

А. И. БРИЛЛИАНТОВ



К ВОПРОСУ
О ФИЛОСОФИИ ЭРИГЕНЫ
К ИСТОРИИ АРИАНСКОГО СПОРА
ПРОИСХОЖДЕНИЕ
МОНОФИЗИТСТВА

Труды по истории древней Церкви

Научное издание

издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2006

УДК 111+27-1
ББК 87.2
Б87

Бриллиантов А. И.

Б87 К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства: Труды по истории древней Церкви. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. — 384 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

ISBN 5-89740-131-7

Александр Иванович Бриллиантов (1867–1933(1934?)) — выдающийся русский церковный историк и замечательный богослов, профессор Императорской Санкт-Петербургской Духовной академии с 1900 г., преемник по кафедре истории древней Церкви великого В. В. Болотова, его духовный наследник и продолжатель замечательных традиций Санкт-Петербургской церковно-исторической научной школы, столь трагически оборвавшейся в 1917 г.

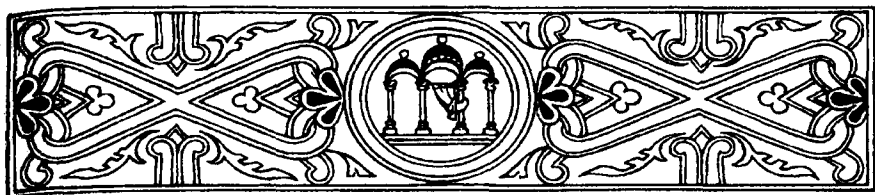
В настоящий том сочинений вошли многочисленные работы А. И. Бриллиантова, написанные им за период с 1899 г. по 1913 г. и касающиеся как философско-богословских тем («К вопросу о философии Эригены», «Происхождение монофизитства»), так и ключевых проблем древнехристианской истории вообще и арианства в частности. Труды ученого отличаются тщательная разработка материала, продуманность и убедительность аргументации, взвешенность автора в итоговых выводах по всесторонне исследуемому вопросу.

Для всех интересующихся историческими путями Православия.

ISBN 5-89740-131-7



© «Издательство Олега Абышко»,
вступительная статья, подготовка
текста к изданию, художественное
оформление, 2006



От Издательства

Очерк жизни и трудов А. И. Бриллиантова (1867–1933 (1934?)), замечательного русского историка Церкви и богослова, дан нами в первой книге его церковно-исторических сочинений (см.: «Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника». СПб., 2006. С. 5–30) с приложением списка основных исследований ученого, включая неопубликованные и хранящиеся в настоящее время в его архиве. Поэтому читателей, интересующихся биографией А. И. Бриллиантова, мы отсылаем к указанному изданию, а также к обширной статье А. Г. Грушевого «А. И. Бриллиантов: история Церкви и византиноведение в трудах ученого» в сборнике «Мир русской византистики» (СПб., 2004). В самом конце нашего биографического очерка дается также обоснование издательской концепции публикации двух томов сочинений А. И. Бриллиантова и анонсируются готовящиеся к выходу в свет другие его работы. Предполагая, что не у всех читателей, приобретших вторую книгу, окажется на руках и первая (ибо обе книги имеют самостоятельное значение и никак не зависят друг от друга), мы еще раз приведем здесь заключительные строки вступительной статьи к первому тому:

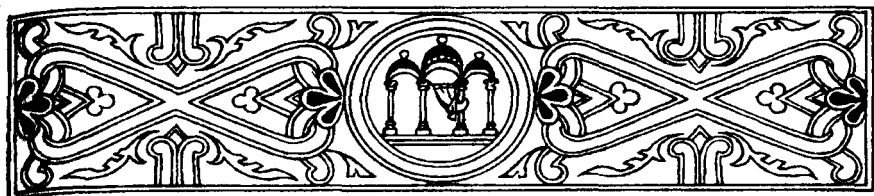
«Инапоследок — о структуре издания двух томов сочинений А. И. Бриллиантова. В первый том вошли две его большие работы: “Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г.” и “О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника”. Критерием объединения их в одну книгу была относительная близость по времени написания и опубликования (отдельные издания этих работ вышли соответственно в 1916 г. и 1918 г.), а также объем сочинений — это значительные

по объему труды уже зрелого мастера и маститого церковного историка. Во второй том вошли все более мелкие по объему статьи, разбросанные по различным журналам и написанные по разному поводу в разное время. Мы расположили их в хронологическом порядке. В качестве приложений ко второму тому публикуются три статьи А. И. Бриллиантова о В. В. Болотове и непосредственно примыкающая к третьей статье работа самого В. В. Болотова — “К вопросу о Filioque”. Также готовятся к изданию и, надеемся мы на это, с Божьей помощью будут изданы в 2006 г. “Лекции по истории древней Церкви” А. И. Бриллиантова с анализом богословской концепции автора. Обязательно будет переиздана и книга “Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены”. Не останутся без внимания неопубликованные труды из архива замечательного русского ученого.

Александр Иванович Бриллиантов возвращается к своему читателю. Встречайте его!»

Абышко О. Л.
Санкт-Петербург,
сентябрь 2005 г.





К вопросу о философии Эригены

*Ответ г-ну проф. В. С. Серебренникову**

В «Журнале Министерства Народного Просвещения» за прошлый 1898 г. г-ном проф. В. С. Серебренниковым помещена рецензия на наше сочинение «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» (СПб., 1898). В этой рецензии г-н Серебренников, с одной стороны, дает весьма лестный, можно сказать, отзыв о сочинении, находя в нем даже «выдающиеся», по его выражению, научные достоинства и признавая, что оно написано на основании тщательного изучения первоисточников, при широком знакомстве автора с литературой предмета и внимательном отношении к ней, отличается фактической точностью и полнотой, цельностью содержания, ясностью и разделенностью изложения. Но в то же время, с другой стороны, он обнаруживает попытку критического отношения к делаемым в сочинении выводам по главным вопросам, ставит автору в упрек вообще неправильное определение смысла системы Эригены, обвиняя его в непонимании важнейшего пункта в системе философа — учения о Боге, признает неудовлетворительным и объяснение автором происхождения этой системы. На место отвергаемых «неправильных» выводов исследования он хочет поставить собственные мнения и при этом заявляет, что будто бы, как видно это из его рецензии, «почти все основания для опровержения ошибочных заключений автора, равно как посылки для правильных выводов» его самого, в исследовании же автора и находятся.¹

* Печатается по отдельному изданию: СПб., 1899.

¹ Журнал Министерства Народного Просвещения. 1898. Октябрь. С. 469—491. Настоящий ответ на рецензию появляется в печати не на страницах того издания, где она помещена, по не зависевшим от автора обстоятельствам.

Приносим благодарность рецензенту за высказываемые им похвалы нашей книге. Но не будет противным долгу благодарности, а лишь согласным с требованиями справедливости, если мы обратим внимание на то странное, можно сказать, отношение к содержанию нашего исследования и решаемым в нем вопросам, какое он обнаруживает в своей рецензии, наряду с похвалами, при своих критических тенденциях и желании произнести последнее, будто бы, слово по этим вопросам на основании нашей же книги. В основании всей критики г-на Серебренникова лежит, на самом деле, частью игнорирование им действительных результатов исследования, частью неточная передача находящихся в нем данных и усвоение автору не принадлежащих ему мыслей и способов аргументации. Собственные же суждения рецензента о предмете исследования показывают, что сам он не хочет знать и тех вопросов, ответами на которые должны служить результаты исследования, в их действительной постановке. Находить послылки для этих суждений в нашем сочинении он может лишь благодаря указанному своеобразному отношению к нему. Ввиду таких особенностей рецензии г-на Серебренникова признаем даже необходимым выступить с ответом на нее, не только как с защитой *pro domo*, но и в научных интересах.

Так как г-н Серебренников, принимая на себя роль критика, не соединяет с ней обязанностей точного референта даже по отношению к самым главным пунктам исследования, то мы укажем сначала, по возможности кратко, в чем заключается сущность и интерес важнейших вопросов о философии Эригены и как они решаются в нашем исследовании, и сопоставим с выводами его общее содержание рецензии, чтобы дать возможность видеть, насколько она в целом соответствует этим выводам и как сам рецензент относится к вопросам об Эригене. Затем мы рассмотрим в последовательном порядке отдельные критические экскурсы рецензента, равно и устанавливаемые параллельно с ними собственные суждения его о предмете исследования, со стороны их научной состоятельности.¹

¹ Результаты исследования были изложены в тезисах к нему для магистерского коллоквиума и в речи, произнесенной на коллоквиуме: «И. Ск. Эригена и его отношение к богословию восточному и западному» / / Христиан-

I

Вопросы, возбуждаемые философией Эригены, касаются ее смысла и ее происхождения.

