

Вероучительные документы Православной Церкви

Содержание:

Архиепископ Василий (Кривошеин). Обзор Существующих Символических Документов и Вопрос Составления Нового.

Введение. I. Вопрос развития догматов. Свойства догматических формулировок. II. Древнейшие символические памятники. III. Символические памятники 9-15 веков. IV. Полемические сочинения 16-19 веков. V. Оценка “исповеданий веры.” Катехизис Митрополита Филарета (Дроздова). VI. Стремление русских богословов освободиться от инославных влияний. VII. Памятники первостепенного богословского значения. Вопрос целесообразности Составления Нового Православного Исповедания Веры. Примечания.

Святой Григорий Палама.

Исповедание Православной Веры.

Митрополит Марк Ефесский.

Исповедание Правой Веры, изложенное на Соборе во Флоренции. Божественные Дары освящаются молитвой (*Епиклесис*) и благословением священника. Послание Православным Христианам. О сущности и энергии. О Божественном Свете. О Дарах Благодати.

Правило Великого Собора 1583 года О Пасхалии и о Новом Календаре.

Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви О Православной Вере. 1723 г.

Вопросы и Ответы.

Окружное послание ко всем Православным христианам (1848 г.). Патриаршее и Синодальное Послание Епископам, Клиру и Пастве (1895 г.).

Архиепископ Василий (Кривошеин).

Обзор Существующих Символических Документов и Вопрос Составления Нового.

Введение.

Вопрос о символических текстах в Православной Церкви, об их месте и значении в православном богословии и в православном сознании не является новым для Православной

Церкви. Правда, обычно вопрос ставился о так называемых “символических книгах” [2]: существуют ли такого рода “книги” в Православной Церкви и признает ли она за ними какое-то особое значение, между тем как составители вышеуказанного раздела избегают, сознательно очевидно, этого выражения, как спорного и не всеми признаваемого, и пользуются вместо него выражением “символические тексты.” Избрание этого термина “символические тексты” произошло, как можно предполагать, не без влияния трудов профессора Догматического и Нравственного богословия Богословского факультета Афинского университета Иоанна Кармириса, много поработавшего в области исследования догматических памятников Православной Церкви, Греческой по преимуществу, — как древнего, так и в особенности новейшего ее периода (после падения Византии). Особенно привлекали внимание проф. Кармириса полемические православные тексты XVI-XVIII вв., направленные против западных вероисповеданий, римо-католицизма и протестантства, равно как и вопрос о влиянии этих инославных исповеданий на православное богословие [3]. Плодом этих многолетних научных изысканий было издание проф. Кармирисом объемистого двухтомного труда (свыше тысячи страниц в целом) на греческом языке под названием “Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви” [4]. Как видим, проф. Кармирис избегает здесь выражения “символические **книги**,” заменяя его словами “догматические и символические **памятники**,” тем самым избегая соединенных с термином “символические книги” специфических богословских ассоциаций и вместе с тем расширяя предмет своего исследования: помимо полемических исповеданий XVI-XVIII вв., к которым обычно применяется термин “символические книги,” проф. Кармирис включает в свой труд ряд других памятников Православной Церкви, так или иначе выражающих ее веру и учение, — символы веры Древней Церкви, догматические постановления Вселенских Соборов, равно как и поместных, утвержденных Вселенскими, исихастские Соборы XIV века, послания патриархов и т.д. Мы сочли необходимым остановиться на трудах проф. Кармириса в начале нашего доклада.

I. Вопрос развития догматов. Свойства догматических формулировок.

Под символическими текстами в Православной Церкви мы будем понимать все православные догматические памятники, выражающие от имени Церкви ее веру и богословское учение. Задачей является, таким образом, выяснение, что именно среди всех многочисленных догматических текстов может рассматриваться как символический текст, выражающий веру и учение Церкви, как Церковь должна к нему относиться и какую степень авторитетности и обязательности тот или иной текст обладает. И, конечно, поскольку речь идет о догматических памятниках Древней Церкви, ее Символе веры, выработанном и утвержденном на Первом и Втором Вселенских Соборах и закрепленном в неизменной форме на последующих Вселенских Соборах, о догматических постановлениях семи Вселенских Соборов вообще и о такого же рода догматических постановлениях древних Поместных Соборов, утвержденных Шестым Вселенским Собором (точнее, вторым правилом Трулльского Собора 691-692 гг., рассматриваемого как продолжение Пятого и Шестого), особого вопроса не возникает. Догматические определения (оросы — греч.) Вселенских Соборов обладают, несомненно, в Православии непререкаемым и неотменяемым авторитетом, хотя и можно мыслить, что их постановления могут быть на будущих Вселенских Соборах пополнены и дополнительно разъяснены, как в древности последующие Вселенские Соборы пополняли постановления предыдущих. Так, например, Второй Собор дополнил и даже видоизменил текст Символа веры Первого Собора, а Пятый и Шестой Соборы дополнили и уточнили христологические определения Третьего и Четвертого Соборов. Вопрос возникает преимущественно о характере и степени авторитетности постановлений Поместных Соборов и других догматических

памятников, не утвержденных Вселенскими Соборами: относятся ли они к эпохе Вселенских Соборов или, как это есть в большинстве случаев, к более новым временам. В связи с этим возникает иногда вопрос о самом праве Православной Церкви вырабатывать и утверждать догматические постановления после эпохи Вселенских Соборов. Право это некоторыми оспаривается или потому, что ими отрицается всякое догматическое развитие в Церкви, или потому, что оно признается только в Древней Церкви и само число семи Вселенских Соборов признается ими священным и окончательным, или же, наконец, потому, что Православная Кафолическая Церковь по отпадении от нее Римского Патриархата якобы перестала быть Церковью Вселенскою и одна без Рима не имеет права и не может созывать Вселенские Соборы [5].

С этими мнениями нельзя согласиться. Правда, Православная Церковь отвергает идею догматического развития в том смысле, как ее понимает римо-католическое богословие новейшего времени, начиная с кардинала Ньюмана, которое пытается оправдать новые римские догматы, не содержащиеся в Св. Писании или у древних отцов (как, например, *Filioque*, непогрешимость папы, непорочное зачатие и т.д.), утверждением, что само содержание веры и Откровения увеличивается в своем объеме в процессе церковной истории так, что то, что было в начале только в зачаточном виде, так сказать, в виде неясных намеков в Писании и Предании, не осознанных еще самою Церковью, в дальнейшем раскрывается, выявляется и формулируется в церковном сознании. Православная Церковь отрицает идею такого развития или эволюции самого содержания веры и Откровения но признает, что истины веры, неизменные по своему содержанию и объему, ибо “вера однажды была передана святым” (Иуд. 3), постепенно формулировались в Церкви и уточнялись в понятиях и терминах. Это — неоспоримый исторический факт, признаваемый даже самыми консервативными православными богословами, как митрополит Макарий (Булгаков).

В подтверждение его достаточно указать на постепенное введение в церковное употребление основных богословских выражений, не встречающихся в Св. Писании. Так, например, слово “кафолический” (для обозначения Церкви) впервые встречается у св. Игнатия Антиохийского (Послание к смирнянам 8, 2 — около 110 г. по Р. Х.), слово “Троица” — впервые у св. Феофила Антиохийского (Послание к Автолику 2, 15 — около 180 г.), выражение “Богородица” — впервые в письменных источниках у Ипполита Римского и у Оригена в первой половине III века, хотя народное употребление его более древнее. Еще более позднее происхождение слов “православный” и “православие,” они впервые встречаются у Мефодия Олимпийского, в начале IV века. Не говорим уже о термине — “единосущный”; история его очень интересна. Впервые встречаемый у гностиков (Валентина и других) во II веке, термин “единосущный” был отвергнут Церковью в употреблении и понимании еретика Павла Самосатского на Соборе в Антиохии в 270 г., но принят и утвержден в православном его понимании на Никейском Соборе в 325 г. Обычно такое введение в богословское употребление новых терминов или новая формулировка догматов являлись ответом на появление ересей, искажавших церковную веру и предание. Нельзя, однако, возводить это в правило. Новые формулировки вызывались иногда внутренними потребностями самих православных уяснить свою веру и благочестие. Так, можно думать, что выражение “Богородица” возникло в народной среде в Александрии, выражающей им свое благоговейное отношение к Божией Матери и свою веру в воплощение...

Несостоятельно также распространенное мнение, будто бы только Древней Церкви эпохи семи Вселенских Соборов была дана благодатная сила определять истины веры, а в более новые времена она этот дар утратила. Такое мнение, при всем его кажущемся консерватизме, является бессознательным отголоском протестантского учения о “порче” и “падении” исторической “константиновской” Церкви, противопоставляемой в протестантизме Церкви

первоначальной, Апостольской. Но Православная Церковь сознает, что она является подлинным и неумаленным продолжением Древней Апостольской и отеческой Церкви, вернее, что она есть Апостольская и отеческая Церковь нашего времени и что она обладает всей полнотой даров Святого Духа до конца веков. Напомним здесь, с какою силою учил об этой полноте даров Святого Духа, присущей Церкви и в наши дни, великий духовный писатель X-XI веков преп. Симеон Новый Богослов. Он даже считал величайшей из всех ересей мнение, распространенное и в его время, будто Церковь утратила сейчас ту полноту благодати, которой она обладала в апостольские времена. Правда, он имел в виду прежде всего дар святости и созерцания, но благодать, по ученики Православной Церкви, есть единая сила Божия и все дары Святого Духа соединены друг с другом и неизменны в Церкви по обетованию Христа. Да и как определить исторический предел, после которого якобы начинается в Церкви период упадка? II век — момент определения новозаветного канона, как думают протестанты? V век — период после Халкидона, как склонны считать многие англикане? Или конец эпохи Вселенских Соборов, как считают некоторые, отвергая при этом возможность созыва нового Вселенского Собора, так как Соборов, по их мнению, может быть всего **семь**, ибо семь — число священное. В доказательство приводятся некоторые места из службы Седьмого Вселенского Собора, где сравнивается седьмочисленность Соборов с семью дарами Святого Духа и т.д. Но ведь подобная аргументация или даже риторика применялась ранее для защиты авторитета Четвертого Вселенского Собора от нападков на него монофизитов. Говорилось, что Соборов должно быть четыре, потому что это число священное по числу четырех евангелистов, четырех рек райских и т.д. Соборов было семь, но никогда Церковь не постановляла, что это число окончательное и что больше Вселенских Соборов не будет.

Еще менее приемлемо мнение, будто бы Православная Кафолическая Церковь не в праве одна созывать Вселенские Соборы после отпадения от нее Римского Патриархата и без участия его в Соборе. Церковь Христова не разделилась из-за отпадения Рима. Как ни прискорбен и даже трагичен был этот откол, полнота истины и благодати не уменьшилась в Церкви из-за него, как она не уменьшилась в Древней Церкви после не менее трагического и прискорбного отделения от нее несториан и монофизитов. Православная Церковь и сейчас сознает свое тождество с Древней Церковью, с Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью Символа веры. И право созывать Вселенские Соборы и выносить на них догматические решения она сохраняет во всей полноте донныне. Тем более, что и в древности, до отпадения Рима, ни один Вселенский Собор не был созван римскими папами или даже по их инициативе, ни один из них не происходил в Риме и ни на одном из них папские легаты не председательствовали.

Итак, несомненно, что и после окончания периода семи древних Вселенских Соборов Православная Церковь имела право высказывать догматические суждения и составлять определения по вопросам веры, уточнять и формулировать свое богословское учение. И церковная история нам показывает, что Православная Церковь на протяжении веков действительно так и поступала. Однако, так как за весь этот исторический период ни один Собор не получил всеобщего церковного признания в качестве Вселенского, — то все эти поместные церковные определения, исповедания веры, послания и т.д., все эти, как принято говорить, “символические тексты,” как не рассмотренные и не утвержденные Церковью в ее целом на Вселенском Соборе, лишены авторитетности, бесспорности и всецерковного признания. Ибо только Вселенский Собор, как выражающий собою всю Кафолическую, Вселенскую Церковь, обладает даром, в силу обетований Господа Своей Церкви, по благодати, сохраняемой в епископате апостольским преемством, выносить непогрешимые и авторитетные решения и области веры и придавать такой характер богословским определениям и постановлени-

ям церковных инстанций меньшего масштаба — Поместных Соборов, патриархов и епископов.

Одной из задач будущего Вселенского Собора, следовательно, будет — выделить из всего множества богословских постановлений “послесоборного” периода церковной истории только те, которые могут быть признаны полноценными выразителями православного вероучения, подобными древним догматическим памятникам, признанным семью Вселенскими Соборами. Мерило, на основании которого грядущий Вселенский Собор мог бы произвести такого рода отбор, можно мыслить следующее:

1) Совпадение по существу рассматриваемых догматических текстов с учением слова Божия, Вселенских Соборов и святых отцов. Церковь свято хранит “веру, однажды” и раз навсегда “переданную святым” (Иуд. 3). “Последуя святым отцам,” — так начинают свое знаменитое определение о вере (орос) отцы Четвертого Халкидонского Собора. Таким путем и впредь должно идти подлинное православное богословие. **Верность отцам** — его основной признак. Не потому только, что они **древние** отцы, хотя свидетельство древности всегда ценно, а потому, что в их творениях подлинно выражена вера церковная, как ее предвещали пророки, научил Христос словом и делом, проповедали силою Духа Святого апостолы, определили Соборы, разъяснили отцы. “Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди.” И вот эту веру должно неизменно выражать всякое православное исповедание и определение.

2) Всякий “символический текст,” достойный быть утвержденным как авторитетное выражение церковной веры, не только должен быть православным по существу, но и по формулировке, по выражению, по обоснованности должен стоять **на высоте святоотеческого богословия**. Святые отцы были не только исповедниками правой веры, но вместе с тем великими богословами, тонкими мыслителями, глубокими духовидцами и зрителями Божественных тайн. Тексты упадочные, неудачные по форме или выраженные в терминах, не свойственных православному преданию, бедные по богословской мысли, не могут претендовать быть признанными памятниками Православия наравне с древними вероопределениями, выражающими высокое богословие Отцов.

3) Наконец, новые тексты, хотя и должны выразить неизменную веру Церкви, “однажды переданную святым,” все же не должны быть простым повторением признанных догматических определений, ибо тогда теряется смысл их издания и провозглашения. Они должны давать тождественные по духу, но **новые по форме ответы на нововозникшие заблуждения**, духовные вопросы и трудности, уточнять или пополнять то, что раньше было недосказано или недостаточно ясно выражено, ибо сам вопрос тогда еще недостаточно созрел или был уяснен в церковном сознании и не существовало еще тех лжеучений, которым нужно было бы противопоставить церковное учение. Только такие символические тексты, верные духу Православия, достаточно совершенные по форме и богословской мысли, новые по вопросам, ими разрешаемым, могут быть выделены и поставлены на одобрение будущего Вселенского Собора для провозглашения их как учительных, авторитетных и общецерковных.

II. Древнейшие символические памятники.

От этих предварительных богословских соображений общего характера мы можем перейти к конкретному рассмотрению в историческом порядке главнейших символических памятников Православной Кафолической Церкви и вместе с тем попытаться определить наше к ним отношение, где предлагается распределить их по разным степеням их авторитетности и обязательности (авторитетные тексты, тексты относительного и тексты вспомога-

тельного авторитета). Конечно, мы будем рассматривать только тексты, не составленные и не утвержденные на семи Вселенских Соборах.

Прежде всего, из эпохи, предшествующей Вселенским соборам, у нас имеется древнейший догматический памятник — **символ св. Григория Неокесарийского**, составленный им около 260-265 гг. Несомненно православный по содержанию, хотя и выраженный более в философских терминах ученика Оригена, нежели в библейских выражениях, как это свойственно церковным символам, он более отражает личную веру св. Григория Чудотворца, чем вероучение Неокесарийской Церкви. Символ веры был хорошо известен отцам IV века, в частности, св. Афанасию Александрийскому, и использован ими в полемике с арианами, так как в нем ярко выражена вера в несозданность Лиц Св. Троицы. Тем не менее, отцы Вселенских Соборов не сочли нужным сослаться на него в соборных Деяниях или включить его в свои постановления и признать его как официальный Символ Церкви наряду с Никео-Цареградским — отчасти, можно думать, из-за его частного характера, еще более потому, что, по их убеждению, Никео-Цареградский Символ был и должен быть единственным Символом Церкви, незыблемым и незаменимым каким-либо другим текстом, даже если в нем нет ничего противного Православию. Таково, полагаем, должно быть и наше отношение к символу св. Григория Чудотворца. Мы должны высоко ценить и любить символ св. Григория Неокесарийского, как древний и яркий по содержанию и форме памятник его и нашей веры, но не придавать ему значения авторитетного и общецерковного исповедания, каким он никогда не был.

Далее, из самой эпохи Вселенских Соборов мы имеем два относительно древних догматических памятника, не известных, однако, Вселенским Соборам и отношении к которым со стороны Православной Церкви понимается различно. Это так называемые **Апостольский Символ** и Символ св. Афанасия Александрийского. Относительно первого из них, так называемого Апостольского, нужно сказать, что хотя он и содержит в себе древние элементы, восходящие к апостольской проповеди (как и все древние символы, впрочем), в действительности является не чем иным, как поздней переработкой крещального Символа Римской Церкви III-V веков. Первоначальный его язык — латинский. В теперешнем его тексте он сформировался не ранее VI-VII вв. на Западе и, хотя и был впоследствии переведен на греческий язык, фактически остался совершенно неизвестным православному Востоку. Он всегда оставался частным, местным, преимущественно крещальным Символом, и на Вселенских Соборах представители Запада никогда не пытались его цитировать или на него сослаться. Впервые на Ферраро-Флорентийском соборе 1439-1440 гг. латиняне попытались на него опереться, дабы обойти вопрос о Filioque (как известно, в Апостольском Символе член о Святом Духе ограничивается словами “credo in Spiritum Sanctum” и о его происхождении ничего не говорится). Они встретили, однако, отпор со стороны св. Марка Ефесского, заявившего, что этот Символ неизвестен Церкви.

Что же касается так называемого **Символа св. Афанасия**, известного также по первым словам его первоначального латинского текста под именем “Quicumque vult (Иже хочет спастися),” то, хотя о точном времени и месте его происхождения все еще спорят между собою церковные историки, о принадлежности его св. Афанасию не может быть и речи. Все говорит против этого: латинский текст оригинала, неизвестность памятника на Востоке, не афанасиевская терминология, отсутствие классического афанасиевского выражения “единосущный,” более поздняя христология, отсутствие в творениях св. Афанасия ссылок на этот Символ и, наконец, то, что сам св. Афанасий был решительным противником составления какого бы то ни было другого символа, кроме Никейского, и не стал бы, конечно, противоречить самому себе, составляя свой собственный символ. Наиболее вероятно, что Псевдо-Афанасиевский символ был составлен на латинском языке в VI-VII вв. в южной Галлии, оконча-

тельный же текст его был установлен только в IX веке. Учение о Св. Троице изложено в нем в духе блаж. Августина с его приматом сущности над Лицами, так что исходным моментом является не Отец, как в Никейском и других древних символах веры и как о том богословствуют все греческие отцы, а единый Бог в Троице, причем “монархия” Отца как единого Источника и Виновника явно умаляется. Все это типично августиновское богословие, породившее Filioque и завершившееся впоследствии у Фомы Аквинского отождествлением сущности и энергии в Божестве. И действительно, существующий сейчас латинский текст Псевдо-Афанасиевского символа содержит учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, хотя и не в выражении Filioque: “Spiritus Sanctus a Patre et Filio... procedens.” Этот символ, впервые упоминаемый на Западе в 660 г. на соборе в Autum, постепенно к IX в. вошел там во всеобщее употребление, но оставался, однако, совершенно неизвестным на православном Востоке. Впервые встретились там с ним в IX-XI вв., когда латиняне стали опираться на него в своих столкновениях с православными греками из-за Filioque, как это было в известном споре между греческими и латинскими бенедиктинскими монахами из-за Filioque на Елеонской горе в 807-808 гг. и при кардинале Гумберте в 1054 г. в Константинополе. Латиняне же в XIII веке перевели Псевдо-Афанасиевский символ с полемическими целями на греческий язык. Впрочем, вскоре появились другие греческие переводы, сделанные православными, где место et Filio было исключено. В таком “исправленном” виде символ приобрел сравнительно большое распространение и авторитет в православном богословии. В славянском переводе (без et Filio, конечно!) его даже стали со времени Симеона Полоцкого печатать в Следованной Псалтири, а в конце XIX века и в греческом Часослове. В последних изданиях его, Впрочем, перестали печатать. О значении, которое приобрел Псевдо-Афанасиевский символ в русском богословии XIX в., свидетельствует следующее мнение о нем митр. Макария: “Около того же времени появился символ так называемый Афанасиев..., хотя составленный не на Вселенских Соборах, но принятый и уважаемый всею Церковью.” Но никогда и нигде Православная Кафолическая Церковь свое суждение о Псевдо-Афанасиевском символе не высказывала и его не принимала.

Более осторожно высказывает свое отношение к Псевдо-Афанасиевскому символу, а также и к так называемому Апостольскому, проф. И. Кармирис. Нисколько не защищая их подлинность и всецело признавая их западное происхождение, он, тем не менее, считает целесообразным официально признать оба символа, хотя и не наравне с Никео-Цареградским, но как древние и досточтимые догматические памятники, не содержащие в себе ничего противного православной вере (после исключения Filioque, очевидно). Такое признание их, хотя в качестве второстепенных источников вероучения, имело бы, по мнению проф. Кармириса, положительное экуменическое значение в наше время, именно вследствие западного происхождения обоих памятников.

С целесообразностью и правильностью такого признания трудно, однако, согласиться. Так называемый Апостольский Символ, конечно, не содержит в себе ничего противного вере, но он явно недостаточен, чтобы быть признанным официальным символом Церкви. Признание его, даже неполное, подрывало бы положение Никео-Цареградского Символа как единственного и неизменного и как единственной основы всяких экуменических переговоров. Церковь не отвергает “Апостольского” Символа. Она, как правильно сказал еп. Марк Ефесский, его просто **не знает**. И нет причин отступить от этой позиции. Тем более, что тенденция обойти посредством его вопрос о Filioque существует и в наши дни (главным образом, среди англикан, где “Апостольский” Символ довольно популярен). Еще более ошибочным было бы придание каким-нибудь церковным актом общецерковного и официального значения Псевдо-Афанасиевскому Символу. Правда, если выкинуть Filioque, которого в первоначальном тексте, может быть, и не было, как это сделали его православные греческие и

славянские переводчики, то ничего прямо противоречащего православно́й вере в нем нет. В своей христологической части она даже хорошо и точно выражает православное учение послехалкидонского периода. Триадология его носит, однако, августиновские черты, породившие впоследствии ряд уклонений от истины, и потому сам Псевдо-Афанасиевский Символ никак не может быть провозглашен образцом и источником православного учения, хотя бы второстепенным. Было бы потому желательным, чтобы этот Символ перестал бы печататься в русских богослужебных книгах, куда он попал без всякого на то церковного постановления в эпоху господства латинских веяний. В этом отношении нам следовало бы последовать примеру наших братьев греков, переставших печатать его в своем Орологионе.

III. Символические памятники 9-15 веков.

Переходим теперь к эпохе после семи Вселенских Соборов. Здесь, прежде всего, следует остановиться на **Константинопольском Соборе 879-880 гг.**, созванном при патриархе Фотии и папе Иоанне VIII, и на решениях этого Собора. Как по своему составу, так и по характеру своих постановлений этот Собор носит **все признаки Вселенского Собора**. На нем были представлены все пять Патриархатов тогдашней Церкви, в том числе и Римской, так что этот Собор является последним Собором, общим как для Восточной, так и Западной Церкви. На нем участвовало 383 отца, т.е. это был самый большой Собор со времени Халкидона. Он был созван как Вселенский Собор и называет себя в своих актах “великим и Вселенским Собором.” И хотя он не был официально признан Церковью Вселенским, ибо обыкновенно такое признание делалось на последующем Соборе, а его не было, ряд видных церковных деятелей на протяжении веков называли его Восьмым Вселенским Собором: например, знаменитый канонист XII в. Феодор Вальсамон, Нил Фессалоникский (XIV в.), Нил Родосский (XIV в.), Симеон Фессалоникский (XV в.), св. Марк Ефесский, Геннадий Схоларий, Досифей Иерусалимский (XVII в.) и т.д. Более того, и на Западе, как это доказал проф. Дворник в своем известном монументальном труде “Фотианская схизма” и как это принято сейчас в исторической науке, даже римо-католической, этот Собор 879-880 гг. вплоть до XII в. тоже считался Восьмым Вселенским. Никакого отвержения его папой Иоанном VIII и никакой “второй фотианской схизмы” (т.е. разрыва с Фотием Иоанна VIII) в действительности никогда не было; все это — легенды, выдуманные врагами Фотия и только в XII в. принятые на Западе, когда в связи со все возрастающими притязаниями пап на всемирную юрисдикцию, папские канонисты стали считать Восьмым Вселенским собором не Собор 879-880 гг., а антифотианский лжесобор 867 г.

Но и по характеру своей деятельности Собор 879-880 гг. также имеет черты Вселенского Собора.

- Подобно Вселенским Соборам, он вынес ряд постановлений догматико-канонического характера. Так, он провозгласил неизменность текста Символа веры без *Filioque* и анафематствовал всех, кто его изменяет. “Итак,” постановляет Собор, “если кто, придя в такую крайность безумия, дерзнет излагать другой символ... или сделает прибавку или убавку в Символе, переданном нам от Святого и Вселенского Никейского Собора... анафема да будет.” Постановление это тем более многозначительно, что как раз в это время на Западе во многих местах *Filioque* уже был введен в Символ, а в Болгарии латинские миссионеры настаивали на его введении. Папские легаты не сделали никаких возражений против этого постановления Собора.
- Признал Седьмым Вселенским Собором второй Никейский Собор против иконоборцев 786-787 гг.

- Восстановил сношения с Римскою Церковью и признал законность патриарха Фотия, тем самым косвенно осудив антиканоническое вмешательство пап Николая I и Адриана II в дела Константинопольской Церкви.
- Разграничил власть Римского и Константинопольского Патриархов и отвергнул притязания епископа Римского на юрисдикционную власть на Востоке, не признав за ним право принимать в свою юрисдикцию и оправдывать своею властью клириков, осужденных на Востоке (как и обратно, принимать на Востоке клириков, осужденных на Западе). И, что особенно важно, Собор вместе с тем запретил всякое в будущем изменение канонического положения Римского епископа.

Таковы догматико-канонические решения Константинопольского Собора 879-880 гг. Значение их как символического памятника Православной Церкви несомненно. Представляется весьма желательным, чтобы будущий Вселенский Собор провозгласил и вынесший их Константинопольский Собор 879-880 гг. Восьмым Вселенским Собором, как бывший таковым по своему составу и как выразивший истинную веру всей Церкви в вопросе о Символе веры и правах римского епископа в связи с возникшими тогда вопросами о прибавке *Filioque* и о притязании пап на всемирную юрисдикцию. Тем самым и постановления этого Собора как Собора Вселенского получили бы всецерковную и неоспоримую авторитетность, а грядущий Вселенский Собор мог бы считаться девятым. Такое решение о провозглашении Собора 879-880 гг., правильно понятое, могло бы иметь положительное экуменическое значение.

Из последующих Поместных соборов, вынесших решения богословско-догматического характера, следует отметить **Константинопольские Соборы**, созванные при императоре Мануиле Комнине в **1156 и 1157** гг. для обсуждения евхаристических вопросов и разногласий в понимании заключительных слов молитвы перед Херувимской песнью “Ты бо еси Приносый и Приносимый” и о том, кому приносится евхаристическая жертва: Богу Отцу или всей Св. Троице. На первом из этих Соборов участвовали два патриарха — константинопольский Константин IV и Иерусалимский Николай — и 24 архиерея, а на втором тоже два патриарха — Константинопольский Лука Хрисоверг и Иерусалимский Иоанн, — архиепископы Болгарский и Кипрский и 35 архиереев. Это был первый Собор в Православной Церкви, специально рассматривавший **учение об Евхаристии** (если не считать Трулльского Собора, косвенно и скорее с обрядовой стороны коснувшегося его в своих 101, 23 и 32 правилах). Он определенно учит об Евхаристии как о жертве, а не только воспоминании о ней, и об единстве этой жертвы с принесенной на Кресте, как это выражено в его соборных анафематствованиях: “Не понимающим правильно слова “воспоминание” и дерзающим говорить, что оно обновляет мечтательно и образно жертву Его Тела и Крови... и потому вводящим, что это иная жертва, чем совершенная изначала... анафема.” Соборное решение углубляет и уясняет наше понимание искупительного дела Богочеловека Христа и соотношение его с Лицами Св. Троицы.

Очень важно, что богословие Собора, верное святым отцам, но не опасющееся вместе с тем освещать **новые вопросы**, опирается в своих решениях и на **литургические тексты**, утверждая тем самым их значение как источника церковного богословия. А включение этих решений в провозглашения “вечной памяти” и анафематствования на Неделе Православия свидетельствует о принятии Церковью догматических определений Собора. Эти анафематствования провозглашались Русскою Церковью до 1766 г., когда чин Православия был заменен новым, в котором имена отдельных еретиков и ересей не упоминались и вместо того произносились другие анафематствования, в большинстве случаев более общего характера. В Греческой Церкви анафематствования эти произносятся и до наших дней, как это видно из текста греческой Триоди. Тем не менее сознание значения догматических решений Собора

1156-1157 гг. в школьном богословии почти утратилось, и в сборниках символических памятников Православной Церкви они опускаются или упоминаются только “мимоходом.” Объясняется это отчасти тем, что составители таких сборников интересуются преимущественно текстами, направленными против западных вероисповеданий — римо-католицизма и протестантизма, между тем как постановления Собора 1156-1157 гг. направлены против заблуждений, возникших в недрах Византийской Церкви, хотя и не без некоторого западного влияния. С таким ограничительным подходом к символическим текстам согласиться, однако, невозможно. Церковные постановления, принятые против “внутренних” заблуждений, могут иметь не меньшее, а иногда даже большее богословское значение, чем решения о западных вероисповеданиях. Вот почему догматические постановления Собора 1156-1157 гг. должны найти подобающее им место среди символических памятников Православной Церкви, как подлинные и авторитетные выразители ее веры и учения в евхаристических вопросах.

То же и даже в большей степени можно сказать и о так называемых “**исихастских**” **Соборах в Константинополе в 1341, 1347 и 1351** гг. Формально эти Соборы, даже самый большой из них — Собор 1351 г., не были Вселенскими. Фактически на них был представлен почти только один епископат Константинопольской Церкви — в общем от 20 до 50 епископов, судя по числу подписей под Деяниями Соборов, причем некоторые из подписей были даны впоследствии по местам. Правда на Соборе 1347 г. присутствовал иерусалимский патриарх Лазарь, а на Соборе 1351 г. — представитель Антиохийского патриарха Игнатия митрополит Тирский Арсений. Он даже сделал письменное заявление, в котором оспаривал право Константинопольской Патриархии одной, без участия других патриархов, решать догматические вопросы. Несмотря на это, Антиохийский патриарх Игнатий подписал акты Собора, так же как и Иерусалимский патриарх Лазарь. Самостоятельные в то время Болгарская и Сербская Церкви не участвовали на этих Соборах, но уже в 1360 г. созданный в Тырнове Собор Болгарской Церкви подтвердил решения Константинопольского Собора 1351 г. То же сделал митрополит Московский св. Алексей при своем утверждении в митрополичьем сане в Константинополе в 1354 г. Собор 1351 г. приобрел вскоре такой авторитет, что известный церковный писатель и канонист XIV в. Нил, митрополит Родосский, даже называет его **Девятым Вселенским** в своем сочинении “Краткая история Вселенских Соборов” (Восьмой для него, как мы уже видели, Собор 879-880 гг.). Формально с этим трудно согласиться по неполноте представительства на нем Православной Церкви. Тем не менее, по существу, по характеру принятых на них догматических решений. Константинопольские Соборы XIV в., особенно Собор 1351 г., принадлежит к наиболее важным и значительным в Православной Церкви, не уступая по своему значению древним Вселенским Соборам. Верные православному преданию, следуя во всем святым отцам и стоя вместе с тем на высоте святоотеческого богословия, они продолжали и во многом уточнили и впервые соборно формулировали многие стороны богословского учения Церкви, особенно в вопросах, касающихся **духовной жизни, благодати и обожения ею человека**. Они богословски обосновали возможность причастия человека Божеству и его единения с Ним без впадения в какое бы то ни было пантеистическое смешение Творца с тварью (в этом смысл их учения о несозданной благодати и о непостижимости и неприступности сущности Божией).

В богословском отношении своим учением о действиях или энергиях Божиих Собор 1351 г. является продолжением VI Вселенского Собора. На его учении о двух действиях или энергиях Христа — Божественной и человеческой, нетварной и тварной, как это формулировал в своих Актах VI Вселенский Собор, — обосновывает Собор учение о нетварности Божественных энергий. Боголепное различие между сущностью и энергией Божией, простота Божия, не нарушаемая этим непостижимым различием, именование также и энергии “Божеством,” учение о Боге как источнике Своих действий и в этом смысле высшем, чем Его энер-

гии, причастность Богу по энергии, а не по существу — вот основные положения, принятые Собором 1351 г. К этому нужно прибавить церковное признание и одобрение на Соборе 1351 г. молитвы Иисусовой, как выражающей подлинный дух православного благочестия и свойственной не только монахам, но и всем христианам.

Среди документов, одобренных Собором 1351 г., следует особенно выделить **Исповедание веры св. Григория Паламы**, в краткой, но совершенной форме выражающей общецерковное учение по всем основным богословским вопросам — как древним, в том числе и об **исхождении Святого Духа**, так и впервые рассматриваемым на Соборе. Православная триадология выражена в нем особенно ярко и вместе с тем библейски и патриотически традиционно. Если сравнить это Вероисповедание св. Григория Паламы с псевдо-Афанасиевым символом, то превосходство первого бросается в глаза всякому православно мыслящему человеку.

К основным богословским памятникам той же эпохи нужно причислить еще знаменитый **Святогорский Томос 1339 г.**, составленный св. Григорием Паламой и подписанный старцами и игуменами Св. Горы Афонской (среди подписей — сербская, грузинская и сирийская подписи). Строго говоря, этот документ не может быть назван соборным актом, ибо, кроме епископа соседнего с Афоном местечка Иериссо, никто из его подписавших не был тогда в епископском сане. Правда, по крайней мере, трое из них удостоились его впоследствии: св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникский, Каллист и Филофей, будущие патриархи Константинопольские. Как бы то ни было. Собор 1347 г. одобрил содержание Святогорского Томоса, во многом бывшего источником всех дальнейших, соборных решений, тем самым придав ему значение важного символического памятника. Догматическое значение имеют, конечно, и анафематствования и многолетия Триоди, внесенные в нее патриархом Каллистом в 1352 г., т.е. через год после Собора. В них в краткой форме были формулированы основные богословские положения решений “исихастских” соборов XIV в. Это было церковно-богослужебным признанием этих соборов и придает их решениям большой догматический авторитет.

Тем не менее все эти богословские соборные постановления, хотя, никогда не были отвергнуты Православной Церковью, все же фактически были почти забыты в школьном богословии последующих веков (XVI-XVIII, да и XIX в. в особенности), подпавшем под влияние латинской схоластики или протестантских идей и находившемся в периоде упадка. А если и интересовались “исихастскими спорами” и Соборами XIV в., то не по существу, не по их богословскому содержанию, а преимущественно как эпизодом борьбы против латинян и их попыток вмешиваться в дела Византийской Церкви. Такой подход к “исихастским спорам” особенно свойствен греческим богословам.

Даже проф. Кармирис, поместивший акты Соборов 1341-1351 гг. в сборнике символических памятников Православной Церкви, считает нужным объяснить их помещение в своей книге не их значением по существу, а тем, что они “косвенно направлены против латинской церкви.” Такой подход, однако, недостаточен и односторонен. Конечно, в последнем итоге учение св. Григория Паламы о различии сущности и энергии Божией несовместимо с системой Фомы Аквината, отождествляющего сущность и действия Божии и рассматривающего благодать не как несозданную Божию энергию, а как тварный дар. И поскольку томистская богословская и философская система была, до недавнего времени во всяком случае, возведена в Римско-Католической Церкви почти что в догмат, соборные решения XIV в. могут рассматриваться как имеющие антиримский характер.

Непосредственно, однако, против латинян они не были направлены и, кроме учения об исхождении Святого Духа в Исповедании св. Григория Паламы, спорных вопросов между Православной и Римско-Католической Церквями они не касались. Богословские споры XIV

в. были результатом столкновения **различных течений в недрах самой Византийской Церкви**, и только во второй период их развития противники св. Григория Паламы стали пользоваться аргументами из философского арсенала томизма, который к тому времени начал становиться известным в Византии. Поэтому решения Соборов 1341-1351 гг. могут рассматриваться как плод духовного и богословского развития самой Православной Церкви, а не как результат столкновения с инославным миром с его чуждыми Православию проблемами, как это было при составлении Исповеданий XVII в., Петра Могилы и Досифея в особенности.

Так как, однако, богословие св. Григория Паламы временно пришло в Православной Церкви в забвение и интерес к нему стал возрождаться только в XX в., необходимо новым соборным актом грядущего Вселенского Собора определить отношение всей Церкви к решениям Поместных соборов XIV в., подтвердить их значение и признать их равными или подобными догматическим решениям древних Вселенских Соборов.

Важным символическим текстом поздневизантийского периода является также **Исповедание веры св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439-1440 гг.** Содержание его он более подробно развил в своем Окружном послании всем православным христианам, написанном им после собора на острове Лемнос в 1440-1441 гг. Хотя Православная Кафолическая Церковь справедливо отвергает Ферраро-Флорентийский собор и причисляет его к лжесоборам, она высоко чтит исповеднические на нем выступления св. Марка Ефесского и видит в них авторитетное выражение своей веры и учения. Устами св. Марка говорило во Флоренции само Православие. Да и по содержанию своему это Исповедание в краткой, выпуклой и яркой форме выражает основные верования нашей Церкви, особенно по спорным вопросам, разделяющим нас с Римом (исхождение Святого Духа, папский примат и т.д.). Все это без излишней полемики и с преобладанием положительного изложения истин веры. Вот почему это Исповедание должно быть причислено к основным символическим текстам Православной Церкви.

IV. Polemicheskie sochineniya 16-19 vekov.

Перейдем теперь к послевизантийскому периоду православного богословия с его многочисленными исповеданиями веры, патриаршими посланиями, катехизисами и т.д. Почти все они, кроме катехизисов, имеющих преимущественно учебно-школьный характер, выражают собою **реакцию православного богословия и церковной иерархии на протестантские и римо-католические вероучения**, с которыми Православной Церкви пришлось в этот период непосредственно столкнуться. Иногда, впрочем, они были результатом “внутренних” столкновений между протестантством и контр-реформационным римо-католицизмом, когда оба борющиеся между собою вероисповедания пытались привлечь Православие на свою сторону и опереться на него, вовлекая его в этот чуждый для него “междоусобный” западный спор. Естественно поэтому, что православные богословские памятники этой эпохи имеют полемический, антипротестантский или антилатинский характер. Вместе с тем само их появление у православных объясняется, отчасти по крайней мере, подражанием составлению на Западе так называемых “символических книг,” появившихся там в это время, в XVI в. сначала у протестантов (Аугсбургское Исповедание 1530 г. у лютеран, “67 членов или заключений Цвингли” у цвинглиан в 1523 г., Катехизис Кальвина в 1536 г. и его “Женевское соглашение” 1551 г. у реформаторов, и весьма многочисленные другие символические документы), а вслед за тем — в ответ на протестантскую символическую литературу — и у римо-католиков (каноны и декреты Тридентского Собора 1545-1563 гг., Исповедание веры того же Собора, Катехизисы Петра Канизия, 1554 г., и Римский, 1566 г.).

