невнимательной

⁵³ Сравни также три варианта названия одного и того же города (который в действительности Freiburg im Breisgau) в примечаниях на с. 1058–1059: «Freiburg im Brousgam», затем «Fraiburg im Br.», а через восемь строк «Freiburg im Br.»; или название известной работы Гарнака с пятью опечатками: «Diodor von Farsus. Vier pacudo-justinsche Schriften, als Eidentum Diodors» (с. 1063; должно быть: «Diodor von Tarsus. Vier pseudo-justinische Schriften, als Eigentum Diodors»); на этих немногих страничках общее количество опечаток едва ли менее сотни.

⁵⁴ Естественно, что в издании 1907 года, с которого М. Б. Данилушкин перепечатывал текст, нет ни первого, ни второго пропуска, равно как и чудовишных ошибок в ударениях в двух приведенных цитатах. В предисловии к переводу сравни также (мы бегло просмотрели тексты, отнюдь не вчитываясь в них): копирование опечатки на с. 801 – Σοφία (вместо Σοφία), пропуск редактором всего греческого названия на с. 802, копирование опечатки в καὶ на с. 805 и бессмысленное изменение редактором падежа в названии на той же странице. Во всем предисловии предлог εἰς ни разу (4 случая) не напечатан правильно (вместо придыхания – тупое ударение), хотя в издании 1907 г. такой опечатки нигде нет.

⁵⁵ Должно быть: Προδιατύπωσις. Ошибка в студенческой литографии тщательно скопирована редактором. Сравни и невозможное для латинского языка «coppe us» на с. 625, также скопированное из литографии, где студенты пропустили букву (должно быть, конечно же, connexus, «связь»), или δωάρειετ на с. 701 (должно быть δυναρειετ), воспроизводящее даже не ошибку, а особенности студенческого почерка, несмотря на находящийся тут же перевод «потенциально».

⁵⁶ Ответ читатель найдет на с. 1171, где в том же названии сделана всего одна опечатка: Sermo de Dominon (должно быть Domino nostro; никакие другие Sermo в главе о преп. Ефреме не упоминаются. На той же странице в короткой фразе из трех греческих слов читатель обнаружит четыре опечатки: φάρμακον τῆς ἀθανασίας (должно быть φάρμακον τῆς ἀθανασίας).

работы студентов, допускавших различные lapsus при наборе машинописей (в отдельных случаях встречались и описки самих авторов), часть – является результатом «редакторской» работы М. Б. Данилушкина. Просмотрев отдельные страницы, мы можем обнаружить следующие утверждения (курсив в цитатах везде наш).

С. 185: сообщается, что послания св. Игнатия были опубликованы в 1646 г. *J. Ussher'ом*, тогда как в действительности это сделал Isaac Vossius (Voss)⁵⁷. С. 218: в результате неправильно поставленной запятой один церковный писатель разделен на два: «известны: Ириней, Мелитон Сардийский, *Клавдий*, *Аполлинарий*» (должно быть «Клавдий Аполлинарий»)⁵⁸. С. 353: утверждается, что апологии Иустина написаны во «время царствования *Марка Аврелия*, то есть *до 161-го года*», тогда когда в действительности Марк Аврелий только *стал* императором в означенном году (апологии написаны во время Антонина Пия, чье имя и должно стоять вместо «Марка Аврелия»). С. 484: утверждается, что в известной армянской рукописи сохранились 4-я и 5-я главы «Против ересей» Ириней Лионского, тогда как в действительности в ней сохранились указанные книги. С. 486 (п. 9): говорится об участии *Евсевия* своими посланиями в Пасхальных спорах, хотя имеется в виду, конечно же, Ириней (!). С. 645: редактор совершенно ошибочно заменил «гонение при Галле и Волюзиане»⁵⁹ на «гонение при Галле и *Валериане*»; дальнейшие слова Н. И. Сагарды при этом потеряли всякий смысл⁶⁰. «Знание» редактором истории Римской империи еще лучше подтверждается на с. 697, где читатель узнаёт о мученической смерти Мефодия Олимпийского в 311 г. в гонение некоего *Максимлиана* (конечно же, имеется в виду Максимин). С. 709: сообщается о египетском Соборе в поддержку св. Афанасия, который насчитывал 339 епископов (не удивляет ли редактора, что рядовой поместный Собор по численности превысил Первый Вселенский, состоявшийся незадолго перед этим?). В действительности же речь идет о Соборе 339 года⁶¹, число епископов на нем не превышало ста (как об этом пишет сам Н. И. Сагарда ниже, с. 712). На с. 732 сообщается о том, что в 30–31 главах «Послания о соборах» св. Афанасия содержатся «Постановления Соборов в *Никее* и Константинополе», тогда как речь в действительности идет о собориках под предводительством ариан 359 и 360 гг. (насколько уместна прописная буква редактора для их «Постановлений»?), первый из которых был в *Нике*. На следующей странице сообщается, что оми «на основании *Никейской* формулы ничего не хотели знать об οὐσία и ὑπόστασις и стремились заменить *Никейское* исповедание Ариминским», тогда как в первом случае речь опять-таки идет о так наз. «Никской формуле», в которой действительно запрещалось употреблять указанные термины (использованные⁶² в

⁵⁷ В тексте Н. И. Сагарды ошибки нет. Вероятно, редактор по ошибке скопировал фамилию Ussher'a, находящуюся на той же странице.

⁵⁸ Аналогично на с. 654 встречаем «Георгия Синкелла, ... *Никифора*, *Каллиста*» (запятая скопирована редактором со студенческой литографии).

⁵⁹ Именно так в литографии (ошибки нет). Императоры Галл (251–253) и Волюзиан (252–253) были соправителями до Валериана (253–259/60) и его сына Галлиена (253–268).

⁶⁰ «Отредактированный» текст: «(Трактат) написан скоро после гонения при Галле и Валериане (251–253 гг.); впрочем, некоторые (например, Krüger) относят его ко времени после гонения Валериана». Каким образом Густав Крюгер может полагать, что сочинение написано после гонения *не* Валериана, *а* Валериана?

⁶¹ Очевидно, в литографии студентами была пропущена строчка авторского текста.

⁶² ὑπόστασις – в анафематизме.

Никейском символе)⁶³. Наконец, совершенно бездумно разделенный редактором абзац⁶⁴ на с. 764 превращает св. Василия Великого в епископа Севастии и митрополита Малой Армении, причем поставленного на эту кафедру в 356 году (в 26-летнем возрасте!) (хотя речь идет, собственно, о Евстафии Севастийском).

Указанные выше ошибки встречаются практически на каждой странице рецензируемого издания. Бегло проанализируем, например, самое начало «Лекций» Н. И. Сагарды. С. 27: в цитату архиеп. Филарета добавлены два слова, отсутствующие как в оригинале (обоих изданиях «Исторического учения»), так и в цитации Н. И. Сагарды (по автографу и литографии). С. 28: восемь различных опечаток (указаны выше в примечании). С. 29: «Послание к африканским епископам» св. Афанасия превращено редактором в «Послание к епископу Африканскому»; неточная ссылка на Сократа и Созомена. С. 30: опечатка в знаках препинания вдобавок к пропуску авторских слов, чем полностью искажен смысл предложения; ссылка «33.36» вместо «33; 36». С. 32: *ortodoxa* вместо *orthodoxa*. С. 33: отсутствует *умляют*. С. 34: снова изменена цитата из архиеп. Филарета. С. 35: *eximios* вместо *eximii*, *doctor* вместо *doctores*; опечатка в знаках препинания. С. 36: в авторских словах опечатка – «но до конца» вместо «не до конца», что искажает их смысл. С. 39: в цитате св. Василия «писатели» вместо «учители», неверное название произведения – «Подвижническое слово о вере» (у св. Василия таких нет); ссылка на послание Августина «к Фортунату» вместо «к Фортунатиану», свободный пересказ заключен в кавычки; пропущены слова в цитате из св. Фотия. С. 40: странное согласование по падежам – «Кирилла Александрийский». С. 42: «*quod semper, quod ubique*» вместо «*quod ubique, quod semper*», в той же цитате пропущено слово *etenim*; в цитате св. Афанасия искажен смысл неправильной пунктуацией и пропущено слово. С. 45: в цитате Иеронима пропущено слово *et*, там же *arguere* вместо *arguere*; отсутствие запятой превратило двух писателей в одного – «Донат Фотин». С. 49: *Thiegy* вместо *Thierry*; *Martinau* вместо *Martianau*; отсутствующие или лишние акценты в именах на этой и следующих двух страницах. С. 51: неправильный год – 1721 вместо 1729; ошибка

⁶³ Интересно, что в киевской литографии сначала напечатано правильно «никской» (по авторскому тексту Н. И. Сагарды), а затем самим же студентом-издателем ошибочно исправлено на «никейской».

⁶⁴ Дробление всего текста на небольшие абзацы (очень часто – по одному предложению) принадлежит редактору, тогда как в оригинальных текстах «Лекций по патрологии» Н. И. Сагарды нередко один абзац занимает не менее страницы (сравни также предисловие Н. И. Сагарды к «Доказательству апостольской проповеди» в рецензируемом издании и в издании 1907 г., с которого перепечатан текст). Отметим также, что М. Б. Данилушкин, вводя *свое* разделение, далеко не всегда соблюдает авторское, сливая предложения в один абзац там, где они действительно разделены (сравни и в упомянутом предисловии). Не приходится говорить, насколько неудачно, без понимания текста, сделано большинство таких «редактур». Многочисленные и беспорядочные выделения *курсивом* отдельных предложений и фраз также принадлежат М. Б. Данилушкину (читатель сам может оценить степень их уместности). С другой стороны, несмотря на авторское выделение курсивом, например, слова «архиепископ» (в цитате) в предисловии к изданию 1907 г., чем обозначается важное логическое ударение, в издании М. Б. Данилушкина читатель его не найдет (с. 804), в отличие от слова «превосходные», выделенного редактором на той же странице. Пренебрежение М. Б. Данилушкина к сравнительно редким авторским выделениям (в рукописи и машинописи – подчеркиванием) было нами неоднократно зафиксировано в тексте «Лекций» (при постоянном навязывании им своих собственных).

в названии работы Тиймона. С. 52: пропущено «ас» в названии работы; Ignati вместо Ignatii. С. 53: Ninzsch вместо Nitzsch. С. 54: Rézbányau вместо Rézbányau. С. 55: «Т. 1–4» вместо «Т. 1–7»; M. J. Pestalozzi вместо H. J. Pestalozzi.

Одну «редактуру» на 55 странице выделим особо. Нам совершенно непонятно, почему М. Б. Данилушкин заменил место издания «Патрологии» Мёлера с «Regensburg» на «СПб.». Вероятно, это объясняется любовью к родному городу. Однако продолжим. С. 56: точки вместо запятых лишают предложения сказуемых (дважды подряд). С. 60: неправильный год второго издания Крюгера – 1897 вместо 1898 (сравни с. 63). С. 80: неправильная ссылка при цитате из «Церковной истории»; «подлинны» вместо «подложны» (!!!), несмотря на латинские термины далее. С. 88: тупое ударение перед скобкой. С. 89: год издания 1690 вместо 1699. С. 98: тупое ударение перед точкой; в непроверенной латинской цитате оставлено «sacra» вместо «divina»⁶⁵, сноска при цитате «3:2–7» вместо «III, 2.7». На той же странице редактор в примечании начинает спорить с автором и относить сочинение Псевдо-Афанасия De virginitate ко второму веку (советуем М. Б. Данилушкину обращаться к справочной литературе, прежде чем вступать в подобную полемику: сочинение датируется IV веком, сравни у самого же Н. И. Сагарды на с. 742–744; вероятно, редактор вообще неправильно понял, о каком произведении идет речь). С. 99: ссылка «19–20» вместо «18–20»; ἀγίων вместо ἁγίων; дата смерти аввы Шенуди 330 г. на столетие ранее реальной (и указанной Н. И. Сагардой в автографе и литографии). С. 104: «Филиппийцев» вместо «Филипп». С. 105: ссылка «1:3–2:3» вместо «I, 3 – II, 1». С. 109: пять искаженных или неправильных ссылок...

В середине книги не так уж сложно найти страницы с восемью различными опечатками, например, с. 449: отсутствует точка после номера тома; Fessler превращен в Gesser; Rauschen – в Bauschen; пропущен первый инициал у Функа; латинское название сочинения Irtisio превращено в Trisio; вместо Knossalla – видим Krossalla; тонкое придыхание в названии сочинения вместо густого; вместо φιλόσοφος – φιλοσόφος⁶⁶.

На с. 508 (глава о богословии св. Иринейя) мы находим уже такое количество ошибок и опечаток, которое достигает *двух десятков*. Итак, ссылка «3:9.3; сравни.: 2:3.7; 12:7; 16:8; 17:4» должна на самом деле выглядеть следующим образом: «III, 9.3; сравни.: 11.3, 7; 12.7; 16.8; 17.4» (арабские цифры в номере главы приняты за римские в номере книги; номер секции принят за номер главы; остальные ссылки даны, очевидно, на двенадцатую, шестнадцатую и семнадцатую книги «Против ересей», хотя известны только пять). Ниже ссылка «3:13.3» вместо «V, 13.3». Утверждается, что рождение Сына Божия от Марии было «действенным» (вместо «девственным»), после чего следует ссылка с лишними цифрами, а за ней еще одна, совершенно неправильная. Местоимение «себя» в отношении ко Христу со строчной буквы. В латинской цитате commistio вместо commixtio, причем после этого слова пропущена запятая, так что оно объединено в одну фразу со следующим выражением. В конце одной цитаты из «Против ересей» отсутствуют кавычки, а затем в другой пропущено слово. Отсутствует занятая после «с другой стороны» (хотя на такие ошибки, кажется,

⁶⁵ Разночтений в критическом издании нет.

⁶⁶ В дополнение к искажению имен западных исследователей укажем еще на превращение прот. Д. И. Богдашевского (впоследствии – еп. Василия, ректора КДА) в «Богдановского» (с. 1065), а М. Н. Скабаллановича – в «А. Скабаллановича» (с. 1205).

не стоит и обращать внимания⁶⁷). В большой цитате пропущена целая строчка, а одно из слов разорвано редакторским пробелом, так что Христос, Который назван у Иринея «нетлением и бессмертием», превращен в «тление и бессмертие» (понимал ли вообще М. Б. Данилушкин текст?)⁶⁸. Наконец, в ссылке на «Доказательство апостольской проповеди» пропущена одна цифра, а остальные объединены редакторским двоеточием так, будто это сочинение состоит как минимум из семи книг: «Demonstr., 7:38» (вместо «37, 38»). Повторим, что все это было обнаружено только на *одной* странице.

5. Справочный аппарат. В рецензируемом издании весь справочный аппарат занимает две страницы и ограничивается составленным редактором «Списком основных латинских сокращений». Под «основными латинскими сокращениями» М. Б. Данилушкин подразумевает только встречающиеся в «Лекциях» Н. И. Сагарды (из остальных работ, включенных в издание, не учтено более ничего⁶⁹) краткие латинские названия произведений древних авторов (и «Патрологии» Миня)⁷⁰. Казалось бы, подобный список должен хоть немного помочь читателю разобраться в ссылках на древние произведения (раз уж редактором не проведено практически никакой работы в основном тексте в этом отношении), но на проверку оказывается, что он способен разве что окончательно запутать читателя, сообщив ему ошибочные, а подчас и просто невероятные сведения. На *двух* страницах мы зафиксировали около *сорока* не

⁶⁷ С другой стороны, нам искренне жаль читателей, которые будут впитывать в себя многие орфографические и пунктуационные «особенности» рецензируемого издания (например: «бенедектинны», с. 787).