Первый из этих вопросов получает особый интерес ввиду резкого разногласия, какое обнаружилось при его решении между западными учеными. В то время как одни из этих ученых видят в системе Эригены начало и образец истинно христианской философии, другие, усматривая в ней лишь рационализм и пантеизм, признают ее нехристианской по существу, даже антирелигиозной. С одной стороны, встречаем, например, заявление, что Эригена, «если иметь в виду учение его в целом, ни в чем не отступил от истины»; с другой, совершенно напротив, — что учение Эригены, именно взятое в целом, «ни в чем не согласно ни со здравым разумом, ни с учением христианским». Поскольку основания для столь противоречивых суждений о системе Эригены должны заключаться в самой же этой системе, и выступает вопрос: как же в конце концов нужно характеризовать его философию и как определить отношение ее к христианству?¹

Неменьший интерес и значение имеет другой вопрос — о происхождении философии Эригены. Каковы бы ни были понимание и оценка его воззрений, во всяком случае эти воззрения представляют из себя цельную философскую систему в собственном смысле слова. Мало того, они представляют систему с весьма высокими достоинствами. Особое внимание на мыслителя IX в., долгое время находившегося в забвении, исследователи обратили в настоящем столетии потому, что увидели неожиданным образом в его выводах предвосхищение результатов новейшей германской спекуляции, возникшей на основе философии

ское Чтение. 1898. Июнь; также отдельно, с приложением тезисов, но ни на тезисы, ни на речь г-н Серебренников в своей рецензии не обращает внимания. Рецензия его в целом представляет собственно буквальное, по-видимому, за немногими исключениями, воспроизведение тех рассуждений, которые были предложены им в виде возражений на коллоквиуме как официальным оппонентом. Краткое изложение его мыслей см. в описании коллоквиума / Церковный Вестник. 1898. № 21.

¹ Ср. в нашей книге Введение. С. XII—XLIII.

Канта. Последним обстоятельством и объясняются те иногда прямо восторженные отзывы об Эригене и его системе, которые можно встретить у авторов самых различных направлений. Но в IX столетии философия на Западе не существовала еще, можно сказать, даже в качестве «служанки богословия». Каким же образом могла тогда появиться философская система, предупредившая идеи века XIX?¹

В западной литературе, посвященной Эригене и его воззрениям, обыкновенно обращается внимание на отношение этого мыслителя к неоплатонической философии через посредство тех писателей богословов, к которым он обращался в своей спекуляции и которые сами находились под влиянием неоплатонизма, главным образом — через посредство так называемых ареопагитских творений. Так как философия Эригены представляет несомненное сходство в известном отношении с неоплатонической, то она и рассматривается как восстановление в большей или меньшей степени последней. Но неоплатонизм, как пантеистическая философия, признается несогласным с христианством. Отсюда писателями, неблагоприятно относящимися к философии Эригены, легко делается вывод о смысле его системы: будучи восстановлением неоплатонизма, и она необходимо должна была оказаться чуждой христианству по основным своим мыслям, пантеистической. Что же касается теистически-христианских положений, встречающихся у Эригены, то они признаются случайным и внешним элементом для самой его системы, — или намеренными прикрытием со стороны философа его нехристианских воззрений, или следствием невольной реакции его христианского чувства против выводов его ума.²

Но недостаточность объяснения спекуляции Эригены из идей неоплатонизма видна из того, что оно оставляет без внимания ту именно сторону в его учении, которая на самом деле более всего и требует объяснения: сходство его воззрений с идеями новейших мыслителей. В то же время, признавая несомненным присутствие в философии Эригены пантеистических элементов, не должно при этом упускать из виду, как справедливо замечает о том Риттер, что наряду с ними «он обладал такими мыслями, которые одни, при истинно научном стремлении к познанию

¹ С. XLIV–XLIX.

² С. XLIX–L. Ср.: С. XX, XXIX, XXXIV и сл.

мира и Бога, могут предохранить нас от пантеизма», что несмотря даже на преобладающее значение в его учении пантеистического направления, «и тот вид учения, который можно бы счесть с первого взгляда за пантеистический, может иметь у него и другой смысл».¹

В действительности, спекуляция Эригены развивалась под непосредственным влиянием не неоплатонической философии, а воззрений христианских мыслителей-богословов, которые сами стояли всецело на почве христианского Откровения, хотя при научной разработке его содержания применяли более или менее понятия и приемы неоплатонической и вообще античной философии. Им Эригена и обязан тем высоким уважением к Откровению, какое он всюду обнаруживает в своих произведениях, и странно было бы, если бы при этом специфическое содержание христианского учения осталось совершенно чуждым для его ума, произведя впечатление лишь на его сердце.

Это обстоятельство и имеют более или менее в виду ученые, отстаивающие теистически-христианский характер его воззрений. Но точное исследование отношений философа к непосредственным его предшественникам в области спекуляции, богословам, доньше не было произведено, несмотря на довольно значительное число сочинений об Эригене в западной литературе. Определение этих отношений и составляло ближайшую задачу нашего труда.²

¹ С. L—LI. Ср.: С. XXXII. Ritter H. Geschichte der Philosophie. Bd. VII. Hamburg, 1844. S. 291—292.

² С. LI—LIII. Между прочим, Флосс, издавший сочинения Эригены в 122 томе латинской патрологии Миня (1853), не приложил к своему изданию указателя цитируемых Эригеной авторов и мест из их произведений и не выставил цитат при постоянно встречающихся в изданном тексте ссылках его на разных писателей и на Св. Писание (исключение составляет сочинение «De praedestinatione», перепечатанное с другого издания), хотя это признается обычной обязанностью издателя и по отношению к Эригене было особенно необходимо. Наиболее обстоятельные исследования об Эригене в западной литературе — Кристлиба (*Christleb Th. Leben und Lehre und Lehre des J. Sc. Erigena in ihrem Zusammenhang mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neueren Philosophie und Theologie.* Gotha, 1860) и Губера (*Huber J. J. Sc. Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter.* München, 1861), при всех достоинствах, какими отличается особенно

Авторами, имевшими особое значение для Эригены, как мыслителя, были: из восточных богословов — писатель, известный с именем Дионисия Ареопагита, Максим Исповедник, Григорий Нисский, из западных — бл. Августин.¹ Указав основные мысли их философско-богословской спекуляции, насколько она нашла, главным образом, выражение в тех именно произведениях их, которые не только известны были Эригене, но и привлекали особое его внимание,² мы пытаемся проследить затем развитие идей в его системе и уяснить действительные отношения его как мыслителя к названным писателям.³

В результате оказывается, что лежащая в основе теистически-христианского воззрения этих писателей мысль о некоторой аналогии между Духом божественным и человеческим, или, выражаясь богословским языком, идея образа Божия в человеке, и делаемые у них выводы из нее сохраняют полное значение и для Эригены. Он хочет быть и является в своей философии строгим монистом, причем монизм его, с известной стороны, должен быть определен как монизм пантеистический. Но этот монизм развивается и аргументируется именно на основании указанной идеи. Положение, что все есть проявление самого Божества, означает у него собственно, что все всецело разрешается в мысль и волю абсолютного божественного Духа, творческая деятельность Которого понимается по аналогии с деятельностью конечного духа, как мыслящего и осуществляющего свои мысли вне.⁴

Выясняя процесс развития воззрений Эригены на основе воззрений непосредственных его предшественников, мы обращаем внимание, в частности, на факт особого значения для него спекуляции бл. Августина. При обычной точке зрения на Эригену, как восстановителя неоплатонической философии, и влияние Августина на него сводят большей частью также к передаче лишь ему неоплатонических элементов. Но на

последнее из них, не представляют однако желательной документальной точности и полноты при указании отношений Эригены к его источникам, как это и было отмечено в свое время в рецензиях на эти сочинения (в «Götting. gelehrte Anzeigen». 1861).

¹ II глава исследования.

² III и IV главы.

³ V, VI и VII главы.

⁴ V глава. С. 248—255; Заключение. С. 459—467.

самом деле Августин был представителем и даже основателем совершенно особого направления в области христианской мысли. И если Эригене его произведения были известны раньше и лучше, чем произведения восточных писателей, то вполне естественно, что и на нем отразилось прежде всего влияние августинизма и усвоение им восточных воззрений совершилось уже на почве августиновских принципов и воззрений.

В западной литературе это особое значение Августина для философа IX в. хотя и было уже отмечаемо (Рейтером, Кённингэмом, Капелло), но лишь, так сказать, мимоходом, и не получило надлежащего выяснения. Между тем, если справедливо, как это признают историки философии, что влияние Августина простирается в общем и на настоящее время, что им уже выдвигаются проблемы, которые остаются нерешенными в философии еще и ныне, что он именно есть основатель новейшей метафизики внутреннего опыта (Риттер, Виндельбанд, Эйкен),¹ становится понятным до некоторой степени, каким образом можно объяснять предвосхищение идей Нового времени мыслителем, жившим тысячу лет тому назад, не приписывая ему способности предведения будущего, а обращая внимание на отношение его к прошедшему.²

Предлагаемое в нашем исследовании решение вопроса о смысле философии Эригены, таким образом, сводится, в общем, к положению, что она представляет попытку соединить монизм (идеалистический) с христианским теизмом и обосновать первый на данных последнего, так что она не может быть признаваема стоящей в чисто внешних отношениях к христианскому учению, хотя бы попытка эта в действительности и не вполне достигала своей цели. Происхождение системы философа в целом, с характерными для нее чертами, поскольку она предвосхищает до известной степени результаты новейшей философии, объясняется из усвоения и самостоятельного раскрытия Эригеной известных данных богословско-философской спекуляции Востока на почве принципов и воззрений западной августиновской спекуляции.

¹ Ср.: С. 474.

² Ср.: Введение. С. LIII–LVIII; II глава. С. 60–80; III глава. С. 130–136; V глава. С. 245–248, 256; Заключение. С. 459–467, 473–474.