Вполне естественно, что протестантство, как новое вероисповедание, оторвавшееся от римо-католичества, имело потребность формулировать свою веру в “символических книгах,” которые стали адекватными и авторитетными выражениями их новой веры, хотя отношение к ним в протестантизме всегда было противоречиво, поскольку для самого принципа “авторитета” трудно найти место в протестантизме. С другой стороны, и римо-католики, тоже оторвавшиеся от древнего церковного предания и в развитии своего вероучения и церковных учреждений вступившие в противоречие со Св. Писанием, почувствовали потребность перед лицом появившегося протестантизма и в противовес ему формулировать свои догматические установки, столь отличные от веры и учения Древней Церкви. Отсюда — римо-католические символические книги XVI в., получившие, как одобренные папами, авторитетный и обязательный характер в римо-католицизме, более даже, чем древние постановления, которые они фактически **заменяли**, ибо учительная власть в римо-католицизме принадлежит **папе**. К тому же и протестанты, разделившиеся вскоре на множество толков, пытались остановить этот процесс дробления изданием множества новых исповеданий веры и “формул согласия” (как, например, лютеранская “Формула согласия 1577-1580 гг.”).

В совсем ином положении находилось Православие в XVI-XVII вв. Как ни низко падал в нем по историческим обстоятельствам уровень богословской образованности и как ни проникали в ее среду инославные влияния, Православная Кафолическая Церковь в основе своей хранила веру Вселенских Соборов и святых отцов — была Церковью Вселенских Соборов и святых отцов. У ней не было внутренних причин к новым формулировкам своей веры, и если она вступила тогда на путь составления новых исповеданий веры, то причины к тому были, так сказать, “внешние,” исторически “случайные” или “практические” — результат ее соприкосновения и даже столкновения с западными исповеданиями, часто занимавшими по отношению к православному миру агрессивную позицию (пропаганда, миссии, дипломатические и политические интриги). Поэтому православные исповедания и патриаршие послания XVI-XVIII вв. не были плодом органического развития православного богословия, каким были, для примера, “паламитские” Соборы XIV в., а попытками дать ответы на вопросы, чуждые часто Православию, но практически ставимые жизнью в результате столкновения с инославным миром, а иногда и на споры между римо-католиками и протестантами, в которых обе стороны стояли на общих предпосылках, неприемлемых для Православной Церкви (как, например, в споре о спасении одною верою или верою и делами).

Не станем сейчас подробно говорить об общеизвестном факте, что в борьбе с латинством и протестантизмом православное богословие было вынуждено вооружиться западным схоластическим богословским оружием и что это, в свою очередь, повело к новому и опасному влиянию на православное богословие не только не свойственных ему богословских терминов, но и богословских и духовных идей. Произошло то, что некоторые богословы, как, например, прот. Георгий Флоровский, называют “псевдоморфозой Православия,” т.е. облачение его в не свойственные ему богословские формы мышления и выражения, хотя верность основам Православия при этом все же в общем сохранялась чудом Божиим и даром Святого Духа, пребывающим в Церкви. Это был период глубокого отрыва от святоотеческого предания в богословии (хотя и не в литургической жизни Церкви) и вместе с тем понижения уровня богословия при всем внешнем развитии богословской науки и учености. Это падение богословского уровня ясно ощущается всяким, кто после чтения творений святых отцов или Деяний древних Соборов (до соборов XIV в. и св. Марка Ефесского включительно) переходит к чтению Исповеданий веры XVI-XVII вв. Мы постараемся проследить подробнее эти инославные влияния при рассмотрении отдельных исповеданий и посланий этой эпохи.

Прежде всего, в хронологическом порядке, нам нужно будет остановиться на **трех посланиях Константинопольского патриарха Иеремии II** к лютеранским виттенбергским

богословам Тюбингенского университета, пославшим ему текст Аугсбургского исповедания. Эта переписка (1573-1581 гг.), начатая по инициативе лютеран, ничем, как известно, не закончилась, и в третьем своем послании патр. Иеремия заявляет, что считает продолжение ее бесполезным. Значение ее больше в самом факте, что это была первая непосредственная встреча Православия с протестантизмом, нежели в самом ее содержании. Послания неплохо излагают отдельные положения православного учения, в выражениях мало заметно латинское влияние (впрочем, встречаются “материя и форма” в учении о таинствах, но зато избегается термин “пресуществление” в учении об Евхаристии). Основной недостаток Посланий состоит, однако, в том, что в то время как протестантизм есть, прежде всего, ересь о Церкви (или, вернее, “против” Церкви), патр. Иеремия не развивает никакого православного богословского учения о Церкви и вместо него дает учение о семи таинствах. Нет у него, в ответ на лютеро-августиновское учение о человеке, лежащее в основе лютеранского учения об оправдании, православной патристической антропологии, как и учения о благодати как о нетварной Божией силе. А между тем, как раз здесь можно было бы найти точки соприкосновения с Лютером, который восставал против римо-католического учения о множестве тварных благодатных сил, как посредников между Богом и человеком. Вообще послания ограничиваются опровержением отдельных протестантских заблуждений без попыток понять их основные принципы. Естественно, что такого рода диалог с протестантами не мог быть плодотворен и вскоре прекратился. Тем не менее послания патр. Иеремии II являются ценными историческими памятниками состояния православной богословской мысли XIV в. на Ближнем Востоке, когда она еще не успела подпасть под сильное влияние латинской схоластики. Ценна также та твердость, с которой патр. Иеремия II отстаивает православные позиции. В этом значение его посланий. Придавать им большее значение было бы преувеличением.

Значительно больший интерес представляет собою **“Исповедание Восточной, Кафолической и Апостольской Церкви”** Митрофана Критопуло, будущего патриарха Александрийского, 1625 г. Оно тоже имеет в виду лютеранство и может быть охарактеризовано как первая попытка богословской оценки лютеранства с православной точки зрения. В богословском отношении это — самый выдающийся символический памятник XVII в., наиболее удачно излагающий православное учение. Это не значит, однако, что в нем нет недостатков. В нем тоже недостаточно богословского синтеза и преобладает полемика по отдельным пунктам. Вместе с тем чувствуется некоторое влияние лютеранства, хотя в основе своей Митрофан Критопуло, конечно, православный. Например, учение о Церкви у него довольно неопределенное, о грехопадении и его последствиях он учит в духе блаж. Августина (отнятие *donum superadditum*, остается “чистая природа”). В учении о таинствах особенно чувствуется влияние протестантизма или, во всяком случае, желание говорить на языке, для них приемлемом. Признаются только три необходимых таинства — Крещение, Евхаристия, Покаяние, остальные именуются “таинственными священнодействиями,” только по “икономии” называемыми Церковью таинствами. В частности, о миропомазании упоминается только мимоходом и не как о таинстве. Нет общего учения об Евхаристии, подчеркиваются больше подробности, хотя и существенные — квасной хлеб, причащение мирян под обоими видами, строгий евхаристический пост и т.д. Следуя св. Марку Ефесскому, Критопуло избегает схолистического выражения “пресуществление” (*μετουσίωσις*) и говорит только о “преложении” (*μεταβολή*). Высказывается также против поклонения Св. Дарам вне совершения Божественной литургии. Определенно отвергает латинское учение о непорочном зачатии Божией Матери, и, что, пожалуй, наиболее положительно в его Исповедании, излагает учение об искуплении, хотя и без особого в него углубления и последовательности, но в общем духе святых отцов и без латинского учения о сатисфакции.

Латинское влияние чувствуется у него зато в учении о семи степенях священства, включая и низшие степени. Любопытною чертою Исповедания Критопуло является наивный греческий патриотизм, выражающийся в подчеркивании того, что Христа распяли римляне и евреи, а не греки и что Христос “прославился,” когда его пожелали видеть эллины. Зато Митрофан Критопуло решительно отвергает притязания Константинопольской патриархии на особое положение и на “примат” в Церкви и настаивает на равенстве, если не всех, то, во всяком случае, четырех восточных патриархов и на том, что только Христос — Глава Церкви, ибо смертный человек не может быть главою Церкви. Очень характерно для Критопуло смешение догматов с нравами и обычаями своей эпохи (т.е. с нравами христианских народов, греков преимущественно, под турецким владычеством в XVII в.). Так, излагая православное учение о браке, он пишет, что у православных о будущем браке сговариваются между собою родители, а жених и невеста не видятся между собою и даже не должны быть знакомы друг с другом до самого брака.

Нужно сказать, что у Критопуло нет вообще учения о Предании, а только об отдельных преданиях — церковных или народных. Можно, таким образом, сказать, что Исповедание Митрофана Критопуло является интересным памятником греческой жизни под турецким владычеством. Как символический текст оно ценно, как памятник своей эпохи, в котором вероучение Православной Церкви изложено лучше и под меньшим инославным влиянием, чем в других догматических памятниках той же эпохи. Трудно все же видеть в нем безусловно авторитетный символический текст, ибо в нем, как мы видели, много недостатков и своеобразий времени и места. К тому же Исповедание Митрофана Критопуло, как и послания патр. Иереи II, не имеет соборного, хотя бы даже поместного характера, а является его личным актом, хотя его автор и занимал самое высокое положение в Православной Церкви. Впрочем, в момент написания своего Исповедания Митрофан Критопуло был еще только иеромонахом, и само Исповедание, посланное им в протестантский университет в Гельмштадт в Германии, было там напечатано только в 1661 г.

В то время как послания патр. Иереи II и Исповедание Митрофана Критопуло были направлены против лютеран, все другие исповедания XVII в. имеют, прежде всего, в виду кальвинистов. Поводом к их составлению было появление кальвинистского по духу **“Восточного Исповедания христианской веры,”** анонимно изданного Константинопольским патриархом **Кириллом Лукарем** в Женеве на латыни в 1629 г. и по-гречески в 1633 г. В действительной принадлежности его патриарху Лукарю не приходится сомневаться. Об этом Исповедании было правильно сказано проф. Кармирисом, что “мы имеем в нем дело не с православным исповеданием под кальвинистским влиянием, а, наоборот, **с кальвинистским исповеданием под православным влиянием.**” И действительно, ему место скорее среди символических книг кальвинизма, о которых мы говорили выше, нежели среди православных символических памятников. Исповедание Лукаря вызвало большую смуту в Православной Церкви, особенно на греческом Ближнем Востоке и в южной России. Реакцией на него и опровержением его и были все православные исповедания и послания XVII в. Их можно определить как антикальвинистские полемические документы, использовавшие в целях своей полемики римо-католические аргументы и окрашенные в большей или меньшей степени духом латинской схоластики.

Меньше всего этот латинский дух выявился в первом из антилукаревских документов — постановлении Константинопольского Собора 24 сентября 1638 г., предавшем **анафеме Кирилла Лукаря** и подписанном тремя патриархами и 20 митрополитами. Резкое по форме и краткое по содержанию, оно хорошо излагает православное учение о преложении Св. Даров, избегая при этом латинского термина “пресуществление.”

Большую известность приобрело, однако, так называемое “**Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной.**” Составленное первоначально на латинском языке Киевским митрополитом **Петром Могиллой** и его ближайшими сотрудниками — Исаией Козловским и Сильвестром Коссовым, одобренное в 1640 г. на Соборе в Киеве, созванном Петром Могиллой, оно было послано на утверждение Константинопольскому патриарху Парфению и передано последним на рассмотрение Поместному Собору в Яссах в 1641-1642 гг. Там латинский текст был переведен на греческий разговорный язык ученым богословом **Мелетием Сиригом**. Он его порядочно **переделал, выкинув или изменив наиболее очевидные латинские отступления** от православной веры первоначального текста, как, например, о времени преложения Св. Даров, о чистилище и т.д. Переделка эта была сделана, однако, очень поспешно, да и сам Мелетий Сириг, хотя и был убежденным противником Римско-Католической Церкви, находился, как воспитанник Падуанского университета, под латинским влиянием в богословии. Естественно, что “**чистка,**” произведенная им в латинском тексте митр. Петра Могилы, не могла быть достаточной, и греческое Православное Исповедание, даже в таком исправленном виде, все же остается наиболее “латиномудруствующим” текстом из символических памятников XVII в.

В таком **переработанном виде оно было одобрено в Константинополе** патриаршим письмом от 11 марта **1643 г.**, подписанным четырьмя восточными патриархами и 22 архиереями и посланным митр. Петру Могиле в Киев. Последний, однако, не согласился с внесенными в текст изменениями и отказался признать и опубликовать присланное ему исправленное Православное Исповедание. Вместо него он опубликовал в 1645 г. свой “Малый Катехизис,” где вновь возвращается к своим латинским заблуждениям. Как бы то ни было, Православное Исповедание оставалось в Русской Церкви неизвестным вплоть до 1696 г., когда оно было переведено в Москве с греческого на церковнославянский язык при патриархе Адриане.

Обращаясь теперь к самому содержанию *Православного Исповедания*, можно сказать, что в основном и по существу оно, конечно, является православным символическим памятником своей эпохи и во всех спорных вопросах, разделяющих православных с римо-католиками, как, например, Filioque, папский примат, или с протестантами, как почитание свв. икон и мощей, призывание святых, таинства и т.д., оно всегда придерживается православного учения. Это вполне понятно, иначе оно было бы отвергнуто Православной Церковью, а не подписано столькими патриархами и епископами. Это не мешает ему быть **ярко латинским документом по форме, а иногда и по содержанию и по духу.** Следуя в своем изложении известному римо-католическому **катехизису Петра Канизия**, о котором мы упоминали выше, и почти буквально заимствуя у него целые страницы, особенно в нравственной своей части, “Православное Исповедание” всецело усваивает латинскую схоластическую терминологию, как, например, материя и форма таинства, намерение (intentio) совершающего таинство как условие его действительности, пресуществление (transsubstantiatio), аристотелевское учение о субстанции и акциденциях для объяснения пресуществления, учение о совершении таинств ex opere operato и т.д. Приведем место о пресуществлении, как пример терминологической латинщины: “Находится в Божественной Евхаристии... Сам Сын Божий по пресуществлению, так что сущность (субстанция) хлеба предлагается в сущность (субстанцию) Св. Тела Его, а сущность (субстанция) вина — в сущность (субстанцию) Честной Крови Его. Поэтому должно славить и поклоняться Св. Евхаристии подобно, как и Самому Спасителю нашему Иисусу.” Последние слова о поклонении св. Евхаристии очень неясны и легко могут быть поняты в смысле римо-католического учения о поклонении Св. Дарам вне литургии. Латинским является учение “Православного Исповедания” о “неизгладимой печати” священства, а также учение о том, что душа человеческая каждый раз создается особым творческим актом Божиим при зачатии человека, так называемый “креационизм.” “Православное

Исповедание” выдает это учение за единственно возможное. А между тем, у греческих отцов преобладает другая точка зрения на происхождение души, такого же взгляда держится и православное богословие. Во всяком случае в Православии учение о происхождении души не есть догмат. Неудовлетворительно изложено в “Православном Исповедании” учение об оправдании верою и делами с римо-католическим противопоставлением их и с “наемническим” взглядом на дела. Такой же характер наемничества и сатисфакции имеет и учение “Православного Исповедания” об епитимии как необходимой части исповеди. Наиболее сильно латинское влияние в нравственной части “Православного Исповедания,” где мы встречаемся с неизвестным в православном предании учением о так называемых “церковных заповедях,” отличных от заповедей Божиих. Впрочем, и здесь в латинские формы “Православное Исповедание” старается вложить православное содержание. За немногими исключениями (Василий Великий, Псевдо-Дионисий, Псевдо-Афанасий, Августин), в Православном Исповедании почти полностью отсутствуют ссылки на святых отцов — характерный признак отрыва от святоотеческой традиции, чувствующегося во всем богословии этого символического памятника. Можно также сказать, что наиболее характерным для него является не присутствие в нем тех или иных неточностей или уклонений от православного богословия — в конце концов, они все же второстепенного значения, сколько отсутствие всякого богословия, **скудость богословской мысли.**

Возьмем два примера. Всякий, знакомый с латинствующим направлением “Православного Исповедания,” естественно, ожидает найти в нем схоластическое учение об искуплении и крестной смерти Господа как удовлетворении (“сатисфакции”) гнева Божия за преступление Адама. На самом деле, однако, в “Православном Исповедании” его нет, по крайней мере в развитом виде, хотя оно и подразумевается во многих местах. Дело в том, что в нем нет никакого богословия искупления, все ограничивается “мозаикой” цитат из Св. Писания и несколькими несвязными между собою замечаниями. Другой пример — догмат о почитании свв. икон. В объяснении его “Православное Исповедание” ограничивается указанием, что почитание свв. икон не нарушает второй заповеди, ибо одно дело — поклонение ложным богам и их кумирам, что запрещено второй заповедью, а другое дело — почитание Христа, Божией Матери и святых и изображения их на иконах. Такое почитание хорошо и полезно, ибо помогает вознести ум к изображаемому первообразу. А между тем, у святых отцов — преп. Иоанна Дамаскина и преп. Феодора Студита — иконопочитание обосновано, помимо вышеуказанных аргументов, прежде всего, действительностью воплощения и вочеловечения Сына Божия и учением о Божественных образах. Сын, будучи предвечным Образом Отца, открывает Его твари. В воплощении Он принимает образ человека, созданного по образу Божию, становится настоящим человеком. Поэтому мы и изображаем Христа по человечеству, исповедуя тем действительность воплощения, веру в Сына Божия, ставшего видимым и изображимым и открывающим нам Отца, Образом Которого Он является. Все это глубокое святоотеческое богословие отсутствует в “Православном Исповедании,” и никакого отношения между воплощением и иконопочитанием оно не устанавливает.

Мы можем в качестве заключения сказать, что, хотя у нас нет достаточных оснований отвергать “Православное Исповедание” как исторический памятник, сыгравший положительную роль в деле защиты Православия от его врагов в XVII в., видеть в нем авторитетный символический текст и источник православного богословского учения мы не можем.

Почти такой же латинствующий характер имеет и другой символический памятник XVII в. — **Исповедание веры Иерусалимского патриарха Досифея**, более известное у нас (в соединении с другими документами) под именем “**Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере.**” Поводом к составлению этого Исповедания послужили конфессиональные споры между римо-католиками и кальвинистами во Франции. Та

и другая сторона стремилась доказать, что ее вероучение разделяется восточными православными. А так как на Ближнем и Среднем Востоке интересы римо-католиков защищала Франция, а кальвинистов — Голландия, то послы этих держав в Константинополе оказывали давление на Константинопольскую патриархию в целях добиться от нее текста исповедания веры, благоприятного для конфессии, ими представляемой, чтобы использовать его для борьбы с противником. Итак, в результате настойчивых домогательств французского посла в Константинополе графа de Nointel, настаивавшего, чтобы Православная Церковь выявила бы свое отрицательное отношение к кальвинистскому Исповеданию Кирилла Лукаря, собрался там в январе 1672 г. Поместный Собор под председательством Константинопольского патриарха Дионисия IV и с участием трех других восточных патриархов и около 40 епископов, составивший томос о вере в антикальвинистском духе.

Вскоре после этого, в марте того же года, участник Константинопольского Собора — Иерусалимский **патриарх Досифей** — продолжил антикальвинистскую акцию этого Собора: воспользовавшись обстоятельством прибытия в Иерусалим архиереев и духовенства, съехавшего туда на празднества освящения храма Рождества Христова в Вифлееме, представил на одобрение собравшихся составленное им “Исповедание веры.” Они одобрили его своими подписями 16 марта 1672 г. и включили в свое соборное постановление, осуждающее кальвинизм. Документ этот был отправлен в Константинополь французскому послу. Подписан он 69 присутствовавшими, из них всего восемь архиереев с патр. Досифеем во главе (между прочим, среди подписавшихся — архимандрит Иоасаф, представитель царя Алексея Михайловича, прибывший на праздник). Все эти документы (постановление Константинопольского Собора 1672 г., “Исповедание” Досифея и его одобрение в Вифлееме) именуются иногда Деяниями Вифлеемского Собора 1672 г., хотя, как мы видим, никакого настоящего собора в Вифлееме не было, а было богослужбное собрание небольшого числа архиереев Иерусалимской патриархии. Константинопольский Собор января 1672 г. тоже не может придать церковной авторитетности “Исповеданию” патр. Досифея, так как он собрался до его составления, как мы видели. Более широкое церковное признание получило, однако, Исповедание Досифея пятьдесят лет спустя, когда оно было **одобрено на Константинопольском Соборе 1725 г.** четырьмя восточными патриархами с Константинопольским патр. Иеремией III во главе, включено во второй ответ английским нон-юрорам и послано им через посредство Св. Синода Русской Церкви. По этой причине “Исповедание” Досифея (и сопровождающие его документы) часто называется у нас Исповеданием или даже Посланием четырех восточных патриархов.

Из всех этих документов остановимся только на “Исповедании” Досифея, как на представляющем наибольший богословский интерес. Оно, как известно, является ответом на “Исповедание” Кирилла Лукаря и следует точно, можно сказать, “рабски,” за его текстом, в том же порядке и по тем же пунктам противопоставляя православное учение его высказываниям. Этим, конечно, связывается свобода изложения и обуславливается неполнота Исповедания Досифея, этим объясняется отчасти и то, что это Исповедание (в первом своем издании, во всяком случае) направлено исключительно против кальвинистов и совершенно не говорит о римо-католических заблуждениях. У читателя создается впечатление, что еретики — кальвинисты (о них патриарх Досифей пишет в не “экуменических” выражениях) восстали и отделились не от Римско-Католической Церкви, а от Православной и что вообще существуют только православные и протестанты, а римо-католиков не существует или же их учение вполне совпадает с православным.

В общем и целом Исповедание Досифея, как и Исповедание Восточной Церкви (Петра Могилы), излагает, конечно, православное учение, иначе и оно не могло быть утвержденным четырьмя восточными патриархами, но выражает его в **заимствованных** у лати-

нян формах и со многими уклонениями от православного предания в подробностях. Так, оно, вслед за латинской схоластикой, учит о различных видах благодати — благодать предваряющая (*gratia praevenies*), особая (*specialis*), содействующая (*cooperativa*). Такое различие чуждо святоотеческому преданию. Латинская терминология особенно часто встречается в учении о Евхаристии. Можно сказать, что здесь Досифей даже превосходит Петра Могилу в своем увлечении латинством. Вот характерный пример: “После освящения хлеба и вина более не остается сущность (субстанция) хлеба и вина, но само Тело и Кровь Господа под видом и образом хлеба и вина, или, что то же, в акциденциях хлеба и вина.” По римско-католическому образцу таинство миропомазания называется словом *βεβαίωσις* — буквальный перевод на греческий термина *confirmatio*. Римско-католический характер имеет учение Исповедания и о неизгладимости священства, о разделении Церкви на небесную и воинствующую, так же как и различие между “рабским” поклонением святым и “сверхрабским” поклонением Божией Матерью. Не делает Досифей никакого различия между каноническими и второканоническими книгами Ветхого Завета, что тоже не соответствует православному преданию и заимствовано у римско-католиков. Богословское учение об искуплении, как и в Православном Исповедании, совершенно не развито, почти отсутствует, все ограничивается немногими текстами, так что трудно понять, каких убеждений придерживается здесь Досифей. Вероятно, он считал вопрос об искуплении выходящим из рамок антикальвинистской полемики и не считал нужным на нем останавливаться.

Но что особенно “коробит” православное чувство в Исповедании Досифея, это — запрещение мирянам читать Св. Писание, особенно Ветхий Завет. В защиту этого запрещения Досифей ссылается на опыт Церкви, якобы убедившейся во вреде, происходящем от чтения Св. Писания мирянами, и пытается оправдать его утверждением, что, как сказано в самом Писании, спасение от “слышания слова Божия,” а не от его чтения. Излишне говорить, что “опыт,” о котором здесь идет речь, есть “опыт” Римско-Католической, а не Православной Церкви. Там он понятен, ибо церковный строй, да и учение Римско-Католической Церкви действительно не находятся в согласии с Писанием, и миряне не должны этого знать, но в Православии это не так, ему нечего бояться Св. Писания. Не говорим о том, что этот “опыт” запрещения чтения Св. Писания оказался очень неудачным и был одной из причин, вызвавших отпадение от Римско-Католической Церкви протестантов. А ссылка на то, что спасение не от чтения, а от “слушания,” — не что иное, как софизм. Во всяком случае, нигде в святоотеческом предании и постановлениях Древней Церкви нельзя встретить каких-либо указаний о вреде чтения слова Божия. Интересно отметить, что в русском переводе “Исповедания” Досифея, сделанном в 1838 г. митрополитом Филаретом, место о запрещении мирянам читать Библию выпущено.

Да и сам патр. Досифей осознал и открыто признал со временем недостатки своего “Исповедания” и в третьем его издании (Яссы, 1690 г.) сделал в нем ряд изменений и дополнений, направленных против римско-католиков, о которых он в первоначальном своем тексте, как мы уже сказали, ничего не говорит. Так, он изменил статью 18, где развивалось учение, близкое к римскому учению о чистилище, высказался, правда косвенно, против учения о папе как главе Церкви (“смертный человек не может быть вечной главой Церкви” — ст. 10), добавил к первоначальному тексту запрещение “прибавлять или убавлять что-либо к тексту Символа веры” и т.д. Все это, несомненно, улучшает первоначальную редакцию Исповедания. Но вместе с тем превращает ее в только личный документ, так как на “Соборе” в Вифлееме был одобрен еще не исправленный его текст. Правда, **восточные патриархи в 1723 г. одобрили исправленный текст**, но тут же, в сопроводительном письме к англиканам, ссылаются на парижское издание Исповедания 1672 г., т.е. на еще не исправленный текст. Все это ограничивает значение Исповедания Досифея как соборного документа. А его многочис-

ленные богословские недочеты, равно как и случайный характер его возникновения, побуждают смотреть на него более как на исторический памятник XVII в. символического содержания, нежели как на авторитетный и обязательный символический текст непреходящего значения.

Мы не будем останавливаться подробно на других символических текстах, изданных в XVIII-XIX вв. восточными патриархами и их синодами. В отличие от документов XVII в. они направлены, главным образом, против римо-католиков, хотя некоторые из них имеют в виду протестантов. Отметим главнейшие из них: а) Окружное послание патриархов Иеремии III Константинопольского, Афанасия III Антиохийского, Хрисанфа Иерусалимского и семи архиереев Константинопольского Синода к христианам Антиохии против римо-католиков и униатской пропаганды, 1722 г.; б) Исповедание веры Константинопольского Синода 1727 г. под председательством патриарха Паисия II Константинопольского с участием Сильвестра, патриарха Антиохийского, и Хрисанфа Иерусалимского и 11 архиереев Константинопольского Синода. Направлено тоже против римо-католиков. Автором этого, как и предыдущего, документа является Иерусалимский патриарх Хрисанф; в) Окружное послание патриарха Константинопольского Григория VI, Иерусалимского Афанасия и 17 архиереев Константинопольского синода против протестантов, 1838 г.; г) Окружное послание тех же лиц против латинских новшеств, 1838 г.; д) Ответ папе Пию IX в 1848 г. четырех патриархов: Анфима VI Константинопольского, Иерофея II Александрийского, Мефодия Антиохийского и Кирилла II Иерусалимского, утвержденный Синодами Константинопольской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей (29 подписей архиереев); е) Ответ папе Льву XIII в августе 1895 г. патриарха Константинопольского Анфима и 12 архиереев его Синода.

Все эти послания являются ценными свидетельствами постоянства веры Православной Церкви в трудную для нее эпоху турецкого владычества, важными историческими документами борьбы ее против агрессии Рима в первую очередь. Написанные по конкретным случаям, они обыкновенно имеют не систематически богословский, а народно-миссионерский, апологетический характер. Они не дают общего обзора православного вероучения в отличие его от римо-католицизма или протестантизма, но ограничиваются рассмотрением, иногда более полным, иногда частичным, существующих между ними отдельных разногласий. Существенное тут не всегда различается от второстепенного, богословская и историческая аргументация не всегда на одинаковой высоте, что объясняется обстоятельствами времени. Но в общем они хорошо защищают православную веру. Вот какие указываются в Послании 1895 г. римо-католические уклонения от древней веры: Filioque, примат и непогрешимость папы, крещение через окропление, опресноки, отсутствие эпиклезиса, причащение мирян под одним видом, чистилище, сверхдолжные заслуги, полное блаженство праведников до всеобщего воскресения, непорочное зачатие Божией Матери.

Все эти послания, принятые в лучшем случае четырьмя восточными патриархами, даже с участием их синодов, как это было в 1848 г., одной Константинопольской Церковью в большинстве случаев, без участия Русской Церкви и других автокефальных Церквей, не обладают сами по себе общецерковным авторитетом, в качестве точных и полных изложений православного вероучения, но пользуются общим уважением, как исторические памятники догматического характера.

V. Оценка “исповеданий веры.” Катехизис Митрополита Филарета (Дроздова).

Общей чертой всех этих исповеданий веры и посланий XVI-XIX вв. было, как мы видели, то, что они были составлены восточными патриархами без участия Русской Церкви (Православное Исповедание не составляет исключения, ибо автор ее — Петр Могила — был

митрополитом не Русской, а Константинопольской Церкви, да и текст Исповедания был изменен, правда, к лучшему, греками без ведома его). Тем не менее они не оспаривались в Русской Церкви, а некоторые из них получили в ней и русском богословии особое значение, так что их стали даже иногда называть “символическими книгами.” Это, прежде всего, — Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной и Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (Исповедание Досифея). К этим двум памятникам стали прибавлять, в качестве третьей символической книги, Пространный Катехизис митрополита Филарета. Таково было убеждение митрополита Макария (Булгакова). “Постоянным руководством, — пишет он, — при подробнейшем изложении догматов в православно-догматическом богословии должно признавать 1) Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной, 2) Послание восточных патриархов о православной вере и 3) Пространный христианский Катехизис.” И в другом месте: “Православное Исповедание поистине составляет эпоху в... истории (православного богословия). Доселе сыны Церкви Восточной не имели особой символической книги, в которой бы могли найти для себя подробнейшее руководство, данное от имени самой Церкви, руководство в деле веры. Православное Исповедание Петра Могилы... явилось первою символическою книгою Восточной Церкви. Здесь в первый раз изложены все догматы от ее имени в возможной точности... Здесь, следовательно, дано подробнейшее и вместе надежнейшее руководство в деле веры, как всем православным, так, в частности, и православным богословам при обстоятельном раскрытии догматов.”

Профессор П. П. Пономарев также выделяет эти три памятника из других символических текстов, хотя и высказывается о них значительно более осторожно, чем митр. Макарий. Ссылаясь на то, что Св. Синод одобрил их в качестве “руководства,” но “не именует открыто символическими книгами,” Пономарев пишет в своей статье в Богословской энциклопедии, что, “выдерживая строго характер воззрения Св. Синода, следует на означенные памятники смотреть именно как на руководство к приобретению богословского познания, а пользуясь выражением ученых, — называть символическими книгами, но только в относительном, а не абсолютном смысле слова” и при этом “под непререваемым условием точного согласия их по содержанию с древневселенским учением.”

Но и с таким ограниченным выделением согласиться трудно. Относительно Православного Исповедания и Исповедания Досифея не будем повторять, что уже было сказано нами о их содержании, достоинствах и недостатках. Критерия сравнения с “древневселенским учением” они во всяком случае не выдерживают ни в смысле точности, ни в смысле уровня богословской мысли. Многие символические тексты эпохи после Вселенских Соборов несравненно ценнее их. Да и “приятие” их Русской Церковью относительно и сравнительно позднее. Правда, Православное Исповедание было издано в Москве в 1696 г. при патр. Адриане и на него, как и на Исповедание Досифея, ссылается Духовный регламент Петра Великого в 1722 г. Трудно, однако, придавать церковное значение свидетельству Духовного регламента, ибо он сам нуждается в свидетельстве о православии и церковности.

Как бы то ни было, оба Исповедания не пользовались почти никаким влиянием в русском богословии до 30-40-х годов XIX в., т.е. до эпохи обер-прокурора Св. Синода **графа Протасова. Воспитанник иезуитов** и находившийся под латинским влиянием, Протасов желал ввести в Русской Церкви порядки по римскому образцу. Ему хотелось, чтобы в области богословия у нас существовали обязательные подробные руководства, как это имеется в Римской Церкви.

С этой целью он и начал выдвигать идею об авторитетности “символических книг” — Православного Исповедания Петра Могилы и Исповедания Досифея, тем более, что их латинообразное обличье было близко его сердцу. Как бы то ни было, как правильно отмечает По-

номерев, “особенное внимание Русской Церкви к Православному Исповеданию выпадает на 30-40-е годы XIX столетия, с какого времени собственно начинается и специальная трактовка его на Руси в трудах русских ученых богословов (правда, не во всех),” как мы это увидим. В 1837 г. решением Синода Православное Исповедание переводится на русский язык. В следующем 1838 году тем же решением переводится и Исповедание Досифея, и с тех пор начинается их широкое и обязательное распространение в духовной школе и богословии.

Что касается **Катехизиса Филарета**, мы не можем дать здесь подробный богословский разбор этой книги. Скажем только, что по своему **богословскому уровню** он, несомненно, **выше** Православного Исповедания и Исповедания Досифея, на которые он ссылается в последней своей, “протасовской” переработке. Как известно, текст Катехизиса, изданного в 1823-1824 гг., дважды подвергался изменениям. В издании 1827-1828 гг., когда, впрочем, дело ограничилось заменой библейских и святоотеческих цитат на русском языке церковнославянскими, и 1839 г., когда были произведены более существенные изменения в тексте по настоянию обер-прокурора Протасова в сотрудничестве с митрополитом Серафимом (Глаголевским) и другими членами Св. Синода. Нужно сказать, что “исправление” Катехизиса в духе его большей латинизации и согласования с Исповеданиями Петра Могилы и Досифея не всегда было удачным. Так, в этом издании к слову “прелагаются” (о Св. Дарах) было добавлено “или пресуществляются.” Правда, вслед за тем слово “пресуществление” объясняется, с ссылкой на Исповедание Досифея, в православном духе в смысле непостижимого и действительного преложения, тем не менее можно только жалеть о внесении в Катехизис этого чуждого православному преданию схоластического термина. Еще более неудовлетворительно для православного сознания изложено учение об **искуплении** в понятиях “бесконечной цены и достоинства” крестной Жертвы и “совершенного удовлетворения правосудия Божия.”

Все же во всем следовать Исповеданию Петра Могилы митр. Филарет отказался и, несмотря на оказываемое на него давление, не включил в свой Катехизис встречаемого, как мы видели, в Православном Исповедании латинского учения о так называемых “церковных заповедях.” В общем, при всех своих недостатках, Катехизис Филарета является выдающимся по ясности изложения памятником русского богословия, но выделять его из множества других символических текстов и возводить в степень “символической книги” было бы неправильно. Ибо, как мы видели, в нем имеются недостатки, да и сам Св. Синод в своем одобрении Катехизиса не называет его “символическою книгою,” а ограничивается рекомендацией его в качестве “**руководства.**” К тому же авторитет и значение Катехизиса Филарета ограничивается Русской Православной Церковью. Вне ее, особенно у греков, он мало известен. На него нельзя смотреть как на символический памятник общеправославного значения.

VI. Стремление русских богословов освободиться от инославных влияний.

Характерной чертой русского богословия второй половины XIX — начала XX в. является его стремление освободиться от западных инославных влияний — будь то влияние немецкого протестантизма или путы латинской схоластики. Это направление боролось, прежде всего, против латино-протестантского учения об **искуплении** как удовлетворении величия Божия, оскорбленного грехопадением Адама, против внешне юридического понимания спасения и стремилось противопоставить ему святоотеческое учение. Непосредственно течение это было направлено против “**Православно-догматического богословия**” митр. Макария, где такое понимание искупления нашло свое классическое в русской богословской литературе выражение. Косвенно оно затрагивало и Катехизис Филарета и, в гораздо большей степени, оба символических памятника XVII в. — Православное Исповедание Петра Могилы и

Исповедание веры Досифея. Хотя сатисфакционно-юридическое понимание искупления в них, как мы видели, богословски не развито, в обоих символических памятниках справедливо усматривали яркое проявление латинствующего духа, ответственное в конечном итоге за богословие Макария.

Для характеристики этого антилатинского направления в нашем богословии достаточно указать на такие произведения, как “Православное учение о спасении” архимандрита, будущего патриарха, **Сергия (Страгородского)**, сходные по духу богословские статьи митр. Антония (Храповицкого) или известная книга иеромонаха Тарасия (Курганского) “Великороссийское и малороссийское богословие XVI-XVII вв.” Ценную критику нашего школьного богословия, сложившегося на “символических книгах” и на догматике Макария, можно найти в интересных возражениях проф. **А. И. Введенского** на диспуте 9 апреля 1904 г. в Московской духовной академии при защите прот. Н. Малиновским своей магистерской диссертации “Православное Догматическое богословие,” чч. I и II, опубликованных в “Богословском вестнике” под заглавием “К вопросу о методологической реформе православной догматики.” Но в наиболее яркой форме это восстание против “Макария” (и тем самым против Исповеданий XVII в.) выражено в интересной, хотя и односторонней, речи архимандрита, в будущем архиепископа, **Илариона (Троицкого)**, произнесенной 12 сентября 1915 г. в Московской духовной академии на тему “Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия.” Отметив, что наша критика римо-католицизма носила обычно частичный характер (это замечание вполне применимо к богословской манере символических памятников XVII в.), архиеп. Иларион говорит: “Католических ересей насчитывали целые десятки, но не указывали основного пагубного заблуждения латинства.” И далее он обрушивается на основные сотериологические положения схоластического богословия: “В схоластическом учении о спасении, прежде всего, должны быть снесены до основания два форта, два понятия: **удовлетворение** и **заслуга**. Эти два понятия должны быть выброшены из богословия без остатка, навсегда и окончательно.” И заканчивает следующим пламенным призывом: “На борьбу с этим-то вредным латино-немецким засильем и его печальными плодами в нашем богословии и я считаю своим нравственным долгом вас призвать.”

Конечно, не все в критике “макариевского” богословия было одинаково удачно. Так, например, митр. **Антоний** в своей книге “**Догмат искупления,**” со своим “**нравственным**” толкованием догматов, **фактически отрицает искупительное значение крестной смерти Христа**, в рамках его богословия она излишня и ее место занимает гефсиманская молитва. А архиепископ Иларион отождествляет все искупительное и спасительное дело Христово с одним **воплощением** и в своей речи буквально ничего не говорит о крестной смерти Христовой. Он хочет обосновать свое богословие на церковных песнопениях, но цитирует только песнопения Рождества, Богоявления, Благовещения, совершенно игнорируя тексты Страстной седмицы, праздников Креста и даже Св. Пасхи, так что в его концепции нет места **не только для крестной смерти, но и для Воскресения Христова**, а только для Его Рождества и Воплощения.

Вообще реакции русской богословской мысли конца XIX — начала XX века не хватало подлинного знания святоотеческого предания в его полноте, положительного раскрытия на его основе догматов Православия. Отсюда ее **односторонности** и недостатки. Все же схоластика-латинские богословские схемы были осознаны богословами этого времени как несоответствующие церковному пониманию и как неадекватные и неполноценные формы выражения православного вероучения. И тем самым приятию Исповеданий XVII в. в качестве “символических книг” или обязательного руководства в богословии был нанесен решительный удар.

Вопрос о существовании в Православной Церкви “символических книг,” выражающих ее вероучение, имеющих обязательное общецерковное значение и равных или подобных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов, не раз обсуждался в православном богословии нового времени — как русском, так и греческом. Взгляды некоторых русских богословов мы уже приводили. Добавим, что к сторонникам символических книг и защитникам их авторитетности можно причислить еще проф. А. Тихомирова, прот. Н. Янышева, Е. Попова, И. Соколова, а также известного сербского канониста епископа Никодима (Милаш). Среди отрицающих самое существование символических книг в Православии укажем на **проф. Н. Глубоковского**.

“По существу в Православии, — пишет он, — нет символических книг в техническом смысле слова. Все разговоры о них крайне условны и соответствуют лишь западным вероисповедным схемам, в противоречии с природой и историей Православия. Оно считает себя правильным и подлинным учением Христа во всей его первоначальности и неповрежденности; но тогда какое же особое, отличительное учение может оно иметь, кроме учения Евангелия Христова? Сама Православная Церковь, вплоть до нынешнего времени, не употребляет каких-либо особых “символических книг,” удовлетворяясь общими традиционными памятниками, имеющими вероопределяющий характер.”