⁶⁸ Непонимание редактором смысла редактируемых текстов доказывается, между прочим, и тем, что, не проверяя цитат из святоотеческих произведений (даже самых доступных), он не замечает совершенно явных пропусков в студенческих литографиях. Сравни, например, цитату из св. Афанасия на с. 734, в которой по недосмотру наборщиков была выпущена целая строка (что осталось незамеченным со стороны редактора): «Тело, в котором было Слово, не изменилось в плоть и кости, но явилось во плоти» (должно быть: «Тело, в котором было Слово, не единосушно Божеству, но истинно рождено от Марии; и само Слово не изменилось в плоть и кости, но явилось во плоти»). Сравни также и молитву Климента Александрийского ко Христу – «Божественному Педагогу, Писателю и Отцу» (с. 531; Н. И. Сагарда дублирует одно слово Παδαγωγός, стоящее в греч. подлиннике, с двумя оттенками: Педагог и Питатель).

⁶⁹ Читатель напрасно будет пытаться понять, что означают ссылки, встречаемые им, например, в «Антиохийской школе» А. И. Сагарды. Причем некоторые из них были «расшифрованы» редактором таким образом (курсив наш): «Facund. Defensio trium. Cap. tal.» (с. 971; собственно: Facundus, Pro defensione trium capitulorum), Епифаний: «Adv. Laer.» (с. 1062 дважды; должно быть Adv. haer. – Adversus haereses; несмотря на многочисленные ссылки на это же произведение в «Лекциях» Н. И. Сагарды, причем сокращенные иначе – «Haer.», в списке оно отсутствует); поблагодарим также редактора, что название известнейшего флорилегия «Doctrina patrum» он исказил в «Doctrina latrum» (с. 945), а не, скажем, «Doctrina latronum». Сравни также ссылку на с. 754: «Orat. contra genytes 41 sg.» (sic!).

⁷⁰ В список латинских сокращений следовало бы внести и крик язычников, которым они оглашали цирк и амфитеатр: «Curg. ad leones» (с. 632). Правда, согласно тексту в литографии Н. И. Сагарды, они не допускали подобных аббревиатур в своих криках и не заменяли чисел: «Curgianum ad leonem» (Н. И. Сагарда приводит далее ссылку на Epist. 55 [PL = 59 Hartel, cap. 6], где св. Киприан дважды относит к себе последние два слова; неудивительно, что ссылка, указанная в рецензируемом издании: «Ep. 20, 1», совершенно неправильна). По всей видимости, мы имеем дело с автоматической компьютерной заменой, которая никак не контролировалась редактором.

только опечаток, но и грубейших несоответствий. Как мы с удивлением обнаружили, при составлении списка М. Б. Данилушкин *полностью* игнорировал содержание самой книги, приводя для многих сочинений названия, не соответствующие реальным (и указываемым Н. И. Сагардой), приписывая сочинения совершенно иным авторам и даже разделяя одно сочинение на несколько отдельных. Поскольку иногда в отношении одного сочинения допущено несколько различных ошибок, мы не будем классифицировать их по группам, а просто перечислим в том порядке, как они следуют в «списке сокращений» (курсив везде наш).

Ошибка в склонении: *Herzogsum* вместо *Herzogemet*. «Против *Иовициана*» блаж. Иеронима превращено в «Против *Иовиана*» (императора?). *Iudeos* вместо *Iudaeos* (дважды рядом). Сочинение Тертуллиана «*Ad nationes*» («К народам», «К язычникам»), несмотря на правильное название, указанное Н. И. Сагардой на с. 605, превращено в «*Adv. nation.* – *Adversus nationes*» с переводом «Против язычников». «Апология Оригена», без русского перевода названия, указана под именем Евсевия (хотя цитируемая Н. И. Сагардой первая книга написана Памфилом: сравн. с. 554, 575, 577, 579). «Апологетик» Тертуллиана превращен в «Апологет» (с «ером» на конце, так что это не сокращение; несмотря на с. 602). В название «Хроники» Евсевия включены слова «*ad an. Abrah. – ad annos Abrahae*», как будто они являются его частью⁷¹. В сокращенное название комментария Оригена аналогично добавлена ссылка: «*Com. in Gal. prol.*»; в «развернутом» названии того же сочинения пропущено два слова: «*Commentarii in Galatos*» (букв.: «Комментарии на галатов»; должно быть «*in Epistulam ad Galatos*»). Чуть ниже в аналогичном названии пропущено только одно слово: «*in Epistulam Romanos*» (должно быть «*ad Romanos*»). В сокращенное название следующего комментария, напротив, добавлено непонятное «*ad.*» (с точкой): «*Comm. in Tit. ad.*». *Commonitorum* вместо *Commonitorium*. В список включено *под именем Григория Богослова* сочинение «*Contra Iulianum*», хотя в тексте (с. 30, 43) упоминается только одно сочинение «Против Юлиана», принадлежащее блаж. Августина (на IV и V слова Григория Богослова – «обличительные на царя Юлиана», с которыми спутал это произведение редактор, в рецензируемом издании ссылок не обнаружено). Мефодий *Олимтский*, несмотря на название целой главы в «Лекциях» Н. И. Сагарды, «традиционно» указан редактором для всех сочинений «*Патарским*» (вероятно, М. Б. Данилушкина не убедили слова публикуемого им автора, что такое именование св. Мефодия есть «недоразумение», с. 697). Несмотря на правильное название сочинения св. Киприана, указанное автором на с. 639, в списке мы видим «*De catholica ecclesia*» (должно быть «*De catholicae ecclesiae unitate*»). Странное название и у сочинения св. Мефодия: «О сотворинном (*sic*), против [Оригена]» (почему «Оригена» в квадратных скобках, а «против» – нет?). Одно и то же сочинение св. Афанасия – «О воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти» – указано в списке в двух разных местах под разными названиями и без перекрестных ссылок (как отдельные сочинения). Невзирая на название, указанное Н. И. Сагардой на с. 610, – «Об *отводе* еретиков», редактор дает известному сочинению Тертуллиана непонятное: «О *предписании* еретиков». Краткое латинское название сочинения св. Мефодия в «полном» виде дано на некий англо-французский манер: «*De resurrect.* – *De resurrection*» (должно

⁷¹ Все равно что говорить о романе Достоевского «Идиот на странице»; то же самое относится к добавлению ссылки *Prol.* в названия других сочинений (и даже неправильный перевод *ee!*) – см. ниже. Отметим также не поддающуюся нашей расшифровке ссылку на с. 933: «*Chron. Ad dir. Abr.*».

быть «resurrectione»); в русском переводе этого же названия опять встречаем квадратные скобки: «О воскресении, против [Оригена]». Одно и то же сочинение блаж. Иеронима встречаем в двух местах под разными названиями, также без перекрестных ссылок: «De scriptoribus ecclesiasticis» и «De viris illustribus».

Окончив рассмотрение первой страницы, перейдем ко второй. Три ошибки в названии сочинения св. Иустина: «Dialogus cum Triphono judeo» (должно быть «Dialogus cum Tryphone Judaeo»). Ниже вместо «Algasiam» встречаем «Algosiam». Под именем *блаж. Иеронима* указано «Ep. ad Florinum – Письмо к Флорину», принадлежащее в действительности св. Иринею Лионскому (сравн. с. 215, 226, 485; среди всех адресатов блаж. Иеронима «Флорин» нами обнаружен не был). Далее находим письмо блаж. Иеронима «ad Paulum» (переведено редактором «Письмо к Павлу»), хотя в действительности Н. И. Сагарда ссылается на послание Иеронима к Павлу⁷² («ad Paulam»), причем не на одно, а на два разных – 33-е и 39-е (см. с. 554, 558, 561, 565, 569⁷³). Банальная опечатка: Histria вместо Historia (у Орозия). Для сочинения «In Ieremiam. Толкование на Иеремию» вообще не указан автор (Ориген: с. 589, 594; к тому же должно быть отнюдь не «Толкование», а «Гомилии», на которые и ссылается автор). 24-й *beccede* Василия Великого «Против савеллиан, Ария и аномеев» (*Homilia contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*) редактор сообщил (несмотря на с. 785) название: «Orat. contra arian» (без точки) – «Oratio contra arianos. Слово на ариан», скопированное из следующего затем произведения св. Афанасия. Причем из трех подлинных «Слов против ариан» св. Афанасия в списке указано почему-то лишь «слово I-е», хотя Н. И. Сагарда ссылается на все три. Опять встречаем анонимное сочинение – «Oratio in Sanctam Theophaniam. Слово на Богоявление» (Ипполит: с. 669). Скопированная «как есть», с лишним словом, ссылка на произведение Оригена «расшифрована» и переведена так, что мы уже имеем дело с совершенно неизвестным науке сочинением: «Prol. in Cant. Cant. – Ориген. Prologus in Canticum Canticarum⁷⁴. Введение в Песнь Песней (!)» (собственно, речь идет о *предисловии* к «Комментарию на Песнь Песней», см. с. 571). Как отдельные сочинения указаны «Philos. – Philosophumena» (без перевода названия) и «Refut. – Refutatio. Опровержение» св. Ипполита Римского (которое в действительности «Refutatio omnium haeresium» – «Опровержение всех ересей»). Название сочинения Тертуллиана «Scorpiace» («Скорпиак», т. е. противоядие от скорпионов – еретиков, см. с. 612) превращено в «Scorpio» (т. е. «Скорпион», несмотря на следующий затем правильный перевод).

Наконец (о чем выше мы умолчали), одно и то же сочинение Татиана – «Речь против греков» – оказалось разделенным не просто на два, а на неопределенное множество, ибо в списке мы встречаем следующие две строчки: «Orat. – Татиан. Orationes. Слова (!!!)», а затем: «Oratio ad Graecos – Татиан. *Проповедь* (sic!) к язычникам». И это невзирая на целую главу⁷⁵, посвященную Татиану и его апологии, в самом же издании!

Таким образом, перечисление ошибок, допущенных издателем на двух страницах, само занимает почти две страницы.

⁷² Ссылка на единственное послание Иеронима «к Павлу» (10-е) у Н. И. Сагарды и А. И. Сагарды мы не обнаружили.

⁷³ На с. 577 ошибочно указано 85-е послание Иеронима «ad Paulam» должно быть «ad Paulinum» («к Павлину»).

⁷⁴ Должно быть «Canticorum».

⁷⁵ Отметим и название этого сочинения, как оно дано не только в названии соответствующей главы (с. 387), но и в оглавлении книги (с. 1212): Λόγος πρὸς Ἑλληνας (вместо Ἑλληνας).

6. Статья «От издательства». Библиографии трудов. Рецензируемое издание снабжено вступительной статьей издателя (редактора), в которую включены биографии Н. И. Сагарды и А. И. Сагарды. Обратившись за помощью к канд. ист. наук Т. В. Коваль, составившей биографию Н. И. Сагарды для издания ИС РПЦ, мы получили следующий отзыв.

Вступление к книге, подготовленное М. Б. Данилушкиным, требует ряда уточнений и исправлений. Так, упоминая научную деятельность Н. И. Сагарды, автор допускает неточность, когда пишет о «многочисленных» статьях Николая Ивановича в журнале «Руководство для сельских пастырей» (с. 6). В данном издании КДА встречается только статья «Пресвитер в первые века христианства», подписанная «С. Н. Сагарда». Согласно исследованиям И. Ф. Массанова⁷⁶ и А. И. Дея⁷⁷, Николай Иванович помимо своей настоящей фамилии подписывался также криптонимами: «Н. С.», «С-да», «Н. И.». Псевдоним «С. Н. Сагарда» отсутствует. Однако следует заметить, что в журнале «Церковный вестник» за 1904 г. в статье «Магистерский коллоквиум Н. И. Сагарды», подписанной «А. К-в», действительно есть упоминание о сотрудничестве Николая Ивановича с журналом «Руководство для сельских пастырей», а также о его статье «Положение пресвитера в первые века христианства», Предположив, что автор «Коллоквиума» основывался на подлинных данных о научных трудах Сагарды, можно сделать вывод, что указанная статья действительно принадлежит Николаю Ивановичу.

Также не соответствует действительности утверждение автора о том, что Н. И. Сагарда являлся председателем Византологической комиссии: им был академик Ф. И. Мищенко (после него – П. П. Кудрявцев), а Н. И. Сагарда занимал должность заместителя председателя.

Требует уточнения высказывание автора, что «изредка Николай Иванович печатал свои статьи библиографического характера в академической периодике (последняя из которых датирована 1933 г.)» (с. 12). За время своей трудовой деятельности во Всенародной библиотеке Украины Николай Иванович опубликовал более 30 работ, посвященных библиотечно-библиографической работе, многие из которых не утратили своей актуальности и научной значимости по сей день. Кроме того, он регулярно публиковал каталоги изданий АН УССР; последний, который нам удалось разыскать, датирован 1937 годом: «Каталог видань видавництва АН УРСР за 1936 р.».

Библиографический список научных публикаций Н. И. Сагарды: а) далеко не полон даже в отношении богословских работ, не говоря уже о библиографических; б) совсем не учтены работы, изданные под псевдонимами (криптонимами); в) нет единообразия при составлении библиографических описаний (в описаниях большинства статей не указаны страницы), названия ряда работ в списке несколько отличаются от действительных.

В дополнение приведем еще одну иллюстрацию исследовательской работы М. Б. Данилушкина. В письме Н. Н. Глубоковскому от 12.07.1919 Н. И. Сагарда обмолвился об одном профессоре КДА, потерявшем работу в результате закрытия Академии, что «устроиться на службу в нейтральных учреждениях ему, как великороссу, трудно»⁷⁸ (причиной чему был переход госучреждений на украинский язык). Издатель в своем предисловии пересказывает эти слова следующим образом: «В письме от 12 Июля он [Н. И. Сагарда] пишет, что идет *повсеместное вытеснение* Великорусов с *занимаемых* должностей» (с. 10, курсив наш).

⁷⁶ Массанов И. Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей. В 4-х томах. М., 1960.

⁷⁷ Дей О. І. Словник українських псевдонімів та криптонімів (XVI–XX ст.). К., 1969.

⁷⁸ Сагарда Н. И. – Глубоковскому Н. Н., 12 июля 1919 г. // Сосуд избранный: Сборник документов по истории Русской Православной Церкви. СПб.: Борей, 1994. С. 274.

Отметим также, что утверждение М. Б. Данилушкина, будто после 1921 года «сведения о местонахождении» Н. И. Сагарды являются «обрывочными» (с. 11; далее все эти «сведения», с допущенными фактическими ошибками, ограничиваются 9 строками), не соответствует действительности. В биографии, подготовленной Т. В. Коваль, только *сжатое* изложение жизни и деятельности известного ученого после указанной даты занимает 8 страниц большого формата, а касательно его «местонахождения» нет ни одного пробела. Совершенно очевидно, что М. Б. Данилушкин попытался выдать за реальное положение вещей свою личную неосведомленность.