II

Соединяя признание за сочинением выдающихся достоинств с совершенно уничтожающей его выводы критикой и заменяя последние собственными выводами, рецензент, в главной критической части своей рецензии, поставив прежде всего в упрек автору «слишком прямолинейное» ведение дела,¹ по поводу указания автора на монизм и теизм Эригены заявляет сначала, что Эригена *не монист* (в строгом смысле), а затем употребляет все усилия доказать, что он *пантеист*, а *не теист*;² касаясь далее вопроса о происхождении системы философа, он отвергает христианский смысл учения Эригены *об образе Божиим* в человеке и объясняет возникновение его воззрений путем усвоения им, как *аскетом-мистиком*, неоплатонических мыслей.³

Таково существенное содержание рецензии. Посылки для своих «выводов» г-н Серебrenиков, по его словам, находит в самом же сочи-

¹ С. 472–473. В начале рецензии (С. 469–471) дается краткое указание содержания сочинения, или точнее — перечисляются его главы, причем с некоторой подробностью рецензент касается лишь введения. Неточности рецензента начинаются уже с самого заглавия его рецензии. По недосмотру, в заглавии рецензии при указании числа страниц книги введение (с оглавлением) оказывается пропущенным; вместо стоящих там: 1–514 стр., должно быть, по крайней мере: LVIII + 514. При перечислении же глав сочинения допускается неточность, когда говорится, будто «в главах *второй*, третьей и четвертой излагается, с одной стороны, учение Августина, как представителя западного богословия, и с другой, учение Дионисия, известного под именем Ареопагита, Максима Исповедника и Григория Нисского, как представителей восточного богословия, и показываются черты сходства и различия между этими учениями». На самом деле, во второй главе вовсе не излагается какое-либо учение, а определяются вообще источники воззрений Эригены и сравнительное значение их для него, не исключая и произведений светских писателей и философов. Так как глава эта представляет особую важность, заключая документальное оправдание избранного в исследовании пути к решению вопросов о философии Эригены, то указанная неточность, хотя бы и ненамеренная, может получить значение ввиду предъявляемого далее рецензентом обвинения автора в «прямолинейности».

² С. 473–477, 477–485.

³ С. 485–486, 486–491.

нении, хотя автор его был настолько непроницателен, что пришел почему-то к заключениям прямо противоположным тем, какие должны быть, так что рецензент, указав несоответствие их посылкам, на основании самого же сочинения отвергнул их и заменил своими. На долю автора, очевидно, выпадают лишь труды и дни собирания материала, хотя с достаточной полнотой и точностью, но без умения разобраться в нем и со странной способностью утверждать в выводах прямо обратное тому, что ясно вытекает из приводимых им же самим посылок. На стороне рецензента, напротив, оказывается способность и заслуга быстро и без «большого труда» справиться с «запутанными» вопросами о «трудном для понимания», по выражениям самого рецензента, философе,¹ не прибегая ни к внимательному изучению первоисточников, ни к более или менее широкому ознакомлению с литературой предмета, на основании самой же рецензируемой книги.

Нужно однако лишь посмотреть ближе, каким образом рецензент достигает в действительности разрушительных целей своей критики и вместе с тем приходит сам к легкому решению трудных вопросов, пользуясь готовыми данными, чтобы убедиться в несколько странном отношении его к делу.

Во всей рецензии, где только заходит речь о смысле воззрений Эригены, г-н Серебренников приводит и старается доказать мысль о пантеизме Эригены. Автор книги при этом выступает у него как бы исключительно сторонником теизма Эригены, не обратившим никакого внимания на его пантеистические утверждения. Между тем сам г-н Серебренников представляет пантеизм Эригены в таком виде, как будто в его учении вовсе и нет никаких теистических элементов. Автор оказывается, при такой постановке дела, держащимся мнения, которое не имеет ни малейших оснований за себя, а все основания находятся на стороне рецензента.

Но когда г-н Серебренников подробно рассуждает о пантеизме философа, доказывая, что «пантеизм — не залетная птица» в его системе,² он без нужды доказывает на самом деле именно то, что во всей силе утверждается в книге и автором, когда учение Эригены характеризу-

¹ С. 491, ср. описание коллоквиума.

² С. 481, 491.

ется там как строгий монизм.¹ Рецензент лишь как бы не замечает иногда, откуда заимствует свои доказательства.²

Когда же, с другой стороны, рецензент сам в то же время как бы совсем отстраняет мысль о присутствии у Эригены христиански-теистических элементов, то в этом обнаруживается только игнорирование им действительной постановки вопроса, решаемого в исследовании. Наиболее решительно отстаивавшие пантеизм Эригены ученые находили необходимым считаться так или иначе с этими элементами, то объясняя их иногда, как замечено выше, даже как бы намеренным обманом со стороны философа, то относя их на счет его христианского чувства. Рецензент между тем, по-видимому, совсем и не усматривает их, по крайней мере, не признает нужным упомянуть о них; автора же книги, указывающего на значение их, обвиняет лишь в непонимании учения Эригены.

Проводимое самим рецензентом мнение получает от этого, конечно, особую убедительность для не знакомого с делом читателя. Но и для такого читателя может показаться непонятным: из-за чего же происходил и спор по этому вопросу в западной науке, и в чем его трудность,³ когда он так легко и ясно решается г-ном Серебrenиковым в смысле исключительного, «самого полного» пантеизма философа? На самом деле, такая видимая легкость и простота решения объясняется тем, что г-н Серебrenиков, не передав точно даваемого в книге решения вопроса и приписав ее автору одностороннее положение, упростил для себя самый вопрос своеобразным способом, не обратив внимания на то, что составляет в нем действительную трудность.

Нечто подобное имеет место и по отношению к другому вопросу: о происхождении системы Эригены. Интерес этому вопросу, как сказано, придает факт сходства воззрений Эригены с идеями новейших мыслителей, и у нас эта сторона его философии поставляется в связь с особыми отношениями его к Августину. Г-н Серебrenиков знает, какую высокую оценку философии Эригены дают западные ученые ввиду указанного факта, и сам же приводит соответствующие отзывы о нем (Штай-

¹ Между прочим, ср. у нас с. 467. Ср. также речь. С. 12–13.

² Ср. в рецензии с. 477, прим. 6; с. 478, прим. 1.

³ Ср.: С. 470, 491.

денмайера и Ноака) из введения к книге.¹ Упоминает он и о факте выяснения в нашем исследовании отношений философа к Августину.²

Однако он в своей рецензии ни одним словом, хотя бы с целью критики, не касается того, какое значение придается у нас этим отношениям для объяснения указанной стороны в воззрениях философа и таким образом совершенно игнорирует действительный результат исследования по данному вопросу. Между тем он провозглашает объяснение происхождения системы Эригены в исследовании неудовлетворительным. Он упоминает о ее объяснении в книге из принятой Эригеной идеи образа Божия, но в чем состоит такое объяснение, не считает нужным сообщить, хотя бы в самых кратких словах, ограничиваясь лишь замечанием об особом понимании Эригеной этой идеи и о недостаточности ее для ответа на известные поставленные самим г-ном Серебренниковым вопросы.

Для самого рецензента наиболее интересующая исследователей указанная выше особенность спекуляции Эригены, по-видимому, не существует.³ Отсюда и вопрос о происхождении ее также не представляет для него никаких особых трудностей и решается «весьма просто и естественно» в смысле заимствования и комбинирования Эригеной, как аскетом-мистиком, известных элементов неоплатонической философии.⁴

Защищать выводы сочинения от каких-либо серьезных нападений, таким образом, собственно и не приходится, так как рецензент как бы не замечает их. Ответ на представленную в рецензии критику, как видно из сказанного, сводится к разъяснению разных недоразумений и указанию своеобразных приемов рецензента.

III

Особые приемы рецензента, направленные к тому, чтобы проложить путь к установке собственных его положений вместо выводов автора,

¹ С. 469—470.

² С. 470, 472.

³ С. 474.

⁴ С. 488, 490.

начинаются, как только он приступает к критике и пытается указать общий недостаток сочинения. Такой недостаток он указывает в том, что автор, «выходя из своей темы о влиянии восточного богословия на западное в произведениях Эригены», «повел дело слишком прямолинейно». Прямолинейность же эта выразилась, по нему, прежде всего в том, что, выясняя влияние восточного богословия на западное в произведениях Эригены, автор будто бы упустил из виду, какую связь философ устанавливает между заимствуемыми у разных авторов мыслями, какую особенную идею хочет провести и почему.¹

Обвинение, очевидно, весьма тяжкое: в учении философа, конечно, суть дела заключается, как справедливо говорит г-н Серебrenиков, не в отдельных мыслях, а в связи их, в общей проводимой им идее; не обращать внимания на связь мыслей в философской системе, значит совсем не понимать ее. Но в опровержение его достаточно сослаться на все изложение исследования, в котором учение Эригены и воззрения его предшественников в области спекуляции рассматриваются и сравниваются в целом виде и со стороны общих идей, система Эригены признается оригинальной и излагается как развитие идеалистического монизма на основе теистических понятий, причем показывается, какой смысл и постановку получают мысли богословов в общей связи воззрений философа. Г-н Серебrenиков мог признать неправильным указание в исследовании этой связи, но не должен был говорить, что она вовсе и не указывается, превращая через то исследование, в самом начале своей критики, как бы в бессвязное само по себе собрание материалов для собственных выводов и подготавливая таким образом путь к проведению своих взглядов.

Последняя тенденция ясно обнаруживается из слов его, что Эригена «мог заимствовать у отцов и учителей Церкви богословские мысли, но придать им совсем другой — небогословский характер», подобно тому, как «из одной и той же философской системы Декарта развились два совершенно противоположных направления: французский материализм и идеализм Лейбница»; все должно было зависеть от интересов и настроения Эригены. Но г-н Серебrenиков не замечает, что «небогословский характер» не есть еще и «нехристианский характер», так как воз-

¹ С. 472–473.