Не признает авторитетности “символических книг” и современный нам русский богослов **проф. прот. Георгий Флоровский**.

“Так называемые “символические книги” Православной Церкви не обладают обязывающим авторитетом, — пишет он, — как бы часто ими ни пользовались отдельные богословы в разное время. Авторитетность их относительна и производна. И, во всяком случае, они авторитетны не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они согласны с непрерывным преданием Церкви.”

Особых “символических книг” нового периода Православная Церковь, по мнению прот. Г. Флоровского, не может иметь, ибо она не какая-нибудь новая и особая Церковь, а тождественна Древней Церкви.

В **греческом богословии** также можно отметить все возрастающую тенденцию к оспариванию авторитетности и обязательности символических текстов XVII века. Так, если богослов конца XIX века З. Росис признавал за ними авторитет, почти равный решениям Вселенских Соборов, то известный и пользовавшийся в свое время большим влиянием проф. Х. Андруссос (1935 г.) относился к ним более сдержанно и придавал им только вспомогательное значение. “В качестве второстепенных источников, — пишет он в своей “Догматике Православной Восточной Церкви,” — могут служить (для православного богословия) все вероизложения, составленные на Поместных Соборах, поскольку они согласуются с церковным учением. Таковыми являются так называемые символические книги, написанные по поводу кальвинистского Исповедания Лукаря, среди которых преимущественное место принадлежит Исповеданиям Могилы и Досифея.” Современные греческие богословы идут еще далее. Проф. П. Трембелас в своей “Догматике Православной Кафолической Церкви” избегает уже слова “символические книги,” а говорит только о символических текстах, за которыми признает значение преимущественно исторических памятников. “Сколь ни ниже (эти символические тексты) по авторитету Вселенских Соборов, они не перестают, однако, быть ценными вспо-

могательными средствами для составления православной догматики, потому что они выражают сознание Православной Кафолической Церкви в эпоху их издания.”

Проф. И. Кармирис более определенно отвергает существование в Православной Церкви “символических книг,” равных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов. Он называет их “простыми символическими текстами” и пишет, что

“условно называемые, по чужеродному подражанию, символические книги Православной Церкви, естественно, лишены, как не происходящие от Вселенских Соборов, абсолютного, вечного, вселенского и обязательного авторитета символа веры и обладают только относительным, временным, поместным, а не вселенским авторитетом и, с этой точки зрения, могут быть характеризованы, как обыкновенные и имеющие недостатки православные вероизложения, выражающие дух эпохи, когда они были составлены, и удостоверяющие непрерывное во все века продолжение и тождество православной веры.”

Интересно отметить, что обсуждение вопроса о символических книгах в Православной Церкви вышло за пределы православных церковных кругов и заинтересовало западную богословскую науку. Имеем в виду любопытный спор между двумя протестантскими учеными — Вильгельмом Гассом и Фердинандом Каттенбушем. Гасс в своем труде “Символика Греческой Церкви” основывал изложение ее вероучения на “символических книгах” XVII в., в частности, Исповеданиях Петра Могилы и Досифея. Такой метод был отвергнут Каттенбушем в своей критике книги Гасса. Каттенбуш утверждал, что особой Греческой Церкви не существует, а что существует Православная Восточная Церковь и что выражение ее учения нужно искать не у Петра Могилы и Досифея, а у великих отцов IV-V вв., когда формировалась специфически греческая традиция в богословии и богослужении. Гасс возражал, что древние отцы принадлежат всей Церкви, а не одной Греческой. Поэтому для “спасения” вероучения Греческой Церкви нужно опираться на ей одной принадлежащие памятники, т.е. Исповедания XVII века. Гасс был, конечно, прав в своем утверждении, что древние отцы принадлежат всей Церкви, но он не понимал и не замечал, что современная Православная Церковь есть продолжение Древней, вернее, она есть сама Древняя Церковь в настоящем, а не особая новая. Поэтому великие отцы древности могут лучше выражать ее веру, чем Петр Могила, Мелетий Сириг или Досифей.

VII. Памятники первостепенного богословского значения.

Попытаемся теперь, при свете всего вышесказанного, ответить на вопросы составителей программы Предсобора с их предложением распределить все символические тексты в Православной Церкви на три категории: а) авторитетные тексты; б) тексты, имеющие относительный авторитет; в) тексты, имеющие вспомогательный авторитет.

Прежде всего, нам представляется, что в такой трехступенной классификации с ее разделением на “относительный” и “вспомогательный” авторитет заключается нечто схоластическое, излишне систематическое, желание все распределить по параграфам и категориям. Не думаем, что с православной точки зрения представляется возможным и даже желательным подробное и строгое проведение в жизнь такого принципа в области богословия. Да и сам вопрос об авторитете и авторитетности в Православии очень сложен и ставится в нем иначе, чем в римо-католичестве или протестантстве. Не будем, однако, углубляться в него, это увело бы нас далеко от непосредственной темы нашего доклада... Нам, представляется

неоспоримым, что в Православной Церкви имеются тексты несомненной авторитетности и непреходящего значения.

Таково, бесспорно, **Священное Писание Ветхого и Нового Завета**, хотя и здесь можно делать некоторое различие в смысле авторитетности между Новым и Ветхим Заветом, с одной стороны, между каноническими и другими книгами Ветхого Завета, с другой. Таковы и **догматические постановления семи Вселенских Соборов** и утвержденный на них **Никео-Константинопольский Символ веры**. Трудно, однако, согласиться с мнением проф. Кармириса, который называет их равными по авторитету и по чести со Св. Писанием, “как содержащие в себе Священное Предание, которое вместе со Св. Писанием составляет два равно авторитетных и одинаково стоящих источника православной веры.” Не потому, что мы хотели в чем-либо умалить значение Символа веры или догматических определений Вселенских Соборов, а потому, что здесь делается сравнение и отождествление по достоинству между двумя сторонами одного и того же первичного явления, т.е. Божественного Откровения, а именно — его выявлением и запечатлением в Писании и догматическими памятниками Церкви, богословски осмысливающими силою Духа Святого это Откровение и дающими ключ к разумению Писаний. Неприемлемо и римо-католическое учение о “двух источниках веры,” Писании и Предании, — печальное наследие Тридентского Собора, от которого современное римо-католическое богословие пытается само освободиться. Как хорошо говорит митр. Филарет в своем Катехизисе, Предание есть не источник, а первоначальный способ распространения Откровения, сохраняющий свое значение и для настоящего времени “для руководства к правильному разумению Священного Писания, для правильного совершения таинств и для соблюдения священных обрядов в чистоте первоначального их установления.”

Наконец, при всей незыблемости и обязательности решений Вселенских Соборов как голоса Церкви, выражающей на них свою веру и сознание, исторические обстоятельства и церковная польза могут поставить вопрос о возможности дальнейших **разъяснений или даже иных формулировок** некоторых догматических вопросов, решенных на Вселенских Соборах, как это мы видим в современных переговорах с так называемыми “монофизитами,” конечно, однако, не в смысле отказа от прежних постановлений. В смысле богословской законченности и церковной незыблемости можно также различать Халкидонский орос о двух природах во Христе и вопрос допустимости прибавки Filioque к Символу. Нет никакого соборного постановления, что Халкидонский орос является окончательным и не подлежащим дальнейшему развитию или истолкованию. И на самом деле, на Пятом и Шестом Соборах Халкидонское постановление было продолжено и истолковано. Наоборот, текст Символа веры **признан окончательным** и всякое добавление к нему объявлено недопустимым на двух Соборах — Третьем, Ефесском, и на Восьмом, каким можно считать Константинопольский собор 879-880 гг.

В смысле авторитетности, наряду с Никео-Константинопольским Символом веры и догматическими постановлениями семи Вселенских Соборов, включая и догматические постановления Поместных Соборов, утвержденных на Пято-Шестом Трулльском Соборе, можно поставить только **постановления Константинопольского Собора 879-880 гг.**, который на грядущем Вселенском Соборе должен быть провозглашен **Восьмым Вселенским**, так что грядущий Вселенский Собор будет по счету Девятым. К этим постановлениям следует приравнять на грядущем Вселенском Соборе **постановления Константинопольских Соборов 1341-1351 гг.** о Божией сущности и Ее действиях, о нетварности и благодати и о видении Божественного Света. Особенным значением среди богословских документов этих Соборов обладает **Исповедание веры св. Григория Паламы на Соборе 1351 г.**, кратко, ясно, точно и глубоко выражающее церковную веру не только по вопросам, непосредственно рассмотренным на Соборе, но и по всем основным богословским вопросам, в том числе и об исхожде-

нии Святого Духа. Такой же общецерковный характер должен быть признан и за **Исповеданием веры св. Марка Ефесского** на Ферраро-Флорентийском лжесоборе, где устами св. Марка говорила вся Святая Церковь, само Православие. Можно к ним причислить и постановление **Константинопольского Собора 1156-1157** гг. об Евхаристии как о жертве (а не только воспоминании), приносимой Христом по человечеству всей Св. Троице.

На этом приблизительно ограничиваются авторитетные тексты в Православной Церкви. К ним нельзя причислить так называемый Апостольский Символ, как местно-западный по происхождению, неизвестный Вселенским Соборам и недостаточный по содержанию. Нельзя также придавать авторитетный характер Символу св. Григория Неокесарийского — ценному историческому памятнику, но чисто личному, не общецерковному документу. Никео-Константинопольский Символ превзошел все эти символы по форме и содержанию и никакой другой символ не должен оспаривать его единственность в Церкви. Псевдо-Афанасиевский Символ, как тоже неизвестный Древней Церкви и как отражающий августиновскую триадологию и содержащий в своем латинском оригинале (хотя, может быть, и не изначально) учение об исхождении Святого Духа а *Patre et Filio*, давно не может рассматриваться как авторитетный символический текст, и его следовало бы вообще исключить из церковных книг. Исповедания веры и догматические постановления Поместных Соборов, патриаршие послания и высказывания церковных деятелей от XV в. и до наших дней не могут быть рассматриваемы как авторитетные и обязательные символические памятники и приравниваться к постановлениям Вселенских Соборов, как не имеющие общецерковного характера по своему происхождению, как обычно невысокие по уровню богословской мысли, а часто и отрывающиеся от святоотеческого и литургического предания и как носящие следы формального, а иногда и существенного влияния римо-католического богословия. Они сохраняют свое значение только как исторические свидетельства церковного и богословского самосознания и его постоянства в главном на протяжении церковной истории. В этом смысле они заслуживают уважения. Тем более, что в основном они всегда были верны православной вере, хотя и не особенно удачно облакали ее в инославные “одеяния.” Авторитет их поэтому второстепенный или вспомогательный, как выражается программа Предсобора.

Вышесказанное особенно применимо к двум символическим памятникам XVII в., приобретшим особенную известность в Русской Православной Церкви, — Православному Исповеданию Петра Могилы и Исповеданию веры патриарха Досифея (так называемому Посланию четырех патриархов). Выше их по богословскому уровню Исповедание веры Митрофана Критопуло, хотя оно и не соборный документ и имеет свои недостатки. Выше их и третья “символическая книга,” как выражаются некоторые русские богословы, **Пространный Катехизис митр. Филарета**. Однако, при многих своих достоинствах, и он не без недостатков, и известность его по историческим условиям ограничивается одной Русской Церковью. Нет достаточных причин, чтобы возвысить его до авторитетности всеобщего символического текста.

К символическим памятникам можно прибавить постановление Константинопольского Собора 1872 г., осудившего филетизм как ересь против единства Церкви. Мы говорим о том и другом соборе только в их догматической части, независимо от осуждения старообрядцев и болгар, имевшего только историческое значение. Таковы же церковные памятники и архиерейские исповедания веры при епископских хиротониях, формулы отречения от лжеучений и исповедания веры при принятии в Православие еретиков или иноверцев. Трудности здесь состоят в том, что все эти формулы и исповедания часто менялись в истории Церкви и нет здесь единства практики между Поместными Церквями. Все эти вопросы требуют тщательного изучения. Церковь на будущем Вселенском Соборе оценит по достоинству все эти постановления и исповедания, примет или отвергнет, если что нужно, и выскажется об их

церковной авторитетности. Как исторические памятники церковного предания и богословской мысли, они имеют свою ценность и значение и сейчас.

Не надо забывать, что православное вероучение выражается не только в официальных документах, символах веры, исповеданиях и соборных постановлениях, но и в **церковном богослужении** — в Божественной литургии прежде всего, в церковных песнопениях богослужбного круга затем. Можно без преувеличения сказать, что анафора литургий св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста по своей богословско-догматической авторитетности нисколько не уступает догматическим постановлениям Вселенских Соборов. Особенно это верно об анафоре св. Василия Великого, где все основные моменты христианского учения: творение, грехопадение, воплощение, воскресение, спасение, конечные судьбы человека — выражены так полно, ярко и глубоко. Да и троическое богословие раскрыто в ней с той же силою. И все это богословие есть плод и выражение соборной евхаристической молитвы, источника и корня нашей веры. Церковные песнопения, выбранные Церковью из творений святых отцов, тоже являются плодом и выражением общецерковной молитвы и ценными памятниками веры. Можно сказать, что они отражают православное вероучение более подлинно и глубоко, чем все схоластические исповедания веры XVII в.

Нужно также всегда сознавать, что вера наша выражается, толкуется и формулируется в **творениях святых отцов в их целом**. Только на основании их творений можем мы правильно понимать постановления Вселенских Соборов, из них вытекающие и ими объяснимые. Конечно, Церковь никогда не догматизировала творения святых отцов, не следовала за их отдельными богословскими мнениями, не замыкала ими развитие богословской мысли. Тем не менее Вселенские Соборы начинали свои догматические постановления словами “Послеудя святым отцам,” выражая тем свое убеждение, что верность им по духу есть основной признак православного богословия. При свете святоотеческого предания, верности ему не по букве, но по духу должны мы оценивать все символические памятники и тексты послесоборной эпохи и определять степень их авторитетности. Никакой абсолютный критерий здесь, впрочем, невозможен да и не нужен.

Вопрос целесообразности Составления Нового Православного Исповедания Веры.

Вопрос о составлении и издании *единого* православного исповедания веры является для Православия несколько новым, по крайней мере, если мы будем подчеркивать слово “единого.” В прошлом мы имеем немало исповеданий веры. Среди них отметим прежде всего Исповедание веры св. Григория Паламы на Константинопольском Соборе 1351 г. и св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439-1440 гг. Пользуется известностью также Исповедание веры Константинопольского патриарха Геннадия Схолария, представленное им по завоеванию Константинополя султану Магомету II. Имеющее ограниченную цель — сделать христианскую веру более понятной магометанам, оно не отличается догматическою точностью и лишено богословского интереса. В послевизантийское время мы также имеем ряд исповеданий веры. Среди них наиболее известны исповедания веры (будущего) патриарха Александрийского Митрофана Критопуло (1625 г.), митрополита Петра Могилы (1640-1643 гг.), патриарха Досифея (1672 г.), Константинопольского Собора 1727 г., составленное Иерусалимским патриархом Хрисанфом. Все эти исповедания веры, составленные по конкретным случаям и в ответ на определенные богословские проблемы, не притязали, однако, быть едиными и всеобъемлющими и могущими заменить все другие. Конечно, не может быть принципиальных возражений против возможности составления и в наше время нового Исповедания веры частного и даже общего характера и одобрения его на будущем

Вселенском Соборе. Церковь сохраняет и в наше время все свои благодатные дары. Дух Святой содействует ей и сейчас формулировать свое учение и избегать при этом впадать в заблуждение. Вопрос идет, однако, не о принципиальной возможности, а о **целесообразности** и необходимости издания в наше время такого Исповедания веры общего характера и о практической осуществимости такого начинания.

Прежде всего, нужно сказать, что “единые,” то есть, так сказать, общие и всеобъемлющие исповедания веры более свойственны римо-католичеству и протестантству, нежели Православию. Как новые во многих отношениях вероисповедания, отличные от веры и учения Древней Церкви, оба эти вероисповедания — трудно сказать, какое больше — имеют потребность и жизненную необходимость в целях самосохранения формулировать свое новое вероучение в более или менее подробных исповеданиях веры. Отсюда возникли символические книги в римо-католичестве и протестантстве. В другом положении находится Православная Кафолическая Церковь. Она не только верное продолжение Древней Церкви, она **есть сама Древняя Церковь** в настоящее время, **тождественная ей** по вере и учению. По одному этому Православной Церкви менее необходимо и менее свойственно составлять новые исповедания веры, общего характера в особенности.

Невозможно, конечно, отрицать, что за последние века, со времени Вселенских Соборов, возникло в мире много новых заблуждений как среди православных, так и в окружающем их инославном, иноверном и неверующем мире. Казалось бы, откликнуться на них, определить свое отношение к ним является обязанностью Православия. Тем не менее вопрос этот более сложный, чем представляется с первого взгляда. Начать с того, что Церковь с древнейших времен **избегает судить и разбирать в подробностях верования и учения, далеко от нее отстоящие**, в то время как она всегда считала своим долгом высказаться и откликнуться на заблуждения и отклонения, возникшие в **недрах самой Церкви**.

Так, Вселенские Соборы не обсуждали и не разбирали языческие верования или философские учения, а опровергали и осуждали христианские ереси. Церковь, конечно, всецело отвергала нехристианские учения, но она считала достаточным противопоставлять им в положительной форме свою веру, не разбирая, официально и всецерковно по крайней мере, эти чуждые христианству верования в подробностях. Было бы неправильно возводить такой образ действия в непреложное правило, тем более, что внешние обстоятельства сейчас изменились; пример Древней Церкви все же сохраняет в общем свою силу. С другой стороны, многие заблуждения нашего времени, хотя и кажутся новыми, в действительности, однако, только **возрождают** под новыми именами **древние ереси**, уже определенные и осужденные на соборах. Наконец, интеллектуальные и духовные вопросы и нужды современного человечества столь разнообразны и многочисленны, что объять их и ответить на них в “едином” Исповедании веры представляется крайне трудным.

Нужно вообще сказать, что идея “единого” всеобъемлющего Исповедания веры не свойственна православному церковному сознанию. Стремлением все определить и точно формулировать все предметы веры нарушается исконный принцип богословской и церковной свободы в единстве и любви, так ярко выраженный в знаменитом изречении блаж. Августина: “In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.” А о том, что считали святые отцы принадлежащим к этой области свободного богословия, можно заключить из следующих слов св. Григория Богослова: “Философствуй мне о мире или о мирах... о воскресении, суде, воздаянии, страданиях Христовых, ибо в таких предметах и достигать цели не бесполезно и ошибаться безопасно. Богу же помолимся быть в этом успешным, сейчас немного, а немного позже, может быть, и более совершенным образом, в Самом Христе Иисусе.”

Иначе говоря, вопросы творения, искупления, последних судеб человека принадлежали для св. Григория Богослова к области богословской свободы, где “ошибаться безопасно.”

Это не значит, конечно, что Церковь не должна их касаться, но ей не свойственно догматически и соборно их определять. Вообще Православной Кафолической Церкви, в отличие от римо-католицизма, не свойственно издавать догматические постановления **без необходимости**, когда нет опасности заблуждения, ибо догмат в сознании Церкви есть более предохранение от заблуждения, указание, чего не надо мыслить о Боге, нежели положительное раскрытие учения о нем. “Православные догматы,” как говорит проф. А. И. Введенский, “не суть ни пути для мысли, ни кандалы, но разве лишь предохранительные определения, которыми Церковь хочет поставить разум человеческий в надлежащую перспективу, в которой для него открывалась бы возможность беспрепятственного и безостановочного движения вперед, с исключением опасностей уклонения в сторону и на пути обманчивые.”

Наконец, составление нового общего православного исповедания может послужить поводом к **соблазну** среди “малых сих,” простых благочестивых верующих, которые могут усмотреть в самом факте его составления признание, что православное учение, как оно до сих пор существовало, было чем-то **недостаточным** и даже неправильным, требующим исправления. С этим нельзя не считаться, ибо, как говорится в ответе восточных патриархов папе Пию IX 1848 г.,

“У нас ни патриархи, ни соборы никогда не смогли ввести новшества, потому что защитником веры является само тело церковное, то есть сам народ, который хочет, чтобы вера его была вечно неизменной и единообразной вере отцов.”

Конечно, в данном случае это скорее психологическое препятствие, ибо речь идет не о новой вере, а о новых и дополнительных ее формулировках, что уже не раз бывало в церковной истории. Тем не менее провозглашение нового единого Исповедания веры все же может вызвать затруднения и даже расколы. Более важно то, что составление такого единого православного Исповедания веры, действительно достойного этого имени, практически трудно осуществимо. Ведь такое исповедание должно выражать всю полноту православного церковного предания, как оно выявлено у святых отцов в их полноте. Вместе с тем оно не должно быть механическим повторением ими сказанного или мозаикой святоотеческих текстов и цитат, но их творческим синтезом и переложением для нашей эпохи, “**неопатристическим синтезом,**” как выражается известный современный православный богослов прот. Георгий Флоровский. И вот для такого синтеза, верного по духу святым отцам и вместе с тем свободного и целостного, время еще не настало.

Во-первых, потому, что само изучение святых отцов, несмотря на все развитие и успехи патрологии за последние десятилетия, еще далеко не достигло степени, дающей достаточную основу и необходимый материал для синтеза. Тем более, что, как это показали происшедшие за последние годы съезды патрологов, участие православных богословов в наблюдаемом сейчас возрождении патрологических наук все еще очень скромное. А основываться на результатах работ одних инославных ученых мы не можем, как бы высоко мы ни ценили их научные труды. Поэтому можно опасаться, что составление общего православного Исповедания веры окажется нашим православным богословам в настоящее время **не по силам**. Вернее, будет составлено Исповедание веры, текст которого, если не сразу, то по прошествии немногих десятилетий будет всеми ощущаться неудовлетворительным и неудачным, слишком отражающим состояние богословской мысли и науки своей эпохи с ее недостатками и односторонностями. Это не помешает ему, однако, раз он получит соборное утверждение, висеть мертвым грузом над свободной и творческой богословской мыслью и создавать для нее пути и стеснения, вместо того чтобы быть ей руководством и указателем. Дух Святой, конечно, предохранит такой соборный текст от ошибок против веры, но, поскольку в Церкви действует и человеческий фактор и Дух Святой не творит насилия над человеческой свобо-

дой, немощь человеческая неизбежно выявится в редактировании текста единого православного Исповедания веры во всей своей неприглядности.

Нам представляется поэтому, что для составления и издания единого Исповедания православной веры время еще **не созрело**.

Примечания.

[1] Обращаем внимание на то, что русский перевод этого раздела, напечатанный в “Журнале Московской Патриархии” 1961 г., № 11, стр. 25, неточен. Первые три параграфа сведены в нем в два, а именно: а) основные тексты Православной Церкви; б) тексты второстепенной важности. Тем самым исчезает различие между “относительно” и “вспомогательно” авторитетными текстами, да и само слово “авторитет” избегается. Мы сочли нужным дать буквальный, хотя и несколько неуклюжий, перевод с греческого во избежание недоразумений на будущих междуправославных встречах.

[2] Характерный пример — статья проф. П. П. Пономарева и В. А. Керенского “Книги символические вообще и в Русской Православной Церкви в частности” и Богословской энциклопедии, т. XII, СПб., 1911, кол. 1-107.

[3] Вопрос об инославных влияниях на исповедания веры XVII в. рассматривается им в его труде “Ετεροδοξοι επιδρασεις επι τας ομολογιας του ΙΖ αιωνος”; в журнале “Νεα Σιωη” 29 (1947) с. 40-49, 68-83, 175-186, 235-242; (1948) с. 45-50, 111-120, 167-174, 226-251, 280-288; (1949) с. 33-40; (1960) с. 1-10.

[4] Ιωαννου Ν. Καριση. Τα Δογματικα και Συμβολικα Μνημεια της Ορθοδοξου καθολικης Εκκλησιας. Εν Αθηναις. Τ. Ι. 1952 (εκδοσις Β), 1960, т. II, 1953. См. рецензию на этот труд проф. прот. Георгия Флоровского в “St. Vladimir’s Seminary Quarterly” 1953. I, с. 59-61.

[5] Подобное мнение высказал недавно православный греческий богослов Н. Нисиотис.

Святой Григорий Палама.

Родился в 1296 году в Малой Азии. В 1336 году в скиту св. Саввы он занялся богословскими трудами, которых не оставлял до конца жизни. 27 мая 1341 года Константинопольский Собор принял положение св. Григория Паламы (против ереси монаха Варлаама) о том, что за подвиг поста и молитвы Господь озаряет верующих нетварным благодатным Своим Светом, каким сиял Он на Фаворе. В 1344 году Патриарх Иоанн XIV Калекка, приверженец учения Варлаама, отлучил св. Григория от Церкви и заключил в темницу. В 1347 году, после смерти Иоанна XIV, св. Григорий был освобожден и возведен в сан архиепископа Солунского. В одну из его поездок в Константинополь византийская галера попала в руки турок, и святителя в течение года продавали в различных городах. Лишь за три года до кончины св. Григорий вернулся в Солунь. Мирно преставился Богу 14 ноября 1359 года.

Исповедание Православной Веры.

Единый Бог есть прежде всего и у всех и во всех и выше всего, нами веруемый и поклоняемый во Отце и Сыне и Святом Духе, Единица в Троице и Троица в Единице, соединяемая без слияния и различаемая без разделения: та же самая Единица есть тождественно Троица Всемогущая.

Отец безначальный, не только как безвременный, но тоже как совершенно без причины; Сам единственная причина и корень и источник во Сыне и Святом Духе созерцаемого Божества; Сам единственная первоначальная причина всего сущего; не единственный Творец, но единственный единого Сына Отец и присносый единственный Отец и Изводитель; более великий Сына и Духа, но это только как причина, во всем остальном Тот же Самый как Они и равночестен.

Которого Сын один, безначальный как безвременный, не безначальный же как имеющий началом и корнем и источником Отца; от Которого единого Он исходил прежде всех век, бестелесно, не истекая, бесстрастно, через рождение, но без разделения, Бог сый от Бога, не другой же как Бог, а другой как Сын; присно Сый и присно сый Сын, и единственный Сын, присно сый у Бога без слияния; не причина и начало Божества во Троице мыслимого, ибо причина и начало Его существования Отец, но причина и начало всех созданных, как сущих всех через Него.

Иже во образе Божии сый, *не почитал хищением быть равным Богу*; но при полноте веков принял образ, нам свойственный, и, истощая Себя, благоволением Отца и содействием Святого Духа, по закону естества зачался и родился от Приснодевы Марии, вместе Бог и Человек, и, как воистину вочеловечивыйся, стан нам во всем подобен, кроме греха, пребывающий тем, что Он был, Бог истинен, соединяющий без смешения и изменения две природы и воли и действия и пребывающий один Сын в одной Ипостаси, и после вочеловечения действующий все Божественные действия как Бог и все человеческое как человек, и был подчинен беспорочным человеческим нуждам и немощам. Бесстрастен же и бессмертен сый и пребывая яко Бог, Он вольно пострадал во плоти, яко человек; и быв распят и умерый и погребен, и воскресый в третий день, Он и явился Своим ученикам после воскресения, и свыше силу возвещая, и повелевая наставлять все народы, и крестить во имя Отца и Сына и Святого духа, и соблюсти и учить, как Он повелел, он вознесся Сам на небо и воссел одесную отца, делая равночестну и сопрестольну как равнобожественну нашу телесную одежду, с которой и вернется со славою судити живых и мертвых и дать каждому по делам его.

Вознесыйся к Отцу, Он послал на Своих святых учеников и апостолов Духа Святого, Который исходит от Отца, Он собезначальный Отцу и Сыну как безвременный, но не безначальный же, как и имеющий и Он корнем и источником и причиной Отца, не как рожденный, но как исшедший; ибо и Он исходил прежде всех век от Отца, не истекая и бесстрастен, не через рождение, но через исхождение. Неразделен сый от отца и от Сына как от Отца происшедший и в Сыне почивающий, имеющий вкупе соединение неслиянное и различие нераздельное, Бог сый и Он от Бога, не другой как Бог, но другой как Утешитель; Дух Самоипостасный, от Отца исходящий и Сыном от Отца посылаемый, то есть: являемый, причина и Он всего созданного, как в нем совершаемого, Тот же Самый как Отец и Сын и равночестен, кроме нерожденности и рожденности. Он был послан от Сына к Своим ученикам, значит, был являем; ибо каким другим образом был бы послан Тот, Который вездесущий? Итак, не только от Сына, но тоже от Отца и через Сына посылается, и придет являемый от Себя Самого, потому что послание, то есть явление Духа, есть общее дело. Является же не по сущности, ибо никто никогда не видел или же объяснил Божию Сущность, но по благодати и силе и энергии, которые общие Отцу и Сыну и Святому Духу. Свойственна каждому из Них Его собственная Ипостась и все, что стремится к ней.

Общее есть не только присущая Сущность, которая абсолютно безымянна, неявляема и непричащема, яко превыше всякого имени и явления и причастия, Его тоже благодать и сила и энергия и блеск и царствие и нетленность и, одним словом, все, чем Бог причащается и соединяется по благодати со святыми ангелами и человеками, без лишения своей простоты, ни частностью и разнообразием сил и энергий.

Итак, есть у нас один всемогущий Бог во едином Божестве. Ибо от совершенных Ипостасей никогда не зарождается составление, ни может могущественное, потому что имеет силу или силы, когда-то из-за этого быть искренно названно составленным.

К тому мы почитаем святую икону Сына Божия, Который стал описанным как нас ради вочеловечивыйся, вознося наше почитание от образа к Первообразу; и честное древо Креста, и все символы Его страдания, как сущие Божественные Трофеи портив общего про-

тивника нашего рода; мы почитаем еще спасительное знамение честного Креста и Божественные церкви и места и священные сосуды и богоданные слова из-за в них обитающего Бога. Мы почитаем тоже иконы всех святых из-за любви к ним и к Богу, которого они искренне любили и служили, вознося наш ум в их почитании к лицам, на иконах представленным. Мы почитаем тоже самые мощи святых, потому что освящающая благодать не оставила их святых костей, подобно как Божество не разлучилось от Владычного тела в Его тридневной смерти.

Мы не знаем никакого зла по существу, ни что существовало бы другого начала зла, чем развращение умных существ, которые плохо пользовались богоданной им свободой.

Мы держим все церковные предания, письменные и неписьменные, и прежде всего тайное и всесвятое служение и причастие и общение и собрание, от которого другие служения получают свое совершенство и где в воспоминании Того, Который истощил Себя неистощимо и воплотился и страдал нас ради, священнодействуются и богодействуются, по Того божественному повелению и по Его собственному действию, самые божественные предметы, Хлеб и Чаша, и делаются жизнедательным Телом и Кровью, и даруются в несказанное Причастие и общение тем, которые благочестиво приступают.

Всех не исповедующих и не верующих в то, как Святой Дух провещал через пророков, как повелел Господь, когда Он явился нам во плоти, как свидетельствовали Им посланные Апостолы, и как Отцы наши и их преемники нас учили, но выдумывающих их личные ереси или следовавших до конца за теми, которые их плохо научили, мы отвергаем и предаем анафеме.

Мы принимаем все Святые и Вселенские Соборы: Собор триста восемнадцати богоносных отцов в Никее против иконоборца Ария, злочестиво обнищающего Сына Божия в творение и рассекающего в Отце и Сыне и Святом Духе поклоняемое Божество в тварное и нетварное; Собор ста пятидесяти святых отцов, собравшихся в Константинополе против Македония Константинопольянина, злочестиво обнищающего Духа Святого, рассекающего этим не меньше, чем первый, в созданное и несозданное, Божество единое; после этого Собор двухсот отцов в Ефесе против Нестория Патриарха Константинопольского, который разделил во Христе единство Его божества и никогда не хотел называть Богородицею Пресвятую Деву, истинно Бога рождшую; и четвертый Собор шестисот тридцати отцов в Халкидоне против Евтихия и Диоскора, злобно учивших, что у Христа была одна природа; и после этого, Собор ста шестидесяти пяти отцов в Константинополе против Феодора и Диоскора, которые думали то же самое, как и Несторий, и его учение поддерживали своими трудами, и против Оригена и Дидима и некоторого Евагрия, которые из древних, и старались ввести некоторые мифы в Божию Церковь; и после этого Собор ста семидесяти отцов в этом городе против Сергия, Пирра, Павла от управлявших в Константинополе, которые отнимали от Христа две Его энергии и два хотения, соответствующие Его двум природам; и Собор ста семидесяти отцов, который опять был в Никее против иконоборцев.

Мы принимаем тоже все святые Соборы, проведенные Божию благодатию в свое время и место для утверждения благочестия в евангельской жизни; к ним принадлежат те, которые проведены в этом великом городе в славной церкви Святой Божественной Премудрости (Св. Софии) против Варлаама Калабрийского и против Акиндина, который был за него и думал, как он, и спешил, чтобы его с хитростью оправдать; которые учили, что общая благодать Отца и Сына и Святого Духа, и свет будущего века, в который праведные будут сиять яко солнце, как это Христос предъявил, когда Он сиял на Горе, и просто всякая сила и энергия Триипостасного Божества, и все, что неким образом различается от Божественной природы — что все это создано, рассекая этим злочестиво единое Божество в созданное и не созданное, а тех, которые благочестиво исповедуют, что этот Пребожественный Свет несо-

зданный и всякая сила и энергия Божественная — ибо ничего от всего принадлежащего по природе к Богу не возникло недавно — они называют двубожниками и многобожниками, точно как нас называют иудеи, савеллиане и ариане. Но мы изгоняем и первых, и последних как настоящих безбожников и многобожников, и мы их окончательно отсекаем от полноты благочестивых — как это и сделала Святая Соборная Апостольская Христова Церковь Синодиком и Томосом Святогорским, верующие во Единое, Триипостасное и Всемогущее Божество, никогда не отпадающее от единства и простоты из-за сил или Ипостасей.

Мы соединяем все это с нашим чаянием воскресения мертвых и бесконечной жизни будущего века. Аминь.

Митрополит Марк Ефесский.

Марк Ефесский (1457). Один из последних великих византийских богословов, Марк жил в стране, которая уже почти не имела надежд на выживание: турки наступали. Все отчаянно искали какую-то помощь извне, и поэтому византийские церковные лидеры решились поехать в Италию и участвовать там во Флорентийском соборе, чтобы договориться о восстановлении единства Церкви. Даже если бы и удалось договориться, это еще не гарантировало военной помощи с Запада, да если бы помощь и пришла, турки бы сломили и ее. Более того, сама Западная Церковь была расколота, и переговоры вел один из двух пап. Богословские прения увенчались успехом — если успехом считать подписание бумаги о воссоединении. Один Марк протестовал, причем он лучше всех прочих византийцев понимал, что о воссоединении договорено не благодаря преодолению различий, а благодаря равнодушию к ним. Но богословы меньше всего решали тогда этот вопрос; когда было нужно, ими пользовались, когда нет, их просто отодвигали в сторону. Марк вернулся в империю, выступал против унии, но безуспешно. Город, где он числился архиереем, Ефес, давно был под властью турок. Умер Марк через четыре года после падения Константинополя и империи. Память 19 января/1 февраля.

Исповедание Правой Веры, изложенное на Соборе во Флоренции.

1. По благодати Божией, наставленный благочестивыми догматами и во всем последующая Святой и Кафолической Церкви, я верую и исповедую, что Божий Отец — единый безначальный и безвиновный, и — Источник и Вина Сына и Духа: ибо от Него рождается Сын и от Него исходит Дух; как ни Сын не участвует в исхождении (Св. Духа от Отца), так и Дух — не участвует в рождении (Сына от Отца); или иными словами, — Оба являются “Происхождениями” и то — совместными Друг с Другом, как учат богословы Отцы. Поэтому-то и говорится, что Дух Святой исходит “через Сына” —, то есть — “с Сыном,” и как Сын (происходит от Отца), хотя и не образом рождения (γεννητός), как — Тот; о Сыне же не говорится, что Он рожден “через Духа,” по причине того, что (уже само) имя Сына указывает на родственность определенного характера, дабы не подумали, что Он есть Сын Духа. О Духе говорится, что Он — “Дух Сына,” по той причине, что Он свойственен Ему по естеству и через Него является и даруется людям; но Сын и не есть и не именуется “Сыном Духа,” как говорит Григорий Нисский. Если же изречение “через Сына исходит” являет вину (бытия Св. Духа), как это говорят новые богословы, а не — то, что Он через Него просвещает и является и вообще вместе с Ним происходит и сопровождает Его, как говорит божественный Дамаскин, то все богословы по очереди не отнимали бы, столь подчеркнуто, от Сына Вину (бытия Св. Духа); один из них говорит: “Единый Источник (т.е. единственная Вина) преестественного Божества — Отец, и этим Он различается от Сына и Духа” 126); другой так говорит: “Еди-

ный нерожденный и единый Источник Божества — Отец” 127) — т.е. единая Вина, как и единый безвиновный; иной же говорит следующее: “Все, что имеет Отец, имеет и Сын, кроме свойства быть Виновником” 128); иной же так говорит: “И римляне не делают Сына Виной Духа” 129); а иной так богословствует: “Единый Виновник — Отец” 130); а в другом месте так говорит: “Сына же не именуем ни Виновником, ни Отцем” 131); в ином же месте он говорит следующее: “То, что соответствует Источнику, Вине, Родителю — только к Отцу должно относиться” 132); и ставя “через” в отношении Сына, этот тончайший богослов — Дамаскин, не исключил бы “от, из,” если бы это было уместно; ибо в восьмой главе Богословских Суждений он так говорит: “Мы не говорим, что Дух происходит от Сына, но именуем — “Духом Сына” и исповедуем, что Он через Сына является и подается нам” 133); он же в тринадцатой главе говорит еще так: “ (говорится) “Дух Сына” не в том смысле, что Дух происходит от Сына, но что через Него Дух исходит от Отца: ибо только Отец — Виновник “ 134); в конце послания к Иордану он пишет следующее: “Дух воипостасный — Результат Исхождения и Изведения от Отца через Сына, но не — от Сына, ибо Дух, возвещающий Слово, есть Дух “уст Божиих” 135); в слове же на погребение божественной Плоти Господней он говорит так: “Дух Святой Бога и Отца, как от Него исходящий, Который, говорится, и — от Сына, как через Него являемый и подаемый твари, но не от Него имеющий бытие” 136). Очевидно, что предлог “через,” там где он означает посредничество в отношении вины (μεσσησίαν αἰτιώδην) и ближайшую вину, как желают латиняне, имеет то же значение, что и предлоги “от, из,” и может один заменять место другого в тождественном значении, как напр. — “Стяжах человека Богом” (διὰ τοῦ θεοῦ) 137, то есть: — “от Бога” (ἐκ τοῦ θεοῦ); или “муж через жену” (διὰ γυναικός) 138, т.е. — “от жены” (ἐκ γυναικός). Поэтому, когда исключается предлог “от, из” (ἐκ), то — ясно, что вместе с этим исключается и понятие виновника. Итак, остается, что согласно понятию тонкого Богословия, в том смысле говорится, что “Дух Святой исходит от Отца через Сына,” что, исходя от Отца через Сына, Он проявляется или познается, или просвещает или познается, как являющийся (Христа). “Ибо Он имеет сей отличительный знак личного ипостасного свойства,” говорит Василий Великий, — “познаваться после Сына и вместе с Сыном, и от Отца иметь бытие” 139). Этим он желает дать понять, что “через Сына” обозначает “с Сыном”; ибо и не иное какое личное свойство Духа Святого здесь приписывается по отношению к Сыну, как только то, что Он с Ним познается; и не иное какое — в отношении к Отцу, как только то, что Он от Него имеет бытие. Итак, если личное свойство, несомненно, должно отражать то, чего является личным свойством, то следовательно, Дух Святой не иное какое отношение имеет к Сыну, как только то, что Он с Ним познается; как по отношению к Отцу - что Он от Него имеет бытие. Итак, Дух Святой не от Сына исходит и не от Него имеет бытие: ибо что препятствовало бы тому, чтобы говорилось, что Дух Святой исходить через Сына, как это говорится: “вся” через Сына “быша”? — Но то, действительно, говорится и там предлог “через” стоит вместо предлога “от, из,” но это отнюдь не говорится, и никто не найдет, чтобы где-нибудь говорилось, что Дух исходит через Сына, без того, чтобы упоминался Отец, но говорится: “ от Отца **через** Сына.” Это же, отнюдь, не заключает необходимости, чтобы Сыну приписывалась Вина (Духа); посему-то выражение “от Сына” совершенно нигде не встречается, и ясно, что — недопустимо.