Укажем и на то, что список научных трудов Н. И. Сагарды, составленный Т. В. Коваль для издания ИС РПЦ, насчитывает более 150 позиций (все сверены de visu), тогда как в рецензируемом издании учтена лишь 51 работа (отсутствуют и переиздания последних лет).

Наконец, познакомим читателей и с теми доморошенными определениями «патрологии» и «патристики», которые М. Б. Данилушкин выводит в специальном отступлении своего предисловия: «Патрология есть ... Богословская наука, изучающая учение святых отцов и учителей Церкви, а также и их жития, в то время как Патристика есть лишь сокращенное название Патрологии» (???) (с. 12). Как ни странно, в это «определение», изобретенное М. Б. Данилушкиным, не попали *литературные труды* святых отцов, занимающие, как известно, ключевое положение в той дисциплине, которая иначе называется «историей древнецерковной письменности». Удивляет также и подмена в «определении» биографического элемента патрологии – агнографическим (ибо патрологи, да будет известно уважаемому редактору, исследуют *биографии* древнецерковных писателей, с привлечением всех источников, а отнюдь не только «житийный» материал).

Подведем итог. Рецензируемая книга, как убедится всякий читатель, взявший ее в руки, составлена и отредактирована человеком, не только не являющимся «специалистом» в области патрологии, но даже и «любителем». Редактор ее не владеет самыми элементарными (на уровне правил ударения и даже алфавита) познаниями в древних языках, не в состоянии проверить и правильно оформить простейшие ссылки на древние тексты, совершенно не ориентируется в патристических произведениях.

Ни одна из страниц рецензируемого издания не представляет научной ценности. Труд Н. И. Сагарды «Лекции по патрологии» подготовлен Издательским Советом РПЦ – на должном научном уровне, с проверкой для произведений древних авторов всех цитат (как на языках подлинников, так и в русском переводе) и практически всех ссылок⁷⁹, с обширным справочным аппаратом, причем текст подготовленного издания включает в себя целый ряд глав, отсутствующих в рецензируемом, – и уже находится в типографии. В остальных работах Н. И. Сагарды (как и во всех текстах рецензируемой книги, включая работы А. И. Сагарды) – переводе «Доказательства апостольской проповеди», речи «Учение св. Иоанна Златоуста о Церкви», речи о древнецерковной богословской науке – редактор произвел систематическое уничтожение авторской системы ссылок (на произведения как древних, так и новых авторов); внес в сами ссылки новые ошибки, отсутствовавшие в первых изданиях; навязал публикуемому автору причудливую орфографию и темные игры в «прописную-строчную» (что

⁷⁹ За крайне редкими единичными исключениями (несколько труднодоступных произведений).

может навлечь подозрение в антисемитизме и крипто-гностицизме); значительно увеличил число опечаток, особенно в цитатах на древних языках. Никакой новой научной работы с текстами не проводилось, не было внесено ни одного уточнения (по новейшим изданиям) к переводу «Доказательства»⁸⁰, причем даже были опущены собственные поправки Н. И. Сагарды (по статье Конибира). Поэтому мы не можем не посоветовать читателям пользоваться для указанных работ Н. И. Сагарды предыдущими публикациями, более точно отражающими авторский текст (благо, две из них в последнее время переизданы, а третья очень невелика по объему).

Лекции А. И. Сагарды по Антиохийской школе нуждаются либо в современном научном редактировании и комментировании (что уже начато А. И. Сидоровым), либо в издании их в строгом соответствии с авторским текстом (без всех тех «редактур», что были описаны нами выше, без массы опечаток и искаженных ссылок), с действительной, а не заявляемой лишь сверкой цитат и ссылок по первоисточникам. Наконец, отдельные главы из работ (вековой давности) Р. Дюваля и Фр. Кр. Бёркитта, переводы которых выполнены А. И. Сагардой, если и представляют сегодня какую-либо научную ценность, то нуждаются прежде всего в сверке с оригинальными изданиями самих авторов⁸¹.

Книга не может быть использована в качестве учебного пособия по патрологии для духовных школ. Автор этих строк выражает подобную уверенность, будучи преподавателем кафедры патрологии духовной академии. Использование изданий такого уровня (да еще с полным отсутствием современного научного комментария, как будто развитие патрологии прекратилось в начале XX века и за это время в ней не произошло ничего нового) в качестве учебника является недопустимым и вредным для сферы духовного образования.

Диакон Андрей Глуценко

La théologie byzantine et sa tradition. II. (XIII^e–XIX^e s.). / Sous la direction de C. G. Conticello et V. Conticello. Turnhout: Brepols Publishers, 2002 (Corpus Christianorum). 1029 p.

Византийское богословие и его предание. Т. 2. (XIII–XIX вв.) / Под общ. ред. К. Дж. Контичелло и В. Контичелло. Тюрну: Издательство «Брепольс», 2002

Работа над рецензируемым коллективным исследованием была начата в 1993 г. Однако лишь недавно появился второй том, вышедший раньше первого, еще не изданного. Можно пожалеть, что писать рецензию приходится «с конца», ибо в первый том (VI–XII вв.), начинающийся со св. императора Юстиниана, должны войти такие ключевые фигуры византийского богословия, как, например, преп. Максим Исповедник или св. патриарх Фотий.

Основная задача, стоявшая перед составителями, заключалась, пожалуй, даже не столько в том, чтобы представить ключевые фигуры византийского

⁸⁰ Как мы уже указывали выше, поправка к переводу на с. 839, отмеченная «*Red.*», на самом деле принадлежит Н. И. Сагарде и взята из того же издания 1907 г.

⁸¹ А отнюдь не в публикации по русским дореволюционным журналам, и уж тем более — студенческим литографиям, изобилующим различными опечатками.

богословия в его непрерывном развитии вплоть до XIX в., сколько в разработке нового стандарта описания и каталогизации византийских авторов после VIII в. Речь идет, по сути, о начальном этапе подготовки монументального *Clavis Auctorum Byzantinorum* («Ключ к византийским авторам»), который продолжил бы работу по инвентаризации древней христианской литературы, начатую болландистами и продолженную Ф. Деккерсом в одноименном «Ключе к латинским отцам» и М. Герардом в фундаментальном шеститомном справочнике *Clavis Patrum Graecorum* («Ключ к греческим отцам») для греческих авторов I–VIII вв.¹ Создание подобной книги для поздневизантийских авторов – пожалуй, самая насущная задача (и проблема) мировой византистики и патрологии, поскольку справочное пособие Х.-Г. Бека² уже давно устарело.

Нужно сказать, что составители блестяще справились со своей задачей. Разделы были заказаны ведущим мировым специалистам. Каждая статья опубликована на языке оригинала, так что для чтения книги требуется знание как минимум пяти новых языков, не считая древнегреческого. Подобная практика соответствует современному мировому научному уровню и в этом смысле вполне оправдана, хотя нельзя не пожалеть о фактической утере во второй половине XX столетия культуры единого гуманитарного научного языка – латинского, на котором составлены все основные «Ключи». Составители провели громадную работу – в лучших традициях и согласно стандартам и требованиям всемирно известного, ведущего в данной области издательства «Брепольс» – по унификации всей библиографии, проверке цитат и т. п. Единственный недостаток издания – отсутствие именного указателя, тем более необходимого, что энциклопедические статьи, монографии и статьи в каждом разделе помещены отдельно.

Необходимо сразу же отметить отличия рецензируемого издания от аналогичных ему «Ключей». В «Византийском богословии» библиография по каждому автору, согласно намерению издателей³, должна быть представлена достаточно полно, тогда как в «Ключах» библиография приводилась выборочно. Кроме того, каждый раздел сопровождается вступительной статьей с очерком биографии и богословия данного автора. Эти две особенности составители книги, супруги Контичелло, позаимствовали из стандартных патрологий, и подобное решение надо признать особенно удачным. Тем самым впервые в одном издании объединяются самые сильные стороны патрологий и *clavis*'ов, и эта находка, надеемся, отныне будет определять новый мировой стандарт соответствующих справочников. Несколько более спорно решение помещать в конце каждого раздела перевод на

¹ Главная задача «Клависов» – представить полный перечень всех дошедших сочинений и фрагментов древних авторов, равно как и их современных изданий.

² *Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München, 1959 (*Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft*. XII, 2, 1).

³ «...une bibliographie abondante, sélective et allant, autant que possible, jusqu'à l'année en cours, est toujours appréciable» (р. 4) («...библиография обширная, отобранная и доведенная по возможности до года выпуска, всегда ценна»). Это заявление Ж. Норе, сделанное им как представителем серии *Corpus Christianorum*, выглядит несколько двусмысленно. Если библиография должна быть обширной, но при этом и отобранной, то как и кем устанавливаются критерии для такого отбора? Если же автор каждого раздела волен принимать то или иное решение, то почему никогда не поясняется, до какой степени библиография селективна? Дальнейший анализ подтвердил правомерность этого недоумения.

современный язык одного из произведений рассматриваемого автора. Это представляется, с одной стороны, допустимым, ибо дает возможность «непосредственно» услышать голос того или иного писателя, но с другой – кажется не вполне оправданной тратой драгоценного места универсального справочника. Вспомним, сколько места занимают в «Патрологии» И. Квастена развернутые цитаты при изложении богословия рассматриваемого отца. Между тем ни развернутые цитаты, ни публикации одного произведения, ни даже антологии никогда не заменят систематического чтения творений того или иного автора. Единственное, на наш взгляд, целиком и полностью оправданное приложение – это первая полная критическая публикация (с переводом) на языке оригинала одного из важных произведений Григория Акиндина (см. ниже).

Прежде чем обратиться к обзору основного материала книги, остановимся на библиографии. Выборочный сопоставительный анализ «Византийского богословия» с «Библиографией исихазма»⁴ позволил нам прийти к выводу о неоднородности качества списков литературы. Так, в разделе о св. Николае Кавасиле, составленном сразу двумя авторами, мы почти не нашли серьезных пропусков (по состоянию на 2002 г.). Отсутствуют: русские исследования (далее указываем номера по «Библиографии исихазма») 6, 1708, 1782, 1784; иностранные 1709, 1716, 1731 (как ни странно, статья одного из двух авторов раздела!), 1735 (указан только оригинал статьи без новогреч. перевода), 1740, 1753, 1775 и 13, 199. Пропущены статьи, не относящиеся специально к Кавасиле, но касающиеся, в частности, и этого автора: 6, 1772, 1790, 1796. Выборочно (и, таким образом, не вполне последовательно) расписан сборник, посвященный Кавасиле (1643): нет, например, 1791, 1794, 1798. Указаны не все рецензии (ср., напр., 1738, 1747, 1778 и «Византийское богословие», с. 391). Но в целом библиография по Николаю Кавасиле является весьма полной. Напротив, библиография по свт. Григорию Паламе представляет совсем другую картину. Р. Синкевич полностью (за редчайшими исключениями) проигнорировал русскую литературу – как переводы, так и исследования. Приведу лишь несколько примеров отсутствия русскоязычной литературы: это (по «Библиографии исихазма») 6, 897, 908, 930, 1019–1027, 1054, 1055, 1056, 1057 (книга), 1109, 1110, 1178 и т. д. Но и в области иностранных работ в библиографии Р. Синкевича имеются громадные лакуны. Отсутствуют⁵ (включая славянские языки) 6, 1061, 1066, 1067, 1069, 1070, 1075, 1076, 1078 (книга), 1079, 1082 (книга), 1083, 1084, 1085 (книга), 1086–1089, 1093, 1094, 1106, 1107 (книга), и т. д. Сравнительно с 6, 1053 в «Византийском богословии» (с. 175) указаны не все переводы. Вызывает недоумение, почему библиография начинается, за редкими исключениями, лишь с 1933 г. – в перечне монографий отсутствует даже знаменитое исследование Г. Папамиханла, много способствовавшее пробуждению интереса к наследию и богословию Фессалонийского святителя.

Таким образом, библиографическая сторона книги нуждается в доработке или же конкретизации принципов, положенных в основу либо всего издания, либо отбора литературы в каждом конкретном разделе.

⁴ Исихазм: аннотированная библиография / Под общ. ред. С. С. Хоружего. М.: Изд. Совет РПЦ, 2004. Библиография всех греческих разделов составлена в этой книге А. Г. Дунаевым.

⁵ Проведен беглый анализ небольшой части библиографии работ по свт. Григорию Паламе в «Библиографии исихазма» (раздел 6, с. 394–397) – а именно, 6, 1052–1108 – сравнительно с «Византийским богословием».

Приступим теперь к обзору содержания рецензируемой книги.

Открывается она разделом по св. Григорию Синаиту (с. 35–130), написанным известным специалистом в области византийского исихазма А. Риго. Все работы этого исследователя, работающего с привлечением рукописей, представляют значительную научную ценность. Не является исключением и данная статья. Подробный список творений Григория Синаита важен как скрупулезностью в перечислении всех изданий и рукописей, включая сомнительные и подложные сочинения, так и привлечением внимания к ранее не издававшимся трактату «О четырех иерархиях», написанному преп. Григорием под влиянием Пс.-Дионисия Ареопагита. Первое издание этого сочинения, подготовленное А. Риго, должно было выйти в Милане в 2003 г. (славянский перевод остается неизданным).

Затем следуют разделы, посвященные двум главным участникам исихастских споров – св. Григорию Паламе (с. 131–188, глава написана издателем «Ста пятидесяти глав» Г. Синкевичем) и Григорию Акиндину (с. 189–314, автор статьи – о. Хуан Надаля Каньелас). Поскольку почти все произведения свт. Григория Паламы изданы критически, а библиография, как сказано выше, имеет существенные лакуны, этот раздел представляется нам одним из наименее интересных в книге и не имеющим особой научной новизны. 15 страниц для анализа богословия свт. Григория Паламы – явно недостаточно. Ввиду столь малого объема статьи заранее можно предполагать, что все спорные или не до конца проясненные моменты в богословии «учителя безмолвия», до сих пор дебатированном в православно-католическом диалоге, будут обойдены стороной либо намечены пунктиром. Это мы и наблюдаем в статье. Вряд ли подобную позицию можно назвать объективной, ибо конкретное и четкое формулирование богословских проблем порой важнее тех или иных вариантов их решения. При всех этих недостатках, статья Р. Синкевича в определенной степени подводит итог современному «status quo» паламитских исследований, а английский перевод знаменитого «Святогорского томоса» (с. 183–188) представляет значительную ценность прежде всего благодаря отождествлению всех упоминаемых лиц, включая подписавших документ, с персоналиями PLP (просопографического словаря палеологовского периода): эти сведения будут необходимы для комментированного перевода документа первостепенной важности на любой язык.

Более объективной и взвешенной выглядит статья известного католического ученого, о. Хуана Надаля Каньеласа, хотя и придерживающегося антипаламитских взглядов, тем не менее никак не проявляющего в научной статье своих симпатий и антипатий. Несмотря на многолетнее отвлечение от науки на дипломатическую работу, о. Хуан издал в 1995 г. в серии *Corpus Christianorum* основные антипаламитские трактаты Григория Акиндина, а в 2003 г. – двухтомную монографию на французском языке о главном оппоненте св. Григория Паламы, с приложением перевода четырех трактатов Акиндина из т. н. «Большого опровержения»⁶. В настоящее время ученый готовит к изданию в той же серии и «малые» богословские сочинения Акиндина. В рецензируемой книге впервые представлено (на с. 258–284, ср. комментированный испанский перевод на с. 285–314) полное издание важнейшего источника по паламитским спорам – изложение Акиндином патриарху Иоанну Калеке и синоду обстоятельств возникновения спора между Григорием Паламой и Варлаамом. До сих пор в научном обороте это сочинение было известно только по частичному русскому переводу, сделанному непосредственно с рукописи известным русским византинистом

⁶ К сожалению, эта публикация была нам недоступна.