можно и существует кроме *христианского богословия* еще *христианская философия*, и отношение ее к богословию вовсе не должно быть отношением совершенной противоположности «французского материализма» и «идеализма Лейбница». Для своих целей г-н Серебренников должен бы был доказать, что «совсем другой — небогословский» характер, приданный Эригеной богословским мыслям, есть именно и *нехристианский*. Но этого он не доказывает. Настроение же Эригены, которое он имеет здесь в виду и о котором подробно говорит далее (аскетически-мистическое), было вполне христианское.

Таким образом, первое же обвинение, предъявляемое против книги и касающееся ее общего характера, получает значение как бы особого маневра со стороны рецензента, хотя бы употребленного *sine dolo malo* и даже в некотором противоречии со сделанным им же самим на предыдущей странице замечанием о «цельности» содержания книги.¹

Другим следствием той же прямолинейности автора является, по словам г-на Серебренникова, упущение им из виду «смешанного» характера учений тех представителей богословия, под влиянием которых стоял Эригена. Их богословские воззрения переплетены самым многообразным образом с неоплатоническими мыслями и потому и влияние их могло быть смешанным, частью богословским, частью неоплатоническим. «Чтобы определить, на стороне какого влияния лежал перевес, для этого, — по словам г-на Серебренникова, — нужно было: а) уяснить характерные черты неоплатонизма, б) выделить неоплатонические мысли в богословии Августина, Дионисия, Максима и Григория Нисского и в) показать, какой порядок мыслей в творениях означенных богословов-философов остановил на себе наибольшее внимание Эригены — богословский или неоплатонический. Только такая постановка дела могла обеспечить правильное и точное решение вопросов о смысле и происхождении системы Эригены».²

Но если у вышеуказанных авторов богословские, точнее — христианские (г-н Серебренников, как бы намеренно, в рецензии избегает этого выражения) воззрения соединены с неоплатоническими мыслями, между тем требуется определить характер влияния этих авторов на Эриге-

¹ С. 471.

² С. 473.

ну, — почему нельзя было идти при этом таким путем: а) уяснить характерные черты христианского учения, б) выделить специфически христианские мысли в спекуляции предшественников философа и в) показать, что именно «богословский» порядок мыслей несомненно остановил на себе особое влияние его, в чем бы ни полагалось влияние на самих означенных христианских мыслителей неоплатонической философии? Почему же такая постановка дела не обеспечивала правильного решения вопросов о системе Эригены?

Выделение неоплатонических мыслей в богословии христианских мыслителей, требуемое г-ном Серебrenиковым, есть само по себе задача весьма важная. Но при выполнении ее должно иметь в виду, что если христианское богословие испытывало на себе влияние неоплатонизма, то и сам неоплатонизм, появившийся в третьем веке христианской эры, не только в лице позднейших своих представителей, но уже при самом возникновении кое-чем мог быть обязан христианству и вообще откровенной религии. Известно, что Аммоний Сакк, сын христианских родителей, был сначала сам христианином; немалое значение в развитии неоплатонизма имела спекуляция иудея Филона. С другой стороны, если даже сводить к возможному *minimum*'у прямое влияние на неоплатонизм христианских воззрений, в нем естественно могли оказаться, и при независимом от них происхождении его из данных античной философии, известные черты сходства с христианством.¹ Как бы то ни было, остается фактом, что неоплатоническую, или общеплатоническую философию, древние христианские писатели ценили высоко именно потому, что в самом содержании ее оказывалось сходство с христианским учением.² Ввиду этого точное разграничение христианских и неоплатонических элементов в их воззрениях является не только трудным, но в некоторых случаях почти невозможным.

¹ *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1881. III, 2. S. 443 ff. Ср.: *Michelis F.* Ueber de Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwicklung der christlichen Speculation // *Vorträge der philos. Gesellschaft zu Berlin.* H. 8. Halle, 1884. S. 57—58.

² Ср. отзывы Августина о платониках, собранные в диссертации *G. Lösche.* De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda. Jena, 1883. S. 24—25 etc.

Но для ближайшей цели нашего исследования, поскольку нужно было объяснить происхождение системы Эригены из ее непосредственных precedентов, такое разграничение прямо и не требовалось, хотя самый вопрос и литература его не были оставлены нами без внимания и общие выводы относительно отношений Эригены к неоплатонизму даны в книге.¹ Результат во всяком случае получается тот, что лишь взятые в целом, со стороны не только неоплатонических, но также и специфически христианских элементов, воззрения его предшественников и могут сделать понятным появление его системы с характерными особенностями, отличающими ее, между прочим, и от неоплатонической философии.

IV

Прямолинейность своего рода, довольно замечательную, обнаруживает сам рецензент, когда начинает подвергать критике выводы сочинения, а именно, прежде всего, относительно смысла системы Эригены. Для него нужно было, как уже было замечено, против положения автора о теизме Эригены утвердить его пантеизм. Однако то, что он хочет сказать в последнем случае, со всей силой утверждается уже в книге, когда Эригена называется строгим монистом. Но г-н Серебrenиков, к удивлению, сначала не задумывается отвергнуть монизм Эригены, а потом, чтобы отвергнуть его теизм, начинает доказывать его пантеизм. Его критика по данному вопросу развивается, таким образом, в виде двух антитезисов, соответственно двум понятиям в нашем определении смысла учения Эригены. Мы усматриваем у Эригены монизм и теизм. Г-н Серебrenиков заявляет, что Эригена 1) не монист (в строгом смысле), 2) не теист, а пантеист.

Но по вопросу, прежде всего, о монизме Эригены, стремление отвергнуть то, чего не следовало отвергать, при невнимательном отношении к общеупотребительной философской терминологии, сопровождается тем последствием для рецензента, что вводит его в противоречие с самим же собой и заставляет созидаемое одной рукой немедленно разрушать другой.

¹ С. 468—469.

«В богословско-философской литературе, — рассуждает г-н Серебrenиков, — слово “монизм” противопоставляется слову “дуализм” и употребляется в двояком смысле. Им обозначают учение: или об единой причине мира, или об однородном составе мира. Христианское учение, например, о причине мира есть монизм, а о составе мира — дуализм. Говоря, что Эригена — монист в самом строгом смысле слова, автор хочет, очевидно, выразить, что Эригена был монистом в учении как о причине, так и о составе мира». Далее разъясняется, что автор признает его представителем спиритуалистического или идеалистического монизма. «Не подлежит сомнению, — говорит г-н Серебrenиков, — что в учении о первопричине мира Эригена — монист». Но что он и в учении о составе мира — представитель спиритуалистического, или идеально-субъективного монизма, с этим он не соглашается и не хочет признать Эригену строгим монистом.¹

Итак, монизмом называется, по словам г-на Серебrenикова, «*учение или об единой причине мира, или об однородном составе мира*». Но как же нужно тогда назвать учение, по которому единая причина мира сама и проявляется субстанциально в предметах мира, т. е. учение пантеистическое? Очевидно, оно именно и будет наиболее строгой формой монизма.² А далее рецензент и стремится доказать, что Эригена «не по мыслям только, но в известных случаях и по способу выражения — пантеист». Из книги автора он приводит с этой целью, например, слова (направленные там именно к разъяснению мысли о строгом монизме Эригены), что по учению Эригены «все есть Бог, и Бог есть все: Бог есть начало, и как бы середина и конец»,³ указывает заявления Эригены, что «кроме Бога ничего не существует *существенно* (essentialiter), ибо Он есть *сущность* всего», что выражение: Бог *творит* все, мы должны понимать «не иначе, как в том смысле, что Бог *находится* во всем, то есть составляет *сущность* (essentiam) всего».⁴

¹ С. 473–474.

² Ср.: Fontana G. Monismo e dinamismo nella filosofia. 2 ed. Torino, 1897. P. VIII.

³ С. 477. В книге (С. 250) собственно говорится, применительно к приведенным там под строкой подлинным текстам из Эригены: «Все есть (по учению Эригены) *одно*, и именно — все есть Бог, и Бог есть все: Бог есть и начало всего, и как бы середина, и конец или цель, и во всем присутствует Сам».

⁴ С. 482. Ср. у нас: С. 265₁, 269₂. Курсив принадлежит рецензенту.

Вторым антитезисом рецензент, очевидно, сам же уничтожает то, что высказывает в первом.

Причиной такого недоразумения является недостаточное, произвольное составленное г-ном Серебrenиковым определение термина «монизм» и невнимание к действительному его употреблению в философии. Термин этот, как известно, введен впервые в философию Вольфом, и именно для обозначения мировоззрения, сводящего все к одной, духовной и материальной, реальности, в противоположность признаваемому Вольфом дуализму духа и материи. Искусственный характер термина, долженствовавшего обозначать вместе и идеализм, и материализм, содействовал однако широкому распространению его в приданном Вольфом значении на первых порах, и лишь в настоящем столетии, увидев значение вообще учения о единстве, возвышающемся так или иначе над противоположностями, он сделался употребительным. В идеалистическом смысле его употребляли последователи Гегеля в приложении к его философии; в смысле более или менее материалистическом его усвоили затем для обозначения своего мировоззрения некоторые натурфилософы, особенно дарвинист Геккель, проповедующий «механический» монизм. Но вообще первоначальное вольфовское значение этого термина теперь не выдерживается, так что, например, Спиноза, смотря на своего рода дуализм в учении об атрибутах мышления и протяжения, хотя принадлежащих единой субстанции, но не сводимых ни к другому и проявляющихся как бы в двух параллельных рядах соответствующих друг другу модусов, признается обыкновенно строимонистом.¹ Монизм, сверх того, противопоставляется ныне не одному дуализму, но и плюрализму (гербартианскому), и последнему даже не ли не чаще, чем первому.² Г-н Серебrenиков произвольно останавливается на указании двух смыслов термина, исключая в то же время делительной формой своего определения возможность подвести под него то, что наиболее заслуживает названия монизма.³

¹ Ср.: *Ибервег-Гейнце*. История новой философии. Перев. Я. Колубовского. СПб., 1890. С. 74.