2. Что касается изречений Западных Отцов и Учителей, которыми приписывается Сыну Вина Духа, то я их и не знаю (ибо они и не были когда-либо переведены и не были одобрены Вселенскими Соборами) и не приемлю, замечая, что они — испорчены и имеют много вставок, как повсюду во многих иных книгах, так и в той, которая была представлена латинянами вчера и третьего дня — в книге Деяний Седьмого Вселенского Собора, в которой Символ Веры, находящийся в Соборном Определении, имел в себе прибавление (Filioque), которое когда читалось, какой стыд объял тех, знают присутствовавшие тогда. Но

те (Западные Отцы) не писали ничего противного Вселенским Соборам и общим их догматам и, отнюдь, ничего не созвучного Восточным Учителям, и ничего — не соответствующего, о чем свидетельствуют многие изречения их. Поэтому подобного рода опасные изречения об исхождении Святого Духа я отвергаю и, согласуясь со Святым Дамаскиным, не говорю, что Дух происходит от Сына, хотя бы кто-нибудь иной и говорил это; и не говорю, что Сын — Виновник и Изводитель Духа, чтобы этим не ввести в Троицу Иного Виновника, и от этого разумелось бы наличие двух Виновников и двух Начал. Ибо здесь быть Виною не является свойством существа, так чтобы оно было общим и одним для Трех Лиц; и посему никак и никоим образом латиняне не избегнут двух начал до тех пор, пока будут утверждать, что Сын — Начало Духа; Начало — это личное свойство и им различаются Лица (между Собой).

3. Итак, во всем последуя Святым и Вселенским Седьми Соборам и просиявшим на них богомудрым Отцам, я “Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век: Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Им же вся быша. Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес, и воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы, и во-человечшася. Распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна. И воскресшего в третий день по Писанием. И взошедшего на небеса, и сидяща одесную Отца, и паки грядущего со славою судити живым и мертвым, Его же Царствию не будет конца. И в Духа Святого, Господа Животворящего, Иже от Отца исходящего, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшего пророки. Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь. Исповедую едино крещение во оставление грехов. Чаю воскресения мертвых. И жизни будущего века. Аминь.”

4. Это священное учение и Символ Веры, возвещенный Первым и Вторым (Вселенскими) Соборами и санкционированный и подтвержденный прочими Соборами, — всей душою приемля и храня, я приемлю и целую с реченными Семью Соборами и тот Собор, который был собран после них во время царствования Благочестивого Царя Василия Ромейского и Святейшего Патриарха Фотия, и который был называем “*Восьмым Вселенским,*” который в присутствии легатов Иоанна, блаженного папы Ветхого Рима, — Павла и Евгения епископов и Петра пресвитера и кардинала, санкционировал и подтвердил Седьмой Вселенский Собор и постановил сочислить его к бывшим прежде него Соборам, восстановил Святейшего Фотия на его престоле, а также осудил и анафематствовал, как это делали и прежде него Вселенские Соборы, тех, которые дерзают делать какое-нибудь новшеское прибавление или изъятие или вообще вносить какое-либо изменение в преждереченном Символе. “Если кто,” говорит он, “помимо этого Священного Символ дерзнет иной писать или прибавлять или убавлять и дерзко отзываться об этом постановлении, да будет осужден и извержен из всего христианского общества” 140). Это же самое касательно одного прибавления в Символе говорит еще более широко и очевидно и папа Иоанн в послании к Святейшему Фотию. Этот Собор издал также каноны, которые находятся во всех сборниках канонов.

5. Итак, согласно постановлению, как сего, так и до него бывших Соборов, полагая необходимым сохранить Священный Символ Веры ненарушенным — так, как он был издан — и приемля то, что они приняли, и отвергая то, что они отвергают, я никогда не прииму в общение дерзнувших прибавлять в Символ новшество относительно исхождения Святого Духа, до тех пор, пока они пребудут в таковом новшестве. “Ибо бывающий в общении с отлученными от общения,” говорится, “и сам да будет отлучен” 141). И божественный Златоуст, толкуя слова Апостола: “Аще кто вам благовестит паче, еже приясте, анафема да будет” 142) — говорит так: “Он не сказал: если бы они возвестили вам нечто противное или совершенно извратили бы, но если и нечто малое благовестили бы помимо того, что вы приняли,

или, быть может, что-нибудь изменили, — анафема да будет.” И там же он говорит: “Необходима — умеренность, дабы не оказалось преступить закон” 143). И Василий Великий в “Подвижнических Наставлениях” так говорит: “Отвергать нечто из написанного или вводить нечто из ненаписанного — явное отпадение от веры и знак дерзости; ибо Господь наш Иисус Христос говорит: “Овцы Моя гласа Моего слушают”; а перед этим Он говорит: “По чуждем же не идут, яко бежать от чуждого гласа” 144). И в “Послании к монашествующим” он так говорит: “Если некоторые претендуют, что исповедывают здравую веру, имеют же, тем не менее, общение с инакомыслящими, если и после увещания не перестанут так поступать, то надлежит иметь и их самих не только отлученными, но даже и братией не называть.” И прежде него, Игнатий Богоносец в послании к божественному Поликарпу Смирнскому так говорит: “Всякий говорящий паче, еже установлено, хотя бы и был достойным по вере, хотя бы и постился, хотя бы и девство соблюдал, хотя бы и знамения творил, хотя бы и пророчествовал, пусть будет для тебя как волк в овечьей шкуре, действующий на погибель овец.” Да и какая нужда много говорить?! — Все Учители Церкви, все Соборы и все Божественные Писания увещевают нас бежать от инакомыслящих и отступить от общения с ними. Итак, неужели же, всех их презрев, я последую за теми, которые под личиной ложного примирения призывают заключить Унию с теми, которые нарушили священный и божественный Символ и вводят Сына, как второго Виновника Святого Духа? Ибо прочие из нелепостей, из которых и одной только было бы достаточно для того, чтобы разойтись с ними, я оставляю в настоящее время не упомянутыми. Да не приключится мне когда сего, — о, Утешителю Благий! — да не отступлю до такой степени от себя самого и от здравых суждений, но имея от Твоего учения и Тобою одухотворенных мужей, да приложусь к Отцам моим, вынося отсюда, если не иное что, так — Православие (την ενοέβειαν)!

Божественные Дары освящаются молитвой (Епиклесис) и благословением священника.

1. Восприняв изложение Таинства Литургии от священных Апостолов и от наследовавших их Учителей Церкви, ни у кого из них мы не нашли, чтобы словами Господними, и только ими, освящался и совершался Дар Евхаристии и пресуществлялся в самые Тело и Кровь Владыки; но у всех согласно эти слова (Спасителя) приводятся описательно и являются как бы предисловием, ради памяти о совершавшемся тогда событии, и они как бы “влагают” силу подлежащим Дарам для пресуществления и последующих за сим молитвы и благословения священника, чтобы тем действием уже пресуществить Дары в самый Первообраз — Владычьи Тело и Кровь. И сами эти чинопоследования свидетельствуют, что они, — созвучны тому, чего мы держимся, и содержат в себе самый принцип.

2. Ибо, вот, в записанной Климентом Литургии священных Апостолов, после того, как приводятся чудеса и дела Господни) еще же и говорится о Страсти и Воскресении и Восшествии на небо, так положено читать: “Поминающе, убо, яже (Христос) о нас претерпе, благодарим Тя, Боже Вседержителю, не яко есми должны, но яко есть мощно нам, и заповедь Его исполняем. В ночь бо в ню же предаеше Себе, прияв хлеб во святые Своя и непорочные руки и воззрев к Тебе, Богу Своему и Отцу, и преломив, даде учеником Своим, глаголя: — Приимите от него, ядите: сие есть Тело Мое за, многи раздробляемое во оставление грехов. — Подобне и чашу, растворив от вина и воды, и освятив, даде им, глаголя: — “Пиите от нее вси. Сия есть Кровь Моя за многи изливаемая во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание. — Поминающе, убо, Страсть Его и (Смерть и Воскресение и на небеса Восшествие и будущее Его второе Пришествие, в онъже приидет судити живыя и мертвыя и воздати коемуждо по делом его, приносим Ти, Царю и Богу, по заповеди Его, хлеб сей и

чашу сию, благодаряще Тя о сем, яко удостоил еси нас предстати пред Тобою и священнодействовати Ти; и молим Тя, да милостивно призриши на подлежащие Дары сия пред Тобою, Ты — не имущий ни в чесом потребу, — и да благоволиши о сих, в честь Христа Твоего, и ниспослеси Святаго Твоего Духа на Жертву сию, Свидетеля Страстей Господа Иисуса, яко да явит хлеб сей — Телом Христа Твоего; и чашу сию — Кровию Христа Твоего” 22).

3. Итак, это, чрез запись блаженного Климента, божественные Апостолы передали Церкви. Но и божественный Иаков, первый Епископ Иерусалимлян и Первого и Великого Архиеерея и брат и преемник, и сам изложивший таинство Литургии, в том же месте, после того, как привел Владычни слова, пишет так: “Поминающе убо и мы, грешнии, животворящие Его страдания, спасительный Крест, и смерть, и погребение, и тридневное из мертвых Воскресение, и еже на небеса восхождение и одесную Тебе Бога и Отца седение, и еже второе славное, страшное Его Пришествие, егда приидет со славою судити живыя и мертвыя, егда хочет коемуждо воздати по делом его: приносим Ти, Владыко, страшную сию и безкровную Жертву.” И немного далее: “Помилуй нас, Боже, по велицей милости Твоей и ниспосли на ны и на подлежащие Святыя Дары сия Духа Твоего Всесвятаго, Господа и Животворящего, сопрестольного, единосущного же и совечного, глаголавшего Законом и Пророки и новым Твоим Заветом, сошедшего в виде голубине на Господа нашего Иисуса Христа во Иордане реце и пребывающего на Нем, сошедшего на святые Твоя Апостолы в виде огненных язык в горнице святого и славного Сиона в день Святыя Пятидесятницы, Сего Духа Твоего Всесвятаго ниспосли, Владыко, на ны и на подлежащие Святыя Дары сия, да посетив святым и благим и славным наитием, освятит и сотворит хлеб убо сей — Тело Святое Христово, и чашу сию — Кровь честную Христову” 23).

4. Последуют сему и те, которые после сего сократили эту Литургию, как Василий Великий, так после него и Иоанн Златоуст. Первый, в том же месте (Литургии) и сам описывая то первое священнодействие, переданное Владыкой, так говорит: “Остави нам воспоминания спасительного Своего страдания сия, яже предложихом по Его заповедем: хотя бо изыти на вольную и приснопамятную, и животворящую смерть, в ночь, в нюже предаеше Себе за живот мира, прием хлеб на святые Своя и пречистые руки, показав Тебе Богу и Отцу, благодарив, благословив, освятив, преломив, даде святым Своим Учеником и Апостолом, рек: — Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое, во оставление грехов. — Подобне и чашу от плода лозного прием, растворив благодарив, освятив, даде святым Своим Учеником и Апостолом, рек: — Пийте от нее вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многие изливаемая, во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание.” — И немного далее: “Сего ради, Владыко Пресвятый, и мы грешнии и недостойнии рабы Твои, сподобльшиися служити святому Твоему жертвеннику, не ради правд наших, не бо сотворихом что благо на земли: но ради милости Твоея и щедрот Твоих, яже излиал еси богато на ны, дерзающе приближаемся Святому Твоему жертвеннику: и предложше вместообразная святаго Тела и Крове Христа Твоего, Тебе молимся, и Тебе призываем: Святе Святых, благоволением Твоея благодати, приити Духу Твоему Святому на ны и на подлежащие Дары сия, и благословити я, и освятити, и показати — хлеб убо сей — Самое честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Чашу же сию — самую честную Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, излианную аз мирский живот.” Божественный же Златоуст, еще более кратко излагая это, говорить: “Господь пришед, и все еже о нас смотрение исполнив, в ночь, в нюже предаешися, паче же Сам Себе предаеше за мирский живот, прием хлеб во святые Своя и пречистые и непорочные руки,

благодарив и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим Учеником и Апостолом, рек: — Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов. — Подобне и чашу по вечери глаголя: — Пиите от нее вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многие изливаемая во оставление грехов.” И немного далее так присовокупляет: “Приносим Ти словесную сию и безкровную службу, и просим, и молим, и мили ся деем, низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на подлежащие Дары сия, — и сотвори убо хлеб сей — честное Тело Христа Твоего. А еже в чаши сей — честную Кровь Христа Твоего. Преложив Духом Твоим Святым.”

5. Итак, все они согласно сначала цитируют слова Господа и чрез них приводят к памяти тогдашних событий и влагают освящающую силу в совершаемое, но затем молятся и призывают благодать Святого Духа, чтобы она, пришедши, тогда реченное ныне делом соответствующим образом соделала и предложенные Дары совершила и претворила в Господни Тело и Кровь. Ибо она и во чреве Девы составила ту богоносную Плоть, согласно сказанному Ей от Ангела: “Дух Святой найдет на Тя и сила Вышнего осенит Тя” 24). Посему и Василий Великий, после того как привел Господни слова описательно, как бы от себя говоря, предложенные Дары называет еще “*вместообразными*” святого Тела и Крови, из чего ясно, что они еще приносятся как образ некий или изображение; и немедленно за тем он молится, чтобы пришел Дух Святой и явил хлеб сей честным Телом, а чашу сию — честною Кровию. И это — весьма естественно. Ибо как в первом том творении, хотя земля получила, по Божией заповеди, силу произрастать то, что происходит из нее, и эта заповедь, как говорит тот же Учитель 25), оставшаяся на веки в земле, придала ей силу непрестанно произрастать, однако, для совершения возрастаемого необходима также и наша забота и руки земледельцев, таким образом и здесь, единожды сказанное Спасителем, как и говорит божественный Златоуст, всегда совершает действие 26), но, подобно же, и содействует для совершения (освящения) подлежащих Св. Даров и сила божественного священства, действующая чрез молитву и благословение. Ибо и та вода крещения, которая по виду просто — вода, соделывает отпущение всех грехов — чрез невидимое содействие Божественного Духа; и то миропомазание и сами священники и все иные Таинства Церкви совершаются благодатью Всесвятого Духа. Итак, не в том смысле, что мы исключительно придаем веру нашей молитве или считаем те (евхаристические) слова (Спасителя) бессильными, мы молимся о подлежащих Дарах, и таким образом совершаем (освящаем) их, но — и тем словам мы сохраняем свойственную им силу, и являем значение божественного священства, которое совершает все Таинства чрез призывание действующего чрез него Святого Духа. Ибо и божественный Златоуст говорит так о сем в третьей книге “О Священстве”: “Предстоит священник, низводя не огонь, но Духа Святого, и долго творится моление не для того, чтобы некий ниспосланный свыше пламень поглотил Предложение, но для того, чтобы благодать, нисшедшая на Жертву, чрез нее воспламенила души всех и явила светлее серебра, очищенного огнем” 27). Но наши молитвы не должны вызывать никакого сомнения или неуверенности, ибо принесенный в жертву и приемлемый Владыка заповедал нам: “Сие,” говорить Он, “творите в Мое воспоминание” 28), и обещал дать Духа Святого всем молящимся Ему, не говоря уж о священниках (которым — тем более), и весьма желавший, чтобы это совершалось нами каждый день 29), дабы затем во все времена оно возвещалось. Или ты уже, может быть, из за этого сомневаешься и в крещении, которое также совершается чрез молитвы и призывание (Святого Духа); и относительно отпущения грехов, даваемого благодаря священнической благодати, имеешь ли некое сомнение в том, действительно ли ты его воспринял? и все прочие также церковные Таинства вычеркнешь? — Но это не — так, не так, ибо верен Обещавший быть с нами во вся дни до скончания века 30).

6. Итак, восприняв это от святых Апостолов и от их преемников, мы неизменно держимся того разумения, которое отвечает действительности, и отдаем ему должное. Что же касается того, что слова Господни, относящиеся к Тайнам (Евхаристии), произносимые в повелительной форме, довлеют для освящения Даров, — сего не являет ни один из Апостолов, ни Учителей, говоря о сем предмете; но то, что единожды сказанное Им, тем самым, что оно было Им сказано, как слово Творца, всегда действует, — это говорит Златоязычный Иоанн 31. Что же касается того, что эти слова, ныне произносимые священником, тем самым, что произносятся им, могут совершить сие (т.е. освятить Св. Дары) — этого отнюдь не должно учить, поскольку слово Творца не само по себе действует тем, что произносится тем или иным человеком, но в том его значение (сила), что оно раз и навсегда было сказано Богом. И, действительно, и сами латиняне говорят, что Владычни слова не оказывают действия, когда говорятся просто первым встречным и вне алтаря. Итак, если есть нужда в священнике и алтаре и в прочем, что принадлежит к сему, то почему же не иметь нужды и в молитве и в благословении, и чрез них — в наитии Святого Духа, которое совершает все Таинства? К тому же, пусть приступит священный Дионисий, подтверждая своим свидетельством правоту того, что мы совершаем. Ибо в “Размышлении о Таинстве Вечери Господней” он так говорит: “Воспев священные, божественные дела, иерарх приступает к священнодействию (т.е. к самому освящению Св. Даров) и сначала просит прощение о сем, и восклицает: Ты сказал — Сие творите в Мое воспоминание. — Затем он молится, чтобы быть достойным того подражательного Богу священнодействия и в подобии с Христом всесвятейше совершить Божественные Тайны и раздать и священно соделать причастников участниками их. Таким образом, затем он священнодействует (т.е. освящает) Божественнейшие Тайны и представляет взору Воспеваемое в виде священного Предложения. Ибо раскрыв и разделив на много частей прикровенный и неделимый Хлеб, и всем разделив единство Чаши, он символическим образом умножает и разделяет единство.” И немного далее: “Причастив других, иерарх завершает священную Евхаристию.”

7. Всякому желающему возможно видеть — соответствует ли все вышеприведенное тому, что мы совершаем, или же — тому, что совершают латиняне. Ибо мы, последуя священным Апостолам и Учителям, в отношении переданных ими изложений (Литургии) и оному разъяснителю священнодействий (св. Дионисию Ареопажиту), воспеваем священные божественные дела, то есть, как он говорит, — Вочеловечение ради нас Бога, смерть Его за нас, рождение о Бозе крещаемых, божественное усыновление, обожение за соблюдение заповедей; затем, приступая таким образом к священнодействию, мы сначала испрашиваем прощения о сем и возглашаем самые Владычни слова, которые Он тогда рек, и затем присовокупляем, что это Он Сам заповедал: “Сие творите в Мое воспоминание,” затем, помолившись, чтобы быть достойными сего богоподражательного священнодействия, как это охватывают изложения (Божественной Литургии), мы священнодействуем (освящаем) Божественные Тайны чрез молитву и благословение и наитие Божественного Духа, и прикровенный до тех пор и неразделенный Хлеб открыв, рассекаем на много частей, и всем разделяем единство Чаши. А латинский священник также описательно говоря, поминает Владычни слова, которые Он заповедал: “Приимите, ядите” и “Пиите вси” и Сие творите в Мое воспоминание” — и больше ничего не священнодействует, но считает, что самое произношение этих слов довлеет для освящения и священнодействия; затем, тот бесквасный Хлеб, не покровенный до тех пор, но так, как он был, взяв и подняв, отламывает от него часть и влагает в Чашу, а остальное влагает в уста, и подобно сему, испив всю чашу, увещевает сослужащих ему диаконов дать ему целование, никому ничего не дав, тот, кто до такой степени хвалится (словами Господа): “Приимите, ядите вси” и “Пиите от нея вси.” Не очевидно ли, что это является противоположным и в отношении полученного по преданию изложения (Божественной Литур-

гии) и толкования (Св. Дионисия) и Владычных слов и самих иных возгласов? И поступая так, им ли дерзать обвинять нас и вмешиваться в совершаемое нами и делать дальнейшие толкования тому, что является следованием Святым. Но Златоуст говорит: “Слово Владычнейее, единожды реченное, соделывает Жертву совершенной” 32); “единожды реченное” — он говорит; — не ныне произносимое, но “единожды реченное” Спасителем, всегда влагает освящающую силу в предложенные Дары, но не уже и делом освящает их (через одно только произношение их); ибо это, чрез молитву священника, соделывает наитие Святого Духа; и ясно это — из того, что тот же Златоуст, как это мы выше изложили, после того, как были произнесены Владычни слова, говорит: — “Ниспосли Духа Твоего Святого и сотвори убо хлеб сей — честное Тело Христа Твоего; а еже в чаши сей — честную Кровь Христа Твоего; преложив Духом Твоим Святым.” Если и это не убедит любителей словопрений, — да будут они достойны сожаления, как одержимые двойным неведением и до глубины окаменелостью.

Послание Православным Христианам.

1. Пленившие нас злым пленением и пожелавшие отвести в Вавилон латинских обрядов и догматов, конечно, не смогли привести это в конечное исполнение, сразу же увидев, что на это мало шансов, да и просто — невозможно, но где-то остановившись на середине, как сами, так и те, которые последовали за ними, они — ни тем, чем были, уже не остались, ни иными не стали: ибо, покинув Иерусалим — который, воистину, был как бы “Видением мира” 22) и Гору Сион утвержденную и непоколебимую веру, но (с другой стороны) не в состоянии и не желая стать и наименоваться Вавилонянами, они назвали себя посему, как будто бы и справедливо, “греко-латинянами,” а в народе называются “латинствующими.” Итак, эти половинчатые люди, подобные мифическим центаврам, вместе с латинянами исповедуют, что Дух Святой исходит от Сына, и имеют Сына Виновником Его бытия [ибо эти слова заключаются в их Соборном Определении (Акте) Унии], а вместе с нами исповедуют, что Он исходит от Отца; и вместе с ними говорят, что прибавление в Символе было сделано законно и благословенно, а вместе с нами — не допускают, чтобы оно произносилось (в Символе) (между тем, кто бы стал уклоняться от того, что — законно и благословенно?!); и вместе с ними говорят, что бесквасный хлеб — Тело Христово, а вместе с нами — не дерзают его принимать. Разве не достаточно — сего, чтобы явить их дух, и что не в поисках Истины, которую, имея в руках, они предали, они сошлись с латинянами, но из желания обогатиться и заключить не истинную, но ложную Унию.

2. Но надлежит рассмотреть, каким образом они объединились с ними: ибо все то, что объединяется с чем-то иным, конечно, объединяется посредством чего-то среднего между ними. Итак, они задумали объединиться с ними посредством суждения относительно Святого Духа, вместе с ними выражая мнение, что Он и от Сына имеет бытие; но все остальное у них — различно, и ничего у них нет ни среднего ни общего, и по прежнему произносятся два различных друг от друга Символа, как это и было до того; совершаются также различные и несогласующиеся друг с другом Литургии: одна чрез квасной хлеб, другая — чрез бесквасный хлеб; различны — и крещения: одно совершается чрез троекратное погружение, другое — чрез поливание сверху на голову, и одно — нуждается в мире, другое — совершенно не имеет в нем нужды; и все обряды во всем — различны и не согласуются друг с другом, то же — и посты и церковные последования и иное что подобное. Какое же это единство, когда нет очевидного и ясного знака его?! И каким образом они объединившись с ними — желая и свое сохранить (ибо в этом-то они были единокорны) и в то же время не последуя преданиям Отцев?

3. Но каково “мудрое” суждение их? — “Никогда” — говорят они, — “Греческая Церковь не говорила, что Дух Святой исходит **только** от Отца, но говорила **просто** — от Отца исходит, так что она не исключает участие Сына в исхождении Святого Духа. Поэтому (говорят они) и раньше и теперь — мы представляем единство. Увы, какое безумие! Увы, какое ослепление! Если Греческая Церковь, прияв от Самого Христа и священных Апостолов и от свв. Отцев на Соборах, говорила, что Дух исходит от Отца, но никогда не говорила (ибо ни от кого сего не прияла), что Дух Святой исходит от Сына, то что иное это уже означает, как не то, что она утверждала, что Дух Святой исходит только от Отца. Ибо если не от Сына, очевидно, что только от Отца. Знаешь же, что говорится и относительно Рождения? “От Отца говорится — рожденна прежде всех век .” Разве кто-нибудь прибавляет здесь “только от Отца”? Но не иное что, как именно это мы и разумеем и, если бывает нужда, выражаем: ибо мы научены, что не от иного кого, как только от Отца рождается Сын. Поэтому и Иоанн Дамаскин от лица всей Церкви и всех христиан говорит: “Мы не говорим, что Дух Святой — от Сына” 23). Если же мы не говорим, что Дух — также и от Сына, то очевидно, что этим говорим, что Дух — только от Отца; поэтому и немного выше он говорит: “Сына не именуем Виновником” 24), а в следующей главе: — “Единый Виновник — Отец” 25).

4. Что еще? — “Никогда,” — говорят они — “мы не считали латинян еретиками, но только схизматиками.” — Но это-то они взяли от тех самих (т.е. латинян), ибо те, не имея в чем обвинить нас за наше догматическое учение (ή δόξα), называют нас схизматиками за то, что мы уклонились от покорности им, которую должны иметь, как тем думается. Но пусть будет рассмотрено: будет ли справедливым и нам оказать тем любезность и ничего не ставить им в вину относительно Веры. — Причину для раскола они дали, открыто сделав прибавление (Filioque), которое до того говорили в тайне; мы же откололись от них первые, лучше же сказать, отделили их и отсекали от общего Тела Церкви. Почему? — скажи мне — Потому ли, что они имеют правую Веру или православно сделали прибавление (в Символе)? — Но кто бы так стал говорить, разве уж весьма поврежденный в голове. — Но потому (мы откололись от них), что они имеют нелепое и нечестивое суждение и нежданно-негаданно сделали прибавление. Итак, мы отвратились от них, как от еретиков, и поэтому отмежевались от них. Что же еще нужно? — Ведь благочестивые законы говорят так: “Является еретиком и подлежит законам против еретиков, тот, кто хотя бы и немногим отклоняется от Православной Веры” 26). Если же латиняне ничем не отклоняются от правой Веры, то, по-видимому, мы напрасно их отсекаем; но если они совершенно отклонились, и то в отношении богословия о Святом Духе, хула в отношении Которого — величайшая из всех опасностей, то ясно — что они еретики, и мы отсекаем их как еретиков. Почему же и миром мы помазываем их, которые от них приходят к нам? — Не ясно ли — как еретиков? Ибо 7-й канон Второго Вселенского Собора говорит: “Присоединяющихся к Православию, и к части спасаемых из еретиков приемлем по следующему чиноположению и обычаю. Ариан, македонян, савватриан, новациан, именующих себя чистыми и лучшими, четыредесятидневников, или тетрадитов, и аполлинаристов, когда они дают рукописания и проклинают всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь, приемлем, запечатлевая, то есть помазуя святым миром во-первых чело, потом очи, и ноздри, и уста, и уши, и запечатлевая их, глаголем: печать дара Духа Святого.” Видишь ли, к кому причисляем мы тех, которые приходят от латинян? Если же все те (помянутые в каноне) являются еретиками, то ясно, что и — эти (т.е. латиняне). Что же и мудрейший Патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон в ответах Марку, Святейшему Патриарху Александрийскому, пишет о сем? — “Пленные латиняне и иные, приходя в Кафолические наши церкви, просят причастия Божественных Святых. Мы желаем знать: допустимо ли это? — (Ответ:) “Иже несть со Мною, на Мя есть: и иже не собирает со Мною, расточает” 27). Поскольку много лет тому

назад знаменитый удел Западной Церкви, именно — Римский, был отделен от общения с прочими четырьмя Святейшими Патриархами, отступив в обычаи и догматы чуждые Кафолической Церкви и православным (по этой-то причине Папа не был удостоен общего возношения имен Патриархов в Божественных священнодействиях), то не должно латинский род освящать чрез Божественные и пречистые Дары (подаемые) из руки священнической, если сначала он (латинянин) не положит отступить от латинских догматов и обычаев, и будет оглашен и причислен к православным” 28). Слышал ли, что они уклонились не только в обычаи, но и в догматы, чуждые православным (а то, что чуждо православным, конечно, — еретическое учение), и что, по канонам, они должны быть оглашены и присоединены к Православию? Если же надлежит огласить, то, ясно, что — и миром помазать. Откуда же они внезапно представились нам православными, те, которые в течение сколького времени и по суждению таковых великих Отцев и Учителей считались еретиками? Кто их так легко “сделал” православными? — Золото, если пожелаешь признать правду, и твоя жажда наживы; лучше же сказать — не их сделала православными, а тебя сделала подобным им и отвела в удел еретиков.

5. “Но если бы мы измыслили,” говорят они, “некую середину (компромисс) между догматами, то благодаря сему и с ними (латинянами) соединились бы и наше дело прекрасно сделали бы, отнюдь не принуждаемые говорить нечто помимо того, что соответствует обычаю и передано (Отцами).” — Это-то как раз то, что многих издавна обмануло и убедило следовать за теми, которые отвели их к крутому наклону нечестия; ибо поверив, что есть некая середина между двумя учениями, которая может примирить известные противоречия, они подверглись опасности. Но хотя, быть может, и возможно найти известное среднее суждение между двумя мнениями, которое бы в равной мере выражало и то и другое; однако для противоположных мнений об одном и том же предмете — невозможно найти среднее суждение. Если же это не так, то есть некая середина между правдой и кривдой, утверждением и отрицанием. Но это, конечно, не так: ибо в данном случае может быть только или подтверждение или отрицание. Итак, если истинен латинский догмат, что Дух Святой исходит и от Сына, то тогда ложен наш, говорящий, что Дух Святой исходит только от Отца (а ведь это-то и было причиной того, что мы отделились от них); если же истинен — наш, то, несомненно, тогда ложен — их. Какая же может быть середина между тем и другим суждением?! — Никакой не может быть, разве лишь какое-нибудь суждение, подходящее и к тому и к другому, как сапог (ο κοῦρνος), годный и на ту и на другую ногу. Итак, оно ли объединит нас? И что нам останется делать, когда будем друг друга подвергать строгому исследованию ради сравнения мыслений и суждений (каждой из сторон)? Или же, быть может, и тех и других, противоположно друг другу мыслящих, вместе назвать нам православными? Мне, конечно, это не представляется так, это — дело твоего ума, который смешивает и легко все переименовывает. Желает ли научиться от Григория Богослова, что он сам пишет о середине: — “Образ, видимый на все стороны для всех мимо проходящих, сапог на обе ноги, веяние при всяком ветре (Сир. 5:11), основывающий свои права на новописанном злоухищрении и на клевете против истины — ибо слова “подобен, по Писаниям,” — по внешности православные, служили приманкой, покрывающей уду нечестия” 29). Итак, это тогда (писал он) об измышлении “середины” (компромисса). О самом же соборе, измыслившем ее, еще, так он говорит: “То ли Халанский столб, благовременно разделивший языки (ο, если бы разделил и их языки; потому что согласие у них на зло) — то ли Каиафино сорище, на котором осуждается Христос, — или как иначе назвать сей собор, все извративший и приведший в замешательство. Он разрушил древнее и благочестивое исповедание Троицы, подкопав и как бы стенобитными орудиями потрясши Единосущие, а вместе отверз дверь нечестью чрез середину написанного и говоренного — “Они мудры на зло, но добра делать не умеют” (Иер. 4:22) “ 30). Этого нам

достаточно о середине, ибо он в достаточной мере показал, что середине совершенно нет места, и что искать нечто подобное нечестиво и чуждо Церкви.

6. Но как нам относиться, скажет кто, к тем умеренным греко-латинянам, которые, держась середины, нечто из латинских обрядов и догматов открыто одобряют, иное же, хотя и одобряют, но сами не приняли бы, а иное — вовсе не одобряют? — Надо бежать от них, как бегут от змеи, как от тех самых (т.е. латинян), или, быть может, и гораздо худших, чем они, — как от хриstopродавцев и хриstopкупцов. Ибо они, как говорит Апостол, “*которые думают, будто благочестие служит для прибытка*” 31, о которых он присовокупляет, говоря: “Отступай от таковых” 32); ибо они перебегают к тем (т.е. к латинянам) не для того, чтобы научиться (чему-нибудь от них), но — чтобы получить. “Кое общение свету ко тьме? Кое же согласие Христово с веляром? или какая часть верному с неверным?” 33) Мы, вот, вместе с Дамаскиным и всеми Отцами, не говорим, что Дух происходит от Сына 34); а они — вместе с латинянами говорят, что Дух происходит от Сына. И мы, вот, вместе с божественным Дионисием говорим, что Отец — единый Источник преестественного Божества 35); а они вместе с латинянами говорят, что и Сын — Источник Святого Духа, очевидно, что этим исключая Духа из Божества. И мы, вот, вместе с Григорием Богословом, различаем Отца от Сына понятием свойства быть Виновником 36); а они вместе с латинянами, соединяют Их в одно понятием свойства быть Виновником. И мы, вот, вместе с преподобным Максимом и римлянами того времени и Западными Отцами, “не делаем Сына Виною Духа” 37); а они, в Соборном Определении (Акте Унии)* возвещают Сына — “по-гречески — Виною, по-латински же — Началом” — Духа. И мы, вот, вместе с философом и мучеником Иустином утверждаем — “Как Сын — от Отца, так и Дух — от Отца” 39); а они, вместе с латинянами, говорят, что Сын происходит от Отца непосредственно, а Дух посредственно от Отца. И мы, вот вместе с Дамаскиным и всеми Отцами исповедуем, что нам — неизвестно, в чем заключается различие между рождением и исхождением 40); а они вместе с Фомой (Аквинатом) и латинянами говорят, что различие заключается в том, что рождение происходит непосредственно, а исхождение — посредственно. И мы, вот, утверждаем, согласно Отцам, что воля и энергия несотворенного и Божественного естества — несотворенны; а они, вместе с латинянами и Фомой, говорят, что воля — тождественна с естеством, а Божественная энергия — тварна, и то будет ли оно названа Божеством, или Божественным и невещественным Светом, или — Духом Святым, или — чем-нибудь иным такого рода; и таким-то образом эти низкие твари “чтут” сотворенное Божество и сотворенный Божественный Свет и сотворенного Духа Святого. И мы, вот, говорим, что ни Святые не воспринимают еще уготованное им Царство и неизреченные блага, ни грешники еще не посланы в геенну, но и те и другие каждые ожидают свой удел, который будет воспринят в будущем веке после воскресения и суда; а они, вместе с латинянами, желают, чтобы они сразу же после смерти восприняли согласно заслугам, а промежуточным, т.е. тем, которые сковались в покаянии, создавая, они даруют очистительный огонь, (который не тождествен с геенским), дабы, как они говорят, очистив им души после смерти, и они вместе с праведниками наслаждались в Царстве (Небесном); это же заключается и в их Соборном Определении (Акте Унии). И мы, вот, послушествуя заповедующих Апостолов, отвращаемся от иудейского бесквасного хлеба; а они, в том же Акте Унии, возвещают, что то, что священнодействуется латинянами, является Телом Христовым. И мы, вот, говорим, что прибавление в Символе возникло беззаконно и противозаконно и противно Отцам; а они утверждают, что оно — законно и благословенно; до такой степени они мало знают согласоваться с Истиной и с самими собой! Для нас Папа представляется как один из Патриархов, и то — если бы он был православным, а они с большею важностью объявляют его — Викарием Христа, Отцом и Учителем всех христиан. Да будут они счастливее Отца,

впрочем же, подобны ему: ибо и он не очень благоденствует, имея анти папу, причиняющего достаточно неприятностей; и они не рады подражать Отцу и Учителю.

7. Итак, братие, бегите от них и от общения с ними; ибо они — “лживые апостолы, делатели нечестивые, преобразующиеся в Апостолов Христовых. И не дивно: сам бо сатана преобразуется во Ангела Света: не велие убо, если и служителие его преобразуются в служителей правды, имже кончина будет по делам их” 41). И еще в ином месте о них этот же Апостол говорит: “Таковые Господу нашему Иисусу не работают, но своему чреву: иже благими словесами и благословением прельщают сердца незлобивых. Твердое убо основание стоит, имущее печать сию” 42). И в другом месте: “Блюдитесь от псов, блюдитесь от злых делателей, блюдитесь от сечения” 43). И затем, в ином месте: “И если мы, или Ангел с небес благовестит вам иное, чем мы благовестили вам, анафема да будет” 44). Видите ли сказанное пророчески, что — “если и Ангел с небес” — дабы кто не приводил в свое оправдание особо высокое положение. И возлюбленный Ученик говорит так: “Аще кто приходит к вам и сего учения не приносит, не приемлите его в дом и радоваться ему не глаголете: глаголяй бо ему радоваться сообщается делом его злым” 45). Итак, поскольку это — то, что было заповедано вам Святыми Апостолами, — стойте, крепко держитесь преданий, которые приняли, как писанных, так и устных, дабы не лишиться вам своей крепости, если станете отведенными заблуждением беззаконных. Бог же — все могущий, да сотворит и их познать свое заблуждение, и нас, освободив от них, как от злых плевелов, да соберет в Свои житницы, как чистую и годную пшеницу, во Христе Иисусе Господе нашем, Которому подобает всякая слава, честь и поклонение со Безначальным Его Отцом и Всесвятым и Благим и Животворящим Его Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.”

О сущности и энергии.

1. Если божественная сущность и энергия есть одно и то же, то [происходящее] из сущности будет и из энергии, а [происходящее] из энергии будет и из сущности. И таким образом Сын и Дух будут из энергии; и уже не будут они только порождением и исхождением, но и результатом энергий (energoúmenon) и производением. С другой же стороны, тварь [будет происходить] из [самой] сущности и [окажется] не только результатом энергии, но и порождением [сущности]. Однако то и другое нечестиво и чуждо истине.

2. Кроме того, если сущность и энергия — одно и то же, то необходимо, чтобы Бог вместе с бытием везде и совершенно действовал (energh). Следовательно, тварь [окажется] совечной Богу, который действует от вечности, как учат эллины.

3. Если приемлющее тождественный смысл есть также взаимно с ним тождественное, то Петр и Павел, приемлющие на себя один и тот же смысл человека, будут также тождественны между собою. Однако они не тождественны. Следовательно, сущность и энергия, приемлющие один и тот же смысл простоты, нетварности и бестелесности, не суть уже по этому самому тождественны между собою.

Тожественное [может быть] или по роду, или по виду, или по числу. Но по роду или виду мы не сказали бы, что энергия тождественна с сущностью. Остается, следовательно, быть [ей] тождественной по числу, как [это бывает] с предметами, имеющими много названий, подобно тому, как мы говорим в отношении Бога, что сущность, форма и природа — одно и то же. Однако об одном — речь, о другом — молчание и, больше того, запрещение говорить, ибо природа и энергия, по божественному Кириллу, не одно и то же.

4. Если только Сын есть энергия Отца, по мнению трех еретиков, и Он же есть и ипостась, энергия же и сущность, по ним, одно и то же, то одним и тем же окажутся ипостась и сущность, и, таким образом, будет введено некое савеллианское слияние. Если только Сын

есть энергия Отца, и никакая энергия не ипостасна, т.е., по Василию Великому, не субстанциальна сама по себе, то Сын окажется неипостасной энергией. Однако это — вздор еретиков Маркелла и Фотина.

5. Если Христос, имея две природы [как некое] единство, имел и две энергии, согласно постановлению 6-го вселенского Собора, то [всего] тут четыре [начала], природа — божественная и человеческая и энергия божественная и человеческая. И как человеческая энергия — иная в отношении природы, будучи, однако, тварной [энергией] тварной [природы], так и божественная энергия — иная в отношении природы, будучи, однако, нетварной [энергией] нетварной [природы]. Отцы, споря с еретиками, устраняющими человеческую природу в Христе, не устраняли сами, вместо нее, божественную, удовлетворяясь только одной природой ввиду [ее] крайней простоты, как это угодно акиндиствующим, но сохраняли, стало быть, со всей точностью две энергии, как и [две] природы. Значит, они знали, что и божественная энергия — иная в отношении божественной природы, как и, конечно, человеческая — в отношении человеческой.