Ф. И. Успенским. Остается мечтать, чтобы на русском языке появились, наконец, ответственные и тщательно выверенные переводы сочинений как последователей и союзников св. Григория Паламы, так и его оппонентов, чтобы можно было более объективно, взвешенно и беспристрастно судить об этом сложнейшем и, можно сказать, ключевом периоде истории православной богословской мысли.

За превосходно составленным разделом о св. Николае Кавасиле (с. 315–410) – авторе, в России практически не исследованном и все еще мало переведенном, – следует глава о св. Марке Эфесском (Евгенике) (с. 411–467). Написанная Н. Констасом, она могла бы иметь научную ценность, если бы предложила, наконец, полный список всех творений Марка Эфесского. Однако указанный перечень в основном повторяет уже имеющиеся, прежде всего в монографии еп. Ириней (Буловича). Библиография заканчивается 1997 годом, что свидетельствует об определенной потере интереса исследователей к этой фигуре – одной из важнейших в истории православно-католических взаимоотношений. Красноречиво отсутствие в литературе статьи Б. Л. Фонкича о новых автографах Марка Евгеника (ср. «Библиография исихазма», 6, 2014), равно как и 6, 2016, 2017. Статьи Е. Миневой (6, 2021) нет как в библиографии, так и в списке изданий гимнографических сочинений свт. Марка. В разделе Н. Констаса ничего не сказано об отношении св. Марка к паламитскому «богословию энергий». Автор мог бы также, по примеру о. Хуана Надаля, издать какой-либо из нескольких (до сих пор не опубликованных) важнейших богословских трактатов свт. Марка (общий список неизданных сочинений см. на с. 434–440 рецензируемого издания, в т. ч. *девять* богословских произведений). Можно было бы воспользоваться и диссертацией М. Пилавакиса 1987 г., где впервые изданы (но лишь в машинописном виде, то есть практически недоступном) оба антирретика против Мануила Калеки (см. с. 425 «Византийское богословие», № 13 и 14). В целом раздел о Марке Эфесском откровенно слаб, зато полезно приложение – библиография литературы о Флорентийском Соборе (с. 468–475).

Еще более выбивается из общего высокого научного уровня рецензируемой книги глава о Константинопольском патриархе Геннадии (Георгии) Схоларии (с. 477–549, автор – Ф. Тиннефельд). Поскольку творения Схолария были изданы полностью по автографам, главный акцент должен был бы ставиться на анализе его богословского учения. Тем не менее этот раздел практически отсутствует, его заменяет лишь небольшой трехстраничный (!) очерк (с. 533–536). Перечень творений проработан подробно лишь для богословских сочинений (для них приводится расширенная библиография на с. 522–533 в виде комментариев к отдельным работам), описание прочих сводится в основном к отсылке к Полному собранию творений, вопреки общему принципу книги. Сравнение с «Библиографией исихазма» (с. 491–496, особенно со с. 493) сразу же вскрывает обширные лакуны в перечне литературы. В целом создается впечатление, что статья написана специалистом, квалификация которого не вполне соответствует столь монументальному изданию. Из библиографии не видно, чтобы у автора статьи были специальные работы по Схоларию. Можно предположить, что составители книги не смогли найти ученого, специализирующегося по Схоларию, за отсутствием такового в настоящее время. (Нелишне отметить, что для русских читателей творчество Геннадия Схолария – самая настоящая terra incognita.)

С Геннадием Схоларием мы вступаем в область поствизантийского богословия, представленного в книге очерками об Иеремии Траносе (с. 551–615, К. Хашник и К.-П. Тодт), Кирилле Лукарисе (с. 617–658, К.-П. Тодт), Досифее

Иерусалимском (с. 659–720, К.-П. Тодт), Евгении Вулгарисе (Булгарисе) (с. 721–848, Д. Стирнон), Никифоре Феотокисе (с. 849–903, В. Макридис, французская адаптация В. Контичелло) и Никодиме Святогорце (с. 905–997, И. Читтерио).

Рассмотрим в качестве примера статью, посвященную Никифору Феотокису (Феотоки; 1731–1800), судьба которого в последний период его жизни была тесно связана с Россией. Он стоял у истоков единоверческого движения и его официального признания, осуществил первое издание (на греческом) в 1770 г. аскетических слов преп. Исаака Сирина, внесших свою роль в «исихастское возрождение» в ряде православных стран. На богословские вопросы, волновавшие в то время греков, он давал следующие ответы. *Вопрос* Неофита Кавсокаливита: Тело в Таинстве Евхаристии одушевлено или нет, тождественно Телу Распятого или Воскресшего Господа? *Ответ*: Тело Господа едино с Его божественной природой, и одно и то же Тело было ломимо на Тайной Вечере и вкушаемо ныне причастниками. *Вопросы* Элевферия Михаила: пасхальный огонь на Гробе Господнем в Иерусалиме – естественный или сверхъестественный? подвержены ли порче освященная вода и Евхаристический Хлеб? *Ответы*: огонь происхождения не сверхъестественного; к тому же подобное чудо исторически не обосновано. По мнению Феотокиса, этот огонь зажигается днем иерусалимским епископом и затем ночью представляется верующим как божественный по «икономии», так как невежественная толпа отказалась бы признать правду. Впрочем, это «злоупотребление» нисколько не вредит вере в Воскресение Христово. Вода, по свидетельству очевидцев, не портится, но если вдруг произойдет обратное, это не имеет значения, так как речь идет не об основах веры. Поскольку, однако, исключения редки, правило имеет больше значения, чем противоположные примеры. Хлеб Евхаристии нетленен; в частности, Хлеб Великого Четверга, аккуратно хранимый, используется священником год спустя. Но если вдруг Хлеб по какой-то причине испортится, это не создаст догматических проблем, так как в Таинстве Евхаристии прелагаются субстанции хлеба и вина, тогда как акциденции остаются неизменными и тление затрагивает только вторые, а не первые. Можно согласиться с автором статьи, что Феотокис чужд всякого суеверия (сегодня следовало бы говорить скорее об излишнем рационализме Никифора, впрочем, с учетом исторического контекста) и проявляет глубокую веру в Творца, соединяя верность Преданию и интерес к современной науке (Феотокис – автор ряда естественно-научных трактатов). Тем не менее приходится признать, что вопросы, волновавшие греков в поствизантийский период, по своей богословской глубине далеки от великих споров конца Империи.

В целом статьи данной книги отличаются взвешенным подходом, чуждым всякого «экстремизма», нередко встречающегося при оценке столь сложных и неоднозначных явлений, как поствизантийское богословие, испытывавшее влияние католицизма, протестантизма и новоевропейской философии. Краткие сведения об этих разделах книги приведены в интернет-рецензии А. В. Муравьева⁷, к которой мы и отсылаем заинтересованных читателей. Отметим только, что работы неромон. Илии (Читтерио) о преп. Никодиме Святогорце уже известны русскому читателю (см. «Библиографию исихазма», 7, 104). Можно, однако, пожалеть, что в перечень работ св. Никодима не включены *все* издания и повогреческие переводы одного из главных деятелей «филокалического возрождения».

⁷ http://portal-credo.ru/site/index.php?act=tv_reviews&id=45 (с досадными опечатками вроде «филокатолической» вместо «филокалической», хотя ранее, в самом деле, говорилось о переводах преп. Никодимом католических авторов).

Остается поблагодарить составителей, что они не ограничились византийским периодом, а подошли к такому сложному явлению, как *предание*, комплексно. Это методологическое новшество (впрочем, не такое уж необычное для западных ученых после знаменитых работ о. Г. Подскальски, посвященных поствизантийскому греческому, древнерусскому и средневековому болгаро-сербскому богословию) следует всячески приветствовать, поскольку византийское богословие, как живая традиция, имеет отнюдь не «музейное», а живое и актуальное значение.

Наконец, заключением книги служит раздел по «Добротолюбию» (с. 999–1021). Это наиболее полная на сегодняшний день таблица согласования между собой всех имеющихся версий знаменитого сборника, включая русский перевод свт. Феофана Затворника. Вместе со списком-указателем на с. 509–511 «Библиографии исихазма» таблица из «Византийского богословия» будет долго служить «путеводной звездой» при подготовке новых переводов «Добротолюбия» на современном научном уровне (такая потребность давно уже назрела и для русского читателя).

Итак, можно сказать, что рецензируемая книга задает новый стандарт и уровень (по крайней мере, для будущего *Clavis Auctorum Byzantinorum*) и уже вошла в научный оборот (рекомендуемое сокращение – ТВ I/II). Однако слишком большой срок, потребовавшийся на ее подготовку, собой в последовательности выхода томов и отдельные содержательно-организационные недочеты книги свидетельствуют о необходимости вести подобную работу целой командой ученых, желательно в рамках института (как, например, готовился РЛР) с целевым долгосрочным финансированием, ибо справиться с подобным объемом работы за более-менее обозримый срок вряд ли по плечу отдельным энтузиастам.

А. Г. Дунаев

Святитель Димитрий, митрополит Ростовский **Источники к библиографии. 1976–2003**

Сводный указатель источников к библиографии святителя Димитрия, митрополита Ростовского, представляет публикации отечественных и зарубежных исследователей за период с 1976 по 2003 год включительно. Как определяющая и во многом знаменательная дата 1976 год взят на том основании, что именно в этом году после долгого времени вынужденного молчания появилось в печати обширное исследование протоиерея Александра Державина, посвященное главному творению святителя Димитрия – Четьи-Минеям, важнейшему церковно-историческому и литературному памятнику отечественной агиологии. Исследование о. Александра было опубликовано в двух выпусках «Богословских трудов» (№№ 15 и 16) в 1976 году, знаменуя собою новый этап освоения творений великого подвижника Божия. С той поры появилось в печати множество разнообразных публикаций о святом Димитрии и его писаниях и необходимость в сводном указателе такого рода материалов ощущается остро всеми, кто занят рассмотрением истории житийной литературы и отечественной словесности, а таких исследователей год от года становится все больше. Надо отметить, что ссылки на публикации за более ранний период можно найти в таких работах, как: «Св. Димитрий Ростовский» проф. И. А. Шляпкина (СПб., 1891), «Святой Димитрий, митрополит Ростовский» епископа Виссарнона (В. П. Нечаева) (1-е изд. М., 1849, 2-е изд. М., 1910), а также в словарной статье М. А. Федотовой о св. Димитрии Ростовском («Словарь книжников и книжности Древней Руси», вып. 3, ч. 1, СПб., 1992).

Таким образом, библиография литературы, посвященной жизни и деятельности великого отечественного святого, представлена достаточно основательно, особенно

за годы после публикации монографии протоиерея Александра Державина в «Богословских трудах».

1976

Державин Александр, прот. Четни-Минеи святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник // Богословские труды. Сб. 15. М., 1976. С. 61–145; Сб. 16. М., 1976. С. 46–141.

Численко Н. Д. Сапфические ритмы в драмах Дмитрия Ростовского // Вестник ЛГУ. Сер. ист., яз. и лит. 1976. № 20. С. 91–98.

1977

Димитрий Ростовский, святитель. Из духовного наследия («Алфавит духовный») // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 9. С. 64–67.

Димитрий Ростовский, святитель. Поучение на Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 9. С. 36–38.

Просвирнин Анатолий, прот. Святитель Димитрий, митрополит Ростовский // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 9. С. 68–75.

1978

Потелешенко Николай, прот. Поучение в день памяти святителя Димитрия Ростовского // Журнал Московской Патриархии. 1978. № 9. С. 23.

Святитель Димитрий, митрополит Ростовский // Настольная книга священнослужителя. Т. 2. М.: Изд. Московской Патриархии, 1978. С. 100–101, 227–228.

Служба иже во святых отцу нашему Димитрию, митрополиту Ростовскому, чудотворцу // Минея. Сентябрь. М., 1978. С. 516–531. Шрифт гражд.

1979

Дылевский П. М. Святитель Димитрий Ростовский и Болгарское Возрождение (к 270-й годовщине со дня преставления святителя Димитрия) // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 7. С. 38–44.

1980

Димитрий Ростовский, святитель. В день перенесения Владимирской иконы Божией Матери (к 500-летию освобождения Руси от Золотоордынского ига) // Журнал Московской Патриархии. 1980. № 8. С. 31–32.

Димитрий Ростовский, святитель. В день праздника Пресвятой Богородицы, ради Ее Донской иконы // Журнал Московской Патриархии. 1980. № 9. С. 49–52.

Панченко А. М., Моисеева Г. Н. Новые идеологические и художественные явления литературной жизни первой четверти XVIII века // История русской литературы. Т. 1. Л., 1980. С. 408–446.

[Служба] святителя Димитрия, митрополита Ростовского // Минея. Октябрь. М., 1980. С. 741–750.

1982

Димитрий [Ростовский], св. Молитвенная песнь // Православная жизнь. Джорданвилл, 1982. № 7 (391). С. 1.

1983

Димитрий Ростовский, св. Слово на Покров Пресвятой Богородицы // Надежда. Христианское чтение. Вып. 9. Франкфурт-на-Майне, 1983. С. 5–13.

Перепеч. из кн.: Избранные Слова свв. Отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. 4-е изд. М., 1896.

Калугин В. В. «Келейный летописец» Дмитрия Ростовского // Альманах библиофила. Вып. 15. М., 1983. С. 160–174.

Калугин В. В. Об одном источнике «Келейного летописца» Дмитрия Ростовского // Археографический ежегодник за 1982 г. М., 1983. С. 107–111.

Калугин В. В. Педагогическая деятельность Дмитрия Ростовского // Просвещение и педагогическая мысль Древней Руси. М., 1983. С. 76–84.

Ничик В. М. Етичні погляди Д. С. Туптала // Философска думка. Кипв. 1983. № 2. С. 77–87.

Служба с Акафистом святителю Димитрию Ростовскому. Изд. Богородице-Владимирской обители. Калифорния, 1983. 101 с. Перепеч. с изд. Киево-Печерской Лавры.

Софронова Л. А. «Рождественская драма» Дмитрия Ростовского // Духовная культура славянских народов: Литература. Фольклор. История. Л., 1983. С. 97–108.

Флоровский Георгий, прот. [Св. Димитрий Ростовский] // Протоиерей Георгий Флоровский. Пути Русского Богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 54–56.

1984

Димитрий Ростовский, святитель. Поучение в Неделю 18-ю по Пятидесятнице (к 275-летию со времени преставления) // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 9. С. 36–38.

Димитрий Ростовский, святитель. Слово о молитве (к 275-летию со времени преставления святителя Димитрия Ростовского) // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 1. С. 40–42.

Димитрий Ростовский, святитель. Слово о том, что не должно осуждать никого, но на свои грехи смотреть [к 275-летию со времени преставления святителя Димитрия Ростовского] // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 2. С. 29–30.