² По терминологии Вольфа, плюрализм, наряду с «эгоизмом», является очевидностью идеализма и, следовательно, — монизма.

³ Об истории и значении термина «монизм» см.: *Eucken R. Geschichte der philosophischen Terminologie*. Leipzig, 1879. S. 132, 195; особенно *его же*. Par-

Но дело не ограничивается сказанным. Г-н Серебrenиков наносит себе еще более решительное поражение уже в пределах раскрытия первого антитезиса, и именно — с точки зрения им же данного определения монизма.

Сказав, что монизм в учении о составе мира бывает материалистический и спиритуалистический, иначе — идеалистический, и поставив вопрос, какого же монизма держался Эригена, он продолжает далее: «В ответ на этот вопрос автор говорит: “Эригена возвышается до ясно сознанного и решительно выражаемого им идеально-субъективного воззрения” и далее разъясняет, в чем состоит это воззрение. Полагая, что,

teien und Parteinamen in der Philosophie // Beitrage zur Geschichte der neuern Philosophie. Heidelberg, 1886. S. 174–175; также: Philosophical Terminology and his history // The Monist. 1895–1896. Vol. VI. P. 503–504. Иногда термину «монизм» придается настолько широкое значение, что почти всякая философия подойдет под определение монистической, а именно, когда монизм определяется как вообще «проникнутое единством мировоззрение». Так именно определяет монизм издатель «Мониста» П. Карус («monism is unitary world-conception»); к монизму в вольфовском смысле сам Карус однако относится отрицательно, усвоив ему название «генизма». Carus P. Monism and henism // The Monist. 1893–1894. Vol. IV. P. 228–247. Г-н Серебrenикова к одностороннему определению монизма едва ли не привело желание стать на точку зрения русского философа В. Д. Кудрявцева, выступившего в качестве представителя «трансцендентального» монизма, в котором над соподчиненным дуализмом духа и материи поставляется Божество, как единая причина их (ср.: *Введенский А.* Основатель системы трансцендентального монизма // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 14 и 15). Но если так, то он упустил из виду, что «трансцендентальный» монизм Кудрявцева противопоставляется у него монизму имманентному или «субстанциальному», который является более строгим, нежели собственный монизм Кудрявцева, и к которому должна быть отнесена и система Эригена, поскольку она является пантеистической. Г-н Серебrenиков при этом, как можно заключать из приводимых далее его рассуждений, повидимому, не различает ясно, говоря о монизме, между метафизической и психологической точкой зрения и не обращает внимания на то, что дуализм в психологии, в смысле методологического принципа, вовсе не исключает строгого спиритуалистического монизма в метафизике. Ср.: *Лопатин Л.* Спиритуализм как психологическая гипотеза // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38. Май-июнь. С. 487, прим.

по учению Эригены, чувственная природа есть не более, как мысль человека, а сам человек — мысль Божества, автор толкует учение Эригены в смысле учения Фихте, говоря: «Образ чувственного мира, по Эригене, даваемый чувством, восстал перед духом как нечто внешнее, как бы призрак, неотразимо действующий на человека и возникший из собственных недр человеческой природы». Основание для такого толкования автор находит в том, что Эригена приводит мнение Григория Нисского, по которому материальное тело есть не что иное, как комплекс акциденций, и без остатка разрешается в бытие духовное». — С подведением учения Эригены под понятие именно спиритуалистического или идеально-субъективного монизма рецензент, как сказано, и не соглашается, пытаясь выставить против этого известные основания.

Но непосредственно затем сам же г-н Серебrenников рассуждает: Мысль Григория Нисского о духовности представляемых тел имеет для Эригены второстепенное значение. При помощи ее он хочет, по видимому, расположить читателя к принятию *основного своего положения о постепенном нисхождении Божества из сверхсущественности Своей природы в предметы чувственного мира и о постепенном восхождении Его обратно, частнее, о переходе духа в тело и тела в дух*. И потом, указав на сравнение Эригеной отношения между Божеством и миром с отношением, существующим между духом и телом в человеке, поясняет: «Чтобы приблизить к пониманию читателя эту последнюю мысль, Эригена, нужно думать, и приводит мнение Григория Нисского. Он как бы говорит: что невозможного представляет собой *предполагаемый мной переход духа в тело и обратно*? Ведь существует же мнение, по которому *тело разлагается на явления духа*?»¹ Равным образом и далее, в других местах рецензии, он говорит, что по завершении мирового процесса, по учению Эригены, «человеческая природа — и вместе чувственный мир — очистится, объединится и *вся обратится в дух*», что «*чувственный мир перейдет в дух, а дух в Бога, все будет единый Бог*».²

Но если Эригена, по словам самого же рецензента, учит о переходе *духа в тело и тела в дух* и доказывает возможность этого перехода,

¹ С. 476—476, 477. Курсив принадлежит нам.

² С. 481, 491.

если он соглашается с мнением, по которому *тело разлагается на явления духа*, и прямо утверждает, что и *весь чувственный мир перейдет в дух*, разве такое учение не есть именно настоящий спиритуализм, или — если угодно — идеализм?

На самом деле Эригена есть строгий идеалистический монист в том самом вольфовском смысле, в каком не хочет признать этого г-н Серебренников, и невольное признание этого факта неизбежно должно было сказаться так или иначе в его рассуждениях об учении философа. Характерно лишь, что г-н Серебренников высказывает его именно там, где со всей силой вооружается против него.

Основание считать Эригену спиритуалистом или идеалистом заключается собственно не в том, что он приводит мнение Григория Нисского о разрешении материальных предметов в духовные элементы, а в подробно и ясно развиваемом учении его самого, что все есть по своей сущности мысль Божества, что все поэтому должно разрешиться в мысль и для человека. Г-н Серебренников напрасно представляет дело так, как будто лишь автор *«полагает»*, что по учению Эригены — чувственная природа есть мысль человека, а человек — мысль Божества. Как же нужно иначе и полагать об учении философа, когда оно буквально таково?¹ Напрасно также затем, превратив как бы в личное мнение автора несомненный факт, служащий действительным основанием взгляда автора, он навязывает ему, в то же время, такое основание, которому автор на деле не только не придает особого значения, но даже и совсем не приводит в качестве основания для своего взгляда.² Мнение Григория служило для Эригены лишь подтверждением, хотя и важным, его учения, обосновываемого независимо от этого мнения, и приводится им как бы мимоходом; с таким именно значением упоминается оно и в нашей книге.³

¹ De divisione naturae. IV, 7 / *Migne*. PL. T. 122. Col. 768–769. Ср. в нашей книге с. 320, прим.

² В описании коллоквиума, между прочим, г-н Серебренников выражается в данном случае еще резче. *«Ошибка автора (признание Эригены представителем идеально-субъективного монизма), — говорится там, — заключается в том, что он усвоил слишком большое значение приводимому Эригеной мнению Григория Нисского о духовности данных в нашем представлении тел»*.

³ См.: С. 307–308, цитируемые г-ном Серебренниковым, а также с. 321, текст и примечание.

Что касается положения о «нисхождении и восхождении» Божества, которое, по мнению г-на Серебренникова, Эригена хочет разъяснить, приводя мнение Григория (на контекст речи Эригены г-н Серебренников не обращает при этом никакого внимания), то это «основное», по словам рецензента, положение философа и означает у него, с одной стороны — проявление Божества в творении как абсолютного Духа, мыслимое по некоторой аналогии с проявлением человеческого духа во внешних действиях,¹ с другой — совершающееся силой Самого Божества «возвращение» всего к Божеству через человеческую природу, определяемое как одухотворение ее и в ней всего мира и в известном смысле — ее «обожествление» (θέωσις).² Г-н Серебренников передает лишь учение философа без надлежащей точности, составляя свое изложение в данном случае, как и в других, из фрагментов, набранных из разных мест и не имеющих прямого отношения один к другому.³

Основания, по которым г-н Серебренников хочет лишить Эригену права на наименование идеалиста или спиритуалиста, несмотря на всю несомненность спиритуалистического характера его воззрений, констатируемого несколько раз самим рецензентом, излагаются им в виде четырех аргументов. Но они могут быть с удобством сведены к двум: а) Эригена ясно учит о существовании четырех стихий наряду с душой и говорит о взаимодействии между ней и элементами тела и в настоящей жизни, и при будущем воскресении тел, вслед за Григорием Нисским; «но само собой понятно, что говорить о реальном взаимодействии между двумя какими-либо предметами можно только при признании их реальностями, а не призраками» (аргументы 3 и 1); б) учение Эригены о

¹ Ср.: С. 252–253, текст и примечание (I, 12, 454А; III, 4, 633А); С. 286 и сл.

² С. 254–255, 354 и сл., 362 и сл.

³ Между прочим, он утверждает при этом, ссылаясь на слова Эригены (С. 298 нашей книги), будто относительно этого «восхождения и нисхождения» в учении Эригены «одно только ясно, что нисхождение есть переход от высшего к низшему, а восхождение — обратный переход от низшего к высшему». Но ясного в этом учении в действительности вообще гораздо более, нежели как это представлено г-ном Серебренниковым; действительную же трудность, по поводу которой Эригена говорит о непостижимости нисхождения (III, 16, 667–669, вопрос о вечности и вместе временности сотворенного), он в своей рецензии и упускает из виду.