6. Если состав телесных песней не существует в Боге, — то, следовательно, все, что говорится и воспевается о Нем в Писании в качестве песней, показательно [лишь] для энергий, которые сходят к нам, в то время как сущность пребывает неприступной, как говорят богословы.

7. Если говорится, что энергия вечно выступает и истекает из сущности, и если сказать этого никто не осмелился бы ни о чем из тварей, то, значит, энергия не есть тварь, но, конечно, и не сама сущность.

8. Если мы скажем, как то угодно еретикам, что Бог совершенно недвижим и не-энергиен, то Сам Он будет приводить мир в движение только как цель и предмет стремления, не имея никакого промышления о нем и не распространя никакой силы [в нем], мир же окажется способным к преднамеренному выбору живым существом, которое вечно само собою управляет и движется одним стремлением к божественному. Однако все это — эллинское и мифообразное и для благочестивых презренное.

9. Если говорят, что Бог то, что Он есть, то и имеет, а именно, Он есть жизнь и жизнь имеет, есть мудрость и мудрость имеет, и таким же образом остальное, то, поскольку Бог есть [все] это, оно никак от Него не отличается, ибо оно — сущностно и природно [для] Бога; поскольку же Он [только еще] имеет это, оно отличается [от Него Самого] и сходит к нам. И энергии эти восполнены и раздельны с единой сущностью — объединено и нераздельно.

10. Если невидимое в Боге, помышляемое творениями от создания мира, видится, и присносущая сила Его и Божество, и если мы, на основании творений, возрастаем в мудрости относительно не сущности, но энергии, согласно богословским высказываниям, то, значит, одно — божественная сущность, и другое — видимая и помышляемая творениями Его сила и Божество, сами однако оказывающиеся присносущными.

11. Если смыслы сущего, существуя в Боге безначально и присносущно, как говорят все богословы, сами не есть божественная сущность (ибо как они были бы схватываемы и [как] являлись бы нам тем или иным способом, если та пребывает не воспринимаемой?) и, [кроме того], не находятся они и вне Бога (ибо все после Бога есть тварь, и мы поместим [их] на основании этого вместе с платоническими идеями), — то, следовательно, не есть нетварно только одно, [т.е.] божественная сущность, о чем шумят больные акиндиством.

12. Мыслящие по Акиндину говорят, что к Сыну и Духу Бог относится в смысле природы, к творению же — в смысле воли и энергии. Конечно, размышляют они об этом для того, чтобы устранить различие [сущности и энергии в Боге]. Но [различие] это обнаруживается и само собой, даже если они не поймут того, о чем говорят. В самом деле, то, в отношении чего оно есть воля, не есть оно — природа. Да и откуда они взяли для своего ис-

пользования такие речи, что Сам Отец есть природа или воля? Ведь на таком основании они будут принуждены говорить, что Он есть и рождение. Однако одно называется рождающим и другое — рождением, одно — желающим и другое — желанием, одно — говорящим и другое — словом, если они не хотят прослыть за пьяных. Иначе же, если называют природу как субстрат, а волю [как нечто] присозерцаемое [при нем], то [в этом] они приходят к тому же, к чему и мы. Если же, по их мнению, то и другое — только слова, как [примерно] семя и плод относятся к одному и тому же хлебу, то пусть сами скажут, что такое субстрат, отличный от природы и сущности.

13. Если божественная сущность не высказывается о многих предметах (ибо [существует] одна Его сущность), энергия же высказывается о многих и различных предметах (ибо энергии Его многочисленны), то, следовательно, одно — Его сущность и другое — энергия.

14. Если всякая сила высказывается относительно иного (ибо относится к тому, что сильно, и это ясно показывает Фома, учитель латинский), то, следовательно, одно есть божественная сущность, и другое — сила, разве что кто-нибудь и о сущности не скажет, что она — понятие относительное.

15. Хотя и неразумным покажется утверждаемое [нами] и в особенности еретичествующим акиндинистам, но все же наиболее истинно то, что в более близких к Богу умных и осмысленных природах и в самом Боге отличается от сущности больше, чем в более далеких [от Него] и совсем чуждых и инородных. Так как все сущее определяется, как учат богословы, этими тремя [началами], — сущностью, потенцией (силой) и энергией (ибо, по их мнению, не имеющее никакой потенции и энергии не существует и не есть нечто), то в предметах неодушевленных и лишенных чувствительности энергетическая потенция как бы сворачивается до [состояния] природы, будучи для них энергией охранительной и доставляющей им бытие только в качестве того, что они [уже] есть, и пребывание [в этом]. И даже если она и отличается в некоторых вещах [от сущности], как тепловая [энергия] от [самого] огня, то [все же она здесь] — одночастна, неразумна и лишена воли. На живых же существах неразумных и еще больше того, конечно на разумных, дело [результат] потенции уже гораздо разительнее и более явно, ибо они проявляют потенцию и энергию не только в отношении себя, но и вовне, и не только для одного и того же, но и для противоположного, и вместе для многого и великого, пользуясь собственными телами в качестве органов и создавая при их помощи многие другие органы для собственных энергий. Так восходят одна к другой умные природы и, осененные одним умом, будут обретенны как гораздо более мощные, чем находящиеся на большом расстоянии позади них. И насколько близки они к Богу простотой своей сущности, настолько [близки они] и пестрым разнообразием своей энергии. По крайней мере о них говорят благодатнейшие из латинских учителей, утверждая, что тела у них складываются из всякой материи и идеи сообразно их желанию, когда они взирают на соответственные явления [в мире внешнем]. Бог же всяческих, блаженная природа, насколько изъёмлетса из всего, настолько прост и вместе пресуществен и не только много-могущ или велико-могущ, как предержащий и вышедержащий в себе всякую силу, по изречению славного Дионисия, и так как сила и энергия Его проникает во все. Бог имеет ее как вечно следующую за [Его] сущностью и сопутствующую [ей], так что то и другое [потенция и энергия], несомненно, созерцается в [самой] сущности [Бога]. Таким образом, отличие энергии [от сущности] нисколько не наносит ущерб простоте сущности.

16. На основании отрицательных суждений богословы утверждают, что Бог, по сущности [своей], не есть ничто из сущего, превосходя все сущее. На основании же положительных суждений, о Боге учат как о Том, Кто по сущности [своей] есть все, будучи причиной всего. Значит, надо исследовать, каким образом это утверждается, при том, что домостроитель наш, будучи причиной дома, никак не мог бы быть назван домом, и что врач, будучи

причиной здоровья, не мог бы быть назван здоровьем. Как совпадает в одном и том же [существе] и бытие ничем из сущего и бытие опять всем [сущим]? Ведь никогда не может быть ничего среднего между сущностью Бога и сущими, соответственно чему Бог именовался бы сущим как причина (а не по самой [своей] сущности). Чем оно может быть иным, кроме как энергией, которую мы не станем отличать [от сущности], даже если кто захочет назвать ее смыслом или идеей сущего, кроме как тем, что художник наш именуется не от [тварных] идей, [но как] имеющий собственное имя и смысл [своей] сущности и [содержащий в себе] самую идею искусства, выходящую и усовершенствуемую извне. Бог же, будучи и безымянен по сущности [своей] и, по природе и от вечности предержа в себе самом идеи сущего, естественно их превосходя и [сам] именуется от них.

17. Дстойно удивления безумие акиндинистов, которые [слыша] о способностях души, приразившихся к ней после греха от неразумной жизни через страстное сплетение с телом (как говорят наши истинные философы, учителя и богословы), слыша об этих способностях, говорю, и о так называемых у некоторого частях души, — в то время как они вплоть до сегодняшнего дня не услышали, чтобы кто-нибудь называл ее сложной из них [этих частей], (тогда ведь поистине души неразумных живых существ и уж, конечно, еще больше души растительных животных и растений были бы более простыми, раз они наделены и меньшими способностями), — [в это самое время] полагают, что если о Боге говорится, что Он имеет много энергий, то Он становится сложным, — споря против самой силы вещей. Ведь сложения возможны в отношении тех предметов и высказываются относительно тех предметов, которые не нематериальны и нетелесны, но относительно материи и идеи или двух природ, могущих быть субстанциями и сами по себе.

18. Если ум не сложен в результате рассуждения, хотя и делающего его некоторым выходом его к чувственным вещам и иногда [прямо так и] называющего его, то, следовательно, гораздо больше того не сложен Бог в результате энергии, даже если она и называется сама божеством.

19. Если рассуждение не чуждо ума, будучи его природной энергией, через которую он крепко держится словесного изъявления, то, следовательно, и энергия не чужда Бога, оказываясь некоторой его природной силой.

20. И это [учение] акиндинистов есть от безумия Эвномия, как и мнение о том, что слово “божество” восходит только к сущности, а именно, что, усвоивши различие сущности и энергии по примышлению, они полагают примышление (epinoia) совершенно недействительным, как если бы оно состояло только из произнесения слова и мысли нашей. Но пусть выслушают от нас богоносного Василия, уличающего того [Эвномия] и пристыжающего этих. Он говорит: “Сошедшиеся во Христе природы созерцаемы только одним примышлением. Но несколько не меньше [от этого] оказывается та и другая из них [подлинным] свойством. Поэтому, следовательно, высказываемое о Боге и все энергии [Его], хотя и говорится о них, что они различаются примышлением, не оказываются вследствие этого лишенными действительного существования, исключая то, что там [в примышлении] — соединение, так как каждая природа может существовать и как субстанция собственных свойств, здесь же [в реальности], никоим образом [нет этого соединения].”

21. Если смыслы сущего, предвечно существующая в Боге, не оформляют божественного ума и не составляют его, то, следовательно, и исходящие из него энергии не явят его сложным.

22. Если ум наш, имеющий или воспринимающий знание, не сложен от того, то гораздо более [того], следовательно, и Бог не сложен от природно присущих Ему свойств.

23. Так же и в отношении глаза одно есть зрение как вид и предмет обладания, другое же — зрительная способность и зрение как энергия; и одно создает сложность, другое же —

нисколько, ибо глаз сложен не от энергии, но от предмета обладания. Бог же всяческих, как не содержащий никакого вида и обладания, через что Он был бы сложен, но будучи мудростью и благостью и тем, что по простоте соприсуте Ему из такового, и как содержащий [все] это опять в различении в виде энергий, нисколько от этого не терпит ущерба в отношении простоты [Своей] по сущности. Об этом, конечно, с очевидностью учат и богословы. Еретики же, не усваивая того, что они сохраняют на словах или в доказательствах своих [единство и простота Божества], согласуются с нами; утверждая [же], по видимости простоту [Божественного существа], благодаря которой они отрицают различие [в нем], на деле упорно сражаются и со всеми богословами и с нами, неумело пользуясь тем же способом, что и иудеи. Именно, и эти последние приходят к тому же, что и мы, говоря, что Бог — един; но, не приемля различия Лиц, идут опять в гибель, взявши с собой акиндинов.

24. Если Бог, то что Он есть по сущности, то дарует и нам по благодати, то это не есть сама божественная сущность, ибо Он ничему не дает участия в своей сущности.

25. Если Бог то, что Он есть по существу, то дарует и нам по благодати, то, следовательно, не чуждо Ему то, что Он нам дарует, как сущностно созерцаемое относительно Него, по словам святых.

26. Если никто из людей не благ, кроме как Бог един, то, следовательно, по природе никому не свойственна добродетель и бытие в качестве благого, если не происходит от Бога. Поэтому и сказал божественный Максим: “Безначальна всякая добродетель, как не имеющая по времени [ничего] старшего себя самой, ибо она вечно имеет единственно только одного Бога раждателем бытия.”

27. Если мы уничтожим природные свойства в Боге, через которые познается общность [Его природы], то, очевидно, отринем одновременно и свойства ипостасийные, через которые разделяются ипостаси; и, таким образом, получит место савеллианское слияние.

28. Если высказываемое о Боге различно только словесно, как хотят новые догматики, то почему же оно не есть сущее? Ведь бытие свойственно всему, что содержится в собственном присущем ему слову.

29. Если божественная мудрость и называется и есть как многообразная, а сущность Его не многообразна, то, значит, одно — Его сущность, и другое — мудрость, и не из мудрости сущность, говорит Златоуст, но мудрость из сущности. Так же, очевидно, и благость и все подобное. Поэтому и говорит Филипп, что он старался изучить не мудрость и не благость, но саму сущность, то именно, что [и] есть Бог.

О Божественном Свете.

30. Если Бог по сущности не имеет образа и не разнообразится, то всякие богоявления, следовательно, — по божественной энергии, распределяя видение [Божества] многообразно.

31. Если свет, явившийся ученикам на Фаворе, был самим божеством Сына, а затем, стало быть, и просиявающим [божеством] Отца и Духа в едиnorodном Сыне, то, следовательно, свет этот не создан, но не есть он, разумеется, и божественная сущность, ибо последняя совершенно невидима.

32. Если сам Бог окажется в будущем веке всем [сущим] для достойных, а свет никогда не чуждым для праведных, то, следовательно, это — божественный свет, который будет наследием для праведных, называемый царствием Божиим.

33. Если еретики требуют основания для видимости нематериального плотскими очами, то пусть приведут основания для вмещения плотскою природою Богородицы воплощаемой ипостаси Единородного. Если это совершенно выше разума, то пусть признают это и за

тем, ибо это возведено как сверхприродное. “И не вкусят смерти, как уже увидят царствие Божие, пришедшее в силу,” говорит [Христос] (Марк. 9:1), показывая, что то, что будет для достойных после смерти, — этим наслаются они и при жизни. Через это они были избраны по достоинству из прочих.

34. Если только видение способно воспринимать фигуры, цвета и самый свет, что есть, собственно говоря, бестелесно, то что же удивительного в том, что, при помощи божественной силы сможет когда-нибудь быть воспринятым и божественный бестелесный свет?

35. Если до грехопадения Адам видел существенные черты живых существ, при помощи которых он наложил на них именованья, и раньше них [видел] самого Бога, своей же собственной наготы не видел, то, значит, смотрел он тогда другими глазами, по закрытии которых, после греха, отверзлись глаза плоти. Но отверзая их вновь в учениках, Господь преобразился перед ними, соделывая из слепых зрячими, как говорит Иоанн Дамаскин.

36. Если Бог есть свет и, как говорится, во свете живет непреступном, то, следовательно, с одной стороны, [свет] существует как сущностный для Него и природно-неотделимый [от Него], с другой же, как различный [с Ним] по энергии.

37. Если душа переделывается наитием благодати в направлении к божественнейшему, то что же удивительного в том, если она производит через свое тело и божественнейшие энергии, могущие воспринимать и божественное и выше-чувственное?

38. Если в отношении твари телесная природа, вспомоществуемая божественной силой, действовала сверх природы (я разумею Петра, сухопутствовавшего по волнам), то почему же в отношении нетварного она не может подобным образом расположиться сверх природы к божественному свету, [вспомоществуемая] той же самою силою (я говорю как раз об его очах)? Где Бог, там нет ничего невозможного.

39. Если, мы знаем, что противоположная способность производить нечто в отношении актов человеческого видения, переделывая их и располагая их, вопреки природе, к несущему, как это показывают чудотворцы и воспевавшиеся некогда волшебства, то почему же нам не согласиться с тем, что божественная сила может сверх природы и менять и переделывать очи (и это, к тому же, в отношении сущего божественного света) ?

40. Если первоученик Стефан, узревши в Свете-Духе Света-Сына, так просиял лицом, то, следовательно, от одного и того же света он и созерцал видение и просиял лицом, и как же, говоря словами богоглаголивого Григория Нисского, этот Дух Святой мог быть тварным? Если свет, явившийся божественному Антонию, был сам Господь (ибо он спросил: “Господи, где Ты был раньше?” а Господь ему ответил: “Антоний, Я был здесь”), то, следовательно, свет, являющийся святым, не отчужден от Бога и не есть тварь. Так же обстоит дело и относительно [обращения] Павла, если не считать, что здесь он страшен от ужаса, там же он ласков от утешения.

41. Если сам Бог предводительствовал над сынами Израильскими в столбе огня и облака над всеми, то, значит, богоявления водительствоуют не для одних только достойных и очищенных, но и просто для всех. От Божественной силы [зависит] все, а не от состояния видящих, кроме тех людей, у которых осияние проходит в душу и ум, как и переходит от души на тело (по образу Моисея и первоученика) и, с другой, у тех, которых она обращает только к внешнему зрению, как бы перед неким образом, не будучи в состоянии совлечь материю.

42. Если подобно Господнему лику, сияющему как солнце (Матф. 17:2), сияют также и праведные как солнце в царствии небесном (Матф. 13:43), то, следовательно, праведные сияют тем же самым светом, каковым просиял и Господь. Он есть луч божества, безначальный и несотворенный, как говорят богословы; да и как же может быть тварным свет, видимый святыми и участвуемый ими?

43. Если бы наше обращение к Богу нуждалось бы только в просвещении, и не нуждалось бы еще сверх того и в обращении Бога к нам, то мы не имели бы нужды в словах: “не отврати лица Твоего от мене” (Пс. 26:9) и “яви лице Твое и спасемся” (Пс. 79:4) каковыми показывается, что назирательная Его энергия обращается к нам по благоволению.

44. Если зрительная способность не отчуждена от нематериальной души (ибо зависит от душевного духа, как говорят искусные в этом) то что же удивительного в том, если она получит от божественной силы укрепление в отношении вещей нематериальных, сродных с душою, даже прежде чем [божественная сила] известит ее [об этом]. Ведь на этом основании и ангелы были видимы многими, и также Господне тело, по воскресении, было созерцаемо, хотя и стало уже нетленным.

45. Если этот божественный свет участвует сверх природы и созерцается, и это — другой свет в сравнении с чувственным, то таким же образом и — божественная мудрость и знание от Него и энергемы [Его] потенциалов, и, просто сказать, все благодатные дары находят на достойных сверх природы, и они — иные в сравнении с находящимися в нас природными дарами и образующимися в результате нашего усилия. И также всякая жизнь живущих по Богу — иная в сравнении с жизнью природной, будучи духовной и боговидной. Эту жизнь установил и Павел, уже не живя больше плотию, но при жизни имея в себе самом Христа, который есть податель благодатных даров.

О Дарах Благодати.

46. Если говорится, что даров благодати много, множественной же ипостаси Духа не образуется, то, значит, одно — Его ипостась, и другое — благодатные дары.

47. Если изначально врожденное от Бога человеку дыхание жизни, от которого возник человек для живой души, не есть ни сама человеческая душа, ибо таким образом она была бы именно частью божественной сущности, ни, конечно, ипостась божественного Духа, ибо [так] Дух Святой был бы [по естеству своему] плотью, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — врождаемая благодать.

48. Если то, что было дано апостолам от Господа по воскресении через вдохновение (ср. Иоанн 7:39), не было самой ипостасью Духа, ибо Утешитель еще не нашел и Господь еще не отправился к Отцу, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — даваемая через вдохновение общая благодать Троицы.

49. Если до Господнего страдания еще не было св. Духа, ибо Иисус еще не прославился, то, следовательно, вечно сущий Дух Святой отличен от Его благодати, имеющей быть в человеках после страдания, хотя также и она называется Духом Святым.

50. Если что приемлет некто, это и дается от дающего, приемлющие же приемлют не ипостась Духа, но благодать, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — даваемая Сыном энергия и благодать Духа.

51. Если везде присутствующий Бог не меняется от места к месту, возникая то здесь, то там, следовательно, божественная ипостась Духа ни появляется, ни дается, ни изливается, ни истощается, но — являемая Его благодать и энергия. Ибо все это [бывает] когда-нибудь, для кого-нибудь и по [какой-нибудь] причине.

52. Если даже отъявши от Моисея Духа, Бог передал его другим и если Дух Святой подавался через наложение апостольских рук, — больше того, если и донныне Он передается верующим в Церкви по преемству, то, следовательно, не было ипостасью Духа данное от Господа апостолам через телесное дуновение, но — благодатью, наполнившей ту храмину. И от исполнения Его, говорит Иоанн, мы все прияхом [и благодать на благодать] (Иоан. 1:16).

53. Если верные приемлют дар Духа в меру и по частям, по сущности же Бог не измеряется и не делится, то, следовательно, одно — неделимая сущность, и другое — делимая и измеряемая благодать.

54. Если нашедший на Деву [Марию] Дух Святой не стал плотью сам, но [стала плотью] ипостась Слова, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — наитствовавшая на Деву благодать и энергия, ради чистоты плоти ее, как говорят богословы, и ради способности понести зародыш спасения, ибо через это сообщена была Духом и сила Вышнего (Лук. 1:35).

55. Если исходящая от Господа и исцеляющая всех сила была бы божественным Духом (“Духом Божиим,” сказал, “изгоняю демонов” [у нас: “перстом Божиим,” Лук. 11:20], но не была бы самой ипостасью Духа (иначе Он не сказал бы о ней: “разумел силу... исшедшую [от Меня],” Марк. 5:30), то, следовательно, одно — ипостась Духа и другое — от Сына подаваемая сила и благодать.

56. Если апостолы и прочие приняли, по обетованию, от божественного Духа, изливаемого на всякую плоть, то, следовательно, не тварь возникший в них Дух, по которому они стали действовать как духоносные.

57. Если бы для Павла Дух был тварен, то и ум Христов, который он имел, был бы тварным, как и сам Христос, глаголющий в нем. Однако все это указывает на божественную благодать и энергию нетварную и вечную.

58. Если Богородице и апостолам был возвещен Дух Святой и сила Вышнего, и на Богородицу нашла не ипостась Духа и не воплотилась для нее, то, следовательно, и наитствовавшее на апостолов не было ипостасью Духа, но — благодатью и энергией, которая и наполнила их, явившись и разделившись в виде огненных языков; и не говорится, что Дух наитствовал [здесь] сущностью, так что не какая-нибудь часть энергии излилась, как раньше, но всецелая энергия, которая находится в соединении с сущностью и неотделима от нее и обща трем [Лицам], как и сущность.

59. Если сила божественного Духа, наитствующая на таинства, переделывает их на обожненное тело и кровь, то как же может быть она тварью, сверх-природно могущая [содействовать] столь многое.

60. Если почившие на Христе, согласно пророчеству, семь духов (Откр. 1:4) были бы самим Духом Божиим, наитствовавшим своими энергиями, ибо в таком значении они и вводятся, то [тем более] они не были бы тварью, — но, по-моему, конечно, духовными дарами благодати.

61. Если “всяк дар совершен свыше есть, сходяй от Отца светов” (Иаков. 1:17), то, следовательно, нет ничего совершенного в нас из природного или из приобретенного старанием и даже не есть что-нибудь и [само] обожение, которое установлено, очевидно, только Богом.

62. Если мы, участвуя в боготворном даре, делаемся “божественного причастницы естества,” как говорил божественный Петр (2 Петр. 1:4), то не может быть тварным этот дар, называемый богоначалием и обожением и еще также — божеством.

63. Если мы обожаемся через тварь и твари, надо полагать, служим, то это есть эллинское [дело] и полно безбожества.

64. Если бы обожение было посеваемым естественным семенем, то нам не нужно было бы ни возрождение [во св. Крещении], ни прочие таинства, от которых наитствует божественная благодать и на чистых по жизни.

Правило Великого Собора 1583 года о Пасхалии и о Новом Календаре.

Так как опять церковь старого Рима, как бы радуясь тщеславию своих астрономов, неосмотрительно изменила прекрасные постановления о священной Пасхе, совершаемой христианами всей земли и празднуемой, как определено, — сего ради становится причиною соблазнов, ибо пред нашей мерностью предстали мужи армяне, спрашивая относительно практики празднования, потому что и они вынуждаются принять новшества. Сего ради мы должны были сказать, что о сем постановлено святыми Отцами. Наша мерность, обсудив вместе с блаженнейшим патриархом Александрийским и блаженнейшим патриархом Иерусалимским и прочими членами синода в Дусе Святе, определяет и разъясняет решение о сем св. Отцов, Кто не следует обычаям Церкви и тому, как приказали семь святых Вселенских соборов о святой Пасхе и месяцеслове и добре законоположили нам следовать а желает следовать григорианской пасхалии и месяцеслову, тот с безбожными астрономами противодействует всем определениям св. соборов и хочет их изменить и ослабить — да будет анафема, отлучен от Церкви Христовой и собрания верных. Вы же, православные и благочестивые христиане, пребывайте в том, в чем научились, в чем родились и воспитались, и когда вызовет необходимость и самую кровь вашу пролейте, чтобы сохранить отеческую веру и исповедание. Хранитесь и будьте внимательны от сих, дабы и Господь наш Иисус Христос помог вам и молитвы нашей мерности да будут со всеми вами. Аминь.

*Константинопольский патриарх Иеремия П.
Александрийский патриарх Сильвестр.
Иерусалимский патриарх Софроний
и прочие архиереи собора, бывшего 20 ноября 1583 г.*

Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви О Православной Вере. 1723 г.

Святейший нового Рима Константинополя и Вселенский Патриарх Иеремия, Блаженнейший Патриарх града Божия Антиохии Афанасий, Блаженнейший Патриарх Святого града Иерусалима Хрисанф, и Обретающиеся при Нас Преосвященные Архиереи, т.е. Митрополиты, Архиепископы и Епископы, и весь христианский Восточный Православный клир, Сущим в Великобритании, достославным и возлюбленным во Христе Архиепископам и Епископам и всему почтеннейшему их Клиру желаем всякого блага и спасения от Бога.

Писание ваше, в виде небольшой книжки, которым вы со своей стороны отвечаете на прежде посланные к вам наши ответы, мы получили. Узнав из него о добром вашем здравии, о вашей ревности и уважении к нашей восточной Святой Христовой Церкви, мы весьма порадовались, приняв, как должно, ваше благочестивое и благое намерение, ваше попечение и усердие о соединении Церквей: такое единение есть утверждение верных; им благоугождается Господь и Бог наш Иисус Христос, Который и признаком общения с Собою поставил для священных Свои Учеников и Апостолов взаимную любовь, согласие и единомыслие.

Итак, по требованию вашему, мы теперь кратко ответствуем вас, что, прочитав внимательно ваше последнее послание, мы поняли смысл написанного и ничего более не имеем сказать на оное, кроме того, что мы уже сказали прежде, изложив свое мнение и учение нашей Восточной Церкви; и теперь на все присланные вами к нам предложения мы говорим то же самое, т.е. что наши догматы и учение нашей Восточной Церкви еще древле исследованы, правильно и благочестиво определены и утверждены Святыми и Вселенскими Соборами; прибавлять к ним или отнимать от них что-либо не позволительно. Посему желающие согласоваться с нами в Божественных догматах Православной веры должны с простотою, послушанием, без всякого исследования и любопытства последовать и покориться всему, что определено и постановлено древним преданием Отцов и утверждено Святыми и Вселенскими Соборами со времени апостолов и их преемников, Богоносных Отцов нашей Церкви.

Хотя достаточно и сих ответов на то, о чем вы пишете; впрочем, для более полного и непрерываемого удостоверения, вот, мы посылаем вам в пространнейшем виде изложение Православной Веры Восточной Церкви нашей, принятое по тщательном исследовании на Соборе, давно бывшем (1672 году по Р. Х.), именуемом Иерусалимским; каковое изложение и напечатано было впоследствии на Греческом и Латинском языках в Париже в 1675 году, и, может быть, в то же время дошло и к вам, и у вас находится. Из него можете познать и несомненно уразуметь благочестивый и православный образ мыслей Восточной Церкви; и, если согласитесь с нами, удовлетворившись тем учением, которое изложили мы теперь, то будете во всем едино с нами, и никакого не будет между нами разделения. Что же касается до прочих обычаев и чиноположений церковных, до совершения священных обрядов Литургии, то и сие, при совершившемся с Божией помощью единении можно будет легко и удобно исправить. Ибо из церковных исторических книг известно, что некоторые обычаи и чиноположения в различных местах и церквях были и бывают изменяемы; но единство Веры и единомыслие в догматах остаются неизменными.

Да даст же Владыка и Промыслитель всех Бог, *Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2:4), чтобы суждение и исследование о сем происходило сообразно с Божественною Его волею, к душеполезному и спасительному утверждению в Вере.

Вот чему веруем и как мыслим мы — Восточные Православные Христиане.

Веруем во Единого Бога истинного, Вседержителя и Бесконечного — Отца, Сына и Святого Духа: Отца нерожденного, Сына, рожденного от Отца прежде век, Духа Святого, от Отца исходящего, Отцу и Сыну единосущного. Сии три Лица (Ипостаси) во едином существе мы называем Всесвятою Троицею, всегда достоблагоговляемою, прославляемою и поклоняемою от всей твари.

Веруем, что Божественное и Священное Писание внушено Богом; посему мы должны верить ему беспрекословно, и притом не как-нибудь по-своему, но именно так, как изъяснила и предала оное Кафолическая Церковь. Ибо и суетумудрие еретиков принимает Божественное

Писание, только превратно изъясняет оное, пользуясь иносказательными и подобно значащими выражениями и ухищрениями мудрости человеческой, сливая то, чего нельзя сливать, и играя младенчески такими предметами, кои не подлежат шуткам. Иначе, если бы всякий ежедневно стал изъяснять Писание по-своему, то Кафолическая Церковь не пребыла бы по благодати Христовой донныне такой Церковью, которая, будучи единомысленна в вере, верует всегда одинаково и непоколебимо, но разделилась бы на бесчисленные части, подверглась бы ересям, а вместе с тем перестала бы быть Церковью святою, столпом и утверждением истины, но соделалась бы церковью лукавнующих, то есть, как должно полагать без сомнения, церковью еретиков, кои не стыдятся учиться у Церкви, а после беззаконно отвергают ее. Посему мы веруем, что свидетельство Кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. Поелику Виновник того и другого есть один и тот же Святой Дух, то все равно — от Писания ли научиться, или от Вселенской Церкви. Человеку, который говорит сам от себя, можно погрешать, обманывать и обманываться; но Вселенская Церковь, так как она никогда не говорила и не говорит от себя, но от Духа Божия (Которого она непрестанно имеет и будет иметь своим Учителем до века), никак не может погрешать, ни обманывать, ни обманываться; но, подобно Божественному Писанию, непогрешительно и имеет всегдашнюю важность.

Веруем, что всеблагий Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности; а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому, впрочем, чтобы Он восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины; ибо это несвойственно Богу, общему всех и нелицеприятному Отцу, Который *хочет всем людям спастись и достичь познания истины* (1 Тим. 2:4), но поскольку Он предвидел, что одни будут хорошо пользоваться своею свободной волею, а другие худо; то посему одних предопределил к славе, а других осудил. О употреблении же свободы мы рассуждаем следующим образом: поелику благодать Божия даровала Божественную и просвещающую благодать, называемую нами также предваряющею, которая, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, приводит всех; то желающие свободно покоряться ей (ибо она споспешествует ищущим ее, а не противящимся ей), и исполнять ее повеления, необходимо нужные для спасения, получают посему и особенную благодать, которая, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя их в любви Божией, т.е. в тех благих делах, которые требует от нас Бог (и которых требовала также предваряющая благодать), оправдывает их и делает предопределенными; те, напротив, которые не хотят повиноваться и следовать благодати и потому не соблюдают заповедей Божиих, но, следуя внушениям сатаны, злоупотребляют своею свободой, данной им от Бога с тем, чтобы они произвольно делали добро — предаются вечному осуждению.

Но что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, ни сколько не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых, — это мы почитаем безумием и нечестьем; ибо в таком случае Писание противоречило бы само себе. Оно учит, что всякий верующий спасается верою и делами своими, и вместе с тем представляет Бога единственным виновником нашего спасения, поелику то есть Он предварительно подает просвещающую благодать, которая доставляет человеку познание Божественной истины и учит его сообразоваться с нею (если он не противится) и делать добро, угодное Богу, дабы получить спасение, не уничтожая свободной воли человека, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ее действию. Не безумно ли после сего без всякого основания утверждать, что Божественное хотение есть вина несчастья осужденных? Не значит ли это произносить страшную клевету на Бога? Не значит ли это изрекать ужасную несправедливость и хулу на небо? Бог непричастен никакому злу, равно желает спасения всем, у Него нет места лицепритию; почему мы исповедуем, что Он справедливо предает осуждению тех, которые остают-

ся в нечестии по развращенной своей воле и нераскаянному сердцу. Но никогда, никогда не называли и не назовем виновником вечного наказания и мучений, как бы человеконенавистным, Бога, Который Сам изрек, что радость бывает на небе о едином грешнике кающемся. Верить таким образом или мыслить мы не дерзнем никогда, доколе имеем сознание; и тех, которые так говорят и думают, мы предаем вечной анафеме и признаем худшими всех неверных.

Веруем, что Триипостасный Бог, Отец, Сын и Святой Дух есть Творец всего видимого и невидимого. Под именем невидимого мы разумеем Ангельские Силы, разумные души и демонов (хотя Бог и не такими сотворил демонов, какими они стали впоследствии по собственному произволу); а видимым называем мы небо и все поднебесное. Поелику Творец по существу Своему благ, посему все, что только Он сотворил, сотворил прекрасным, и никогда не желает быть Творцом зла. Если же есть в человеке или в демоне (ибо просто в природе мы не знаем зла) какое-нибудь зло, т.е. грех, противный воле Божией, то это зло происходит или от человека, или от диавола. Ибо то совершенно истинно и не подлежит никакому сомнению, что Бог не может быть виновником зла, и что посему совершенная справедливость требует не приписывать его Богу.

Веруем, что все существующее, видимое и невидимое, управляется Божественным Промыслом; впрочем, зло, как зло, Бог только предвидит и попускает, но не промышляет о нем, так как Он и не сотворил его. А происшедшее уже зло направляется к чему-либо полезному верховною благостью, которая сама не творит зла, а только направляет оное к лучшему, насколько это возможно. Не испытывать, а благоговеть должны мы пред Божественным Промыслом и Его сокровенными и неиспытанными судьбами. Впрочем, то, что открыто нам о сем в Священном Писании, как относящееся к вечной жизни, нам должно с благоразумием исследовать и наравне с первыми понятиями о Боге принимать за несомненное.

Веруем, что первый человек, сотворенный Богом, пал в раю в то время, когда преслушал заповедь Божию, последовав коварному совету змия, и что отсюда распространился прародительский грех преемственно на все потомство так, что нет ни одного из рожденных по плоти, кто бы свободен был от того бремени и не ощущал следствия падения в настоящей жизни. А бременем и следствием падения мы называем не самый грех, как то: нечестие, богохульство, убийство, ненависть и все прочее, что происходит от злого человеческого сердца, в противность воле Божией, а не от природы; (ибо многие Праотцы, Пророки и другие бесчисленные, как в Ветхом, так и в Новом Завете, мужи, также божественный Предтеча и преимущественно Мать Бога Слова и Приснодева Мария, были непричастны как сим, так и другим подобным грехам), но удобопреклонность ко греху и те бедствия, которыми Божественное правосудие наказало человека за его преслушание, как то: изнурительные труды, скорби, телесные немощи, болезни рождения, тяжкая до некоторого времени жизнь на земле странствования, и напоследок телесная смерть.

Веруем, что Господь наш Иисус Христос есть единственный Ходатай наш, Который предал Себя для искупления всех, собственною кровью сделался примирением человека с Богом и пребывает попечительным Защитником Своих последователей и умилоствлением за грехи наши. Исповедуем также, что Святые ходатайствуют о нас в молитвах и прошениях к Нему, а более всех непорочная Мать Божественного Слова, также Святые Ангелы Хранители наши, Апостолы, Пророки, Мученики, Праведные и все, которых Он прославил как верных Своих служителей, к коим причисляем Архиереев, Иереев, как предстоящих святому жертвеннику, и праведных мужей, известных своей добродетелью. Ибо мы знаем из Священного писания, что должно молиться друг за друга, что много может молитва праведного, и что Бог

более внемлет Святым, нежели тем, которые остаются во грехах. Исповедуем также, что святые суть посредники и ходатаи о нас перед Богом не только здесь, во время пребывания их с нами., но еще более по смерти, когда они по разрушении зеркала (о коем упоминает Апостол) во всей ясности созерцают Святую Троицу и беспредельный свет Ее. Ибо как мы не сомневаемся в том, что Пророки, будучи еще в смертном теле, видели предметы небесные, почему и предсказывали будущее, так точно не только не сомневаемся, но и непоколебимо веруем и исповедуем, что Ангелы, и Святые, которые сделались как бы Ангелами, при беспредельном свете Божиим видят наши нужды.

Веруем, что Сын Божий, Господь наш Иисус Христос истощил себя Самого, то есть воспринял на Себя в собственной Ипостаси плоть человеческую, зачатую в утробе Девы Марии от Святого Духа, и вочеловечился; что Он рожден без скорби и болезни Матери Его по плоти и без нарушения Ее девства, — страдал, погребен, воскрес в славе в третий день по Писаниям, восшел на небеса и сидит одесную Бога Отца, и паки придет, как мы ожидаем, судить живых и мертвых.

Веруем, что никто не может спастись без веры. Верую же называем правое понятие наше о Боге и предметах Божественных. Будучи споспешествуема любовью, или, что все равно, исполнением Божественных заповедей, она оправдывает нас чрез Христа, и без нее невозможно угодить Богу.

Веруем, как и научены верить, в так именуемую и в самой вещи таковую, то есть, Святую, Вселенскую, Апостольскую Церковь, которая объемлет всех и повсюду, кто бы они ни были, право-верующих во Христа, которые ныне, находясь в земном странствовании, не водворились еще в отечестве небесном. Но отнюдь не смешиваем Церкви странствующей с Церковью, достигшею отечества, потому только, как думают некоторые из еретиков, что и та и другая существует. Такое смешение их неуместно и невозможно, поелику одна воинствует и находится в пути, а другая торжествует уже победу, достигла отечества и получила награду, что и последует со всею Вселенскою Церковью. Так как человек подвержен смерти и не может быть постоянно главою Церкви,¹ то Господь наш Иисус Христос Сам, как Глава, держа кормило правления Церкви, управляет ею посредством Святых Отцов. Для сего Дух Святой частным Церквам, законно основанным и законно состоящим из членов, поставил Епископов, как Правителей, Пастырей, Глав и Начальников, которые суть таковы отнюдь не по злоупотреблению, а законно, указуя в сих Пастырях образ Начальника и Совершителя нашего Спасения, дабы общества верующих под сим управлением восходили в силу Его.

Поелику между прочими нечестивыми мнениями еретики утверждали и то, что простой Священник и Архиерей равны между собою, что можно быть и без Архиерея, что несколько Священников могут управлять Церковью, что рукополагать во Священника может не один Архиерей, но и Священник, и несколько Священников могут хиротонисать и Архиерея — и разглашают, что Восточная Церковь разделяет с ними сие заблуждение; то мы, сообразно с мнением, издревле господствующим в Восточной Церкви, подтверждаем, что звание Епископа так необходимо в Церкви, что без него ни Церковь Церковью, ни Христианин Христианином не только быть, но и называться не может. — Ибо Епископ, как преемник апостольский, возложением рук и призыванием Святого Духа получив преемственно данную ему от Бога власть решить и вязать, есть живой образ Бога на земле и, по священнодействующей силе Духа Святого, обильный источник всех Таинств Вселенской Церкви, которыми приобретает спасение. Мы полагаем, что Епископ столь же необходим для Церкви, сколь-

¹ Неудачная формулировка. Дело не в смертности или бессмертии человека, а в его ограниченности. Глава Церкви — вездесущий и всемогущий Сын Божий (епископ Александр Милеант).

ко дыхание для человека и солнце для мира. Посему некоторые в похвалу Архиерейского сана хорошо говорят: “Что Бог в Церкви первородных на небесах и солнце в мире — то каждый Архиерей в своей частной Церкви; так что им паства освещается, согревается и соделывается храмом Божиим.” — что великое таинство и звание Епископства перешло к нам преемственно, сие очевидно. Ибо Господь, обещавший быть с нами до века, хотя находится с нами и под другими образами благодати и Божественных благодеяний, но через священнодействие Епископское сообщается с нами особенным образом, пребывает и соединяется с нами посредством священных Таинств, которых первым совершителем и священнодействователем, по силе Духа, есть Епископ, и не допускает нас впасть в ересь.