Святитель Димитрий, митрополит Ростовский († 1709 г.) // Жития русских святых. 1000 лет русской святости: В 2-х т. / Сост. монахиня Таисия (Карцова Т. Г.). Т. 2. N. Y.: Джорданвилль, 1984. С. 171–175.

Яковска Л. А. К исследованию писательского мастерства Дмитрия Ростовского: Литературная обработка Жития Авраамия Ростовского // Slavica Orientalis. 1984. Roczn. 33. № 3–4. S. 383–396.

1985

Левашев Е. М. Опыт реконструкции музыки «Рождественской драмы» Дмитрия Ростовского // Musica Antiqua. Folia musica. Vol. 3. № 8. Bydgoszcz, 1985. 15 с.

1987

Димитрий Ростовский, святитель. Поучение в Неделю 1-ю Великого поста // Журнал Московской Патриархии. 1987. № 2. С. 34–35.

Дылевский Н. М. Димитрий Ростовский и болгарское возрождение // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 85–90.

Белоненко М. А., Ешиш Г. П. «Диариуш» Дмитрия Ростовского // Исследование памятников письменной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг. Воспоминания и дневники: Сб. науч. тр. Л., 1987. С. 7–21.

Калугин В. В. Автограф «Успенской драмы» Дмитрия Ростовского // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник (1985). М., 1987. С. 100–101.

1988

Лончакова Г. А. Книги и рукописи древнерусской традиции XVIII–XX вв. г. Якутска // Русская книга в дореволюционной Сибири. Новосибирск, 1988. С. 119–136. «Келейный летописец» св. Димитрия Ростовского.

Прокофьева Н. Н. О древнерусских источниках двух притч В. Кюхельбекера // Литература Древней Руси. М., 1988. С. 108–113. Переложение притчи св. Димитрия Ростовского «Нищий».

Тропарь и кондак трех святителей: Димитрия Ростовского, Митрофана и Тихона Воронежских // Минея. Июль. Ч. II. М., 1988. С. 407–408.

Федотова М. А. Автографы Димитрия Ростовского, хранящиеся в рукописных отделах Ленинграда и Киева // Проблемы развития русского фольклора и литературы XII–XX веков: Тез. науч. конф. молод. уч. и спец. Л., 1988. С. 28–29.

Федотова М. А. Образы предметного мира в прозе барокко (на материале ранних «Слов» Димитрия Ростовского) // Персонаж и предметный мир в художественном произведении: Межвуз. сб. науч. трудов. Сыктывкар, 1988. С. 22–31.

Яковска Л. А. Житие и труды св. Мефодия и св. Константина-Кирилла в Четых-Миней св. Димитрия Ростовского // Slavica Orientalis. 1988. Roc. 32. № 2. S. 179–221.

1989

Димитрий Ростовский, митрополит. Рождественская драма или Ростовское действо: В 2-х действ., с прологом и эпилогом / Муз.-сценическая реконструкция, предисл. и послесл. Е. М. Левашева. М.: Сов. композитор, 1989. 279 с.

Димитрий Ростовский, святитель. Мать милосердия (из «Троицких листов») // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 12. С. 38.

Дылевский Н. О гражданской позиции Димитрия Ростовского – проповедника и обличителя: (По случаю 280-летия со дня кончины) // Palaebulgaria = Старобългаристика. 1989. № 3. С. 99–109.

Краткая исповедь пред духовниками. Подробное описание грехов и пороков. Извлечение из полной исповеди святителя Димитрия, митрополита Ростовского // Дорога домой. Вып. 47. Богословские курсы при храме Всех святых в Земле Российской просиявших. Бурлингейм, Калифорния, 1989 г. Также в: <http://www.geocities.com/dorogadomoy>.

Лабинцев Ю. А. Последний общеславянский писатель Димитрий Саввич Туптало и главная книга его жизни: (К 300-летию напечатания в Киеве первого тома «Четых-Миней») // Междунар. научн. конф. «Роль библиотек в развитии общества» (10–13 окт. 1989 г., Киев). Тез. докл. и сообщ. Вып. 1. Киев, 1989. С. 50–52.

1990

Астафьева Н. А. Димитрий Ростовский: личность и эпоха // Время и творческая индивидуальность писателя: Межвуз. сб. науч. трудов. Ярославль: Ярославский гос. пед. ин-т, 1990. С. 6–19.

Горфункель А. Х. «Много сходствует с нашею Четь-Минеею» (Русский читатель «Золотой легенды») // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 105–110. «Золотая легенда» Якопо из Вараццо и Четых Миней Димитрия Ростовского.

Гусева А. А., Полоцкая И. М. Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв. Каталог изданий. Вып. II. Ч. 2. М., 1990. С. 3, 17, 20, 25–26, 31, 33, 35.

Димитрий Ростовский. Краткие вопросы и ответы о вере и о других важнейших для христианина предметах знания // Памятники Отечества. 1990. № 2. С. 150–166.

Димитрий Ростовский, св. Поучение в Неделю 19-ю по Пятидесятнице // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 10. С. 39–40.

Исиченко Ю. А. Россия в украинской барочной публицистике [св. Димитрий Туптало, Стефан Яворский и др.] // Славяне и их соседи. Этнопсихологический стереотип в средние века (сб. тез.). М., 1990. С. 88–90.

Плюто П. А. Дневник профессора И. А. Шляпкина // Археографический ежегодник за 1989 г. М., 1990. С. 216–222.

Поплавная В. А. Рукописный сборник первой четверти XVIII века из коллекции Дмитрия Ростовского // 4-я Всесоюзн. научн. конф. «Книга в России: Век Просвещения», 11–13 дек. 1990 г. Л.: БАН, 1990. С. 58–59.

Росовецкая Т. Н. Лаврские издания «Книги житий святых» Дмитрия Туптало и их распространение на Украине в первой половине XVIII в. // 4-я Всесоюзн. научн. конф. «Книга в России: Век Просвещения», 11–13 дек. 1990 г. Л.: БАН, 1990. С. 58–59.

Федотова М. А. К проблеме изучения проповедей Дмитрия Ростовского // Проблемы развития русской литературы XI–XX веков. Тез. науч. конф. молодых ученых и специалистов. 18–19 апр. 1990 г. Л., 1990. С. 12–14.

1991

Димитрий Ростовский (Туптало Д. С.), митрополит. Пятчисленные молитвы: Творение святителя Дмитрия Ростовского / Предисл. С. А. Нилуса. Тверь: О-во Православ. культуры «Благовест» при Твер. отд-нии Фонда культуры, 1991. 14 с. Печатается по кн. С. А. Нилуса «Сила Божия и немощь человеческая» (Платина, Калифорния, 1979).

Житие святителя Дмитрия, митрополита Ростовского, чудотворца // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского. М.: Издат. отд. Моск. Патриархии; Козельск: Свято-Введен. Козельская Оптина пустынь, 1991. Кн.1: Сентябрь. С. 402–430. Репр. воспр. изд.: М., 1903 (2-е изд.).

Иоани (Кологривов), иеромонах. Святитель Димитрий Ростовский (1651–1709) // Очерки по истории русской святости. Составил иеромонах Иоани (Кологривов). М., 1991. С. 267–302. Репр. воспр. изд.: Брюссель, 1961.

Кузнецова О. Б. Иконы св. Дмитрия, митрополита Ростовского, в собрании Ярославского художественного музея // История и культура Ростовской земли (1990). Ростов, 1991. С. 41–44.

Поселянин [Погожев] Е. П. Св. Димитрий Ростовский // Е. Поселянин. Русская Церковь и русские подвижники 18-го века. М., 1991. С. 29–46. Репр. воспр. изд.: СПб., 1905.

Святитель Димитрий, митрополит Ростовский († 1709 г.) // Жития русских святых. 1000 лет русской святости: В 2-х т. / Сост. монахиня Тансия (Карцова Т. Г.). Т. 2. Свято-Троиц. Сергиева Лавра: Постскрипtum; Содействие, 1991. С. 171–175. Репр. воспр. изд.: N. Y.; Джорданвилль, 1984.

Тихвинский П. Воспоминания о жизни и трудах святителя Дмитрия, митрополита Ростовского, чудотворца. Ярославль, 1991. 30 с. Репр. воспр. изд.: Ростов, 1902.

Толстой М. В. [Святитель Димитрий]. // М. В. Толстой. История Русской Церкви. Рассказы из истории Русской Церкви, М., 1991. С. 645–650.

Федорова М. М. Димитрий Ростовский. Иконография в собрании Ростовского музея (конец XVII – первая половина XVIII в.) // Сообщения Ростовского музея. Вып. 2. Ростов, 1991. С. 48–71.

Эристов Д., Яковлев М. Димитрий святой, митрополит и чудотворец Ростовский // *Словарь исторический о святых*. М., 1991. С. 78–81. Репр. воспр. изд.: СПб., 1862 (2-е изд., испр. и доп.; 1-е изд. - СПб., 1836).

Яковска Л. А. Малоизвестные факты пастырской и литературной деятельности святителя Димитрия Ростовского // *История и культура Ростовской земли: Тез. докл. науч. конференции, посвящ. 1000-летию Ростовского Успенского собора*. Ростов, 1991. С. 37–40.

1992

Арзаматов А. Г., Конева О. А. У истоков русской соборности (подвижническая деятельность святителей Димитрия Ростовского и Тихона Задонского). Самара, 1992. 24 с. (Рукопись деп. в ИНИОН РАН № 47193 от 21.10.92).

Жигулин Е. В. Московско-ростовский театральный круг святителя Димитрия // *Герменевтика древнерусской литературы*. Сб. 4. М., 1992. С. 335–369.

Жигулин Е. В. Проблематика реконструкции театра св. Димитрия Ростовского // *История и культура Ростовской земли*. 1992. С. 236–245.

Кротов М. Г. Жизнеописание святого Димитрия Ростовского // *Жизнеописание достопамятных людей Земли Русской: X–XX вв.* М.: Московский рабочий. 1992. С. 220–231.

Круминг А. А. Сборник произведений святого Димитрия Ростовского (рукопись Ростовского музея № 828) // *История и культура Ростовской земли* (1992). Ростов, 1993. С. 69–91.

Круминг А. А. Святитель Димитрий Ростовский: точная дата рождения // *Сообщения Ростовского музея*. Ростов, 1992. Вып. 3. С. 3–8.

Федотова М. А. Димитрий // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. СПб., 1992. С. 258–271.

Jankowska L. Biblia w spuściźnie św. Dymitra Rostowskiego. Źródła biblijne w archiwum pisarza // *Biblia a kultura Europy*. (Materiały międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej 2000-leciu Chrześcijaństwa). Т. 2. Łódź, 1992. S. 200–212.

Jankowska L. Św. Dymitra z Rostowa przyczynek do zagadnień chronologii historycznej // *Łeszyty naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego*. Sławistika. Gdańsk, 1992. S. 119–146.

1993

Братчикова Е. К. Парсуна «Димитрий, митрополит Ростовский и Ярославский» // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. XLVI. СПб., 1993. С. 436–439.

Поплавная В. А. Рукописный сборник первой четверти XVIII в. из собрания св. Димитрия Ростовского // *Книга в России. Из истории духовного просвещения*. Сб. науч. трудов. СПб., 1993. С. 65–71.

Ромодановская Е. К. Морогин Евфимий // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. СПб., 1993. Вып. 3. ч. 2. С. 359–362. Предполагаемый автор пьесы «Венец Димитрию», поставленной в Ростове в 1704 г.

Соловьева П. С. Димитрий Ростовский. Путь просвещения // *Литературная учеба*. 1993, № 5/6. С. 139–144. Перепеч. из кн.: П. Соловьева, Н. Манасеина. Родные завсты. Биографии замечательных людей. М., 1914. С. 3–15.

Сумцов Н. Ф. Димитрий Ростовский // *Христианство. Энциклопедический словарь*. Т. 1. М., 1993. С. 478.

Федотова М. А. О двух источниках украинских проповедей Димитрия Ростовского (Фома Младзяновский и Корнелий а Лапиде) // *Труды Отдела древнерусской литературы*. XLVIII. СПб., 1993. С. 343–350.

Яковска Л. А. Житие преподобного Сергия Радонежского в обработке святителя Димитрия Ростовского // История и культура Ростовской земли (1992). Ростов, 1993. С. 10–26.

1994

Вахрина В. И. «Православия ревнитель и раскола искоренитель» (Святитель Димитрий Ростовский) // В. И. Вахрина. Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь в Ростове Великом. М., 1994. С. 16–32.

Гладкова О. В., Коробейщикова Л. Н. Житие Галактиона и Епистимии в составе Миней-Четых митрополита Макария // Макариевские чтения. Вып. II. Ч. I. Можайск, 1994. С. 132–140. Об источниках житийного текста.

Димитрий Ростовский, св. Благодарственное Стростей Христовых воспоминание. Из сочинений святого Димитрия Ростовского. Нижний Новгород, 1994. 32 с.

Димитрий Ростовский, святитель. О молитве человека, уединившегося в клетке сердца своего, поучаясь и молясь тайно // Сборник о молитве Иисусовой. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 11–17.

Жигулин Е. В. Источниковедение театра святителя Димитрия Ростовского // История и культура Ростовской земли (1993). Ростов, 1994. С. 139–145.

Крушинг А. А. Подлинные рукописи святого Димитрия Ростовского в собраниях Ростова // История и культура Ростовской земли (1993). Ростов, 1994. С. 18–24.

Настольная книга священнослужителя. Т. 7. Словарь проповедников. М., 1994. С. 741–742. О святителе Димитрии Ростовском как проповеднике.

Филевские чтения. Вып. IX. Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. М., 1994. 228 с. Содерж.: А. А. Крушинг. Четгь Миней святого Димитрия Ростовского: очерк истории издания (5–52); С. В. Митсеева. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в составе «Книги Житий Святых» Димитрия Ростовского: проблема источников (53–74); Л. А. Яковска. Еще несколько замечаний по поводу проблемы источников и литературно-богословского значения Житий свв. Зосимы и Савватия Соловецких в редакции святителя Димитрия Ростовского (75–107); М. А. Федотова, А. А. Крушинг. Святой Димитрий Ростовский и его переписка с монахом Феологом Чудовским, справщиком Печатного Двора (108–136); Е. В. Жигулин. Декламация «На Воскресение Христово» в ростовской школе Святителя Димитрия (137–162); Л. А. Яковска. Богословское наследие Симеона Полоцкого в библиотеке св. Димитрия Ростовского: краткое комментированное описание (163–176); К. Л. Боголюбов. «Внешнее учение» и литературная деятельность: о трех юго-западнорусских книжниках XVII–XVIII веков. Димитрий Савич, Иоанн Величковский, Паисий Величковский (177–202); И. М. Широш. Образ и наследие св. Димитрия Ростовского в творчестве В. К. Кюхельбекера (203–210); А. Е. Видеисева. Ростовский Спасо-Яковлевский Димитриевский монастырь в 1909 году (211–219); А. Е. Видеисева. Колокольный набор ростовского Спасо-Яковлевского Димитриевского монастыря (220–227).

Флоренский П. А., свяц. Соль земли. Сказание о жизни старца Гефсиманского скита перомонаха Аввы Исидора // Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1994. С. 610–611. Приведена молитва св. Димитрия «Иисусе мой предобезный!..».