совмещении в человеке всей твари нужно понимать в том смысле, что человек есть «реальный микрокосм»; в частности, чувственная природа находится в нем не идеально только, но и реально (4 и 2).¹

Но а) указывая на «ясное» учение Эригены о стихиях и о взаимодействии души и тела, как на препятствие к признанию его идеалистом, г-н Серебrenиков обнаруживает лишь излишнюю требовательность по отношению не только к философу IX в., но и вообще к философам-идеалистам, не позволяя им совершенно говорить языком эмпирического сознания при их идеалистической точке зрения. Сами эти философы, однако, находят вполне возможным, не противореча себе, употреблять обычный язык, не сопровождая свои слова постоянными оговорками о своем идеализме, подобно тому, как, например, гелиоцентрическая точка зрения и признание факта обращения Земли около своей оси вовсе не препятствуют и астроному, без опасения подвергнуться каким-либо нареканиями, со спокойной совестью говорить о восходе и заходе Солнца, не разъясняя каждый раз, что движется Земля, а не Солнце.

Характерный пример между философами-идеалистами в этом отношении представляет Беркли. Хотя даже задачей его жизни было опровержение веры в существование материального мира вне сознания,² но в сочинении, относящемся к последнему периоду его философской деятельности («Сирис»), в большей части его, он как бы совершенно забывает о своей имматериалистической доктрине и рассуждает, например, об огне или эфире, так, как это свойственно было бы, по-видимому, лишь решительнейшему реалисту. Но он раз и навсегда считает достаточным заявить, что он говорит о силе и действии протяженного бытия, лишь применяясь к обычному смыслу и словоупотреблению, не идущим далее поверхности вещей (in a gross and popular sense, in compliance with established language and the use of the world), и что не должно упускать истины, скрывающейся за такими утверждениями. В других местах сочинения и раскрываются с ясностью действительные взгляды философа.³

¹ С. 474–476.

² Ср.: *Фалькенберг*. История новой философии. Перев. под ред. проф. А. И. Введенского. СПб., 1894. С. 191.

³ The works of G. Berkeley ed. by A. C. Fraser. Oxford, 1871. Vol. II. Siris § 155. P. 420. Ср.: *Fénart M.* La dernière philosophie de Berkeley. Annales de

Так точно и Эригена — со всей ясностью устанавливает спиритуалистическую точку зрения, и все учение его о происхождении мира от Бога и о возвращении его через человеческую природу к Богу является проведением ее. Но он знает, в то же время, насколько трудно для обычного сознания возвыситься до нее,¹ и указывает на недостаточность обычного языка для ее выражения.² Если он говорит об образовании души тела из стихий и о возвращении элементов этого тела по смерти опять в стихии, то сами стихии и вообще материю он разрешает в духовное бытие³ и прямо утверждает, что «в человеческой природе нет ничего, что не было бы духовным и умопредставляемым, потому что и субстанция тела совершенно умопредставляема (*intelligibilis*)».⁴ Духовная реальность не есть еще однако призрак, и взаимодействие между духовными реальностями должно быть признаваемо вполне реальным. Можно подвергать критике спиритуалистическое учение само по себе, указывать на трудность объяснения для сторонников его различных фактов, на трудность, в частности, согласить с ним христианское учение о будущем воскресении тел. Но по отношению к Эригене, во всяком случае, не нужно упускать при этом из виду, что, по нему, и самое воскресение, как оно обычно понимается — в смысле соединения души с телом, не выходит еще само по себе за пределы эмпирического состояния человеческой природы: за ним следует, по учению самого философа, переход тела «в чистый дух (*in ipsum purum spiritum*), не тот, который называется эфиром, но который называется интеллектом».⁵ Естественно, что, говоря о воскресении, он пользуется языком эмпирического сознания.

philosophie chrétienne. 1897. Т. 36. Р. 198–213. Из новейших философов упрекам в допущении противоречия со своей основной идеалистической точкой зрения подвергается особенно, как известно, Шопенгауэр. Ср., однако: *Ибергер-Гейнце*. История новой философии. Перев. Я. Колубовского. СПб., 1890. С. 348, прим.

¹ IV, 8, 774 (ср. у нас: С. 321).

² I, 38, 481 (С. 322).

³ I, 34, 47–61; III, 13–14, 17 (С. 307); ср.: III, 4, 633 (С. 254); III, 17, 678 (С. 302).

⁴ V, 8, 878 (С. 360–361).

⁵ V, 37, 987 (С. 359–360).

Было бы несправедливо, таким образом, отвергать спиритуализм или идеализм Эригены потому лишь, что философ не находит нужным присоединять к каждому упоминанию о предметах чувственного мира пояснение, что они на самом деле разрешаются в духовное бытие.¹

б) Вопрос о том, насколько и в каком смысле человек является у Эригены совмещающим всю тварь, сводится собственно к вопросу, можно ли признавать философа *субъективным* идеалистом. Решая этот вопрос, необходимо исходить из того понятия Эригены о человеке, которое он сам считает единственно истинным. По философу, человек, как и все прочее, есть мысль (*notio*) в божественном Уме, но мысль, могущая мыслить все прочее (*cunctorum habere notionem*). Тождество мышления и бытия, по аналогии с Умом божественным (*ad similitudinem mentis divinae*), должно иметь место, по идее, в полной мере и для духа человеческого (*regum notio — regum substantia, notio accidentium — ipsa accidentia*). Отсюда именно и выводится, что в нем создано все: животные, растения, стихии мира, «и все прочее, истинное знание чего вложено в человеческую природу, хотя бы присутствие этого знания доныне и оставалось сокрытым для нее самой, пока не будет она восстановлена в состояние первоначальной неповрежденности», обратившись к Богу, в Котором все будет ясно созерцать.² Все вещи «истиннее» существуют в познающей их человеческой природе, нежели «в самих себе»; сами по себе предметы чувственного мира вовсе и не составляют истинного субстанциального бытия.³

Очевидно, что при утверждении тождества мышления и бытия для человека, микрокосм человека должен быть признан, с точки зрения

¹ Относительно Григория Нисского, между прочим, нужно заметить, что он в целом вовсе и не хочет проводить, подобно Эригене, спиритуалистическую точку зрения в своем учении, и то место, где он возвышается до взгляда, тождественного почти со взглядом Беркли, разрешая материальные тела в комплексы свойств, стоит у него вообще вне какой-либо тесной связи с другими пунктами его воззрений. Ср.: *De officio hominis XXIV // Migne. PG. T. 44. Col. 212–213* (ср. у нас: С. 188). Предшественником его в отношении к указанному мнению был Ориген. *De principiis. IV, 34 // Migne. PG. T. 11. Col. 408*. Ср.: *Hatch E. Griechentum und Christentum. Deutsch von E. Preuschen. Fr. im Br., 1892. S. 209, Anm. 2.*

² IV, 7, 768–769 (С. 319–320); IV, 9, 779 (С. 324).

³ IV, 8, 774 (С. 319); V, 25, 914 (С. 337).

Эригены, и идеальным, и реальным, по выражению г-на Серебренникова (сам Эригена не употребляет термина микрокосм): все идеально и реально существует в нем, как тождественная с бытием мысль Самого Божества, которая может сделаться мыслью человека, будучи освещена его сознанием. Так и нужно понимать те места, в которых говорится о человеке, как заключающем в себе мир, и на которые ссылается рецензент. Также, очевидно, нужно понимать не «идеальное», но и «реальное» нахождение чувственной природы в человеке, например, в словах Эригены, что «все животные субстанциально в нем созданы не только потому, что ему присуще познание всего, но и потому, что в нем создана вся совокупность видимых и невидимых тварей».¹

Насколько Эригена приближается при этом к субъективно-идеалистическому учению новейшей философии и как глубоко понимает свое положение о существовании всего в человеке, можно видеть из того, что он в духе кантовской трансцендентальной эстетики, с замечательной для своего времени ясностью, признает пространственные определения предметов внешнего мира имеющими основание в самом духе, присоединяя к этому заявление, что и по другим определениям они также находятся в духе.² Всякая вообще определенность не только материальных предметов в пространственном отношении, но и всех вещей во всех других отношениях, создается, по нему, логическим действием определения, присущим духу; в духе, поэтому, и существует собственно все, что подлежит определению, тогда как сам конечный дух находится в Духе божественном.³ — Г-ном Серебренниковым вся эта сторона в учении Эригены оставляется без внимания.⁴

¹ С. 475. IV, 14, 806—807.

² IV, 8, 774 (С. 321).

³ I, 40, 483 etc. (С. 322).

⁴ Замечания о субъективно-идеалистическом, по существу, характере мистической философии Эригены ср. в диссертации *Th. Wotschke. Fichte und Erigena. Darstellung und Kritik zweier verwandter Typen eines idealistischen Pantheismus.* Halle a S., 1896, хотя далеко не со всеми высказываемыми в ней положениями можно согласиться. Между прочим, наиболее характерным местом у Эригены в смысле приближения его к субъективизму Фихте является, по-видимому, IV, 7, 768A.

V

Во втором своем антитезисе по вопросу о смысле воззрений Эригены г-н Серебренников утверждает, что Эригена был пантеист, а не *теист*.¹

О значении положительной стороны его рассуждений в данном случае была уже речь. Здесь можно лишь обратить внимание на некоторые подробности в его аргументации. Чтобы изобразить Эригену исключительно пантеистом, он частью опускает то, что противоречит такому изображению, частью даже приписывает философу совершенно обратное тому, чему учил последний.