Посему святой Иоанн Дамаскин в четвертом письме своем к Африканцам говорит, что Церковь Вселенская вообще была вверена Епископам; что преемниками Петра признаются: в Риме — Климент первый Епископ, в Антиохии — Еводий, в Александрии — Марк; что Святой Андрей поставил на престоле Константинопольском Стахия; в великом же Святом граде Иерусалиме Господь поставил Епископом Иакова, после которого был другой Епископ, а после него еще другой, и так даже до нас. Посему-то и Тертуллиан в письме к Папиану всех Епископов называет преемниками Апостолов. О преемстве их, Апостольском достоинстве и власти, свидетельствует также Евсевий Памфил и многие из Отцов, перечислять было бы излишне, равно общее и древнее обыкновение Вселенской Церкви. Очевидно также, что Епископский сан отличается от сана простого Священника. Ибо Священник рукополагается Епископом, а Епископ рукополагается не Священниками, но, по правилу Апостольскому, двумя или тремя Архиереями. Притом Священник избирается Епископом, а Архиерея избирают не Священники или Пресвитеры или светская власть, но Собор высшей Церкви того края, где находится город, для которого назначается рукополагаемый, или, по крайней мере, Собор той области, где должно быть Епископу.

Иногда, впрочем, избирает и целый город; но не просто, а избрание свое предьявляет Собору; и если окажется сообразным с правилами, то избранного производят посредством Епископского рукоположения чрез призывание Святого Духа.

Кроме сего, Священник власть и благодать Священства приемлет только для себя, епископ же передает оную и другим. Первый, приняв от Епископа Священство, совершает только святое крещение с молитвами, священнодействует бескровную жертву, раздает народу святое Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, помазывает крещаемых святым миром, венчает благочестиво и законно вступающих в брак, молится о болящих, о спасении и приведении в познание истины всех людей, а преимущественно о прощении и оставлении грехов православным, живым и умершим, и, наконец, так как он отличается знанием и добродетелью, то, по власти, данной ему епископом, учит тех из православных, которые приходят к нему, указывая им пути к получению Царства Небесного и поставляется проповедником Святого Евангелия. Но Архиерей, кроме того, что совершает все сие (ибо он, как сказано, есть источник Божественных таинств и дарований по силе Святого Духа), один исключительно совершает святое миро, ему только одному усвоено посвящение во все степени и должности церковные; он особенно и преимущественно имеет власть вязать и решить и творить, по заповеди Господа, суд, приятный Богу; он проповедует Святое Евангелие и православных утверждает в Вере, а непокорных, как язычников и мытарей, отлучает от Церкви, еретиков же предаёт извержению и анафеме, и душу свою полагает за овцы. Отсюда открывается неоспоримое различие Епископа от простого Священника, а вместе и то, что, кроме его все в мире Священники не могут пасти Церковь Божию и совершенно управлять ею. Но справедливо замечено одним из Отцов, что не легко найти между еретиками человека рассудительного; поелику, оставляя Церковь, они бывают оставлены Святым Духом, и не остается в них ни знания, ни света, но тьма и ослепление. Ибо, если бы сего не было с ними, то они не

отвергали бы самого очевидного, каково, например, великое поистине таинство Епископства, о котором говорит Писание, упоминают Церковная история и писания Святых, и которое всегда было признаваемо и исповедуемо всею Вселенскою Церковью.

Веруем, что члены Кафолической Церкви суть все верные, т.е. несомненно все исповедующие чистую Веру Спасителя Христа (которую прияли мы от Самого Христа, от Апостолов и Святых Вселенских Соборов), хотя бы некоторые из них и были подвержены различным грехам. Ибо если бы верные, но согрешившие, не были членами Церкви, то не подлежали бы ее суду. Но она судит их, призывает к покаянию и ведет на путь спасительных заповедей; а потому, несмотря на то, что подвергаются грехам, они остаются и признаются членами Кафолической Церкви, только бы не сделались отступниками и держались Кафолической и Православной Веры.

Веруем, что Святой Дух учит Кафолическую Церковь, ибо Он есть тот истинный Утешитель, которого Христос посылает от Отца для того, чтобы учить истине и прогонять мрак от ума верных. Учит Дух Святой Церковь чрез Святых Отцов и учителей Кафолической Церкви. Ибо как все Писание, по общему признанию, есть Слово Духа Святого не потому, что Он непосредственно изрек его, но говорил в нем чрез Апостолов и Пророков; так и Церковь научается от Живоначального Духа, но не иначе, как чрез посредство Святых Отцов и учителей (которых правила признаны Святыми Вселенскими Соборами, чего мы не престанем повторять); почему мы не только убеждены, но и несомненно исповедуем, как твердую истину, что Кафолическая Церковь не может погрешать или заблуждаться и изрекать ложь вместо истины; ибо Дух Святой, всегда действующий чрез верно служащих Отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения.

Веруем, что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, споспешествуемой любовью, т.е. чрез веру и дела. Признаем совершенно нечестивою мысль, будто вера, заменяя дела, приобретает оправдание о Христе; ибо вера в таком смысле могла бы приличествовать каждому и не было бы ни одного неспасающегося, что, очевидно, ложно. Напротив, мы веруем, что не призрак только веры, а сущая в нас вера чрез дела оправдывает нас во Христе. Дела же почитаем не свидетельством только, подтверждающим наше призвание, но и плодами, которые соделывают веру нашу деятельною и могут, по Божественному обетованию, доставить каждому заслуженную мзду, добрую или худую, смотря по тому, что он соделал с телом своим.

Веруем, что человек, падший чрез преступление, уподобился бессловесным скотам, то есть помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от Преплагого Бога. Ибо в противном случае он сделался быв неразумным, и, следственно, не человеком; но он имел бы ту природу, с которою сотворен, и природную силу, свободную, живую, деятельную, так, что он по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла. А что человек по природе может делать добро, на это указывает и Господь, когда говорит, что язычники любят любящих их, и весьма ясно учит Апостол Павел (Рим. 1:19), и в других местах, где говорит, что *“язычники, закона не имущие, естеством законное творят.”* Отсюда очевидно, что сделанное человеком добро не может быть грехом; ибо добро не может быть злом. Будучи естественным, оно делает человека только душевным, а не духовным, и одно без веры не содействует ко спасению, однако же не служит и к осуждению; ибо добро, как добро, не может быть причиною зла. В возрожденных же благодатно оно, будучи усиливаемо благодатью, делается совершенным и соделывает человека достойным спасения. Хотя человек прежде возрождения может по природе быть склонным к добру, избирать и делать нравственное добро, но чтобы, возродившись, он мог делать добро духов-

ное (ибо дела веры, будучи причиною спасения и совершаемы сверхъестественною благодатью, обыкновенно называются духовными), — для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, как сказано о предопределенных; так что он не может сам по себе творить совершенных дел, достойных жизни во Христе, однако всегда может желать или не желать действовать согласно с благодатью.

Веруем, что в Церкви есть Евангельские Таинства, числом семь. Ни менее, ни более сего числа Таинств в Церкви не имеем.² Число Таинств сверх семи выдуманно неразумными еретиками. Семеричное же число Таинств утверждается на Священном Писании, равно как и прочие догматы православной Веры. И во-первых: Святое Крещение предал нам Господь в сих словах: *“Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа”* (Мф. 28:19); *“Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет”* (Мк. 16:16). Таинство Святого Мира, или Святого Миропомазания также основывается на словах Спасителя: *“Вы же оставайтесь во граде Иерусалиме, доколе облечетесь силою свыше”* (Лк. 24:49), каковою силою Апостолы и облеклись по сошествии на них Святого Духа. Сила сия сообщается посредством таинства Миропомазания, о котором рассуждает и Апостол Павел (2 Кор. 1:21-22), а яснее Дионисий Ареопагит. Священство основывается на следующих словах: *“Сие творите в Мое воспоминание”* (1 Кор. 11:24); также еще: *“Что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, будет разрешено на небесах”* (Мф. 16:19). Бескровная Жертва — на следующих: *“Примите, ядите, сие есть Тело Мое.... пейте от нея вси, сия есть Кровь Моя Нового Завета”* (1 Кор. 11:24-25); *“Если не будете есть Плоти Сына Человеческого, и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни”* (Иоан. 6:53). Таинство брака имеет основание в словах самого Бога, сказанных о нем в Ветхом Завете (Быт. 2:4); каковыя слова подтвердил и Иисус Христос, говоря: *“Что Бог сочел, того человек да не разлучает”* (Мр. 10:9). Апостол Павел брак называет великою тайною (Еф. 5:32). Покаяние, с которым соединяется таинственная исповедь, утверждается на сих словах Писания: *“Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся”* (Иоан. 20:23); также: *“Если не покаетесь, все так же погибнете”* (Лк. 13:3). О таинстве Святого елея, или молитвенном Елее, упоминает Евангелист Марк, яснее свидетельствует брат Божий (5:14-15).

Таинства слагаются из естественного (видимого) и сверхъестественного (невидимого), и не суть только знаки обетований Божиих. Мы признаем их орудиями, которые необходимо действуют благодатью на приступающих к оным. Но отвергаем, как чуждое Христианского учения, то мнение, что совершение таинства имеет место только во время действительного употребления (напр., съедения и т.п.) земной вещи (то есть, освящаемой в таинстве; будто вне употребления освящаемая в таинстве вещь и по освящении остается простой вещью). Сие противно таинству Причащения, которое, будучи установлено Пресущественным Словом и освящено призыванием Святого Духа, совершается присутствием означаемого, то есть тела и крови Христовой. И совершение сего таинства по необходимости предшествует его употреблению посредством приобщения. Ибо если бы оно не совершалось прежде приобщения его: то приобщающийся недостойно не ел бы и не пил бы в суд себе (1 Кор. 11:29); потому что он приобщался бы простого хлеба и вина. А теперь, приобщаясь недостойно, он суд себе ест и пьет. Следственно, таинство Евхаристии совершается не во время самого приобщения оною, но прежде сего. Таким же образом мы почитаем крайне ложным и нечистым то учение, будто бы несовершенством веры нарушается целость и совершенство таинства. Ибо еретики, которых принимает Церковь, когда они отрекаются от своей ереси и присоединяют-

² Число семь условно. “Священнодействия, называемые “таинствами,” есть как бы **высоты** в длинной цепи холмов остальных богослужебных чинов и молитвословий” (протопресвитер М. Помазанский).

ся ко Вселенской Церкви, получили Крещение совершенное, хотя имели веру несовершенную. И когда они напоследок приобретают веру совершенную, то их не перекрещивают.³

Веруем, что Святое Крещение, заповеданное Господом и совершаемое во имя Святой Троицы, необходимо. Ибо без него никто не может спастись, как говорит Господь: “Если кто не родится от воды и духа, не может войти в Царствие Божие” (Иоан. 3:5). Посему оно нужно и младенцам, ибо и они подлежат первородному греху и без крещения не могут получить отпущения сего греха. И господь, показывая сие, сказал без всякого исключения, просто: “Кто не родится...” то есть по пришествии Спасителя Христа все, имеющие войти в Царство Небесное, должны возродиться. Если же младенцы имеют нужду в спасении, то имеют нужду и в крещении. А не возродившиеся и посему не получившие отпущения в прародительском грехе необходимо подлежат ~~вечному наказанию за сей грех, и следовательно, не спасаются.~~⁴ Итак, младенцам необходимо нужно крещение. Притом младенцы спасаются, как говорится у Евангелиста Матфея, а не крестившийся ~~не спасается~~ лишается благодати. Следственно, младенцы необходимо должны креститься. И в Деяниях говорится, что крестились все домашние (16:33), следственно, и младенцы. О сем ясно свидетельствуют и древние Отцы Церкви, именно: Дионисий в книге о Церковной Иерархии и Иустин в 57-м вопросе говорит: “Младенцы удостоиваются благ, даруемых чрез крещение по вере тех, которые приносят их ко крещению.” Августин также свидетельствует: “Есть предание Апостольское, что младенцы спасаются крещением.” И в другом месте: “Церковь дает младенцам ноги других, дабы они ходили, сердца, дабы веровали, язык, дабы исповедовали.” — И еще: “Матерь Церковь дает им материнское сердце.” — Что касается до вещества таинства крещения, то им не может быть никакая другая жидкость, кроме чистой воды. Совершается оно Священником; по нужде же может быть совершено и простым человеком, но только православным и притом понимающим важность Божественного крещения. — Действия крещения вкратце суть следующие: во-первых, чрез него даруется отпущение в прародительском грехе и во всех других грехах, соделанных крещаемым. Во-вторых, крещаемый освобождается от вечного наказания, которому подлежит каждый как за прирожденный грех, так и за собственные смертные грехи. — В-третьих, крещение дарует блаженное бессмертие, ибо, освобождая людей от прежде бывших грехов, соделывает их храмами Божиими. Нельзя говорить, что крещение не разрешает от всех прежних грехов, но что они хотя и остаются, однако же не имеют уже силы. Учить таким образом есть крайнее нечестие, есть опровержение веры, а не исповедание ее. Напротив, всякий грех, существующий или существовавший прежде крещения, уничтожается и считается как бы не существующим или никогда не существовавшим. Ибо все образы, под которыми представляется крещение, показывают его очистительную силу, и изречения Священного Писания касательно крещения дают разуметь, что чрез него подается совершенное очищение; — видно из самих названий крещения. Если оно есть крещение Духом и огнем, то явно, что оно доставляет очищение совершенное; ибо Дух очищает совершенно. Если оно есть свет, то всякая тьма прогоняется им. Если оно есть возрождение, то все ветхое мимоходит; а это ветхое есть ни что иное, как грехи. Если крещаемый совлекается

³ Ценное свидетельство, говорящее против обязательного перекрещивания католиков и протестантов, переходящих в Православную Церковь.

⁴ Неудачная формулировка. Согласно апостолу Павлу, язычники, поступавшие по закону совести, будут оправданы Богом (Рим. 2-я глава). За что же наказывать невинных младенцев? Христос, сойдя в ад, вывел оттуда души множества людей, умерших до Его пришествия (1 Пет. 3:20). Никто из них не был крещен. Так как в крещении человек получает, вместо прежнего ветхого бытия, новое бытие и жизнь, становится чадом Божиим, членом тела Христова или Церкви и наследником вечной жизни, то отсюда ясно, что крещение необходимо для всех, в том числе и для младенцев, чтобы возрастая телом и духом, возрастали они во Христе. Некрещенные младенцы лишены этой благодати, но не значит, что они обречены на вечные муки. Епископ Александр (Милеант).

ветхого человека, то совлекается и греха. Если он облачается во Христа, то на самом деле становится безгрешным посредством крещения; ибо Бог далеко отстоит от грешников, и Апостол Павел ясно говорит о сем: *“Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием Одного сделались праведными многие”* (Рим. 5:19). Если же праведны, то и свободны от греха; ибо не может в одном и том же человеке пребывать жизнь и смерть. Если Христос воистину умер, следственно, истинно и отпущение грехов чрез Святого Духа.

Отсюда видно, что все младенцы, умершие после крещения, несомненно получают спасение по силе смерти Иисуса Христа. Ибо если они чисты от греха, как от общего, потому что очищаются Божественным крещением, так и от своего собственного, ибо, как дети, не имеют еще своего произвола и потому не грешат; то, без всякого сомнения, они спасаются. Ибо невозможно перекрещиваться правильно однажды окрестившемуся, хотя бы он после сего наделал тысячу грехов или даже отвергся самой веры. Желаящий обратиться ко Господу воспринимает потерянное сыноположение посредством таинства покаяния.

Веруем, что всесвятое таинство Святой Евхаристии, которое выше мы поставили четвертым в числе таинств, есть таинственно заповеданное Господом в ту ночь, в которую Он предал себя за жизнь мира. Ибо, взяв хлеб и благословив, Он дал Своим ученикам и Апостолам, сказав: *“Приимите, ядите, сие есть тело Мое.”* И, взяв чашу, воздав хвалу, сказал: *“Пийти от нея вси: сия есть кровь Моя, яже за вы изливаемая во оставление грехов.”*

Веруем, что в сем священнодействии присутствует Господь наш Иисус Христос не символически, не образно (tipikos, eikonikos), не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием, как это некоторые Отцы говорили о крещении, и не чрез проничание хлеба (kat Enartismom — per impanationem), так, чтобы Божество Слова входило в предложенный для Евхаристии хлеб, существенно (ipostatikos), как последователи Лютера довольно неискусно и недостойно изъясняют; но истинно и действительно, так что по освящении хлеба и вина хлеб прелается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в самое истинное тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных; а вино претворяется и пресуществляется в самую истинную кровь Господа, которая во время страдания Его на кресте излилась за жизнь мира.

Еще веруем, что по освящении хлеба и вина остаются уже не самый хлеб и вино, но самое тело и кровь Господня под видом и образом хлеба и вина.

Еще веруем, что сие пречистое тело и кровь Господня раздаются и входят в уста и утробы причащающихся, как благочестивых, так и нечестивых. Только благочестивым и достойно принимающим доставляют отпущение грехов и жизнь вечную, а нечестивым и недостойно принимающим уготовляют осуждение и вечные муки.

Еще веруем, что тело и кровь Господа хотя разделяются и раздробляются, но сие бывает в таинстве причащения только с видами хлеба и вина, в которых они и видимы, и осязаемы быть могут, а сами в себе суть совершенно целы и нераздельны. Почему и Вселенская Церковь говорит: *“Раздробляется и разделяется раздробляемый, но неразделяемый, всегда ядомый и николи же иждиваемый, но причащающийся (разумеется, достойно) освящая.”*

Еще веруем, что в каждой части, до малейшей частицы преложеного хлеба и вина, находится не какая-либо отдельная часть тела и крови Господней, но тело Христово, всегда целое и во всех частях единое, и господь Иисус Христос присутствует по существу Своему, то есть с душою и Божеством, или совершенный Бог и совершенный человек. Потому хотя в одно и то же время много бывает священнодействий во вселенной, но не много тел Христовых, а один и тот же Христос присутствует истинно и действительно, одно тело Его и одна

кровь во всех отдельных Церквах верных. И это не потому, что тело Господа, находящееся на небесах, нисходит на жертвенники, но потому, что хлеб предложения, приготовляемый порознь во всех церквах и по освящении претворяемый и преосуществляемый, делается одно и то же с телом, сущим на небесах. Ибо всегда у Господа одно тело, а не многие во многих местах. Посему-то таинство сие, по общему мнению, есть самое чудесное, постигаемое одной верою, а не умствованиями человеческой мудрости, коей суету и безумную изыскательность касательно вещей Божественных отвергает сия святая и свыше определенная за нас жертва.

Еще веруем, что сему телу и крови Господней в таинстве Евхаристии, должно воздавать особенную честь и Боголепное поклонение; ибо каким мы обязаны поклонением Самому Господу нашему Иисусу Христу, таким же телу и крови Господней.

Еще веруем, что жертва сия, как до употребления, немедленно по освящении, так и после употребления, хранимая в освященных сосудах для напутствования умирающих, есть истинное тело Господа, нисколько неразличное от Его тела, так что и до употребления по освящении, и в самом употреблении, и после оного всегда остается истинным телом Господним.

Еще веруем, что словом “пресуществление” не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются в тело и кровь Господню; ибо сего нельзя постичь никому, кроме самого Бога, и усилия желающих постичь сие могут быть следствием только безумия и нечестия; но показывается только то, что хлеб и вино по освящении прелагаются в тело и кровь Господню не образно, не символически, не преизбытком благодати, не сообщением или наитием единой Божественности Единородного, и не случайная какая-либо принадлежность хлеба и вина прелагается в случайную принадлежность тела и крови Христовой каким-либо изменением или смешением, но, как выше сказано, истинно, действительно и существенно хлеб бывает самым истинным телом Господним, а вино самую кровью Господнею.

Еще веруем, что сие таинство Святой Евхаристии совершается не всяким, а одним только благочестивым законным Иереем, получившим Священство от благочестивого и законного Епископа,⁵ как учит Восточная Церковь. Вот сокращенное учение Вселенской Церкви о таинстве Евхаристии; вот истинное исповедание и древнейшее предание, которое желающие спастись и отвергающие новые и скверные лжемудрствования еретиков ни коим образом не должны изменять; напротив, обязаны блюсти в целостности и неповрежденности сие законное предание. Ибо тех, которые искажают оное, Соборная Церковь Христова отвергает и проклинает.

Веруем, что души умерших блаженствуют или мучатся, смотря по делам своим. Разлучившись с телами, они тотчас переходят или к радости, или к печали и скорби; впрочем, не чувствуют ни совершенного блаженства, ни совершенного мучения; ибо совершенное блаженство, как и совершенное мучение, каждый получит по общем воскресении, когда душа соединится с телом, в котором жила добродетельно или порочно.

Души людей, впадших в смертные грехи и при смерти не отчаявшихся, но еще раз до разлучения с настоящею жизнью покаявшихся, только не успевших принести никаких плодов покаяния (каковы: молитвы, слезы, сокрушения, утешение бедных и выражение в поступках любви к Богу и ближним, что все Кафолическая Церковь с самого начала признает Богоугодным и благопотребным), души таких людей нисходят в ад и терпят за учиненные ими грехи наказания, не лишаясь, впрочем, облегчения от них.

Облегчение же получают они по бесконечной благодати чрез молитвы Священников и благотворения, совершаемые за умерших; а особенно силою бескровной Жертвы, которую в

⁵ Отсутствие личного благочестия не ослабляет силу Таинств. Епископ Александр (Милеант).

частности приносит священнослужитель для каждого Христианина о его присных, вообще же за всех повседневно приносит Кафолическая и Апостольская Церковь.

Вопросы и Ответы.

ВОПРОС. — *Всем ли читающим Христианам понятно Писание?*

ОТВЕТ. — Если бы всем читающим Христианам понятно было Священное Писание, то Господь не повелел бы испытывать оное желающим получит спасение. Святой Павел напрасно сказал бы, что дар учения дан Церкви от Бога; не сказал бы и Петр, что в посланиях Павловых есть нечто неудоборазумеваемое. Итак, поелику ясно, что в Писании содержится высота и глубина мыслей, то посему требуются люди опытные и Богопросвещенные для испытания его, для истинного уразумения, для познания правильного, согласного со всем Писанием и Творцом его Святым Духом. И хотя возрожденным известно учение веры о Творце, о воплощении Сына Божия, о Его страданиях, воскресении и вознесении на небо, о рождении и суде, за какое учение многие охотно претерпели и смерть; но нет необходимости, или, лучше, невозможно всем постигнуть то, что Дух Святой открывает только совершенным в мудрости и святости.

ВОПРОС. — *Как должно думать о святых иконах и о поклонении Святым?*

ОТВЕТ. — Поелику есть Святые, и Кафолическая Церковь признает их предстателями, то посему мы и чтим их, как друзей Божиих, молящихся за нас пред Богом всяческих. Но наше почитание Святых двоякого рода: одно относится к Матери Бога Слова, которую чтим более, нежели рабу Божию, поелику Богородица хотя есть воистину раба Единого Бога, но она есть и Мать, родившая плотски Единого от Троицы. Посему и величаем Ее высшею без сравнения всех Ангелов и Святых, и воздаем поклонение большее, нежели какое прилично рабе Божией. Другого рода поклонение, приличное рабам Божиим, относится к Святым Ангелам, Апостолам, Пророкам, Мученикам и вообще ко всем Святым. Сверх сего мы чествуем поклонением древо честного и животворящего Креста, на коем Спаситель наш пострадал за спасение мира, изображение животворящего Креста, Вифлеемские ясли, через кои мы избавлены от бессловесия, голгофское место, живоносный Гроб и прочие святые места, также Святое Евангелие, священные сосуды, в коих совершается бескровная Жертва, чествуем и славим Святых ежегодными воспоминаниями о них, всенародными празднествами, созиданием святых Храмов и приношениями. Еще поклоняемся иконам Господа нашего Иисуса Христа, Пресвятыя Богородицы и всех Святых; чтим сии иконы и лобызаем, а также изображения Святых Ангелов, как они являлись некоторым Патриархам и Пророкам; изображаем и Пресвятого Духа так, как Он явился в виде голубине.

Если же некоторые за поклонение святым иконам упрекают нас в идолопоклонстве, то мы такой упрек считаем пустым и нелепым; ибо мы никому другому не служим, а только единому в Троице Богу. Святых же мы почитаем двояко. Во-первых, по отношению к Богу, ибо ради Его ублажаем Святых; во-вторых, по отношению к самим Святым, поелику они суть живые образы Божии. Притом, чествуя Святых, как рабов Божиих, мы чествуем святые иконы относительно, — чествование икон относится к первообразам; ибо кто поклоняется иконе, тот чрез икону поклоняется первообразу; так что никаким образом нельзя отделять чествования иконы от чествования того, что на ней изображается; но то и другое пребывает в единстве, подобно как честь, воздаваемая царскому посланнику, нераздельна с честью, воздаваемой самому Царю.

Те места, кои берут противники из Писания, к подтверждению своей нелепости, не так много благоприятствуют им, как они думают; напротив, они совершенно согласуются с нашим мнением. Ибо, читая Божественное Писание, мы испытываем время, лицо, примеры и причины. Посему, если находим, что один и тот же Бог в одном месте говорит: *“Не сотвори себе кумира, ни подобия, да не поклонишия, ниже послужиши им,”* а в другом повелевает сделать Херувимов; и если притом видим во храме сделанные изображения волов и львов, все это мы не принимаем суеверно (ибо суеверие не есть вера); но, как сказали, соображаясь со временем и другими обстоятельствами, доходим до правильного разумения. Слова *“Не сотвори себе кумира или подобия,”* по нашему разумению, то же означают, что слова: не поклонися богам чуждым, не идолопоклонствуй. — Таким образом, и содержимый Церковью от времен апостольских обычай поклоняться святым иконам, и служение, подобающее единому Богу, останутся неприкосновенными, и Бог не будет противоречить словам Своим. А что противники наши ссылаются на святых Отцов, кои будто бы говорят, что неприлично поклоняться иконам, то сии святые мужи более защищают нас; поелику они в состязаниях своих более восстают на тех, которые святым иконам воздают поклонение Божеское, или вносят в храмы изображения родственников своих умерших; таковых поклонников они поражают анафемою, но не порицают правильного поклонения Святым и святым иконам, честному Кресту и всем вышесказанным. А что от Апостольских времен святые иконы употреблялись в храмах, и верующие поклонялись им, о том повествуют весьма многие, вместе с которыми и святой Вселенский VII Собор постыждает всякое еретическое кощунство.

Поелику сей Собор яснейшим образом дает разуметь, как должно поклоняться святым иконам, когда предает проклятию и отлучению тех, которые воздают иконам поклонение Божеское или называют православных, поклоняющихся иконам, идолослужителями, то вместе с ним и мы предаем анафеме тех, которые или Святому, или Ангелу, или иконе, или Кресту, или мощам святым, или священным сосудам, или Евангелию, или другому чему, елика на небеси горе и елика на земли и в море, воздают такую честь, какая прилична единому в Троице Богу. Равно анафематствуем и тех, которые поклонение иконам называют идолослужением, и потому не поклоняются оным, не чтут Креста и Святых, как заповедала Церковь.

Святым и святым иконам мы поклоняемся так, как сказали, и начертываем оные для украшения храмов, дабы они служили для неученых вместо книг и побуждали бы к подражанию добродетелям Святых и воспоминанию о них, споспешествовали бы к умножению любви, к бодрствованию и всегдашнему призыванию Господа как Владыки и отца, а Святых, как рабов Его, помощников и посредников наших.

Но еретики оуждают и самую молитву благочестивых к Богу, и мы не понимаем, почему они преимущественно порицают молитву иноков. Мы, напротив, уверены, что молитва есть собеседование с Богом, прошение приличных благ у Бога, от Коего надеемся получить их; она есть восхождение к Богу, благочестивое, устремленное к Богу расположение; мысленное искание горнего; врачевство души святой, служение приятное Богу, признак покаяния и твердого упования. Она бывает или в одном уме, или и в уме и на устах. Во время молитвы мы созерцаем благость и милость Божию, чувствуем свое недостойнство, исполняем чувством благодарения, даем обет впредь покоряться Богу. Молитва укрепляет веру и надежду, учит терпению, соблюдению заповедей и особенно испрошению благ небесных; она произраждает многие плоды, исчисление коих было бы излишне; совершается во всякое время, или в прямом положении тела, или с коленопреклонением. Столь велика польза от молитвы, что она составляет пищу и жизнь души. Все сказанное основывается на Священном Писании, и тот, кто требует доказательства сему, подобен безумному или слепому, во время ясного полудня сомневающимся в свете солнечном.

Однако же еретики, желая опровергать все, что заповедал Христос, коснулись и молитвы. Впрочем, стыдясь столь явно обнаруживать свое нечестие, они не отвергают молитвы вообще; но зато восстают против молитв монашеских, и делают сие с той целью, чтобы в простодушных возбудить ненависть к монахам, представить их людьми несносными, даже неугодными и нововводителями, дабы никто не восхотел поучаться от них догматам благочестивой и православной Веры. Ибо супостат хитер на зло и искусен на дела суеты; потому и последователи его (каковы действительно сии еретики) не имеют охоты столь же ревностно заниматься делами благочестия, сколь ревностно они стремятся к бездне зол и низвергаются в такие места, на кои не призирает Господь.

После сего должно спросить еретиков, что они скажут о молитвах монахов? Если еретики докажут, что монахи представляют собой нечто несообразное с православным благочестием Христианским, то и мы согласимся с ними, и монахов не только не будем называть монахами, но и Христианами. Если же монахи с совершенным забвением о себе возвещают славу и чудеса Божии, непрестанно и во всякое время, сколько сие возможно, прославляют величие Божие в песнях и славословиях, воспевая слова Писания или составляя свои, согласные с Писанием, то монахи, по нашему мнению, исполняют дело Апостольское, Пророческое, или, лучше, дело Божие.

Почему и мы, когда поем утешительные песни из Триоди и Минеи, не делаем ничего такого, что было бы неприлично Христианам; потому что все сии книги содержат здоровое и истинное Богословие и состоят из песней, или выбранных из Священного Писания, или составленных по внушению Духа, так что в наших песнопениях только слова другие, нежели в Писании, а собственно мы поем то же, что в Писании, только другими словами. Для совершенного же удостоверения в том, что наши гимны составляются из слов Писания, мы в каждом так называемом тропаре помещаем стих Писания. Если же мы еще после и читаем молитвы, составленные древними Отцами, то пусть еретики скажут нам, что они заметили богохульного и нечестивого у сих Отцов? Тогда вместе с еретиками и мы восстанем против них. Если же еретики укажут еще на всегдашнюю и непрестанную молитву — то какое зло от такой молитвы для них и для нас? Пусть они противятся (как и действительно противятся) Христу, Который сказал притчу о несправедливом суде именно для того, чтобы удостоверить нас в необходимости непрестанной молитвы; Который учил бодрствовать и молиться, дабы избежать напастей и стать перед Сыном человеческим; пусть противятся словам Апостола Павла в Послании Солунянам (гл. 5) и многим другим местам Писания. Не считаем за нужное обращаться к свидетельствам других Божественных учителей Кафолической Церкви, какие только были от времен Христовых до нас; ибо к посрамлению еретиков достаточно и того, чтобы указать на усиленную молитву Патриархов, Апостолов и Пророков.

Итак, если иноки подражают Апостолам, Пророкам, святым Отцам и Праотцам Самого Христа, то, очевидно, что молитвы иноческие суть плоды Духа Святого. Что же касается до еретиков, которые вымышляют хулы на Бога и, все Божественное перетолковывают, искажают и оскорбляют Священное Писание, то их вымыслы суть ухищрения и изобретения диавола. Ничтожно и то возражение, будто бы невозможно предписать Церкви воздержание от яств без принуждения и насилия. Ибо Церковь весьма хорошо поступила, установив со всяким тщанием для умерщвления плоти и страстей молитву и пост, коих блюстителями и образцами явили себя все Святые, и посредством коих супостат наш диавол при помощи высшей благодати низлагается со всеми своими воинствами и силами, и предлежащий благочестивым путь удобно совершается. Таким образом, Вселенская Церковь, вникая во все сие, не принуждает, не делает насилия, но призывает, увещевает, научает тому, что есть в Писании, и убеждает силою Духа.

Иеремия, милостью Божьею Архиепископ Константинополя, Нового Рима, и Вселенский Патриарх. *Афанасий*, милостью Божьею Патриарх великого града Божия Антиохии. *Хрисанф*, милостью Божьею Патриарх Святого града Иерусалима. *Каллиник* Ираклийский. *Антоний* Кизикийский. *Паусий* Никомидийский. *Герасим* Никейский. *Пахомий* Халкидонский. *Игнатий* Фессалоникийский. *Анфим* Филиппопольский. *Каллиник* Варнский.

Окружное послание ко всем Православным христианам (1848 г.).

Всем и всюду, во Святом Духе возлюбленным и дражайшим братьям, Преосвященным Архиепископам с их благоговейными причтами и всем православным верным чадам единой, святой, соборной и апостольской Церкви братское во Святом Духе приветствие и (желание) всякого блага и спасения от Бога!

§ 1. Надлежало бы священному и Божественному евангельскому учению о нашем искуплении быть всеми проповедуемому в той же неповрежденности, и принимаемому верою вечно в той же чистоте, в какой Спаситель наш, добровольно умаливший Себя, зрак раба приим и низшед из недр Бога и Отца, открыл оное Божественным и Святым Ученикам Своим, — и в какой они, свидетели-очевидцы и самовидцы, как громогласные трубы, возвести сие учение всей подсолнечной (ибо во всю землю изыде вещание их и в концы вселенные глаголы их), — наконец, в той неизменности, в какой, прияв тоже самое благовестие, столь многие и столь великие Отцы Кафолической Церкви со всех пределов земли передали нам оное всенародно — на Соборах и в своих частных писаниях. Но злой дух, исконный враг человеческого спасения, как древле в Эдеме, приняв на себя лице доброжелательного советника, сделал человека преступником ясной Божественной заповеди, так и в сем духовном Эдеме, в Церкви Божией, продолжая обольщать многих, внушая им лукавые и богопротивные помыслы, и пользуясь ими, как орудиями, растворяет яд ереси в чистых потоках православного учения и из чаш, позлащенных якобы евангельским благовестием, напояет многих; — напояет тех, которые по простоте своей живут неосмотрительно, не лишше внимают слышанному (Евр. 2:1) и от отцев их возвещенному им (Втор. 32:7), согласно с Евангелием и со всеми древними учителями, и не считают для душевного спасения своего достаточным устного и писанного слова Господня и свидетельства непрерывно продолжающейся Церкви, но, гоняясь за нечестивыми новизнами, как бы за новым убранством, принимают евангельское учение в виде совершенно искаженном.

§ 2. Отсюда (произошли) разнообразные и чудовищные ереси, которые соборная Церковь от самой колыбели своей, облекшись во вся оружия Божии и восприимши меч духовный, иже есть глагол Божий (Еф. 6:17), принуждена была преодолевать, все преодолевала до ныне, и будет со славою преодолевать во все веки, являясь сама всякий раз после борьбы более светлою и более сильною.

§ 3. Но из сих ересей одни уже совершенно исчезли, другие исчезают, иные ослабели, другие же более или менее процветают, держась до времени своего ниспровержения, а некоторые еще внове возникают для того, чтобы пройти свой путь от появления до уничтожения. Ибо они — сии жалкие умствования и вымыслы людей жалких, — будучи поражены вместе

с своими изобретателями громом анафемы седми вселенских Соборов, падут неизбежно, хотя бы существовали тысячу лет. Потому что одно только православие соборной и Апостольской Церкви, одушевляемой живым словом Божиим, пребудет во веки, по неложному обетованию Господа: врата ада не одолеют ей (Матф. 16:18), т.е. (как изъясняют святые Отцы), уста нечестивых и еретиков, что бы ни источали — ужас или прещения, или сладкоречие и убеждения, не одолеют мирного и кроткого православного учения. Но для чего однако путь нечестивых благоуспешен (Иерем. 12:1), и нечестивые превозносятся и высются, яко кедр Ливанский (Пс. 36:35), искушая мирно служащих Богу? Причина тому неведома; и св. Церковь, хотя молит ежедневно, да отступит от нее сей пакостник сей ангел сатанин, но постоянно слышит от Господа: *довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя в немощи совершается. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова* (2 Кор. 12:9), дабы открылись между вами искусные (1 Кор. 11:19).

§ 4. Из ересей, распространившихся, какими Бог, весть судьбами, в большей части вселенной, был некогда арианизм, а теперь — папизм. Но и сей последний (подобно первому, который уже совершенно исчез), хотя до ныне еще в силе, не превозможет до конца, а преидет и низложится и велий глас небесный возгласит о нем: низвержен (Апок. 12:10)!

§ 5. Новоявившееся учение, будто “Дух Святой исходит от Отца и Сына,” измышлено вопреки ясному и нарочитому о сем предмете изречению Господа нашего: *Который от Отца исходит* (Иоан. 15:26), и вопреки исповеданию всей Соборной Церкви, засвидетельствованному седмию вселенскими Соборами в словах иже от Отца исходящего (Символ Веры).

1. Оно нарушает хотя единичное (ενεκιν) от одного начала, но иновидное (eteroedi) происхождение Божеских Лиц блаженной Троицы, подтверждаемое свидетельством Евангелия;

2. Приписывает равносильным и споклоняемым Лицам (Божества) разнородные и неравные отношения, сливает их или смешивает;

3. Представляет как бы несовершенным, темным и неудачным состоявшееся прежде него исповедание единой, соборной и Апостольской Церкви;

4. Унижает святых Отцев первого вселенского Собора и второго константинопольского, как будто они о Сыне и Духе Святом богословствовали несовершенным, будто т.е. умолчали о столь важной особенности двух Лиц Божества, между тем как необходимо было изложить все божественные свойства против Ариан и Македониан;

5. Оскорбляете Отцев третьего, четвертого, пятого, шестого и седьмого вселенских Соборов, которые в слух всей вселенной провозгласили Божественный Символ во всех отношениях совершенным и полным, и страшными прещениями и неразрешимыми заклятиями воспретили как себе, так и всем другим, всякое прибавление к нему и убавление, или изменение, или переставление в нем хотя бы одной йоты, — между тем как нужно было исправить его и дополнить, и таким образом изменить все богословское учение вселенских Отцев, как будто открылось новое отличительное свойство в самих трех Лицах блаженной Троицы;

6. Прокрадывалось в Церквах западных сначала как волк в коже овчей, т.е. под наименованием не исхождения (tis ekporeuseos), по греческому выражению, употребленному в Евангелии и Символе, но под именем послания (tis apostolis), как оправдывался папа Мартин пред Максимом исповедником и как изъяснял это Анастасий библиотекаре при Иоанне VIII;

7. С грубою и неслыханною дерзостью коснулось самого Символа и изменило сей всеобщий залог Христианства;

8. Произвело столько смятений в мирной Церкви Божией и разделило народы;

9. При первом своем появлении всенародно отвергнуто двумя приснопамятными папами Львом III и Иоанном VIII, который в послании к блаженному Фотию назвал даже сообщниками Иуды тех, кто первые внесли его в Символ;

10. Осуждено многими святыми Соборами четырех восточных Патриархов;

11. Подвергнуто анафеме, как нововведение и увеличение Символа, на (так называемом) восьмом вселенском Соборе, созванном в Константинополе для умирения Церквей восточных и западных;

12. Едва только успело явиться в западных Церквах, как или само породило гнуснейшие исчадия, или ввело с собою мало-помалу другие новизны — большею частью противоречащие ясно изображенным в Евангелии заповедям Спасителя нашего, тщательно соблюдавшимися, до его появления, и в тех Церквах, где оно введено, как то: кропление вместо погружения, отнятие у мирян Божественной Чаши и причащение только под одним видом хлеба, употребление облаток и опресноков вместо хлеба квасного, исключение из Литургии благословения, т.е. Божественного призывания Всесвятаго и Всесовершающего Духа, — также нарушающие древние Апостольские обряды соборной Церкви, как то: устранение крещаемых младенцев от Миропомазания и принятия пречистых Таин, брачных — от Священства, признание папы за лице непогрешимое и за местоблюстителя Христова и проч. Таким образом извратило весь древний Апостольский чин совершения почти всех таинств и всех церковных учреждений, — чин, который содержала древняя, святая и православная Церковь римская, бывшая тогда честнейшим членом святой, соборной и Апостольской Церкви;

13. Побудило своих защитников Богословов Запада, за неимением для себя опоры ни в Писании, ни у Отцев, прибегнуть к бесчисленным лжемудрованиям, не только к превратным толкованиям Писания, каких мы не находим ни у кого из Отцев святой, соборной Церкви, но и к искажению священных и неприкосновенных текстов Божественных Отцев восточных и западных;

14. Оказалось странным, неслыханным и богохульным еще и у прочих христианских обществ, которые, прежде его появления, по другим справедливым причинам, в течение веков отлучены от соборной Церкви;

15. Не смотря на все труды и усилия своих защитников, ни против одного из приведенных нами доказательств доселе еще не могло в защиту свою привести хотя сколько-нибудь убедительное и основательное доказательство из Свящ. Писания или из Отцев. Такое учение носит в самом существе своем и свойствах все признаки учения неправославного; а всякое неправое учение, касающееся догмата соборной Церкви о блаженной Троице, о происхождении Божеских Лиц, равно как и об исхождении Святого Духа, есть и именуется ересью, а умствующее так — еретиками, по определению святейшего Дамаса, папы римского (который говорит так): „кто об Отце и Сыне мыслит право, а о Духе Святом неправо, тот еретик” (Испов. Соб. Вер., посланное папою Дамасом к епископу фессалоникийскому Павлину). Посему единая, святая, соборная и Апостольская Церковь следуя святым Отцам восточным и западным, как древле при Отцах наших возвещала, так и ныне вновь возвещает соборно, что сие нововведенное мнение, будто Дух Святый исходит от Отца и Сына, есть суцая ересь, и последователи его, кто бы они ни были, еретики, по упомянутому соборному определению святейшего папы Дамаса; составляющиеся из них общества, суть общества еретические, и всякое духовное богослужбное общение с ними православных чад соборной Церкви — незаконно, по силе особенно седьмого правила третьего вселенского Собора.