Яковска Л. А. Жития византийских песнопотворцев в Четгьх-Минейх Святого Димитрия Ростовского // Acta Univ. N. Copernici: Nauki humanistyczno-spoolecz. Torun, 1994. Z. 281. Filologia rosyjska. S. 3–17.

Яковска Л. А. Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв. Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 1994. 24 с.

Яковска Л. А. Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв. : Дис. ... д-ра филол. наук. М., 1994. Машинопись. РГАДА. Ф. 381. № 468.

1995

Акафист святителю Димитрию, митрополиту Ростовского, новому чудотворцу // Акафистник. Кн. 1. 2-е изд. Нижний Новгород, 1995. С. 200–219. Шрифт гражд.

Акафист святителю Димитрию, митрополиту Ростовского, чудотворцу // Акафисты русским святым. Т. 2. СПб.: Изд-во «Титул», 1995. С. 47–60. Шрифт церк.-слав.

Вахрина В. И. Келейная икона святителя Димитрия Ростовского «Богоматерь Ватонедская» // История и культура Ростовской земли (1994). Ростов, 1995. С. 104–114.

Евгений (Болховитинов), митрополит. Св. Димитрий, митрополит Ростовский // Митрополит Евгений (Болховитинов). Исторический словарь о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М.: Паломник, 1995. С. 76–87. Перепеч. с изд.: СПб., 1827 (2-е изд.).

Жигулин Е. В. К вопросу о ростовском театральном круге святителя Димитрия // История и культура Ростовской земли (1994). Ростов, 1995. С. 158–164.

Жигулин Е. В. Художественное своеобразие театра Димитрия Ростовского: Автореф. дисс. канд. искусствоведения. М., 1995. 24 с.

Костомаров П. И. Ростовский митрополит Димитрий Туптало // Н. И. Костомаров. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. II. М.: «Сварог», 1995. С. 243–256.

Крутин А. А. Книга святого Димитрия Ростовского «Руно Орошенное» как литературный источник сюжетов в «Русских народных картинках» и иконописи // Филевские чтения 16–19 мая 1995 года. М., 1995. С. 41–44.

Рыбаков А. Вологодская икона (13–18 вв.) М., 1995; ил. Описание иконы свт. Димитрия Ростовского с житием (10 клейм) (№ 12).

Служба иже во святых отцу нашему Димитрию, митрополиту Ростовскому, чудотворцу // Мисна. Месяц Септемврий. М.: Изд. Московского подворья Свято-Успенского Пеково-Печерского м-ря, 1995. Л. 181об–191. Шрифт церк.-слав. Репр. воспр. изд.: М., 1895.

Федотова М. А. Письма Димитрия Ростовского Иову, митрополиту Новгородскому // Новгород в культуре древней Руси. Новгород, 1995. С. 102–111.

Яковска Л. А., Жигулин Е. В. Amor Triumphans et Triumphatus: Невзвестная программа спектакля Виленской иезуитской Академии 1687 года. (из библиотеки св. Димитрия Ростовского) // Филевские чтения 16–19 мая 1995 года. М., 1995. С. 133–136.

Яковска Л. А. «Легонис келейный» св. Димитрия Ростовского из коллекции А. А. Титова в библиотеке Высшей духовной семинарии в Люблине // История и культура Ростовской земли (1994). Ростов, 1995. С. 27–36.

1996

Николаев С. И. Литературная культура Петровской эпохи. СПб., 1996. По указателю.

Ситицына Е. В. Опись библиотеки Ростовского митрополита Арсения Мадеевича 1763 года // Ярославский архив. Историко-краеведческий сборник. М.: СПб., 1996. С. 39, 58–60, 62.

Федотова М. А. Сочинения Дидакуса де Беза – один из источников украинских проповедей Дмитрия Ростовского // Первые Дмитриевские чтения: Материалы научной конференции. СПб., 1996. С. 16–27.

Федотова М. А. Дмитрий Ростовский // Литература Древней Руси. Библиографический словарь. М., Просвещение, 1996. С. 39–41.

Яценко Б. И. Дмитрий Ростовский и «Слово о полку Игореве» // Русская литература. 1996. № 4. С. 117–122.

1997

Дмитрий Ростовский, святитель. Духовное врачество против хульных помыслов. Из творений святителя Дмитрия Ростовского. М., 1997. 32 с.

Дмитрий Ростовский, святитель. Есть ли нынче чудотворцы? // Собор. Печатный орган Ишимо-сибирской епархии РПЦЗ. Ишим, 1997. № 3 (сентябрь). С. 12–15.

Дмитрий Ростовский, святитель. Уроки благочестия. М.: Благовест, 1997. 158 с.

Звезда Ю. Н. «Благодарственное Страстей Христовых воспоминание» св. Дмитрия Ростовского и отражение его темы в культуре XVII века // История и культура Ростовской земли (1996). Ростов, 1997. С. 173–178.

Звезда Ю. Н. «Слово на поминание» св. Дмитрия, митрополита Ростовского (особенности образного строя) // История и культура Ростовской земли (1996). Ростов, 1997. С. 143–147.

Платон, архим. Школа святителя Дмитрия Ростовского и задачи духовного образования нашего времени // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 5. С. 38–44.

Служба иже во святых отцу нашему Дмитрию, митрополиту Ростовскому, чудотворцу // Миниа. Месяц Септемврий. М.: Московский Срегенский м-рь; Изд-во «Правило веры», 1997. С. 731–762. Шрифт церк.-слав. Репр. воспр. изд.: Киев, 1893.

Юхименко Е. М. Неизвестный источник «Розыска о раскольнической брынской вере» Дмитрия Ростовского // История и культура Ростовской земли. 1996. Ростов, 1997. С. 155–161.

Яковска Л. А. «О Русин, отколи Русь почалася» в «Книге житий святых» и в «Летописе келейном» святителя Дмитрия Ростовского // История и культура Ростовской земли (1996). Ростов, 1997. С. 179–185.

Яковска Л. А. Проповеди краковского каноника Яцека Либериуша как источник сочинений св. Дмитрия Ростовского (одна из ошибок И. А. Шляпкина) // История и культура Ростовской земли (1996). Ростов, 1997. С. 148–154.

1998

Акты об открытии мощей св. Дмитрия, митрополита Ростовского // Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. С. 475–484. Репр. воспр. изд.: М., 1903 (2-е изд.).

Белопенко В. С. История и личность. Новые материалы для изучения творчества Святителя Дмитрия Ростовского // Первые Дмитриевские чтения. Материалы научной конференции 21–24 апреля 1996 г. СПб., 1996. С. 3–15.; То же // Русь и южные славяне. Сб. статей к столетию со дня рождения В. А. Мошнина (1894–1987) / Сост. и отв. ред. В. М. Загребин. СПб., 1998. С. 438–448.

Димитрий Ростовский, св. Творения иже во святых отца нашего св. Димитрия Ростовского. Т. II. М., 1998. 474 с. Репр. воспр. изд.: СПб.: изд. П. П. Сойкина, 1909. «Келейный летописец».

Дубова М. В. Изображение страстей Христовых в молитвословии Димитрия Ростовского // Научные чтения (II) памяти Ирины Петровны Болотцевой. Сб. статей. Ярославль, 1998. С. 108–120.

Жигулин Е. В. «Грамотка» Алексея Ремизова из «Летописца» Димитрия Ростовского // История и культура Ростовской земли (1997). Ростов, 1998. С. 112–116.

Могилянские чтения. Материалы ежегодных научных конференций: 1996–1997. Киев: «Academia», 1998. 112 с. На укр. яз. Содерж.: *И. Марголина.* Святитель Димитрий Ростовский в истории Киево-Печерского монастыря (58–59); *И. Жилецко.* К вопросу о главном источнике первого тома Жития Святых св. Димитрия Туптала-Савича (60–71); *Д. Болгарский.* Пение и музыка в жизни святителя Димитрия Ростовского (85–88, на русск. яз.); *М. Васильев.* Памятные места, связанные с семьей Тупталов в Киеве (91–93); *Е. Кабанец.* Неизвестное творение святого Димитрия Туптала Ростовского (94–98); *О. Марченко.* Произведения св. Димитрия Ростовского в фондах изданий старопечатных, редких и ценных книг Государственной исторической библиотеки (101–102); *И. Пархоменко.* Портретное изображение Димитрия Ростовского XVIII ст. (из собрания национального художественного музея) (103–107).

Пак В. Ф. Образы русских святых Сергия Радонежского, Серафима Саровского и Димитрия Ростовского в современной ростовской финифти // Макариевские чтения. Вып. VI. Можайск, 1998. С. 287–293.

Поселянин Е. И. Св. Димитрий Ростовский и его просветительная деятельность // Е. Поселянин. Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке. М.: «Талан», 1998. С. 31–57.

Святитель Димитрий Ростовский и его избранные творения, переведенные на русский язык. СПб., 1998. 256 с. Перепеч. с изд.: СПб., 1888.

Сергий (Соколов), епископ. Святитель Димитрий, митрополит Ростовский // Жития Сибирских святых. Сибирский патерик. Новосибирск, 1998. С. 47–69.

Четвериков Сергей, прот. Святой Димитрий, митрополит Ростовский (1651–1709). Из жизни и наставлений святых // Протоиерей Сергей Четвериков. Бог в русской душе. М., 1998. С. 60–65. Перепеч. с изд.: Вестник РСХД. 1929. № 6. С. 6–11.

Яковски Л. А. Великорусское и малороссийское «общее жительство» в Спасо-Яковлевском монастыре Ростова Великого // Сообщения Ростовского музея. Вып. 9. 1998. С. 219–258.

1999

Белова Т. И. Живописец П. А. Ротари и иконография Димитрия Ростовского // Третьи Димитриевские чтения. СПб., 1999. С. 5–12.

Голованова Н. Д. Специфика религиозного и художественного образа в драматургии Димитрия Ростовского (на примере «Успенской драмы») // История и культура Ростовской земли (1998). Ростов, 1999. С. 145–147.

Державин А., прот. Святитель Димитрий Ростовский, живописатель // Новая книга России. Иллюстрированный ежемесячный журнал-обозрение. М., 1999. № 7–10.

Димитрий Ростовский, святитель. Цветочки благоуханные // Купель. М., 1999. № 3 (10). С. 1–2.

Жигулин Е. В. Начало миссионерской деятельности святителя Димитрия в Ростове // Научно-богословские труды по проблемам Православной миссии. Белгород, 1999. С. 34–36.

Звезда Ю. Н. Аллегория у св. Димитрия Ростовского и эмблема у Антония Радивиловского // История и культура Ростовской земли (1998). Ростов, 1999. С. 106–111.

Звезда Ю. Н. «Поучение на Обрезание Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» св. Димитрия Ростовского и новое летосчисление // История и культура Ростовской земли (1998). Ростов, 1999. С. 140–144.

Илизаров С. С. Димитрий (Туптало Даниил Савич) // С. С. Илизаров. Московская интеллигенция XVIII века. М., 1999. С. 96–97; портр.

Святитель Димитрий, митрополит Ростовский (1651–1709) // Духовные светочи России. Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей Русской Церкви конца XVII – начала XX веков. М.: «МСД», 1999. С. 30–39; ил.

Соловьева Поликсена. Димитрий Ростовский. Путь просвещения // Школа православного воспитания / Сост. сб. А. Н. Стрижев. М., 1999. С. 479–493.

Стефан Яворский. митрополит. Стихи памяти смертной, всякому потребной [«Надгробная» Димитрию Ростовскому] // Митрополит Стефан Яворский. Сказание об антихристе. Догмат о святых иконах. М.: Паломник, 1999. С. 12–13.

Стрижев А. «Руно Орошенное» святителя Димитрия Ростовского // Купель. М., 1999. № 2 (9). С. 17–18.

Федотова М. А. Культ святой Варвары в творчестве Димитрия Ростовского // Русская литература. СПб., 1999. № 4. С. 98–108.

Федотова М. А. Украинские проповеди Димитрия Ростовского (1670–1700 гг.) и их рукописная традиция // Труды Отдела древнерусской литературы. Вып. LI. СПб., 1999. С. 253–288. Продолжение следует.

2000

Голованова Н. Д. Источники драматургии Димитрия Ростовского // Ярославский педагогический вестник. 2000. № 4. С. Также в: <http://www.uspu.yar.ru:8101/vestnik/number/16/>

Державина Елена. Отец Александр Державин // Новая книга России. Православный иллюстрированный ежемесячный журнал-обозрение. М., 2000. № 10. С. 52–54.

Димитрий, митрополит Ростовский, св. Крайняя песнь (акростих), молитвенная и умигательная, или псалом Иисусу Прелюбезному // Святая лампада. Стихи / Сост. Архиепископ Казанский Михаил (Воскресенский). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. С. 10.

Звезда Ю. Н. Предмет и образ в проповеди святителя Димитрия Ростовского // История и культура Ростовской земли (1999). Ростов, 2000. С. 135–140.

Звезда Ю. Н. «Слово на Святую Троицу» святителя Димитрия, митрополита Ростовского // Троицкие чтения. Большие Вязмы, 2000. С. 69–75.

Звезда Ю. Н. Тема времени и образы апостолов в культуре XVII века // Искусство христианского мира. М., 2000. Вып. 4. С. 285–294. Иконография св. Димитрия.

Игушова Н. Д. Рукопись «Келейный летописец» Димитрия Ростовского в фонде ЗНБ ИГУ // Пятое Макушинские чтения. Тез. докл. Новосибирск, 2000. С. 42–44.

Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского синопсиса архимандрита Иннокентия Гизеля. М.: Паломник, 2000. 704 с. Содерж. : [О. В. Кириченко] «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского (3–38); *Святитель Димитрий Ростовский.* Келейный летописец (39–398); *Архимандрит Иннокентий Гизель.* Киевский синопсис (399–500); Примечания (501–508); Избранные творения *Святителя*

Димитрия Ростовского (509–622); Житие и чудеса святителя Димитрия Ростовского (623–692); [А. Н. Стрижнев]. Святитель Димитрий Ростовский. Источники к библиографии. 1976–1999. (693–696).

Кюхельбекер В. К. Нищий. [Переложение стихами притчи Димитрия, святителя Ростовского] // *Купель*. М., 2000. № 3 (13). С. 33–35.

Либуркин Д. Л. Новолатинская поэзия: материалы к истории. XVII – первая половина XVIII века. М., 2000. По указателю.

Люстров М. Ю. Древнерусские «дивы» в литературе Петровского времени. [Рассуждение св. Димитрия о происхождении чудовищ в «Келейном летописце»] // *Герменевтика древнерусской литературы*. Сб. 10. М., 2000. С. 556–562.

Мельник А. Г. Икона Димитрия Ростовского с 36 клеймами посмертных чудес // *Учешский сборник*. Вып. 2. М-лы Второй научн. конф. «На земле святого Кассиана». Мышкин, 2000. с. 35–44.

2001

Виденцева А. Е. Святитель Димитрий Ростовский и Спасо-Яковлевский монастырь // *Учешский сборник*. Вып. 3. Мышкин, 2001. С. 43–48.

Гладкова О. В. «Житие Евстафия Плакиды» в редакции св. Димитрия Ростовского // V Научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой. Сб. статей Ярославского худ. музея. Ярославль, 2001. С. 110–121.