Он говорит, например, что «творение мира, по Эригене, не есть свободное, происшедшее во времени образование его Богом из созданной Им материи, а необходимое, вечное и единократное творение Богом Самого Себя, то есть, проявление пресущественной Его природы». Но он умалчивает о том, что Эригена, вместе с тем, совершенно согласно с христианским учением признает, что настоящая форма существования мира во времени имела начало и будет иметь конец, — и что весь интерес философствования его в этом пункте заключается именно в усилиях примирить вечное существование мира в Боге с происхождением его, как временного.² О воплощении Сына Божия, о спасении и будущей

¹ С. 477–485.

² III, 5, 636 (С. 291 и сл.); V, 18–19 (С. 366 и сл.); ср.: V, 18, 890 (С. 370). Считаю нужным заметить, что мы вообще находим излишним указывать все отдельные неточности рецензента и нецелесообразность разных приводимых им мест для подтверждения тех или других мнений, в его испещренной цитатами из нашей книги рецензии. Когда, напр., в рассматриваемом рассуждении о творении рецензент приводит (ср. также с. 490) из нашей книги (С. 305) место: «Творение мира... было мгновенным и единократным актом...», он как бы и не замечает, что опущенные им и замененные многоточиями слова (в первом случае: «появление его, как временного, или вместе со временем», во втором: «как учит о том и блаж. Августин»), ясно указывают на совершенную непригодность этого места для его цели, доказать пантеизм Эригены; последний воспроизводит лишь в своем учении о мгновенности акта творения принадлежащее не одному лишь Августину, а весьма распространенное между древними отцами и учителями Церкви понимание христианского догмата о творении. Между прочим, когда рецензент обращается временами к сочинению

жизни людей рецензент также замечает, что и они, по Эригене, составляют «необходимый момент в жизни Божества». Но он не упоминает, например, о различении философом двух факторов, действующих в процессе «возвращения» человеческой природы к Богу, — силы самой природы, с одной стороны, и благодати — с другой, и о важности вопроса об этом по взгляду самого философа;¹ не придает никакого значения и тому обстоятельству, что, по Эригене, «возвращение» к Богу отнюдь не уничтожает личного бытия разумных существ, между тем как признание личного бессмертия вовсе не свойственно пантеизму, понимаемому в обычном смысле этого термина.²

Когда же, в стремлении показать, что все моменты в жизни мира и человечества суть, по философу, моменты в жизни Самого Бога, он еще заявляет, что и падение человека есть у него «необходимый, совершенно непонятный, вневременный момент в жизни Божества», а не исторический факт свободного нарушения человеком заповеди Творца, он уже в прямо превратном виде представляет учение Эригены. Падение было, по явному учению философа, вневременным и «непонятным», но во всяком случае свободным актом со стороны человеческой природы,³ так что сам человек единственно является ответственным за свое настоящее состояние;⁴ непонятным оно является именно потому, что для него не было никаких разумных оснований, т. е. потому, что оно было вовсе не необходимым⁵ (тогда как по отношению к творению и искуплению, действительно, должно признать разумную необходимость, совпадающую, однако, со свободой). Вообще, Эригена, выступив решительнейшим защитником свободы воли в сочинении «О предопределении», несколько

самого Эригены, предлагаемый им самим перевод латинского текста не всегда верно передает смысл подлинника, обнаруживая, обыкновенно, влияние немецкого перевода Ноака. Ср., напр., на с. 475 перевод всех трех приводимых там мест и латинский подлинник (IV, 14, 806–807; II, 24, 581; III, 37, 733).

¹ V, 22, 26 (С. 373–377).

² V, 8, 876 etc. (С. 362–366); ср. все вообще учение Эригены о возвращении человеческой природы к Богу, в частности, учение о блаженстве праведных и наказании злых (С. 412–435).

³ IV, 14, 808; IV, 15, 811 (С. 332–333); IV, 22, 843 etc. (С. 336).

⁴ IV, 21, 23 (С. 344–347).

⁵ V, 36, 976 (С. 344).

не изменил своих убеждений в этом пункте и ко времени изложения своей системы в сочинении «О разделении природы», признавал также свободу относящимся к самой природе человека определением и впоследствии.¹ Можно обвинять его в этом случае в непоследовательности, при его монистической точке зрения, но несправедливо навязывать ему совсем иные мнения, нежели каких он сам держался, чтобы только доказать его пантеизм.

К доказательствам пантеизма Эригены г-н Серебренников относит еще и то, что «зло и несовершенство мира, по Эригене, не гармонирующие с всесовершенством Бога, суть ничто» и именно «зло, как объект стремлений разумного существа, есть ничто». Но такой взгляд на зло был более или менее общим для христианских мыслителей древности и сам по себе не связан с пантеизмом.²

Вместо того чтобы пытаться доказывать на основании книги то, что вполне признается в ней, и приводить из Эригены места и выражения пантеистического характера, в достаточном количестве приведенные и в книге, рецензент собственно должен бы был заняться прежде всего обоснованием отрицательной стороны своего антитезиса, так как к ней сводится сила его возражения. Для этого нужно бы было, определив понятие теизма, показать, что воззрения Эригены под это понятие не подходят.

Г-н Серебренников не дает прямого определения теизма, подобно тому как дал выше определение монизма. Но дело и с этим термином и обозначаемым им понятием обстоит, по-видимому, так же, как это было с термином и понятием монизма. Об этом можно заключать, с одной стороны, из того факта, что рецензент вообще считает вопрос о нетеистическом смысле воззрений Эригены окончательно решенным через указание на высказываемые им мысли пантеистического характера, с другой — из рассуждений его о понятии «сверхличности» Божества, как несогласном, будто бы, с теизмом.

В тех местах сочинений Эригены, которые дают прямое основание к обвинению его в пантеизме, утверждается собственно мысль о субстан-

¹ De praed. IV, V, 372; VIII, IX, 389. De divis. nat. V, 23, 904. Exposit. super hier. cael. 216, 259 (ср. у нас: С. 428–429).

² V, 27–28 (С. 417, ср.: С. 108, 155–157, 186).

циальной имманентности абсолютного Существа миру, как Его проявлению. Но признание такой имманентности само по себе не исключает еще возможности считать Абсолютное вместе с тем и трансцендентным в некотором смысле, и именно — не только в том, что Оно признается не находящим вообще адекватного выражения для Себя в конечном мире, но и в том, что Ему усваивается трансцендентное по отношению к миру сознание и самосознание. Трансцендентность Божества в последнем смысле, при своем субстанциальном монизме, и принимает Эригена. Мир есть, по нему, не что иное, как реализованная мысль и вместе воля Божества, тождественные с мыслью и волей Его до реализации, так как (по словам св. Максима Исповедника) Бог и по приведении всего в бытие знает все как хотения Своей воли, или иначе, как Свои идеи. Но мысль и воля относятся к самой природе или сущности абсолютного Духа, будучи тождественны, при простоте божественного Существа, между собой и с самим бытием Божества; следовательно, мир есть именно субстанциальное проявление Божества. Но в то же время Бог, зная все как Свою мысль и волю, отличает Себя, как самосознательный действующий Субъект, от Своей деятельности и неотделимых от нее ее результатов. Таким образом, Божество в системе Эригены является вместе и имманентным, и трансцендентным, возвышаясь в указанном смысле над всеми обнаружениями Себя Самого в мире.¹

Но на философском языке под теизмом и имеется в виду такое направление в решении вопроса об отношении к миру Абсолютного, которое стремится совместить так или иначе понятия и имманентности, и трансцендентности последнего. Прямо противоположаем теизм может быть, понимаемый в общем и, так сказать, буквальном смысле слова, лишь атеизму. Что же касается с одной стороны — так называемого

¹ III, 17, 673–679 (С. 301–302). Св. Максим Исповедник, высказывая положение, что Бог знает все *только* как Свои хотения (De ambig. I. 126, ср. у нас: С. 204), следует лишь ареопагитским творениям, где говорится также, что «божественная мудрость (Бог), зная Себя, знает все» (De divin. nomin. VII, 2, ср. у нас: С. 158–159); оно встречается уже у Пантена (*Hatch E. Griechentum und Christentum. Fr. in Br., 1892. S. 1914*). Что в основе всего существующего лежит мысль и воля Божества, замечания об этом можно находить и у Августина. Ср.: De Trin. XV, XIII, 22 (у нас: С. 101); De Civ. Dei. XXI, 8.

деизма, не только отличающего, но и совершенно отделяющего Божество от мира, с другой — пантеизма, не только устанавливающего тесную связь между Божеством и миром, но и сливающего их до безразличия, то философский теизм не становится в прямо отрицательное отношение к ним, но хочет только занять как бы среднее между ними положение, совмещая заключающуюся в том и другом истину и избегая недостатков того и другого. Так понимают задачу этого направления в философии его представители, желающие при этом вообще быть в согласии с христианским учением и обосновать лишь более глубокое философское понимание его. Деистический элемент трансцендентности и пантеистический — имманентности получают у них, в частности, неодинаковую постановку и значение. Но даже когда мир признается только моментом в жизни Абсолютного, как, например, в «натуралистическом» или «космологическом» теизме Баадера или Шеллинга (в позднейший период его философствования), — и это воззрение не лишается наименования теистического, поскольку Божество при этом все-таки является превышающим мир Духом, Который существует Сам по Себе или для Себя.¹

Г-н Серебренников, полагая, что для того, чтобы объявить Эригену не более, как пантеистом, а не теистом, достаточно лишь привести упомянутые «многочисленные» места из книги самого же автора и из сочинений Эригены, упускает из виду действительную задачу философского теизма и не обращает внимания на то, что учение об имманентности не только может, но и должно иметь место в теистическом воззрении. Известные моменты в жизни мира могут признаваться даже «необходимыми» моментами в жизни Самого Бога; но поскольку жизнь Бога понимается в то же время как жизнь самосознательного, мыслящего и волящего Духа, и физическая необходимость вследствие того сводится некоторым образом к логической и нравственной, обвинение в пантеизме по отношению к такого рода воззрению уже не может быть высказываемо без особых оговорок.