§ 6. Ересь эта, со многими соединенными с нею нововведениями, как выше сказано, появившаяся около половины VII столетия, сначала неизвестная и безыменная, и под разными видами в продолжении четырех или пяти веков тайно распространявшаяся по епархиям европейского запада, потом, преодолев православие тех стран, по нерадению тогда бывших

там пастырей и покровительству властей, мало-помалу ввела в заблуждение не только испанские, дотоле еще не православные Церкви, но и германские, и галликанские, и даже итальянские, которых православие возвещалось некогда во всем мире, и с некоторыми часто сносились святейшие Отцы наши, как то: Афанасий Великий и небоявленный Василий, и которых единение и общение с нами послужили к сохранению чистоты учения соборной и Апостольской Церкви до седьмого вселенского Собора. Когда же, завистью ненавистника добра, новизны касательно здравого и православного учения о Всесвятом Духе (на которого хула, по изречению Господа, не отпустится человеком ни в сей век, ни в будущий — Матф., 12:31-32), — следовавшие одно за другим нововведения касательно Божественных таинств, особенно же таинства Спасительного Крещения, святости Причащения и Священства, когда сии несообразности, следуя непосредственно одни за другими, овладели самим старейшим Римом, тогда, она приобретши знаменитость в Церкви, облеклась отличительным именем “папизма.” Ибо из епископов Рима, именуемых папами, хотя некоторые в начале восстали против нововведения соборно, как то: Лев III и Иоанн VIII (о коих упомянуто выше), и отвергли его пред лицом всей вселенной, — один посредством известных серебряных плит; другой в послании к блаженному Фотию во время (так называемого) восьмого вселенского Собора и в послании к Сфендопулхру — касательно Мефодия, епископа моравского, но большая часть их преемников, обольстившись представляемыми им сею ересью, противными правилам Соборов, правами на преобладание над Церквями Божиими, и нашедши в том для себя много мирских выгод и много прибыли, измыслив единодержавие в соборной Церкви и единовластие в раздавании даров Святого Духа, не только изменили бывшее у них древнее Богослужение, отсеки себя такими нововведениями от прочего древнего и истинно-христианского общества, но еще старались, не без постыдных ухищрений, как передает нам неложная история, увлечь за собою в отступничество от православия и остальные четыре патриархии и поработить таким образом соборную Церковь хотениям и велениям человеческим.

§ 7. Приснопамятные предшественники и Отцы наши, видя, как праотеческое Евангельское учение попирается ногами, как свыше истканый хитон Спасителя нашего раздирается руками нечестивыми, движимые любовью отеческою и братскою, оплакивали гибель такого множества Христиан, за них же Христос умер, но вместе и употребляли много ревности и усилий, соборно и частно, чтобы, спасая православное учение святой, соборной Церкви, соединить опять, сколько возможно, разделенное, и подобно искусным врачам, общими силами старались исцелить член страждущий, перенося сами много и скорбей, и поруганий, и преследований, только бы Тело Христово не раздробилось на части, только бы не были попораны уставы Божественных и святых Соборов. Но Запад, по свидетельству неложной истории, остался упорен в заблуждении. И присноублажаемые мужи на деле испытали истину слов иже во Святых Отца нашего Василия Великого, который по собственному опыту говорил о епископах Запада, и в частности о бывшем при нем папе: “истины они не знают и знать не желают; с теми, кто возвещает им истину, они спорят, а сами утверждают ересь” (посл. к Евсевию самосатскому); и таким образом, по первом и втором братском внушении, узнав их нераскаянность, они отрясли (прах ног) и отрекшись от них, “предали” их “в неискусен ум” их (ибо “брань лучше мира, отделяющего от Бога,” как сказал иже во Святых Отец наш Григорий, пища об арианах). С тех пор нет никакого духовного общения между ими и нами: потому что собственными руками изрыли они глубокую пропасть между собою и православием.

§ 8. Впрочем на сем не остановился папизм в своем посягательстве на мир Церкви Божией, но рассылая всюду так называемых миссионеров, людей коварных, он “переходит сушу и море, чтобы обратить хотя одного,” прельстить кого-либо из православных, извратить учение Господа нашего, исказить прибавлением Божественный Символ святой нашей Веры, представить излишним Богопреданное погружение в Крещении и бесполезным обще-

ние Чаши Завета, и бесчисленное множество другого, что дух новизны внушал готовым на все схоластикам средних веков и тогдашним, по любоначалию позволявшим себе все, епископам древнего Рима. Ублажаемые за благочестие предшественники и Отцы наши, хотя и были многократно и многообразно оскорбляемы и теснимы папизмом изнутри и отвне, непосредственно и посредственно, но, укрепляясь упованием на Господа, сохранили и нам передали неповрежденным неоцененное наследие отцев своих, которое и мы, при помощи Божией, передадим, как многоценное сокровище, будущим поколениям, даже до скончания веков. Не смотря на то, паписты не успокаиваются донныне, и не успокоятся, по своей обычной вражде против православия, которое они, как отступившее от веры своих предков, имеют пред глазами живую, ежедневную уликою. О, если бы они устремили свои усилия против ереси, распространившейся и господствующей на западе! Нет сомнения, что если бы их усердие ко вреду православия было обращено к истреблению ереси и нововведений, согласно с благочестивыми намерениями Льва III и Иоанна VIII, сих последних присноблаженных православных пап, — давно бы не осталось и следа ее во вселенной и мы бы ныне все тоже мудрствовали, по заповеди Апостольской. Но ревность преемников их не была направлена к сохранению православной Веры, как приснопамятная ревность блаженного Льва III!

§ 9. Впрочем с некоторого времени нападения собственно от лица предшествовавших пап прекратились, а были только со стороны миссионеров, но теперь, восшедший в 1847 г. на епископскую кафедру Рима, под именем Пия IX, издал 6 января 1848 года окружное послание, надписанное к Восточным, состоящее в греческом переводе из 12 страниц, которое посланец его распространил, как некую наносную заразу, внутри нашей православной паствы. В сем послании он прежде ведет речь с отступавшими в разные времена от различных христианских обществ и самовольно переходившими к папизму, и следовательно, “ему своими”; потом обращает речь и к православным, хотя не называя по имени кого-либо из них в частности, но указывая по имени (стр. 3, ст. 14-18; стр. 4, ст. 19 и стр. 9, ст. 17 и 23) на Божественных и святых Отцев наших, явно говоря неправду о них и о нас, их преемниках и потомках; — представляя их принимающими постановления и определения пап, как бы правителей соборной Церкви, — нас же неверными их примерам, и следовательно выставляя нас пред вверенною нам от Бога паствою отступниками от собственных Отцев наших и небрежущими о священных для нас обязанностях и о душевном спасении духовных чад наших. Далее, присвоив себе, уже как собственное достояние, соборную Церковь Христову, ради того, что занимает, как он хвалится, епископский престол Святого Петра, он хочет таким образом прельщением склонить более простых людей к отступлению от православия, прибавляя следующие слова, странные для всякого, знакомого с Богословским учением: “нет никакой причины, по которой бы вы могли отказаться от возвращения в истинную Церковь и от общения с сим святым престолом” (стр. 10, ст. 29).

§ 10. Каждый из наших братьев и чад во Христе, воспитанных и наученных в благочестии, читая сие с разумением и при свете данной ему от Бога мудрости, без сомнения поймет, что слова и нынешнего епископа римского, также как и его предшественников со времени отделения, не суть слова мира, как он говорить (стр. 7, ст. 8), и любви, но слова лести и обмана, направленные к собственному его возвышению, по обычаю действовавших вопреки Соборам его предместников. Посему и уверены мы, что как до настоящего времени, так и впредь православные не будут прельщены; ибо верно слово Господа нашего: За чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса (Иоан. 10:5).

§ 11. При всем том, мы сочли отеческим и братским долгом нашим и священной обязанностью, чрез предлагаемое теперь благожелательное послание, и вас утвердить в Православии, которое вы получили от предков, и вместе показать мимоходом слабость умствовавший римского епископа, которую и сам он очевидно понимает. Ибо он не Апостольским ис-

поведанием своим украшает свой престол, но Апостольским престолом старается подтвердить свое достоинство; достоинством же (подтвердить) свое исповедание. А на самом деле это иначе. Ибо не только престол римский, который по одному только преданию почитается получившим преимущество от святого Петра, но и представляемый в священном Писании главным престол святого Петра — т.е. Антиохия, которой Церковь, по свидетельству святого Василия (посл. 48 к Афанасию Великому), есть “главнейшая из всех Церквей во вселенной,” и, что всего важнее, о которой второй вселенский Собор в послании к Собору западных (честнейшим и боголюбивейшим братьям и сослужителям Дамасу, Амвросию, Вритону, Валериану и проч.) свидетельствуют так: “Старейшей и, по истине, Апостольской Церкви, сущей в Антиохии сирийской, где впервые принято было досточтимое имя Христиан,” — и сия, говорим, Апостольская Церковь антиохийская никогда не имела преимущества — не быть судимою по Божественному Писанию и соборным определениям, из уважения к ней, как истинному престолу святого Петра. Но что мы говорим? Сам святой Петр лично был судим перед всеми по истине благовествования (Гал. 2:11-18) и, по свидетельству Писания, оказался зазорен и неправоходящ. — Что после сего надобно подумать о тех, которые величаются и надмеваются обладанием только предполагаемого мнимого престола его? И точно, сам небоявленный Василий Великий, — сей вселенский учитель православия в соборной Церкви, на которого даже и епископы Рима вынуждаются указывать нам (стр. 8, ст. 31), определенно и ясно высказывал нам выше (§ 7), какое мнение мы должны иметь о суждениях неприступного Ватикана: “они истины не знают и знать не желают; с теми, кто возвещает им истину, они спорят, а сами утверждают ересь”; следовательно, те же самые святые Отцы наши, которых, как светильников и учителей самого Запада, с подобающим уважением перечисляет нам Его Блаженство, и которым увещевает нас следовать (там же), научают нас, чтобы мы не по престолу судили о православии, но о самом престоле и сидящем на престоле — по Божественным Писаниям, по Соборным уставам и определениям, и по Вере, всем проповеданной, т.е. по православию непрерывного учения (Церкви). Так судили и осудили Собором Отцы наши и Гонория, папу римского, и Диоскора, папу александрийского, и Македония, и Нестория, патриархов константинопольских, и Петра Кнафея, патриарха антиохийского, и проч. Ибо, по свидетельству Писания, даже мерзость запустения была на месте святом (Дан. 9:27 и Матф. 24:15), то почему новизны и ересь не могут быть на престоле святом? Отсюда ясно открывается слабость и непрочность и других доказательств (стр. 8, ст. 9, 11 и 14) в пользу верховного владычества римского епископа. Ибо, если бы Церковь Христова не была основана на незыблемом камне исповедания Петрова: *Ты — Христос Сын Бога Живаго* (которое было общим ответом со стороны Апостолов на предложенный им вопрос: *вы за кого почитаете Меня* [Матф. 16:15-16], как объясняют нам Божественные Отцы восточные и западные), — то и сам Кифа был бы для нее слабым основанием, тем более папа, который, присвоив себе ключи царствия Небесного, как распорядился ими, известно из Истории. И о значении троекратного: *Паси овцы Моя*, общие наши Божественные Отцы единогласно учат, что это не было каким-либо предпочтением святого Петра перед прочими Апостолами, тем менее его преемников, а просто восстановлением его в сан апостольский, из которого он ниспал чрез троекратное отречение. И сам святой Петр, как видно, точно также понял смысл троекратного вопроса Господа: *Любишь ли Меня?*, и слов: *больше нежели они* (Иоан. 21:15). Ибо вспомнив слова свои: *Если и все соблазнятся о тебе, я никогда не соблазнусь* (§ 12); опечалился, что третий раз сказал ему: *любишь ли Меня?* Но преемники его, для своих целей, принимают это изречение в смысле, слишком для них благоприятном.

§ 12. Еще Его Блаженство говорит (стр. 8, ст. 12), что Господь наш сказал Петру (Лук. 22:32): *Аз же молился о тебе, да не оскудеет вера твоя, и ты некогда обратившись, утверди братьев твоих. Молитва Господа нашего была не по тому случаю, что сатана просил (там же,*

ст. 31), да попущено будет ему подвергнуть искушению веру всех учеников, — Господь же позволил ему сделать сие только с Петром, потому особенно, что он высказал слова самолюбия и почитал себя выше других: если и вси соблазнятся о Тебе, я никогда же соблазнюсь (Матф. 26:33), но это искушение было временное, когда Петр начат божиться и клясться, что не знает сего человека (Матф. 26:74) — так слаба природа человеческая, оставленная самой себе! дух бодр, плоть же немощна (Матф. 26:41); — временное, говорим, для того, чтобы потом, прейдя в себя и очистившись слезами покаяния, он мол, еще более утвердить братьев своих в исповедании Того, Которому они не изменяли и не отрекались. О премудрые судьбы Господни! Как Божественна и таинственна была на земле последняя ночь Спасителя нашего! Священная та вечеря, — она самая, веруем мы, и ныне совершается ежедневно по слову Господа: сие творите в Мое воспоминание (Лук. 22:19), и: когда вы едите хлеб сей и чашу сию пьете, смерть Господню возвещаете, доколе Он приидет (I Кор. 11:26). Братская любовь, с такую попечительностью заповеданная нам общим Учителем: по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собой (Иоан. 13:35); любовь, которой рукописание и заветы первые разодрали папы, защищая и принимая еретические нововведения, вопреки тому, что нам благовестовано и что утверждено уставами общих учителей и Отцев наших, — та самая, говорим, любовь действует и ныне в душах христианских народов и особенно в руководствующих ими. Ибо мы дерзновенно исповедуем пред Богом и людьми, что молитва Спасителя нашего (стр. 7, ст. 33) к Богу и Отцу Своему об общей любви Христиан и совокупления во едину, святую, соборную и Апостольскую Церковь, в которую и веруем мы, да будет едино, как мы едино (Иоан. 17:22): действует в нас, как и в Его Блаженстве, и здесь-то наше братское стремление и ревность встречается со стремлением и ревностью Его Блаженства, — с тем только различием, что в нас эта ревность направлена к тому, чтобы соблюсти чистым и неприкосновенным Божественный, безукоризненный и всесовершенный Символ Христианской Веры, сообразно с Евангелием и определениями седми святых вселенских Соборов, и с учением непрерывно-продолжающейся соборной Церкви; а в Его Блаженстве к тому, чтобы укрепить и утвердить над всеми власть и господство восседающих на апостольском престоле и их нового учения. Вот сущность, кратко сказать, всего разноречия и несогласия между нами и ими; вот средостение огады, которое, по Божественному предречению (там же, 10:16) и другие овцы имею, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привезти: и голос Мой (истину: “иже от Отца исходит”) услышат, при помощи прославляемой мудрости Его Блаженства, надемся, разрушится во дни его. Скажем еще в третьих: если допустим, согласно с словами Его Блаженства, что молитва Господа нашего о Петре, которому предстояло отречение и клятвопреступление, тесно соединена и связана с престолом Петра, и что она простирает силу свою и на восседающих на нем в разное время, хотя, как выше сказано (§ 11), ничто не подтверждает сего мнения (как удостоверяет нас Писание примером самого святого Петра, и притом, после сошествия Святого Духа); то уверяем на основании слов Господа, что придет время, когда сия Божественная, по случаю отречения Петра, молитва да не оскудеет в конец вера его, воздействует и в ком-либо из преемников его, который и восплачет, подобно ему, горько, и обратившись, еще более утвердит нас, братьев его, в православном исповедании, которое получили мы от предков. И — о, если бы Его Блаженство был таковым истинным преемником блаженного Петра! Но к сей смиренной молитве нашей, что мешают присоединить такой же и совет, искренний и от чистого сердца, во имя святой, соборной Церкви? Мы не дерзаем сказать: “без всякого отлагательства,” как сказал (стр. 10, ст. 22) Его Блаженство, но говорим: без поспешности, по зрелом рассуждении, и притом, если будет нужно, по совещании с мудрейшими, благочестивейшими епископами, богословами и учителями, которые, и в настоящее время, по Божественному домостроительству, находятся у каждого из народов западных.

§ 13. Его Блаженство говорит, что епископ лионский, святитель Иринеи пишет в похвалу римской Церкви: “необходимо, чтобы вся Церковь, т.е. все повсюду находящиеся верующие, согласовались (с нею) ради главенства сей Церкви, в которой сохранилось Апостольское предание в рассуждении всего, что известно между повсюду находящимися верующими.” Хотя сей святой Отец (Иринеи) говорить совсем не то, что разумеют ватиканские (епископы); но, предоставив им разуместь и толковать как угодно, скажем только: кто же отвергает, что древняя римская Церковь была Апостольскою и православною? Никто из нас не усомнится назвать ее даже образцом православия, и для большей ее похвалы мы приведем слова историка Созомена (Истор. Созом., кн. II, гл. 12) о том, каким образом до известного времени могло сохраниться в ней похваляемое нами православие, о чем Его Блаженство умолчал: “западная Церковь (говорить Созомен), сохраняя в чистоте отеческие догматы, свободна от распрей и суесловия.” Кто из Отцев, или из нас самих отвергает, предоставленное ей церковными правилами старейшинство в порядке иерархическом, доколе она “сохраняла в чистоте отеческие догматы,” руководствуясь непогрешительным учительным учением священных св. Соборов? Но теперь мы видим, что у нее не сохранились ни догматы ни догмат о Святой Троице святых Отцов, собравшихся в первый раз в Никее, и в Константинополе, — по Символу, который и прочие пять Вселенских Соборов определили неизменно хранить. Отцы установили и образ совершения святого Крещения, и призывания всесовершающего Духа на Святые Дары. Напротив, видим в римской церкви и Евхаристию без причащения от святой чаши, которая, о ужас! почитается излишней, и очень многое другое, что не было известно не только нашим восточным святым Отцам, кои всегда именовались вселенским непогрешительным правилом и образцом православия, как говорит из уважения к истине и Его Блаженство (стр. 2), но — и древним святым Отцам запада; видим в ней и главенство, о котором всеми силами ревнует ныне и Его Блаженство, также как и его предшественники, и которое превращено ими из братского отношения и преимущества иерархического — в господственное. Что же надобно заключить о неписанных преданиях ее, когда и писанные представляют такое извращение и изменение к худшему? И кто так смел и так доверчив к достоинству Апостольского престола (папского), что дерзнет сказать, что, если бы ныне возвратился к жизни святой отец наш Иринеи, то, видя римскую Церковь в столь существенных и вселенских членах христианской Веры отступившею от древнего и первоначального Апостольского учения, — он первый не восстал бы против нововведений и самовольных учреждений этой Церкви, о которой тогда он справедливо отзывался с похвалою, как о соблюдавшей в чистоте отеческие догматы? Например, если бы святой Отец увидел, что римская Церковь не только из своего чина Литургии, по внушению схоластиков, исключила древнейшее и Апостольское призывание тайнодейственного Духа, и жалко исказила священнодействие в существенной его части, но и всячески старается изгнать оное из Литургии и прочих христианских обществ, клеветца, — (так недостойно Апостольского престола, который величается!) — будто “это вкралось после разделения (Церквей)” (стр. 11, ст. 11): что сказал бы он об этой новизне, он, который уверяет нас, что “земной хлеб, когда над ним совершится призывание (ekklisin) Бога, не есть уже простой хлеб” и пр. (Ирин., кн. IV, гл. 34, изд. Massuet 18), разумея здесь под словом, именно то призывание, посредством которого совершается таинство Литургии? А что святой Иринеи так веровал, об этом заметил даже один из папских монахов ордена Миноритов, Франциск Фев-Ардентий, издавший в 1639 году с толкованиями сочинения упомянутого святого Отца (см. 18-я гл. 1-й книги, отд. 114): *Panem et calycem commixtum per invocationis verba corpus et sanguis Christi vere fieri*, т.е.: (св. Иринеи учит, что) “хлеб Евхаристии и растворенное вино, чрез слова призывания, истинно становятся телом и кровью Христовыми.” Далее, что сказал бы он, услышав о наместничестве и главенства папы, — он, который по поводу небольшого и почти безразличного разногласия о

времени празднования Пасхи (Евсев. “Церк. Ист.” V, 26), столь сильным и торжественным увещанием, противостал неуместному в свободной Церкви Христовой, повелительному тону папы Виктора? — Так-то сам Отец, приводимый Его Блаженством во свидетеля главенства римской Церкви, подтверждает, что достоинство ее состоит не в господстве, и не в главенстве, которых и сам Петр никогда не получали, — но в братском старейшинстве во вселенской Церкви и преимуществе, предоставленном папам ради знаменитости и древности их города. Так и IV вселенский Собор, сохраняя узаконенную III вселенским Собором независимость Церквей, следуя II вселенскому Собору (прав. 3), а чрез него и первому (прав. 6), назвавшему правительственную власть папы над западными Церквами не более как обычаем, — объявили, что “Отцы прилично дали преимущества (престолу древнего Рима); поелику то был царствующий град” (как. 28), — не сказав ничего о присвоенном ими (папами) преемства от Апостола Петра и особенно о наместничестве римских епископов и их вселенском пастырена начальстве. Столь глубокое молчание о важных преимуществах и, притом, объяснение первенства римских епископов не из слов: паси овцы Моя и на сем камне созижду Церковь Мою, но просто из обычая и ради царствующего града, и притом первенства, данного не Господом, а Отцами, мы уверены, покажется Его Блаженству, иначе объясняющему свои преимущества (стр. 8, ст. 16), тем более странным, чем более (как видно из § 15) находит он решительным свидетельством упомянутого IV вселенского Собора в пользу своего престола; да и Григорий Двоеслов, именуемый великим, обыкновенно называет эти четыре вселенских Собора (кн. 1, посл. 25) как бы четырьмя Евангелиями и четырехугольным камнем, на котором создана Соборная Церковь.

§ 14. Его Блаженство говорит (стр. 10, ст. 12), что Коринфяне, по случаю возникшего у них несогласия, отнесли к Клименту, папе римскому, который обсудивши дело, отправил к ним послание и они читали оное в церквях. Но это событие есть очень слабое доказательство папской власти в Доме Божиим: так как Рим был тогда средоточием управления и столицею императоров, то всякое дело, сколь нибудь важное, како в споре Коринфян, должно было там разбираться, особенно, если одна из спорящих сторон прибегала к постороннему посредничеству. Так бывает и до ныне. Патриархи Александрии, Антиохии и Иерусалима, в случае дел необыкновенных и запутанных, пишут к патриарху Константинополя потому, что сей город есть столица самодержцев и притом имеет преимущество, предоставленное Соборами. Если братским содействием исправится нуждающееся в исправлении, — то и хорошо; если же нет, то дело передается правительству по надлежащему. Но сие братское содействие в Христианской Вере, не бывает на счет свободы Церквей Божиих. Тоже надобно сказать и касательно приводимых Его Блаженством (стр. 9, ст. 5, 17) примеров из жизни святых — Афанасия Великого и Иоанна Златоустого, т.е. что это — примеры предстательства братского и подобающего преимуществам епископов римских Юлия и Иннокентия: между тем преемники их ныне требуют от нас покорности в искажении Божественного Символа, тогда как сам Юлий изъявил тогда негодование на некоторых за то, что “они возмущают Церкви отступлением от никейских догматов” (Созом. “Церк. Ист.,” кн. III, гл. 7), и угрожал им, “что не будет более терпеть, если они не перестанут вводить новизны.” — В деле Коринфян надобно еще заметить и то, что из тогдашних трех только патриарших престолов ближайший и важнейший для Коринфян был престол римский, к которому, по правилам они и должны были отнестись. Итак, здесь мы не видим ничего особенного и доказывающего право папы на господство в свободной Церкви Божией.

§ 15. Наконец, Его Блаженство (стр. та же, ст. 20) говорит, что четвертый вселенский Собор (который, конечно по ошибке, он переносит из Халкидона в Кархидон), по прочтении послания папы Льва I, воскликнул: “Петр сказал это устами Льва!” Дело точно так и было. Но Его Блаженству не надобно было бы оставлять без внимания и того, как и после какого

тщательного исследования Отцы сказали упомянутые слова в похвалу Льва. Так как он (папа), может быть, заботясь о краткости, опустил одно обстоятельство весьма нужное и ясно показывающее, что важность вселенского Собора гораздо выше достоинства не только папы, но и Собора, его окружающего, — то мы вкратце представим дело, как оно действительно было. Из шестисот с лишком Отцев, присутствовавших на Халкидонском Соборе, почти 200 — мудрейшие из них назначены были Собором рассмотреть и по букве, и по мыслям означенное послание Льва, и не только рассмотреть, но и представить письменно и за своею подписью мнение свое о том, православно ли оно или нет. Почти 200 отдельных мнений и суждений о том послании находятся в описании четвертого заседания св. Собора, и они такого содержания, например § 600:

“Максим, епископ Антиохии сирийской сказал: послание Льва, святого архиепископа царствующего Рима, согласно с учением Веры, изложенной 318 святыми Отцами никейскими и 150 собравшимися в Константинополе, новом Риме, и святым епископом Кириллом в Ефесе, в чем и подписуюсь.”

И еще: “Феодорит, боголюбивейший епископ кирский, (сказал): послание святейшего архиепископа Льва согласно с вероучением, изложенным в Никее святыми и блаженными Отцами, и с Символом Веры, изданным в Константинополе 150 Отцами, и с посланиями блаженного Кирилла, — и одоблив вышеозначенное послание, я подписался.”

И так по порядку все объявляют: “согласуется послание,” “согласно послание,” “не противоречит послание, по мыслям своим и проч.” и уже после тщательного сличения его с прежними св. Соборами и по причине совершенного православия содержащихся в нем мыслей, а не потому только, что то было послание папы, они произнесли, не щадя никаких похвал, те замечательные слова, которыми ныне хвалится Его Блаженство. Но если бы и Его Блаженство прислал нам (изложение Веры), согласно с древними святыми семью вселенскими Соборами, вместо того, чтобы хвалиться благочестием своих предшественников, засвидетельствованным нашими предместниками и Отцами на вселенском Соборе, — то и он справедливо мог бы хвалиться своим православием, вместо доблестей предков являя собственную доблесть. Если Его Блаженству и теперь будет угодно прислать что-либо такое, что 200 Отцев по исследованию и обсуждении найдут согласным с прежними Соборами, — то и теперь, говорим мы, он может услышать и от нас грешных не только слова: “Петр сказал это,” или что другое уважительное, но и такие слова: “да облобызается святая рука, отершая слезы соборной Церкви”!

§ 16. Да, от мудрости Его Блаженства можно было ожидать такого предприятия, которое было бы достойно истинного преемника святого Петра, Льва I и Льва III, начертавшего, для ограждения православной Веры, Божественный Символ неповрежденным на несокрушимых дщицах, — предприятию, которое соединило бы Церкви западные с святою соборною Церковью, в которой остаются праздными и незанятыми — и каноническая первенствующая кафедра Его Блаженства и кафедры всех епископов запада; ибо Соборная Церковь, ожидая, конечно, обращения отпадших пастырей с их паствами, не определяет на оные новых святителей, посредством праздного наречения, когда они на самом деле заняты другими, дабы не унижать священства. И мы точно ожидали “слова утешения” и надеялись, что оно “обновит древние следы Отцев,” как писал святой Василий к святому Амвросию, епископу Медиоланскому (письм. 55); но, к великому нашему удивлению, прочли упомянутое окружное послание к Восточным, из которого к крайнему душевному прискорбию увидели, что и прославляемый в мудрости Его Блаженство, подобно предшественникам своим со времени разделения (Церквей), изрекает те же слова развращения, т.е. неправильное прибавление к совершеннейшему священному нашему Символу, утвержденному вселенскими Соборами, — искажение священных Литургий, которых один небесный состав, и имена составителей, и

одна почтенная древность и важность, признанная седьмым вселенским Собором (Деян. 6), — заставили бы оценить и отклониться назад даже ту святотатственную руку, которая заушила Господа славы. Из всего этого мы заключили, в какой неисходный лабиринт заблуждения и в какой неисправимый порок лжеумствования вверг папизм даже благоразумнейших и благонамереннейших епископов римской Церкви, когда они для сохранения “непогрешительной и следовательно обязательной наместнической власти и правительственного главенства между своими подчиненными,” принуждены касаться божественного и неприкосновенного и посягать на все, — показывая, правда, на словах уважение к “достопочтенной древности” (стр. 11, ст. 16), но на самом деле, питая неукротимую страсть к новизне по отношению к предметам священным, что видно из слов (папы): “нужно отделить от них то, что вкралось в них после разделения и пр.” (там же, стр. 11), где он примешивает яд новизны к самой вечери Господней. Из сих слов можно подумать, что Его Блаженство подозревает, будто и в православной соборной Церкви произошло то же, что произошло, как он знает, в Церкви римской по утверждению папизма, т.е. изменение всех вообще таинств, и искажение их на основании схоластических мудрований, которыми он старается доказать такие же недостатки и в наших священных Литургиях, таинствах и догматах, отзываясь впрочем с уважением о их достопочтенной древности, и вовсе не думая, конечно по снисхождению чисто Апостольскому, как выражается он, “опечалить нас строгим отвержением (Литургий, обрядов и пр.)” (стр. 11, ст. 5). От такого же незнания Апостольских и соборных обычаев наших произошло, без сомнения, и другое его изречение: “но даже между вами не могло сохраниться единство учения и священного управления” (стр. 7, ст. 22), в котором (изречении) он странным образом приписывает нам собственный недостаток, подобно тому, как некогда папа Лев IX. в письме к блаженной памяти Михаилу Керулларию, обвинял греков в искажении Символа соборной Церкви, не стыдясь ни своего сана, ни истории. Но мы уверены, что если Его Блаженство припомнит Церковную археологию и историю, учение Божественных Отцев и древние Литургии Галлии и Испании и служебник древней римской Церкви, то он с ужасом увидит, сколько и других несообразностей, существующих еще и ныне, произвел на западе папизм, между тем как у нас православие сохранило соборную Церковь непорочною невестою Жениху ее, — хотя мы и не имеем никакого светского надзирательства (*astinomial kosmikin*) или, как говорит Его Блаженство, “священного управления” (стр. 7, ст. 23), а только соединены союзом любви и усердия к общей Матери, в единстве веры, запечатленной семью печатями Духа (Апок. 5:1), т.е. семью вселенскими Соборами, и в послушании истине, — увидит, сколько, напротив, “нужно отделить от нынешних папских догматов и таинств,” как “заповедей человеческих,” для того, чтобы все изменившая западная Церковь могла приблизиться к неизменной, соборной, православной Вере общих Отцев наших, по отношению к которой (как он, по словам его, знает, стр. 8, ст. 30) мы все стараемся сохранять то учение, какого держались наши предки (там же, ст. 31); почему и он сам хорошо делает, научая (там же, ст. 31) нас “следовать древним иерархам и верным восточных епархий.” А как разумели они (древние иерархи) учительскую власть архиепископов древнего Рима, и какое понятие должны иметь о них мы, чада православной Церкви, и каким образом должно принимать учение их, пример этого они показали нам соборно (§ 15) и небоявленный Василий внятно прояснил это (§7). Что же касается до верховной власти их (римских архиепископов), то поелику здесь мы не намерены предлагать об этом подробного исследования, приведем краткие слова того же Василия Великого: “хотел я писать к “главному их”“ (*auton korifeo*; там же)...

§ 17. Из всего этого всякий, воспитанный в здоровом кафолическом учении, а тем более Его Блаженство, может заключить, как неблагочестно и несогласно с правилами Соборов покусаться на изменение наших догматов, Литургий и прочих священнодействий, которых

древность, современная самому Христианскому учению, засвидетельствована всегдашним к ним уважением и верою в их неприкосновенность даже со стороны древних православных пап, у которых некогда все то было обще с нами; сколько с другой стороны благопотребно и благочестно исправить новизны, время вторжения коих в Церковь римскую мы определенно знаем, и против которых приснопамятные Отцы наши благовременно возвышали голос свой. Есть и другие причины, почему Его Блаженство легко может произвести такое преобразование. Во первых: наше все (догматы, постановления и проч.) было некогда в уважении у западных, имевших те же священнодействия и исповедавших один и тот же Символ; между тем как те нововведения не были известны нашим Отцам, не могут быть подтверждены писаниями, хотя только западных православных Отцев, и не могут быть доказаны ни по отношению к древности, ни к повсеместности. Далее: у нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия (*iperaspistis tis thriskias*) у нас есть самое тело Церкви, т.е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцев его, как то испытали многие из пап и латинствующих патриархов, со времени разделения нисколько не успевшие в своих против нее покушениях; между тем в западной Церкви, как прежде папы по временам и без труда, и с насилем, канонизировали в ней (вере) многие новизны ради благоустроения (*di'r iconomian*), как говорили они в защиту свою Отцам нашим, хотя на самом деле производили нестроение в теле Христовом; — так папа же опять, уже действительно ради святого и праведнейшего благоустроения, мог бы исправить “не мрежи,” но самый раздранный хитон Спасителя, восстановить почтенные и древние священнодействия, которые “способны сохранить благочестие,” как выражается сам Его Блаженство (стр. 11, ст. 16), и которые почитает он, по словам его (там же, ст. 14), и предшественники его уважали, — повторив достопамятное изречение одного из блаженной памяти своих предшественников (т.е. Целестина на III вселенском Соборе): . Пусть хотя бы в одном этом послужит ко благу соборной Церкви доселе исповедуемая непогрешимость папских определений! Правда, в таком предприятии даже и такой папа, как Пий IX, при всей своей мудрости, благочестии и ревности о христианском единении вселенской Церкви, — как сам он выражается, — может встретить отвне и извнутри препятствия и затруднения; но здесь-то в особенности мы должны обратить внимание Его Блаженства (да не покажется это дерзостью с нашей стороны) на следующее положение в его послании (стр. 8, ст. 32) “в делах, касающихся исповедания Божественной веры, нет ничего столь тяжкого, чтобы не должно было претерпеть для славы Христовой и ради воздаяния в вечной жизни.” Посему долг Его Блаженства — показать пред Богом и людьми, что он, будучи началовождем Богоугодного предприятия, есть вместе и ревностный защитник гонимой истины Евангелия и святых Соборов, жертвующий даже и собственными выгодами, чтобы быть, по словам Пророка Исаии, начальником в мире и епископом в правде. Да будет же! Но доколе состоится сие вожделенное обращение отпадших Церквей к телу единой, святой, соборной и Апостольской Церкви, которой глава Христос (Ефес. 4:15), мы же все уды отчасти, дотоле всякое их покушение и всякое их самозванное увещание, клонящееся к искажению нашей, от Отцев нам преподанной, неукоризненной веры, не только как подозрительное и опасное, но и как нечестивое и душепагубное — достойно соборного осуждения. Такому же осуждению подлежит в особенности и окружное послание “к восточным” епископам древнего Рима папы Пия IX; таким мы и объявляем его в соборной Церкви!

§ 18. Посему, возлюбленные братие, и сослужители нашего смирения как всегда, так в особенности в настоящее время, по случаю издания упомянутого окружного послания, мы считаем своею неременною обязанностью, в следствие нашего патриаршеского и соборного решения, да не погибнет кто-либо из священной ограды соборной православной Церкви, святейшей нашей общей Матери; — не только себе самим напоминать ежедневно, но и вас про-

сией, чтобы напоминали друг другу слова и увещания блаженного Павла (сказанные им) к святым предшественникам нашим, которых он собирал в Ефесе: “внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровью Своею. Ибо я знаю, что по отшествии моем войдут к вам лютые волки, не щадящие стада; и из вас самих восстанут люди, которые будут говорить превратно, дабы увлечь учеников за собой. Посему бодрствуйте...” (Деян. 20:28-31). Предшественники и Отцы наши, выслушав сии Божественные наставления, пролили обильные слезы, и, повергаясь на выю его (Павла) целовали его. Так и мы, братие, слушая его, поучающего нас со слезами, повергнемся мысленно со слезами на выю его и, целуя, утешим его твердым обещанием нашим, что никто не отлучит нас от любви Христовой; никто не отклонит нас от Евангельского учения, никто не совратит нас от надежного руководства Отцев наших также, как и их никто не мог прельстить при всем старании, с каким по временам домогались этого люди, побуждаемые к тому искусителем; дабы, достигнув цели Веры, т.е. спасения душ наших и словесного стада, над которым Дух Святой поставил нас пастырями, — услышать нам от Господа: добрый, раб, благой и верный!

§ 19. Сие Апостольское увещание и убеждение чрез вас мы посылаем ко всему православному обществу верующих, где бы они ни находились: к священникам и иеромонахам, иеродиаконам и монахам; одним словом, ко всему причту и боголюбивому народу; к начальникам и подчиненным, богатым и бедным, родителям и детям, учителям и ученикам, образованным и необразованным, господам и рабам, — дабы все укреплялись и укрепляя советами друг друга, возмogli стать противу кознем дьявольским. Ибо так заповедует всем нам и блаженный Апостол Петр: трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол, как лев рыкающий ходит, ища кого поглотить. Противостойте ему твердою верою (1 Петр. 5:8-9).