Димитрий Ростовский, святитель. Поклонение пяти язвам Христовым // *Переписка Н. В. Гоголя с Н. Н. Шереметевой* / Под ред. В. А. Воропаева. М., 2001. С. 125–126.

Еллинский Михаил, свящ. Святой Димитрий, митрополит Ростовский // *Подвижники и страдальцы за веру Православную и Землю Святорусскую от начала Христианства на Руси до позднейших времен* / Сост. свящ. Михаил Еллинский. М.: Паломник, 2001. С. 492–501. Перепеч. с изд.: СПб., 1903 (3-е изд.).

Зубов В. П. Святитель Димитрий Ростовский // В. П. Зубов. Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. М.: УРСС, 2001. С. 13–62; 212–215. Биографич. справка.

Иоанн (Маслов), ехиархим. Учение святителя Димитрия Ростовского // *Лекции по пастырскому богословию*. М., 2001. С. 226–233.

Коробейникова Л. Н. Житие Галактиона и Епистимины в составе Четинх-Миней Димитрия Ростовского // V Научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой. Сб. Ярославского худ. музея. Ярославль, 2001. С. 122–137.

Очаковская церковная приходская газета храма святителя Димитрия, митрополита Ростовского. 2001. № 9 (ноябрь–декабрь). 32 с. Содерж.: *Святитель Димитрий Ростовский*. Об окаменении сердца (1–6); *Святитель Димитрий* об образе и подобии Божии в человеке (3); *В. Баранов, О. Кириченко*. Святитель Димитрий Ростовский и его время (8–10); *А. Кравченко*. Св. Димитрий Ростовский и южные славяне (10); *В. Брагинец*. Раскола искоренитель. Святитель Димитрий как противораскольнический деятель (11–13).

Павлович М. К. Документы РГАДА о праздновании 200-летия кончины св. Димитрия Ростовского // *История и культура Ростовской земли* (2000). Ростов, 2001. С. 51–55.

Святитель Димитрий Ростовский (1651–1709). Учение святителя Димитрия Ростовского // *История русской святости*. М.: Православный приход храма Казанской иконы Божией Матери в Ясенево; ООО «Синтагма», 2001. С. 240–274.

Третьякова Т. А. Культ Димитрия Ростовского в Угличских церквях // *История и культура Ростовской земли* (2000). Ростов, 2001. С. 166–170.

Федотова М. А. Украинские проповеди Димитрия Ростовского (1670-1700 гг.) и их рукописная традиция [Продолжение] // Труды Отдела древнерусской литературы. Вып. LI. СПб., 2001. С. 409-431.

2002

Акафист святителю Димитрию Ростовскому с кратким житием. М.: Русский Хронограф, 2002. 32 с.

Вахрина В. И. Спасо-Иаковлевский Димитриев монастырь. М.: Отчий Дом, 2002. С. 13-41, 107-112; ил.

Голованова Н. Д. Златоуст Российской словесности Святитель Димитрий, митрополит Ростовский // История и культура Ростовской земли (2001). Ростов, 2002. С. 14-21.

Житие святителя Димитрия, митрополита Ростовского, чудотворца // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четырех-Минней св. Димитрия Ростовского. Сентябрь-Декабрь. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата - Белорусская Православная Церковь, 2002. С. 168-179.

Звездина Ю. И. Два глобуса из имущества свт. Димитрия Ростовского и глобусы в духовной культуре XVII в. // История и культура Ростовской земли (2001). Ростов, 2002. С. 260-264.

Павлович М. К. Документы РГАДА начала XX в. о св. Димитрии Ростовском // История и культура Ростовской земли (2001). Ростов, 2002. С. 400-404.

[Служба] святителя Димитрия, митрополита Ростовского // Миня. Октябрь. 2-е изд. М., 2002. С. 741-750.

Тропарь и кондак трех святителей: Димитрия Ростовского, Митрофана и Тихона Воронежских // Миня. Июль. Ч. II. 2-е изд. М., 2002. С. 407-408.

Федотова М. А. Письма и послания Димитрия Ростовского и эпистолярный жанр конца XVII - начала XVIII вв. // К XIII Международному съезду славистов / Литература. Культура и фольклор славянских народов. М-лы конф. (М., июнь, 2002). М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 47-57.

Яковска Л. А. К вопросу об истоках «Псалмы. Новый год бежит», приписанной преосвященным Амфилохием Угличским святому Димитрию, митрополиту Ростовскому // Сообщения Ростовского музея. Вып. XII. Ростов, 2002. С. 15-21.

2003

Вахрина В. И. Иконы Ростова Великого. М., 2003 г. С. 370-375; ил. Описание двух икон XVIII века свт. Димитрия Ростовского (№ 114-115).

Воскобойников В. Подвижник писательства. Святой Димитрий Ростовский // Рассказы о православных святых / Под ред. Валерия Воскобойникова. СПб.: Золотой век, 2003. С. 442-469; ил.

Гадалова Г. С. Жития и Службы ростовских святых в хранилищах Твери // История и культура Ростовской земли (2002). Ростов, 2003. С. 337-351.

Голованова Н. Д. Димитрий Ростовский как текст в русской словесности // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. Межвузовский сб. научных трудов. СПб.: Самара, 2003. С. 24-35.

Димитрий Ростовский, святитель. Руно Орошенное. Беседы и поучения, составленные свт. Димитрием Ростовским в похвалу Пресвятой Богородицы / Подготовка текста Антонен Н. В., Невзоровой Н. Н. СПб., 2003. 232 с. Перепеч. с изд. Новая книга России. М., 2003. № 10-12; 2004, № 1.

Димитрий Ростовский, святитель. Слово на Успение Пресвятой Богородицы [в сокр.] // Купель. Детский православный журнал для семейного чтения. М., 2003. № 3 (22). С. 1.

Житие святителя Димитрия, митрополита Ростовского, чудотворца // Жития русских святых. Т. 2. Сентябрь-февраль. М.: Патриаршее подворье Заиконоспасского и Никольского м-рей в Китай-городе; Изд-во «Сибирская Благовонница», 2003. С. 339–349.

Житие святителя Димитрия, митрополита Ростовского, чудотворца // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 1. Сентябрь. М.: Трифонов Печенгский м-рь; «Ковчег»; «Книжное дело», 2003. С. 402–430. Репр. воспр. изд.: М., 1903.

Звезда Ю. Н. Образ сердца в духовной культуре XVII–XVIII вв. (к гербу свт. Димитрия Ростовского) // История и культура Ростовской земли (2002). Ростов, 2003. С. 42–47.

Коробейникова Л. Н. «Житие святой Феклы» в редакции святителя Димитрия Ростовского // VII Научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой. Сб. Ярославского художественного музея. Ярославль, 2003. С. 135–148.

Казакевич Т. Е. Иконографическая программа Толчковской паперти и русский театр XVII – начала XVIII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Вып. LIV. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003. С. 651–667.

Крушин А. А. Иконы, принадлежавшие святому Димитрию Ростовскому // Филевские чтения. Вып. X. М., 2003. С. 383–399.

Крушин А. А. Первая книга святого Димитрия Ростовского «Чуда Пресвятой и Преблагословенной Девы Марии» (1677) // Филевские чтения. Вып. X. М., 2003. С. 132–140.

Крушин А. А. Сочинения святого Димитрия Ростовского в старообрядческих изданиях // Филевские чтения. Вып. X. М., 2003. С. 207–214.

[Служба на] обретение мощей святителя Димитрия, митрополита Ростовского // Миня. Сентябрь. 2-е изд. М., 2003. М., 1978. С. 516–531. Шрифт гражд.

Федотова М. А. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского (вопросы источниковедения и текстологии) // Труды Отдела древнерусской литературы. Вып. LIV. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003. С. 535–564.

Хондзинский Павел, свящ. Три святителя // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 5. С. 88–96.

Составитель *А. Н. Стрижев*

**Международная научно-теоретическая конференция
«Православие и славянофильская традиция
в русской религиозной философии
(к 200-летию со дня рождения А. С. Хомякова)»**

(15–17 июня 2004 года, Киев)

В 2003 году по благословению Блаженнейшего Владимира, Митрополита Киевского и всея Украины, Предстоятеля Украинской Православной Церкви, было воссоздано Киевское Религиозно-философское общество (КРФО), одно из трех наиболее известных РФО, действовавших в дореволюционной России.

Конференция, посвященная юбилею А. С. Хомякова, – первое самостоятельное мероприятие КРФО, состоявшееся при содействии и участии Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, Киевской духовной академии и семинарии УПЦ, благотворительной организации «Центр практической философии», при поддержке посольства России в Украине, Государственной исторической библиотеки Украины, Литературно-мемориального музея М. Булгакова в Киеве и Музея Одной Улицы. Знаменательно, что конференция прошла в Киеве, где жил известнейший дореволюционный исследователь творчества А. С. Хомякова, профессор Киевской Духовной Академии В. З. Завитневич (1853–1927), один из основателей КРФО. Среди других конференций, посвященных Хомякову, киевскую отличает стремление выйти за рамки анализа творчества одного мыслителя, попытка осмыслить наследие всей славянофильской традиции в целом, ее укорененность в Православии, а также ее значение для решения проблем, стоящих перед современным обществом.

Перед началом работы участники конференции молились за Божественной литургией в храме преп. Феодосия Печерского в Дальних Пещерах, которую совершил протоиерей Николай Макара в сослужении иерея Евгения Гордейчика. Затем в Свято-Успенской Киево-Печерской Лавре состоялось торжественное открытие заседаний. Преосвященный Павел, архиепископ Вышгородский, наместник Лавры, передал участникам конференции благословение Блаженнейшего Владимира, Митрополита Киевского и всея Украины, и выступил с приветственным словом.

С первым докладом «Экклезиология А. С. Хомякова» выступил проректор КДАиС, председатель КРФО протоиерей Николай Макара. Он подчеркнул важность учения о Церкви для жизни и творчества основателя славянофильства, богословские размышления которого носили не абстрактно-отвлеченный характер, а исходили из глубины его религиозной жизни. В ней – исток экклезиологии Хомякова, свободной от схоластического подхода, механистического рассмотрения Церкви как одного из общественных учреждений. Исходя из Символа веры, мыслитель раскрывает свое понимание Церкви как единого мистического тела, которое в лишь в отношении к человеку делится на видимое и невидимое. Он указывает на святость, как на внутренний признак Церкви, и на неизменность ее, как на ее внешний признак. Именно так воспринимают Церковь, видят ее очами веры ее члены, – для остальных существует лишь внешнее знание Церкви. Знание, по Хомякову, «не есть дело разума пытающего, но веры благодатной и живой». Причины отклонения западного христианства от истинной веры он видит в рационализме, в стремлении дойти до истины собственной силой разума. Если в Православной Церкви единство достигается путем свободного единения ее членов по закону любви, то в западных исповеданиях это равновесие нарушается: нравственное начало, начало любви, перестает считаться руководящим в жизни Церкви и, его место занимает другое начало – юридическое.

В докладе С. С. Хоружего (Москва) «Экклезиология соборности и богословие личности в современной православной мысли» актуальность богословия Хомякова исследуется путем сопоставления его с центральным направлением современных богословских исследований – богословием личности. Различаются ли они существенным образом или представляют собой два пути, выражающие одну истину и ведущие к одной цели? Отвечая на этот вопрос, следует иметь в виду характерное для современных исследований творчества Хомякова разграничение между двумя периодами развития его мысли: ранним (почвенническим, славянофильским), в котором отсутствовало различие органического и личностного бытия, и поздним, к которому, собственно, и принадлежит его

экклесиология. Необходимость выразить отличие бытия Церкви от бытия эмпирического, премирность Церкви обусловили возникновение нового понятия – понятия соборности, способного описать бытие, в котором раскрывается тождество единства и свободы – личное бытие, бытие благодатное и божественное. На этом пути устанавливается согласие между экклесиологией Хомякова и патристическим богословием личности. Несмотря на сложившееся представление о том, что христология слабо выражена в воззрениях славянофилов, С. С. Хоружий настаивает, что для Хомякова принципиально важны тенденции христоцентризма в его учении о Церкви, хотя мыслитель и не успел развернуть эти тенденции в полной мере. В отличие от обычного богословского дискурса, разворачивающегося от христологии к экклесиологии, богословие Хомякова, напротив, отправлялось от экклесиологии к христологии. Но хотя все главные принципы его экклесиологии – соборность, свобода, единство, любовь – ставятся в христологической перспективе, такой подход, развитый им накануне кончины, остался только намеченным. Переход от экклесиологической соборности к полному опыту богословия, богословия в экклесиологической перспективе, был осуществлен уже в XX веке – в частности, в богословии русской эмиграции (В. Н. Лосский, о. Георгий Флоровский), центральным для которого явилось уже не понятие соборности, а понятие личности. Однако эти пути тождественны, поскольку Церковь как тело Христово изначально и неотрывно связана с Главой тела; экклесиология не может не ставить себя в христоцентрическую перспективу, т. е. не может не стать сущностно тождественной богословию личности. Отличие существует лишь в выборе понятий, отражающих различные стороны духовного опыта. Патристическое богословие личности дополняется богословием обожения, богословием энергий, развитым в исихастской традиции; богословие же соборности продвигается к выражению личностного аспекта бытия, тем не менее сохраняя кинувийную ориентацию. Оба эти богословия выражают различные грани единой истины Православия.

Профессор Свято-Сергиевского Православного Богословского Института *Йоуст ван Россум* (Париж) в докладе на тему «Понятие свободы у А. С. Хомякова и святоотеческая традиция» говорил о том, что осмысление понятия свободы у А. С. Хомякова неразрывно связано с его учением о Церкви, для которого отправной точкой является понятие единства. В Церкви внутреннее единство есть проявление свободы, основанной не на рациональном законе или договоренности, а на нравственном законе взаимной любви и молитвы. В этом единстве, невзирая на иерархию священноначалия, никто не является рабом, но все – участники общего делания, ибо единство – в Божией благодати, а не в принадлежности к созданному человеком учреждению. Для понимания того, как Хомяков видит осуществление свободы в Церкви, важно уяснить его ответы на вопросы: 1) каково отношение членов Церкви к ее учению; 2) каково отношение иерархии к другим членам Церкви. Отвечая на первый из них, Хомяков подчеркивает, что каждый член Церкви подчиняется ее учению не по-рабски, а через смиренную свободу в любви, что и является признаком истинного христианина. Что же касается соотношения между свободой и подчинением священноначалию, то Хомяков, признавая иерархическую структуру Церкви, противится ее делению на учащих и учащихся. Задача каждого члена Церкви – чему-то учить и чему-то учиться у других, поскольку наставления передаются не только словами, но и жизнью. Понятие свободы у А. С. Хомякова основывается на святоотеческой традиции, в частности, на учении св. Григория Нисского и св. Максима Исповедника. Согласно св. отцам, человеку дан дар свободы и самоопределения (способность делать выбор без внешнего принуждения), т. к. он создан по образу

и подобию Божию. Свобода заключается не в том, чтобы «делать, что хочу», – но в преодолении страстей, в смиренном и добровольном подчинении себя Божией воле, что недостижимо лишь собственным усилием человека: только через Христа, который сделал нас свободными от дьявола, мы можем прийти к истинной свободе. Свобода человека и свобода Церкви имеют одно и то же онтологическое основание – Самого Бога. Как свобода Христа заключалась в том, чтобы творить волю пославшего Его Отца (Ин. 6, 38), так и свобода христианина означает смиренное подчинение его Церкви не в юридическом смысле, а в смысле добровольного подчинения традиции. Только в Церкви наши разрозненные верования становятся настоящей верой, только в ней наша вера становится совершенной.