§ 20. Вера наша, братие, (получила начало) не от человек и не чрез человека, но чрез откровение Иисуса Христа, которое проповедовали Божественные Апостолы, утвердили святые вселенские Соборы, предали по преемству великие мудрые Учители вселенной, и запечатлели своею кровью святые Мученики! Будем же держаться исповедания, которое мы приняли чистым от столикых мужей, отвергая всякую новизну, как внушение диавола: принимающий новое (учение) признает как бы несовершенною преподаванную ему православную Веру. Но она, будучи уже вполне раскрыта и запечатлена, не допускает ни убавления, ни прибавления, ни другого какого-либо изменения, и дерзающей или сделать, или советовать, или замышлять сие, уже отвергся веры Христовой, уже подвергся добровольно вечной анафеме за хулу на Духа Святого, как будто Он (Дух Святой) глогал несовершенно в Писаниях и на вселенских Соборах. Сию страшную анафему, братия и возлюбленные чада во Христе, не мы изрекаем ныне, но изрек прежде всех Спаситель наш: если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему, ни в сем веке, ни в будущем (Матф. 12:32); изрек Божественный Павел: удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатью Христовою так скоро переходите к иному благовествованию, которое впрочем не есть иное: а только есть люди, смущающие вас, и желающие превратить благовествование Христово. Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовестить вам не то, что мы благовествовали вам, анафема да будет (Гал. 1:6-8). Тоже изрекли и семь вселенских Соборов, и целый лик Богоносных Отцев. Итак, все замышляющие новизну — ересь или раскол — добровольно облеклись, по словам псалмопевца, проклятием, как ризою (Пс. 108:18), хотя бы то были папы, или патриархи, или клирики, или миряне: пусть даже будет это Ангел с неба, и он анафема да будет, если благовестит вам иначе, чем приняли. Так рассуждали Отцы наши, внимая душеспасительным словам Павла, — и пребыли твердыми и непреклонными в Вере, по преемству им преданной, сохранили ее неизменною и чистою среди стольких ересей, и предали ее нам всецелою и неповрежденною, как истекла она из уст первых служителей Слова. Так рассуждая, и мы предадим ее в грядущие

поколения совершенно такую же, какую сами приняли, без всякого изменения, дабы и они, подобно нам, непостыдно и без упрека могли говорить о Вере своих предков.

§ 21. Посему, братие и возлюбленные чада о Господе, очистив души наши, по Апостолу, в послушании истины (1 Петр. 1:22), будем внимательны к слышанному, чтобы не отпасть (Евр. 2:1). Вера, исповедуемая нами, непостыдна! Она преподана в Евангелии устами Господа нашего, засвидетельствована святыми Апостолами и священными семью вселенскими Соборами, проповедана во всей вселенной, засвидетельствована самими врагами ее, которые прежде уклонения своего от православия в ереси исповедывали ту же веру — или сами, или отцы, или праотцы их; она, по свидетельству истории, торжествовала над всеми ересями, которые нападали и нападают на нее, как видите, до настоящего времени. Наши святые и Божественные Отцы и предшественники, непрерывно преемствующие друг другу, начиная от Апостолов и от поставленных (Апостолами) преемников их даже до настоящего времени, — составляя одну неразрывную цепь и соединяясь рука-в-руку, образуют священную ограду, которой дверь — Христос, где пасется вся православная паства на плодородных нивах таинственного Эдема, а не “на стезях кривых и стропотных,” как говорить Его Блаженство (стр. 7, ст. 12). Церковь наша содержит безошибочные и неповрежденные тексты священного Писания, — Ветхий Завет в точном и верном переводе, а Новый — в самом подлиннике; священнодействия таинств, и в особенности Божественной Литургии, в ней суть те же самые, светлые и трогательные, как преданы Апостолами. Никакой другой народ, никакое другое Христианское общество не может похвалиться святым Иаковом, Василием, Златоустом: семь вселенских Соборов, сии семь столпов дома Премудрости, были созданы у нас: наша Церковь хранит подлинники священных определений их. Пастыри ее, ее честное пресвитерство и лик монашеский сохраняют древнюю неукоризненную степенность первых веков Христианства — в своем чинопочитании, в образе жизни и даже в самой простоте одежды своей. Да, по истине, в сию святую ограду (Церкви) непрерывно вторгались и вторгаются, как видим, волки лютые, по предсказанию Апостола, — что и доказывает, что в ней заключаются истинные агнцы “Пастыреначальника”; — но она всегда воспевала и воспевает: обступили меня, окружили меня, но именем Господним я низложил их (Пс. 117:11). Припомним еще одно обстоятельство, хотя и прискорбное, но которое может пояснить и доказать истину слов наших. Все христианские народы, какие только веруют ныне во имя Христово, не исключая даже самого запада, ни самого Рима, как это нам известно из списка первых пап, — научены истинной вере Христовой нашими святыми предшественниками и Отцами. Но уже впоследствии люди коварные, из коих многие были пастырями и архипастырями упомянутых народов, — увы! дерзнули своими жалкими мудрованиями и еретическими мнениями исказить православие тех народов, как свидетельствует неложная история и как предсказывал Апостол Повел.

§ 22. Познаем же из сего, братия и духовные чада наши, сколь великую благодать явил Бог в православной Вере нашей и единой, святой, соборной и Апостольской Его Церкви, которая, как мать, верная своему супругу, учит нас безукоризненно свидетельствовать о нашей вере: “*Будьте всегда готовы... дать ответ с кротостью и благоговением о вашем уповании*” (1 Петр. 3:15). Чем же воздадим мы, грешные, Господу о всех, яже воздаде нам? Неоскудевающий благами Господь и Бог наш, стяжавший нас собственной кровью, ничего не требует от нас, как только приверженности нашей, ото всей души и от всего сердца, к безукоризненной святой Вере Отцев наших; преданности и любви к православной Церкви, возродившей нас не новоизмышленным окроплением, но Божественною банею Апостольского крещения, питающей нас, по вечному завету Спасителя нашего, собственным честным Телом Его; щедро, как истинная Мать, напояющая нас честною Кровию Его, пролитую нашего ради спасены и всего мира. Итак, обьемем ее мысленно, как птенцы Мать свою, где бы мы ни

находились — на севере, или юге, востока или западе; устремим свои взоры и мысли к Божественному и пресветлому виду и доброте ее; емлемся обеими руками за пресветлый хитон ее, которым облек ее своими пречистыми руками красный добротой Жених ее, когда избавил ее от рабства греха и соделал Своею вечною Невестой. Восчувствуем в душах наших скорбное чувство Матери, любящей детей своих, и детей, любящих Мать свою, когда дерзкие и злонамеренные хищники всячески стараются ее отвести в рабство, или их вырвать из матерних объятий. Будем питать в себе сие чувство — клирики и миряне, в особенности тогда, когда духовный враг нашего спасения, представляя обольстительные удобства (стр. 11, ст. 2-25), употребляет все средства и ходит всюду, по словам блаженного Петра, ища, кого поглотить, — и когда на том пути, по которому мы проходим мирно и незлобиво, расставляет свои коварные сети.

§ 23. Бог же мира, воздвигший из мертвых Пастыря овец великого (Евр. 13:20), иже не воздремлет ниже уснет храняй Израиля, да оградит сердца и помышления ваши, и направит стопы ваши на всякое дело благое. Пребывайте здоровыми, радуясь о Господе!

1848 года, месяца мая, 6 дня.

Подлинное подписали:

Анфим, архиепископ Константинополя, нового Рима, и вселенский патриархлюбленный брат и Богомолец; Иерофей, Божию милостию патриарх Александрии и всего Египта; Мефодий, Божию милостию патриарх великого града Божия Антиохии и всего востока; Кирилл, Божию милостию патриарх Иерусалима и всей Палестины.

Константинопольский Святейший Синод: Епископы Паисий (Кесарии); Анфим (Ефеса); Дионисий (Ираклии); Иоаким (Кизика); Дионисий (Никомидии); Иерофей (Халкидона); Неофит (Дерков); Герасим (Адрианополя); Кирилл (Неокесарии); Феоклит (Верии); Мелетий (Писсидии); Афанасий (Смирны); Дионисий (Меленика); Паисий (Софии); Даниил (Лимноса); Пантелеимон (Дриинуполя); Иосиф (Ерсекия); Анфим (Воденов).

Антиохийский Святейший Синод: Епископы Захария (Аркадии); Мефодий (Емесы); Иоанникий (Триполя); Артемий (Лаодикии).

Иерусалимский Святейший Синод: Епископы Мелетий (Петры); Дионисий (Вифлеема); Филимон (Газы); Самуил (Неаполя); Фаддей (Севастии); Иоанникий (Филладельфии); Иерофей (Фавора).

(Перевод с греческого)

Патриаршее и Синодальное Послание

Епископам, Клиру и Пастве (1895 г.).

“Поминайте наставники ваша, иже глаголаша вам слово Божие, иже взирающе на скончание жительства, подражайте вере их. Иисус Христос вчера и днесь тойже, и во веки. В научения странна и различна не прилагайтеся” (Евр. 13:7-9)

1. Глубокою скорбью и великою печалью объемлется сердце каждого благочестивого православного человека, искренно ревнующего о славе Божией, когда он видит, как ненавистник добра, човекоубийца искони, завидуя нашему спасению, не перестает сеять на ниве Господней разные плевелы, чтобы заглушить пшеницу. От него и прежде произрастали в Церкви Божией еретические плевелы, которые многообразно вредили и продолжают вредить спасению во Христе человеческого рода и которые, как худые ростки и гнилые члены, справедливо отсекаются от здорового тела православной католической Церкви Христовой. В последующие же времена враг отторг от православной Христовой Церкви и целые народы Запада, внушив епископам Рима дух чрезмерного тщеславия, породившего разные незаконные и противные Евангелию новшества. Но этого мало: римские папы всячески стараются при удобном случае вовлечь в свои заблуждения и католическую, непоколебимо на Востоке пребывающую в отцепленной православной вере Христову Церковь, просто и без проверки преследуя измышленное ими единение.

2. Так, нынешний папа римский Его блаженство Лев XIII, по случаю своего епископского юбилея, издал в июле месяце прошлого года окружное послание к государям и народам всего мира, в котором, между прочим, призывает и нашу православную соборную и апостольскую Христову Церковь к единению с папским престолом, понимая это единение так, что оно может осуществиться только чрез признание папы высшим архиереем, высочайшим духовным и светским главою всей Церкви, единым наместником Христа на земле и раздавателем всякой благодати.

3. Конечно, каждый христианин должен быть преисполнен желанием объединения церквей; особливо же весь православный мир, одушевляемый духом истинного благочестия, согласно Божественной цели учреждения Богочеловеком Христом Спасителем святой Церкви, пламенно желает единения церквей в едином правиле веры, на основании апостольского и отеческого учения, *имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем* (Еф. 2:20). Посему и молится Церковь наша постоянно на общих ко Господу молениях: *“разсеянных собери, заблуждших на путь правый обрати,”* на тот путь, который один ведет к Животу всяческих, Единородному Сыну и Слову Божию, Господу нашему Иисусу Христу (Иоан. 14:6). Согласно священному сему желанию наша православная Христова Церковь всегда охотно готова отозваться на всякое предложение о соединении, если бы только римский епископ раз навсегда отверг все допущенные в его церкви многочисленные и разнообразным, противные Евангелию, новшества, вызвавшие печальное разделение церквей Востока и Запада, возвратился бы к основоположениям святых седми Вселенских Соборов, которые, как собиравшиеся под водительством Святого Духа из представителей всех святых Божиих церквей для разъяснения правильного учения веры против еретиков, имеют всеобщее и вечное значение в Христовой Церкви. На это постоянно и в сочинениях и в окружных посланиях указывалось папской церкви и ясно и решительно объявлялось, что до тех пор, пока она остается при своих новшествах, — православная же Церковь следует божественным и апостольским преданиям и установлениям девяти первых веков христианства, в течение которых и Церкви Запада еще исповедывали одну общую веру и пребывали в единении с Церквями Востока, — всякая речь о соединении будет пустой и тщетной. Посему и молчали мы доселе и не обращали внимания на упомянутую папскую энциклику, не желая обращаться к тем, которые не хотят нас слушать. Однако, с некоторого времени папская церковь, совершенно оставив путь убеждения и обсуждений, начала к общему изумлению и недоумению смущать совесть более простых православных христиан чрез посредство, *лукавых делателей, вид апостолов Христовых на себя принимающих* (2 Кор. 11:13), посылает на Восток своих духовных лиц, носящих одежду православных священнослужителей, а также замышляет и многие другие коварные меры для достижения своих прозелитических целей. Вследствие сего мы сочли

священным своим долгом издать это патриаршее и синодальное окружное послание, чтобы оградить от опасности православную веру и благочестие, зная, что “охранение истинных канонів составляет долг всякого ревностного христианина, в особенности же тех, кто поставлен Провидением управлять другими” (Посл. Св. Фотия. 3, §10).

4. Священное и искреннейшее желание святой соборной и православной апостольской Церкви Христовой — чтобы, как выше было сказано, отделившиеся от Нее церкви опять соединились с Ней в едином правиле веры; без такового единения в вере не может быть и вожденного единения церквей. Если же это так, то мы поистине недоумеваем, как блаженнейший папа Лев XIII, признающий и сам означенную истину, впадает в явное самому себе противоречие, с одной стороны, заявляя, что истинное единение заключается в единстве веры, с другой, — что каждая церковь и после соединения может сохранять свои догматические и канонические определения, хотя бы эти последние и отличались от определений папской церкви, как высказывается Его блаженство в позднейшей своей энциклике от 30 ноября 1894 года. Но какое это будет единение, когда в одной и той же церкви один станет веровать, что Дух Святой исходит от Отца, другой, — что Дух Святой исходит от Отца “и Сына,” один будет крестить в три погружения, другой — обливать, один — употреблять квасной хлеб в таинстве Божественной Евхаристии, другой — опресноки, один будет преподавать народу и чашу, другой — только святой хлеб и т. п. А что именно означает такое противоречие, уважение ли к евангельским истинам святой Церкви Христовой и косвенная с его стороны уступка и признание этих истин, или что другое. мы сказать не можем.

5. Как бы, однако, ни было, для осуществления благочестивого желания единения церквей, переее всего необходимо определить, что общим началом и основанием может быть не что иное, как учение Евангелия и седми святых Вселенских Соборов. Итак, обращаясь затем к этому учению, общему восточным и западным церквам до их разделения, мы должны с искренним желанием исследовать, чтобы познать истину, во что веровала тогда и на Востоке и на Западе вся единая святая соборная и апостольская Христова Церковь, и это держать во всей целости и неизменности. Все же, что в позднейшие времена прибавлено или убавлено, священный и всенепременный долг каждого — если только он искренно ищет славы Божией больше, чем славы собственной — исправлять таковое в духе благочестия, памятуя, что тяжкую ответственность примет пред судилищем нелицеприятного Судии Христа тот, кто по тщеславию упорно пребывает в извращении истины. Говоря это, мы отнюдь не имеем в виду разностей, касающихся устава священных чинопоследований и песнопений или священных одежд и т. п., каковые разности, имевшие место и в древности, нисколько не вредят существу и единству веры; но мы имеем в виду те существенные разности, которые касаются богопреданных догматов веры и богоустановленного канонического строя церковного управления. “Если отступления не касаются веры, говорит святитель Фотий, или какого-нибудь общего соборного определения; например, когда одни держатся таких порядков и обычаев, другие — иных, то, правильно рассуждая, должно признать, что и те, которые хранят известный обычай, не делают ничего несправедливого, и те, которые не имеют его, не погрешают.” (Посл. Св. Фотия 3, § 6).

6. Ради священной цели единения восточная православная кафеолическая Христова Церковь готова единодушно принять, если бы что оказалось ею поврежденным или оставленным из того, что до IX века согласно исповедывалось церквами Востока и Запада; и если, на основаны учения божественных отцов и богособранных Вселенских Соборов, западные докажут нам, что до IX века Римская церковь, — тогда еще православная, — читала Символ Веры с прибавкой, или употребляла обливание вместо погружения, учила о непорочном зачатии Приснодевы, о светской власти, непогрешимости и главенств римского епископа, — мы ничего тогда сказать не имеем. Если же, наоборот, с ясностью доказывается, как и сами любя-

щие истину из латинян признают, что восточная и православная католическая Христова Церковь содержит те самые древле-преданные догматы, которые тогда исповедывались одинаково и на Востоке и на Западе, и что западная церковь извратила эти догматы разными нововведениями, тогда и для младенцев станет ясным, что самый естественный путь к единению есть возвращение римской церкви к древним догматам и древнему устройству церковного управления. Ибо вера отнюдь не изменяется временем или обстоятельствами, но остается всегда и везде одною и тою же: *Одно тело и один дух, как вы и призваны в одной надежде звания вашего; Один Господь, одна вера, одно крещение, Один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех, и во всех нас* (Ефес. 4:4-6).

7. Единая святая соборная и апостольская Церковь седми Вселенских Соборов веровала и признавала за догмат согласно с словами Евангелия, что Дух Святой исходит от Отца. Но на Западе с IX уже века стал мало-помалу подвергаться порче священный Символ Веры, составленный и утвержденный Вселенскими Соборами, и самочинно стало распространяться учение, что Дух Святой исходит и от Сына. Без сомнения, папа Лев XIII хорошо знает, что православный его предшественник и соименный ему защитник истинной веры, Лев III, на соборе 809 года отверг и осудил эту незаконную и противную Евангелию прибавку “и от Сына” (*filioque*), при чем велел начертать на двух серебряных досках — по-гречески и по-латыни — подлинный, без всяких прибавлений, священный символ веры I и II Вселенских Соборов, с такою надписью: “*Haec Leo posui amore et cautela fidei orthodoxae*” (“Я, Лев, поставил сие из любви и для сохранения православной веры”).⁶ Без сомнения, знает он также, что и в Риме незаконная эта и противная Евангелию прибавка к священному Символу Веры признана была законной только в X или в начале XI века, и, следовательно, Римская церковь, упорствующая в своих новоизмышлениях и не хотящая обратиться к учению Вселенских Соборов, подлежит всецело суду пред единой святой соборной и апостольской Христовой Церковью, которая твердо держится отеческого учения и верно хранит во всем преданный ей залог веры, повинуюсь апостольской заповеди: *храни добрый залог Духом Святым, живущим в нас* (2 Тим. 1:14), *отвращаясь негодных пустословий и прекословий лжеименного знания, которому предавшись, некоторые уклонились от веры* (1 Тим. 6:20).

8. Единая святая соборная и апостольская Церковь седми Вселенских Соборов совершала крещение чрез три погружения в воду; папа Пелагий называет трехкратное погружение установлением Господним, и еще в XIII веке совершалось на Западе крещение чрез три погружения: об этом ясно свидетельствуют сохранившиеся в древних храмах Италии священ-

⁶ См. Анастасия пресвитера и библиотекаря в Риме: “*Vita Leonis III*” — в жизнеописаниях пап. Святитель Фотий, вспоминая об этой обличительной деятельности православного римского папы Льва III против неправомыслящих, говорит в послании к митрополиту аквилейскому: “Оставляю бывших раньше, но вот Лев, епископ Римский, тот, который был в древности, и другой, позднейший, показали себя единомысленными с католической апостольской Церковью, с бывшими до них святыми епископами и апостольскими установлениями. Первый оказал большое содействие святому IV Вселенскому Собору, чрез посланных им представителей и чрез свое послание, в котором были обличены Несторий и Евтихий; в нем же о Дух Святом возвестил, согласно с бывшими раньше соборными определениями, что он исходит от Отца, а не от Сына. Точно также равен сему по вере, как и по имени, и другой — позднейший Лев. Он, пламенный ревнитель благочестия, для того, чтобы наше пречистое учение благочестия не потерпело какого вреда и порчи от варварского языка, повелел на Западе славословить Святую Троицу и учить о Ней на первоначальном языке — греческом. И он не ограничился только словом и приказанием, но, сделав две доски, как бы два столпа, начертал на них (символ веры) и поставил на виду у всех, прибыв к церковным дверям, чтобы каждому можно было легко и безошибочно научиться благочестию и не было бы возможности тайной порче и нововведениям извращать нашу христианскую истину и вводить Сына, кроме Отца, как вторую причину исходящего от Отца Духа, равночестного с рожденным от Отца Сыном. И не только эти два святые мужа, просиявшие на Западе, сохраняли веру древле преданную: Церковь имеет немалый сонм и других провозвестников истины на Западе” (Фот., Посл. 5, § 3).

ные крещальни. Но в позднейшие времена введено было в папской церкви кропление и обливание, и это нововведение она содержит доселе, еще более расширяя вырытую ею пропасть разделения. Мы же, православные, пребывая верными апостольскому преданию и церковной практике седми Вселенских Соборов, “неуклонно подвигаемся за общее достояние, за отеческое сокровище здравой веры” (Василия Великого, Поел. 243, к италийским и гальским епископам).

9. Единая святая соборная и апостольская Церковь седми Вселенских Соборов, по примеру Спасителя нашего, более тысячи лет на Востоке и Западе совершала божественную Евхаристию на квасном хлебе, как признают это и уважающие истину западные богословы. Но папская церковь с XI века ввела у себя новшество — употребление в таинстве божественной Евхаристии “опресноков.”

10. Единая святая соборная и апостольская Церковь седми Вселенских Соборов приняла, что честные Дары освящаются после молитвы призывания Святого Духа чрез благословение иерейское, как свидетельствуют и древне-римские и гальския чинопоследования. Но впоследствии папская церковь ввела новшество и здесь, самочинно усвоив мнение об освящении честных Даров при возгласении слов Господа: *Примите, ядите: сие есть тело Мое, и пейте от нея вси: сия есть кровь Моя* (Матф. 26:26-28).

11. Единая святая соборная и апостольская Церковь седми Вселенских Соборов, следуя заповеди Господа: *пейте от нея вси*, преподавала причастие всем из святой чаши. Но папская церковь с IX века и впоследствии ввела новшество и здесь, лишив мирян святой чаши, вопреки установлению Господа, всеобщей практике древней Церкви и ясным запрещениям многих древних православных епископов Рима.

12. Единая святая соборная и апостольская Церковь седми Вселенских Соборов, следуя богодухновенному учению священного Писания и идущему издревле апостольскому преданию, призывает милость Божию и молится об отпущении согрешений и упокоении усопших о Господе (Мат. 26:31; Евр. 11:39; 2 Тим. 4:8; 2 Маккав. 12:48). Папская же церковь, начиная с XII века и позднее измыслила, и сосредоточила в лице папы как бы единственного и исключительными правами облеченного законодателя, множество новых учений.

13. Единая святая соборная и апостольская Церковь седми Вселенских Соборов учить об одном только чистом и непорочном, от Святого Духа и Марии Девы, сверхъестественном зачатии Единородного Сына и Слова Божия. Папская же церковь, лишь сорок лет тому назад, ввела новый догмат о непорочном зачатии Богородицы и Приснодевы Марии, догмат неизвестный древней Церкви, вызывавши не раз сильное опровержение даже со стороны выдающихся латинских богословов.

14. Оставляя без внимания эти образовавшиеся на Западе важные и существенные отклонения веры разности между двумя церквями, Его блаженство выставляет в своей энциклике важнейшею и будто бы единственною причиною разделения вопрос о главенстве римского епископа, при чем отсылает нас к источникам, чтобы мы исследовали, как думали наши предки и что завещали нам первые времена христианства. Но, обращаясь к отцам Церкви и Вселенским Соборам первых девяти веков, мы вполне удостоверяемся, что на епископа римского никогда не смотрели в Церкви как на высшую власть и непогрешимую главу, и что каждый епископ есть глава и предстоятель своей частной церкви, подчиняющейся только соборным определениям и решениям Церкви вселенской, как единственно непогрешимым, и, как показывает история церковная, епископ римский нисколько не составлял из этого правила исключения. Единый же вечный Начальник и бессмертный Глава Церкви есть Господь наш Иисус Христос, ибо *Он есть Глава тела Церкви* (Кол. 1:18). Он сказал божественным Своим ученикам и апостолам при вознесении своем на небеса: *се, Я с вами во все дни до скончания века* (Матф. 28:20). А апостол Петр, которого паписты произвольно выстав-

ляют основателем Римской церкви и первым её епископом, опираясь на “Псевдоклиментинах,” апокрифическом произведении II века, в священном Писании изображается участвующим в рассуждениях на апостольском соборе в Иерусалиме как равный с равными; в другой раз он резко обличается апостолом Павлом, как это видно из послания к Галатам (2:11-15). И то самое евангельское место, на которое ссылается римский папа: *Ты Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою* (Матф. 16:18), как известно и самим папистам, святые отцы изъяснили совершенно иначе и в православном духе, толкуя оное в переносном смысле, что положенный в основу непоколебимый камень, на коем Господь основал Свою Церковь, который и врата адовы не одолеют, есть правое Петрово исповедание Господа: *Ты Христос, Сын Бога живаго* (Мат. 16:6). На этом исповедании и вере зиждется спасительная Евангельская проповедь всех апостолов и их преемников. Вот почему восхищенный на небеса апостол Павел, как бы изъясняя это изречение Господа, богодухновенно говорит: *По данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, основание положил, а другой строит... никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос* (1 Кор. 3:10-11). В другом же смысле основанием названных во Христе верующих, которые суть члены Тела Христова, или Церкви (Кол. 1:24), он называет всех вообще апостолов и пророков: *Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем* (Ефес. 2:19-22. Ср. 1 Петр. 2:4; Апок. 21:14). Но если таково богодухновенное апостольское учение об основании и Главе Церкви Божией, то вполне естественно, что и святые отцы, твердо державшиеся преданий апостольских, не могли иметь или допустить мысли о высшем главенстве апостола Петра и епископов римских или давать какое-либо иное, совершенно неизвестное в Церкви, противное истине и православию толкование вышеприведенному евангельскому месту, равно не могли сами собою измыслить странного догмата о высших преимуществах римского епископа, как преемника будто бы апостола Петра, тем более, что апостол Петр вовсе не был основателем Римской церкви: история ничего не знает об апостольской деятельности его в Риме. Скорее, Римская церковь основана была апостолом языков Павлом, чрез его учеников; по крайней мере апостольское служение его в Риме определено известно (Деян. 28:15; Рим. 1:9; 15:15-16; Филип. 1:13).

15. Божественные отцы, уважая епископа Рима, только как епископа главного в империи города, оказали ему почетное преимущество председательства пред всеми прочими епископами, но при этом смотрели на него просто как на первого по степени епископа, т.е. первого между равными. Эти преимущества впоследствии усвоены были и епископу Константинополя, когда этот город сделался столицей римского государства, как свидетельствует о том правило IV Вселенского Халкидонского собора, где между прочим говорится: “тоже самое постановляем и определяем о преимуществах святейшие Церкви того же Константинополя, нового Рима. Ибо престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества, поелику то был царствующей град. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят боголюбнейшие епископы предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима.” Из этого правила ясно, что епископ Рима равен с епископом Константинопольской церкви и с епископами прочих церквей, но ни в одном правиле и ни у кого из отцов нет даже ни малейшего намека, что римский папа есть единый глава всей Церкви, непогрешимый судья епископов других независимых и автокефальных церквей, или же преемник апостола Петра и наместник Христа на земле.

16. Каждая в отдельности автокефальная церковь на Востоке и Западе была совершенно независима и самостоятельна во времена седми Вселенских Соборов. Как епископы автокефальных церквей Востока, так и епископы Африки, Испании, Галлии, Германии и Британии управляли своими церквами чрез собственные поместные соборы; никакого права вме-

шательства римский епископ, который и сам обязан был подчиняться соборным решениям, не имел. А когда возникали важные вопросы, требовавшие решения всей Церкви, созывался собор вселенский, который один всегда был и остается высшей в Церкви властью. Таково древнее церковное устройство. По отношению друг к другу епископы были независимы и, каждый в своей области, совершенно самостоятельны, подчиняясь только соборным постановлениям; на соборах они присутствовали как равные между собою. Никто из них никогда не добивался единоличной власти над всей Церковью. Если же иногда некоторые честолюбивые епископы римские заявляли чрезмерные притязания на неизвестное в Церкви главенство, таковые встречали надлежащее обличение и осуждение. Неверно, следовательно и обличается как явное заблуждение, утверждение Льва XIII, который говорит в своей энциклике, будто до времени великого Фотия имя римского престола было свято для всех народов христианского мира, и Восток подобно Западу единодушно и беспрекословно подчинялся римскому епископу, как законному — будто бы преемнику апостола Петра, а следовательно и наместнику Иисуса Христа на земле.

17. В течение девяти веков Вселенских Соборов восточная православная Церковь никогда не признавала надменных притязаний римских епископов на главенство, следовательно, и не подчинялась ему, как это ясно показывает церковная история. Независимость Востока от Запада ясно и решительно открывается из следующих немногих, но знаменательных слов Василия Великого, которые написал он в послании к святому Евсевию, епископу Самосатскому: “Люди надменного нрава, когда им уступают, делаются еще большими презирателями. Если умиласердится над нами Господь, то чего еще нам желать сверх того? А если пребудет на нас гнев Божий, какая будет нам помощь от западной гордости? Они и не знают дела, как оно есть, и не хотят его узнать: но предубежденные ложными подозрениями то же теперь делают, что прежде делали касательно Маркелла” (Посл. 239). Вышеупомянутый Фотий, святой иерарх Константинопольский и светило, защищая во второй половине IX века независимость Константинопольской церкви и провидя предстоящее извращение церковного строя на Западе и отпадение Запада от православного Востока, пытался сначала мирным путем предотвратить опасность. Но епископ римский Николай I, вопреки священным канонам, своим чрезмерным вмешательством в дела Востока и решительной попыткой подчинить себе Константинопольскую церковь впервые довел дело до печального разрыва между церквами. Первые семена таких безмерно-властолюбивых притязаний папства были посеяны в “Псевдоклиментинах,” ко времени же упомянутого Николая I совершенно были возделаны в так называемых “Лжеисидоровых декреталях,” которые содержат в себе собрате частью подложных, частью вымышленных царских указов и посланий древних римских епископов, и в которых, вопреки исторической истин и установившемуся церковному строю, надменно проводилась мысль, будто христианская древность признавала за римскими епископами верховную власть над всей Церковью.

18. С душевною скорбью вспоминаем все это, поелику папская церковь, хотя и признает уже порчу и подложность тех декреталий, на которых основываются неограниченные ее притязания, однако не только упорствует возвратиться к канонам и определениям Вселенских Соборов, но и в исходе вот уже XIX столетия, продолжая расширять существующую пропасть разделения, открыто провозгласила, к удивлению всего христианского Мира, непогрешимость римского епископа. Православная восточная и католическая Христова Церковь, кроме неизреченно воплотившегося Сына и Слова Божия, никого другого не знает, кто бы пребывал на земле непогрешимым. Сам апостол Петр, преемником которого мнить себя папа, трижды отрекся от Господа; он же был обличаем апостолом Павлом, как не право поступивший в отношении к истине Евангельской (Гал. 2:11). Затем, папа Либерий в IV веке подписал арианский символ, также Зосима в V веке одобрил еретическое исповедание веры,

отвергавшее первородный грех; Виталий в VI веке был осужден за неправославие на V Вселенском Соборе; Гонорий, впавший в монофелитство, осужден был в VII веке на VI Вселенском Соборе как еретик, и последующие папы приняли и подтвердили его осуждение.

19. Имея все это и подобное пред глазами, народы Запада, постепенно начавшие развиваться благодаря распространению наук, стали открыто свидетельствовать против папских нововведений и требовать — как это было в XV веке, на соборах Констанцком и Базельском, — возвращения к церковному устройству первых веков, в каковом устройстве благодатью Божьею пребывают и всегда будут пребывать православные церкви на Восток и Севере, которые уже одни составляют теперь единую святую соборную и апостольскую Христову Церковь, этот столп и утверждение истины. То же самое сделали в XVII веке ученые галликанские богословы и в XVIII веке епископы в Германии. В нынешнем же веке науки и критики все христианское сознание, в лице знаменитых духовных лиц и богословов Германии, возмутилось против папства в 1870 году, по поводу ватиканского собора, провозгласившего новый догмат о папской непогрешимости. Следствием этого движения является образование особых религиозных обществ “старокатоликов,” отвергших папство и совершенно порвавших с ним связи.

20. Напрасно, поэтому, отсылает нас римский епископ к историческим свидетельствам, чтобы исследовать, как веровали наши предки и что завещали нам первые времена христианства. В памятниках истории мы, православные, находим указания на все те древние и богопреданные установления, которых мы и доселе заботливо держимся, но отнюдь не на те новшества, какие породили позднейшие времена суемудрия на Западе, и какие усвоила и содержит донныне папская церковь. Итак, православная восточная Церковь справедливо хвалится о Христе, что она есть Церковь седми Вселенских Соборов и девяти первых веков христианства, следовательно, единая святая соборная и апостольская Церковь, *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3:15). Нынешняя же римская церковь есть церковь новшеств, подложных отеческих творений и извращенного толкования Священного Писания и определенных святых соборов. Посему она достойно и праведно объявлена и объявляется отделенной на все то время, пока пребудет в своем заблуждении. “Лучше война похвальная, — говорит святой Григорий Назианин, — нежели мир, отделяющий от Бога.”

21. Говоря вкратце, таковы важные и произвольные нововведения папской церкви относительно веры и устройства церковного управления, о которых, очевидно, с намерением умалчивает папская энциклика. Но эти нововведения, касающиеся существенных положений вероучения и управления церковного и явно стоящие в противоречии со всем строем девяти первых веков, делают невозможным желанное единение между церквами. Невыразимую скорбью наполняется сердце каждого благочестивого православного человека, когда он видит, что папская церковь продолжает по-прежнему надменно отстаивать свои новшества и нисколько не хочет содействовать священной цели единения отвержением этих еретических новшеств и возвращением к древнему устройству единой святой соборной и апостольской Христовой Церкви, часть которой она некогда составляла.

22. Но что сказать о том, что пишет римский первосвященник, обращаясь к славным славянским народам? Никто, конечно, никогда не отрицал, что большинство славянских народов удостоилось благодати спасения благодаря апостольским трудам и добродетелям святых Кирилла и Мефодия. Но история свидетельствует, что эти апостолы славянства — греки, вышедшие из Фессалоники во время великого Фотия и близкие друзья этого божественного отца, — были посланы для обращения в христианство славянских племен не из Рима, а из Константинополя, где они и образование получили, подвизаясь в иночестве в священной обители святого Полихрония. Поэтому совершенно неосновательными являются громкие заявления в энциклике римского папы, будто между иерархами римской церкви и славянски-

ми народами существовала прежде какая-то близкая связь и взаимоотношение. Потому что, если Его блаженство и умалчивает об этом, история все-таки ясно свидетельствует, что святые апостолы славян гораздо больше зла претерпели в своей деятельности от всяких ограничений и противодействия со стороны римских епископов, больше жестокости испытали от преследований со стороны франкских католических епископов чем от самих язычников славянских стран. Его блаженству хорошо известно, что когда святой Мефодий отошел ко Господу, двести наиболее достойных его учеников, после продолжительной и тяжелой борьбы с противодействием римских пап, изгнаны были из Моравии с помощью военной силы выведены за её пределы, откуда потом разошлись по Болгарии и по другим местам. С изгнанием же более образованного славянского клира был вытеснен из употребления устав восточной Церкви, а также и славянский язык (употреблявшийся в богослужении), так что с течением времени изгладился в тех странах всякий след православия, и все это — при открытом содействии римских епископов, средствами и способами, совсем неприличными священному епископскому сану. Но благодатью Божией невредимо сохраненные от всех этих озлоблений православные славянские церкви, возлюбленные дщери православного Востока, и особенно великая и славная церковь богоспасаемой России, соблюли и до конца веков будут блюсти православную веру, являя собою светлый пример свободы во Христе. Напрасно, поэтому, папская энциклика обещает славянским церквам благоденствие и величие. По милости Божией они обладают сими благами, твердо пребывая в отеческом православии и хвалясь им о Христе.

23. При таком положении дела, в виду неоспоримых свидетельств церковной истории, долгом считаем обратиться с своим словом к народам Запада, которые, в неведении истины и верного свидетельства истории о церковных событиях прошлого, легко поддаются обману и следуют незаконным, противоевангельским нововведениям папства, отторгнутые и пребывающие вне единой святой соборной и апостольской Церкви Христовой, которая есть *Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины* (1 Тим. 3:15), в которой некогда блистали благочестием и правую верою славные их предки, в течение девяти веков оставаясь верными и достойными членами её, послушно следовавшими и подчинявшимися постановлениям богособранных Вселенских Соборов.

24. Христоролюбивые народы славных стран Запада! Мы радуемся, видя вашу ревность о Христе, проистекающую из правильного убеждения, что без веры во Христа *невозможно угодить Богу* (Евр. 11:6). Но всякому благоразумному человеку известно, что спасительная во Христа вера, прежде всего, должна быть вполне правою и согласною с Священным Писанием и апостольским Преданием, на которых зиждется учение божественных отцов и седми богособранных Вселенских Соборов. Известно, далее, что и единая Христова Церковь, хранящая в своих недрах, как бы некое божественное завещание, эту спасительную, единую, правую и чистую веру в том виде, как она с самого начала преподана и богоносными отцами в течение девяти первых веков богодухновенно раскрыта и изложена, — она именно есть единая и навсегда одна и та же, а не та, которая подвергается изменениям в зависимости от текущего времени. Ибо евангельские истины отнюдь не допускают изменения или постепенного совершенствования, как это бывает с различными философскими учениями: *Иисус Христос вчера, и сегодня,, и во веки тот же* (Евр. 13:8). Поэтому живший в половине V века **святой Викентий**, вскормленный млеком отеческого благочестия в Галлии, в монастыре Лиринском, мудро и в духе православия определяет истинную кафоличность веры и Церкви, в следующих словах: “В кафолической Церкви в особенности следует нам заботливо содержать то, во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все. Ибо это именно и есть в истинном и в собственном смысле кафолическое (на каковой смысл указывает и самое значение слова), которое обнимает все почти всецело. Но это будет в том случае, если мы по-

следуем всеобщности, древности и общему согласию.” Но, как было сказано, западная Церковь, с IX века и после, ввела у себя чрез папство разные еретическая учения и новшества, и таким образом отделилась и удалилась от истинной православной Христовой Церкви. Посему необходимо вам обратиться и придти опять к древнему и неповрежденному церковному учению, чтобы достигнуть вечного спасения во Христе. Вы хорошо это поймете, если внимательно размыслите о том, что заповедует восхищенный на небеса апостол Павел в послании к Фессалоникийцам, говоря: *итак, братие, стойте и держите предания, которыми вы научены или словом, или посланием нашим* (2 Фес. 2:15); еще и в послании к Галатам пишет тот же божественный апостол: *удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатию Христовою так скоро переходите к иному благовествованию, которое впрочем не иное, а только есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово* (Гал. 1:6-7), Но удаляйтесь от этих превратителей истины евангельской: *такие люди служат не Господу нашему Иисусу Христу, а своему чреву, и ласкательством и красноречием обольщают сердца простодушных* (Рим. 16:18). И возвратитесь, наконец, в недра единой святой и апостольской Церкви Божией, которая состоит из совокупности отдельных, по всему православному Миру богонасажденных, как виноград благопроизрастающих, неразрывно между собою единством общей спасительной веры во Христа, союзом мира и духом соединенных святых Божиих церквей, чтобы и вам достигнуть вожделенного во Христе спасения. И прославится тогда в нас преславное и пресвятое имя пострадавшего за спасете мира Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

25. Мы же, благодатью и благоволением всеблагого Бога сподобившиеся пребыть членами тела Христова, т.е. единой святой соборной и апостольской Церкви Его, будем твердо держаться апостолами и святыми отцами преданного благочестия. Будем все бодрствовать и беречься тех лжеапостолов, которые приходят к нам в одеждах овчих, чтобы прельщать простых и неопытных наших братии разными коварными обещаниями! Они все для себя считают дозволенным и допускают единение церквей, под условием признания римского папы верховным и непогрешимым главою и неограниченным повелителем всей Церкви, единственным на земле наместником Христа и источником всякой благодати. Особенно же мы, благодарю и милостью Божьею поставленные епископами, пастырями и учителями святых Божиих церквей, будем *внимать себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил нас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею* (Деян. 20:28), ибо мы дадим ответ. Посему будем увещевать друг друга и назидать один другого (1 Фессал. 5:11). *Бог же всякий благодати, призвавший нас в вечную Свою славу во Христе Иисусе... да совершит нас, да утвердит, да укрепит, да соделает непоколебимыми* (1 Петр. 5:10) и даст просвещение светом благодати Его и познания истины всем, которые — далеко вне единой святой соборной и православной паствы словесных Его овец.

Ему слава и держава во веки веков. Аминь.

Патриарх Константинопольский Анфим; Митрополиты: Кизический *Никодим*; Никейский *Иероним*; Брусский *Нафанаил*; Смирнский *Василий*; Филадельфшский *Стефан*; Лемносский *Афанасий*. Диррахийский *Виссариион*. Велеградский *Дорофей*. Елассонский *Никодим*. Карпатский и Кассийский *Софроний*. Елевферопольский *Дионисий*.