Понятие соборности, используемое А. С. Хомяковым для раскрытия учения о Церкви как благодатного единства всех ее членов, во второй половине XX века по содержанию все чаще стало приравниваться к коллективности. Однако в своем докладе «Соборность церковная и соборность общественная» В. Н. Катасонов (Российская Академия образования, Москва) поставил вопрос о том, насколько применимо исходное понятие соборности к общению членов Церкви в их социальной жизни и деятельности. Ответ на него предполагает: 1) разграничение соборности, основанной на любви к Богу до отвержения себя, и внешней организации, основанной на любви к себе до презрения к Богу (Вяч. Иванов, на основе понятий блаж. Августина); 2) понимание процесса познания как вхождения и пребывания в традиции, где мыслитель познает за всех и для всех, по поводу всего держит совет со всеми (С. Н. Трубецкой); 3) определение высшего идеала общественных отношений как внутреннего свободного единства людей, основанного на внутреннем законе любви Христовой, а не на внешнем авторитете (П. И. Новгородцев). Дальнейший анализ приводит докладчика к убеждению, что понятие соборность возможно применять и к объединениям людей, включая социальные, которые зиждутся на вере в Бога и любви Христовой.

Ю. М. Осипов (Центр общественных наук при МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва) в докладе на тему: «Россия в эпоху постмодерна» отметил, что западная цивилизация вступила в эпоху постмодерна, характеризующуюся созданием человеком искусственного мира, не укорененного в Божественном замысле, всецело противостоящего миру, изначально данному человеку. В настоящее время она пытается установить контроль над остальным миром, остающимся, по большей части, на предыдущих этапах развития, когда человек во многом ориентировался на природное и сакральное начала. XXI век будет веком не только веком глобализации, но и реакции на нее, причем исход столкновения мира постмодерна с остальным миром будет зависеть от развития локальных образований, подобных России, от их способности предложить миру неглобалистский общепланетарный проект, что невозможно без возрождения традиционных религиозно-культурных ценностей.

16–17 июня конференция проходила в Институте философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины. Тематически доклады сконцентрировались вокруг двух направлений: «Православие и его философская рецепция славянофилами» и «Православное осмысление философии истории».

В рамках первого направления особый интерес вызвали доклады, посвященные анализу богословских оснований славянофильской традиции. Протоиерей Владимир Савельев (КДАиС, член КРФО) в докладе «Некоторые специфические черты христианской антропологии» подчеркнул, что христианское богословие не существует вне антропологического контекста, т. к. в человеке как

образе Божиим начертан образ нетварного Троиственного Божества. В то же время и христианская антропология может быть адекватно построена лишь с учетом таких богословских дисциплин, как триадология, сотериология, экклезиология и др. В своем докладе «Человек как экклезиальная ипостась (антропологические основания философии славянофилов)» *Т. А. Борозенец* (Национальный педагогический университет им. М. П. Драгоманова, член КРФО) выделяет в качестве главной и определяющей темы славянофильской философии тему личности. Поэтому мысль славянофилов всецело разворачивается в пределах антропологической парадигмы, основными блоками которой являются персонализм как учение о сущности и структуре личностного бытия, гносеология как учение о личностном типе познания и историософия как учение о процессе актуализации личности в истории. *Ю. П. Черноморец* (Украинская академия внешней торговли, член КРФО) выступил с докладом «Теория «умных чувств» в святоотеческом богословии», указав, что сверхприродное созерцание божественных энергий при покое природных энергий (ума, воли, чувств, жизни) человека условно называется святыми отцами «умным чувством». Святые отцы называют это состояние «чувством» по причине ясности и очевидности постижения. «Умным» – поскольку воспринимает Сверхчувственное, Сверхноуменальное и Сверхбытийное именно ум (по благодати). И, наконец, в «умном чувстве» ум и чувство объединяются в едином созерцании, которое выше и умного, и чувственного познания. *Протоиерей Алексей Борисенко* (настоятель Свято-Покровского храма с. Иванковичи Киевской области) в докладе «Человеческая деятельность во вселенной – предназначение человеческого общества в свете Евангельских истин» указывает, что человеческая деятельность, как индивидуальная, так и общественная, есть то усилие, в котором человек исполняет заповеди Творца во вверенном ему творении. Именно поэтому любая деятельность должна подчиняться зову совести как гласа Божия в человеке.

Изложению проблем философии славянофилов были посвящены следующие доклады: «Провиденциальное жизнетворчество А. С. Хомякова» *В. И. Холодного* (Московский институт коммунального хозяйства и строительства), «Метафизические принципы в учении А. С. Хомякова» *Т. Д. Суходуб* (Центр гуманитарного образования НАН Украины, Киев), «Вопрос о православной и католической мистике в размышлениях русских философов первой половины XX века» *О. В. Марченко* (РГГУ, Москва), «Гносеологические измерения свободы воли человека в творчестве А. С. Хомякова» *С. В. Шейко* (Полтавская государственная аграрная академия). В докладе «Пневматологическое обоснование психики у В. В. Зеньковского», сделанном *В. М. Летцевым* (Институт психологии АПН Украины, член КРФО), раскрыты основные положения учения мыслителя об иерархическом строе души и духовной основе психики. Именно духовное начало в человеке онтологически предвдвуряет двойственность телесно-психической жизни и является залогом целостности и психического единства личности. *С. А. Титаренко* (Ростовский государственный университет) выступил с докладом «Превращенный контекст славянофильской традиции в философии Н. А. Бердяева», в котором пришел к заключению, что обращение Бердяева к Православию через приобщение к творчеству Хомякова оказалось относительным: он принял идею свободного вхождения в Церковь, сделав акцент на своеволии и противопоставив внутреннюю Церковь ее внешнему существованию. В творчестве Бердяева прослеживается дух невоцерковленной мистичности.

Второе направление также было представлено рядом интересных докладов. *Ю. В. Павленко* (Институт мировой экономики и международных отношений НАН Украины, Киев) в докладе на тему «Славянофильство и современная

философия истории», отметив, что последняя рассматривает прошлое на основании таких взаимодополняющих друг друга принципов, как стадиальность, поливариантность и цивилизационная дискретность, попытался соотнести эти принципы с идеями славянофилов и прежде всего А. С. Хомякова. Идея стадиальности не была четко проработана у славянофилов, но им была присуща вера в новый эон, в котором будет преодолен односторонний рационализм Запада и достигнет расцвета православная духовность. Оригинальней была предвосхищавшая многие концепции XX века идея Хомякова о поливариантности исторического развития, различающая иранство как путь духовного развития и кушитство как путь материального развития. Но наиболее ценным в философско-историческом наследии А. С. Хомякова и русского славянофильства в целом было осознание православно-славянского культурно-исторического типа как особой цивилизации, родственной Западу, но принципиально отличающейся от него. В докладе *И. В. Назарова* (Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, член КРФО) и *Н. Г. Филиппенко* (Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины, ученый секретарь КРФО) «Неославянофильство в истории Киевского РФО: В. В. Зеньковский о религиозных основаниях цивилизационных различий России и Запада» была рассмотрена сформулированная Зеньковским проблема выбора пути исторического развития России: созидание на русской почве адекватной Православию национальной культуры или наследование западной культурной традиции, основанной на католицизме, догматические изъяны которого обусловили появление секулярного гуманизма и протестантизма. В современных условиях эта проблема усугубляется тем, что на постмодернистской стадии распада западной культуры окончательно утрачивается ее связь с христианской традицией, что для страны, исповедующей Православие, чревато еще большим разрывом между Церковью и заимствованной культурой. *С. В. Сняжков* (Киевский национальный торгово-экономический университет) в докладе «Цивилизационное единство украинского и русского народов» сделал акцент на общности православно-мировоззренческих и исторических корней украинского, великорусского и белорусского народов как ключевых при образовании единой восточно-христианской цивилизации. Как показывает исторический опыт, государственное размежевание Украины и России с неизбежностью влечет за собой разрушение конфессионального единства Русской Православной Церкви. В докладе «Экономическое развитие с позиций православного мировоззрения» *И. К. Быстрыкова* (Совет по изучению производительных сил Украины НАН Украины, Киев) раскрывается национальная модель хозяйственной системы, ведущие императивы которой исследуются в контексте сочетания главнейших принципов хозяйственного развития: устойчивости и эффективности, равновесия и саморегулирования. В своем докладе «Две теократии» священник *Дмитрий Познанский* (настоятель храма преп. Романа Сладкопевца, член КРФО) выясняет соотношение понятий соборности, демократии и теократии. На основании Священного Писания и Предания Церкви, богословского и исторического анализа о. Дмитрий приходит к выводу о недопустимости перенесения понятия церковной соборности на секулярное общество через отождествление ее с демократией, и возвращается к идеалу византийско-русской симфонии, которую рассматривает в соответствии с новеллами св. имп. Иустиниана в качестве взаимопроникновения двух теократий, церковной и государственной – соборности и монархии. Следует отметить также доклады: «Славянофилы и византизм» *И. Л. Бражтjikова* (РПУ, Москва), «Веротерпимость и миссионерство в теории государства Льва Тихомирова» священника *Евгения Гордейчика* (настоятель храма св. вмц. Варвары, член КРФО), «Китайская тема в историософии А. С. Хомякова»

В. В. Сербиненко (РГГУ, Москва), «Православие в эсхатологической перспективе всемирной истории» *П. В. Кухты* (Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко, член КРФО).

Живой интерес вызвал доклад *К. А. Фролова* (Институт стран СНГ, Москва), посвященный москвофильскому движению населения Карпатской Руси (вторая половина XIX – начало XX века), идеи которого перекликались с идеями русских славянофилов и которое было жестоко подавлено правительством Австро-Венгерской империи.

Выступили с докладами и студенты Киевского национального университета имени Тараса Шевченко: *И. Э. Шутый* («Церковь и империя: два начала византийской истории»), *М. Е. Нефьодов* («Глобализация и стирание цивилизационных различий: вызов современности»).

15 июня состоялась презентация первого номера сборника КРФО «Христианская мысль», издававшегося как ежемесячный журнал в Киеве в 1916-1917 гг. *В. И. Экземплярским*, в то время – председателем КРФО. В сборник вошли материалы научно-теоретического семинара «Святоотеческая концепция личности и персоналистические тенденции в русской религиозной философии», проведенного 2-3 сентября 2003 года и посвященного 100-летию со дня рождения *В. Н. Лосского*.

В Государственной исторической библиотеке Украины была организована книжная выставка «Славянофильская традиция в отечественной религиозной философии (из дореволюционных фондов)». Участники конференции смогли познакомиться с работами киевских иконописцев *С. В. Вандаловского* и *В. Н. Барловского* в мастерских Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры.

16 июня во время посещения Музея Одной Улицы его директор *Д. В. Шленский* рассказал о месте Андреевского спуска в истории Киевской Духовной Академии и Киевского Религиозно-философского общества: на этой улице жили профессор КДА *П. П. Кудрявцев* (первый председатель КРФО), *В. П. Рыбинский*, *В. И. Экземплярский*, *С. Т. Голубев*, протоиерей *Александр Глаголев*.

17 июня в Литературно-мемориальном музее *М. Булгакова* его директор *А. П. Кончаковский*, старшие научные сотрудники *Т. А. Рогозовская* и *Л. В. Губианури* ознакомили участников конференции с уникальной коллекцией репродукций иконописи и живописи «Лики Христа», собранной *В. И. Экземплярским* и в свое время насчитывавшей 13 000 ед. хр. (сохранилось около 1000 репродукций).

Прошедшая конференция предоставила хорошие возможности для обмена идеями между богословами и философами стран Украины и России.

*Протоиерей Николай Макал,
И. В. Назаров,
Н. Г. Филиппенко*

Религиозно-просветительское издание

Богословские труды

Сборник 39

Редактор *Е.С. Полищук*. Технический редактор *З.С. Кондрашова*. Корректор *Е.Ю. Пятаева*. Компьютерная верстка *В. А. Скрябина*. Подписано в печать 15.09.2004. Объем 25,0 п.л. Формат 70x100/16. Тираж 1000 экз. Издательский Совет Русской Православной Церкви. 119435, Москва, ул. Погодинская, 20/2.

ЛР № 030587 от 29.12.98. Заказ № 2945

Отдел реализации: (095) 246-20-85

Отпечатано в типографии ОАО «Молодая гвардия»
127994, г. Москва, ул. Сушевская, д. 21. ООО «УМОП»

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

выпустил в свет новый

СЛУЖЕБНИК
(карманного формата)

Для этого издания впервые выполнен компьютерный набор текста Служебника, в который внесены некоторые исправления, сделанные по предложению Синодальной Богослужебной комиссии и по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

1. В анафоре на Литургии святителя Василия Великого восстановлено поминовение государственной власти, сокращенное в советские годы, и отредактировано таким образом:

«Помяни, Господи, благоверных и христолюбивых правителей, ихже оправдал еси правити на земли: оружием истины, оружием благоволения венчай я, осени над главами их в день брани. укрепи их мышцу, возвыси их десницу, удержи яви их правление, покори им вся варварския языки, брани хотящия: даруй им глубокий и неотъемлемый мир: возглаголи в сердцах их благая о Церкви Твоей и всех людех Твоих, да в тишине их тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте».

2. Молитвы антифонов на Литургии Преждеосвященных Даров напечатаны не после, а до их возгласов: первая молитва до 1-го возгласа, произносимого после мирной ектении, вторая – до 2-го, произносимого после первой малой ектении,

третья – до 3-го, произносимого после второй малой ектении. Возглас 4-й, произносимый после третьей малой ектении, своей молитвы не имеет.

3. На Литургии Преждеосвященных Даров в диаконском возглашении перед ектенией о просвещаемых, в котором просвещаемые приглашаются к молитве, заменено ошибочное слово «изыдите» словом «приступите»:

«Елицы оглашении, изыдите: оглашении, изыдите: елицы ко просвещению, приступите: помолитесь, иже ко просвещению».

4. В сугубой ектении на Литургиях добавлено прошение из чина вечерни и утрени, как это принято в церковной практике:

«Еще молимся о милости, жизни, мире, здравии, спасении, посещении, прощении и оставлении грехов рабов Божиих, братии святаго храма сего (аще во обители: святыя обители сея)».

В новое издание Служебника внесены также исправления, уже сделанные по благословению Святейшего Патриарха в аналогичном Служебнике, выпущенным Издательским Советом в 2003 году:

1) диаконское прошение «Спаси, Боже...» и священническая молитва «Владыко Многомилостиве...» пополнены именами особо чтимых в народе святых, прославленных в последние годы;

2) исправлен диалог священника и диакона после Велико-го входа в Литургии. Диакон обращается к священнику, как к совершителю Таинства, со словами: «Дух Святой найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя», – на что священник отвечает: «Тойже Дух содействует нам вся дни живота нашего».

Месяцеслов Служебника впервые дополнен именами святых, прославленных в последние годы

Служебник в одном томе, в твердом переплете,
текст отпечатан в две краски,
украшен буквицами и традиционными орнаментами