¹ Ср.: *Ulrici H. Artik. «Theismus» // Herzog u. Plitt's Real-Encyclopädie für protest. Theol. u. Kirche. 2 Aufl. Bd. XV. S. 380–391.* Относительно истории терминов «деизм», «теизм» и «пантеизм» см.: *Eucken R. Geschichte der philos. Terminologie. 94–95, 172–173. Beiträge zur Geschichte der neuern Philosophie, 171–172.*

Другое недоразумение рецензента касается предиката сверхличности в приложении к Божеству и его действительного значения в теистическом воззрении.

Признав сам «большим недоразумением» находить у Эригены вообще понятие о Боге как бесконечном личном Духе, как это находит автор, г-н Серебrenиков разъясняет, что Эригена учит о Боге хотя не безличном, но сверхличном. При таком учении, между тем, по предположению г-на Серебrenикова, теистом он не может быть считаем. В примечании он, при этом, упоминает о развитии взгляда на Божество, как сверхличное, в статье В. С. Соловьева «Понятие о Боге».¹ В виде же доказательства сказанного он выписывает из нашей книги места о неприложимости к Богу в собственном смысле никаких положительных предикатов и о Его непостижимости, по учению Эригены.²

Но можно прежде всего спросить г-на Серебrenикова: если он отвергает теистический характер воззрений Эригены именно ввиду указанного учения, признает ли он такой характер за воззрениями тех христианских мыслителей, которые были даже наиболее влиятельными между отцами и учителями Церкви представителями христианского сознания и которые, между тем, с выразительностью проповедовали в своих произведениях такое же учение о Боге, какое находим у Эригены? Каково бы ни было действительное происхождение приписанных св. Дионисию Ареопагиту произведений, они пользовались величайшим авторитетом в среде христианских богословов и на Востоке, и на Западе.³ Но предполагаемый Ареопагит и раскрывает в своих сочинениях понятие о Боге, тождественное с проводимым Эригеной, отрицая в своем «апофатическом богословии» приложимость к Абсолютному всяких без исключений положительных определений, так что Божество, по нему, не есть Само по Себе что-либо доступное нашему познанию, ни единица, ни троица, ни ум, ни дух, как мы можем знать о них, но над всем возвышается.⁴

¹ Вопросы философии и психологии. 1897. Май-июнь. Кн. 38.

² С. 483—484.

³ Ср., между прочим, характерное заявление Макса Мюллера о значении этих произведений. *Müller F. M. Theosophie oder psychologische Religion. Leipzig, 1895. S. 455—456.* Ср. некоторые данные у нас: С. 145—147.

⁴ *De divin. nomin. II, 6—10; XIII, 3. De myst. theol. IV, V* (у нас: С. 163—165 и сл., ср.: С. 168).

Воззрения ареопагитских произведений всецело усваивает их комментатор, св. Максим Исповедник, один из самых глубокомысленных и наиболее уважаемых восточных богословов. И по нему, о беспредельном Божестве можно собственно знать, что Оно *есть*, или существует, а не то, *что* такое Оно есть: Оно есть все, и ничто, и выше всего.¹ Под прямым влиянием тех же произведений и св. Максима стоит Иоанн Дамаскин. Вообще, мысль о несоответствии всех понятий и определений, заимствуемых от конечного бытия, истинной природе Существа бесконечного, является сама по себе вполне естественной и часто выражалась в христианском богословии. Понятие же личности, или лица, уже потому не может быть прилагательно, с точки зрения христианского богословия, к Божеству в том самом смысле, в каком оно прилагается к конечным существам, что в Божестве, по христианскому учению, с единством сущности или природы совмещается *троичность* лиц или ипостасей (как справедливо замечает о том и В. С. Соловьев в указанной статье).² На это обстоятельство обращал внимание в свое время еще бл. Августин, пытавшийся возвыситься до понятия об абсолютном Духе, исходя из понятия о духе конечном, но видевший несоответствие своей попытки учению Церкви о троичности Лиц в Боге и выражавший потому недоумение о значении термина «лицо» или «ипостась» в приложении к Божеству.³

Можно видеть, что каково бы ни было понятие г-на Серебrenикова о теизме, оно опять-таки является недостаточным и односторонним, поскольку с точки зрения этого понятия, за стремление возвысить Божество над ограниченностью конечного бытия, за признание Его сверхличным, приходится лишиться наименования теистами даже церковных представителей христианского воззрения, тогда как христианское воззрение является, можно сказать, синонимом теистического.

Со взглядом указанных христианских мыслителей древности согласным по существу оказывается, между тем, в данном случае и новейший философский, или так называемый спекулятивный теизм. Представи-

¹ Ср. цитаты у нас: С. 200–201.

² Вопросы философии и психологии. Кн. 38. С. 390–391.

³ De Trinit. VIII, VI, 11: tres substantiae sive personae, si ita dicendae sunt.

Другие места ср. у нас: С. 103.

тели его, и именно, по замечанию Пфлейдерера, даже большинство их, для того чтобы отстранить от всеведущего разума и всемогущей воли Божества всякую ограниченность сознания и воли конечных существ, совсем отвергают приложимость к Божеству понятия и термина «личность», не думая однако отрицать через это, что сознание и самосознание в некотором смысле принадлежат абсолютному Духу.¹

Почему рецензент находит нужным сослаться на В. С. Соловьева, совершенно непонятно. Последний в своей статье (имеющей собственно целью защитить философию Спинозы от обвинения в атеизме, высказанного в статье проф. А. И. Введенского)² и указывает на признак сверхличности именно как на одинаково общий в понятии о Божестве и для пантеизма, и для христианского вероучения. «В этом, — по его словам, — и пантеизм, и даже буддийский негативизм сходятся как с христианским вероучением, так и с требованиями философского умозрения». Требования мыслить и обозначать Божество сверхличным, т. е. не смешивать Его с эмпирической личностью человека, должно иметь применение, с его точки зрения, и по отношению к теистам, которые желали бы именовать Божество личностью. «Самый положительно-религиозный человек, чуждый всякого философского пантеизма, — говорит он, — сейчас же поймет и согласится с нами, если мы ему скажем, что Божество хотя и мыслит, но совсем не так, как мы, что Оно хотя имеет сознание и волю, но совсем не такие, как наши и т. д. Но ведь обозначая Божество как сверхличное, мы только выражаем одним словом все эти религиозные аксиомы, и это слово представляет именно желательный логический предел, замыкающий понятие о Боге, ограждая его и от смешения с понятием бездушного, косного бытия, и от не менее печального смешения его с понятием об эмпирической личности человека».³ Г-н Серебrenиков, между тем, сославшись зачем-то на «развитие взгляда» на Божество как сверхличное в этой статье, хочет, по-видимому, считать сам означенный признак свойственным лишь пантеистическому понятию о Божестве и находит указанные аксиомы необязательными для мышления теистов.

¹ *Pfleiderer O. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. 3 Aufl. Berlin, 1893. S. 541.*

² *Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 37.*

³ *Там же. Кн. 38. С. 404–405, 407.*

С неправильным предположением, будто понятие о сверхличном Божестве может быть свойственно только пантеизму, но не теизму, рецензент соединяет обвинение автора в непонимании учения Эригены о Боге, ввиду положения автора, что Эригена считал Бога *бесконечным личным Духом*, тогда как Бог у Эригены — сверхличное Существо.¹ Однако рецензент хочет видеть слишком уж мало понимания в авторе, представляя его непонимающим даже того, о чем прямо говорится у него в книге, так как, по собственному признанию рецензента, *все* нужные ему мысли сам он в данном случае именно в книге автора и находит. «Большое недоразумение» оказывается не на стороне автора, а на стороне рецензента.

Понятие о Божестве как *сверхличном, но не безличном Духе*, в действительности не устраняет возможности наименования Его и *бесконечным личным Духом*, поскольку Оно должно некоторым образом совмещать в Себе все, свойственное конечным личным существам, будучи свободно от присущих им ограничений, и поскольку, в частности, Оно признается при этом существом самосознательным, обозначение Его *бесконечным* должно предупреждать в этом случае опасность смешения Его с существами ограниченными. Можно, конечно, усматривать, с известной точки зрения, в выражении «*бесконечный личный Дух*», самом по себе, своего рода внутреннее противоречие, не признавая в то же время Божество и безличным, и требовать обозначения Его всюду лишь «сверхличным»; пример этого, как было замечено, и представляют многие теисты нового времени. Однако, такой ригоризм и уклонение без особой нужды от обычно употребляемой терминологии, как свойственной, будто бы, лишь «вульгарному» или «наивному» теизму, едва ли желательны и едва ли могут быть оправданы существом дела. Известны в философии и такие, весьма авторитетные при том, теисты, например, Лотце, которые не задумываются именовать Божество и личность (Persönlichkeit), не смешивая Его, разумеется, с конечными личными существами.

Предикат сверхличности сам по себе, взятый in abstracto, является именно логическим пределом, который замыкает понятие о Божестве как абсолютном, и который должно всегда иметь в виду во избежание

¹ С. 483.

разных недоразумений, как говорит о том В. С. Соловьев. Но легко видеть, что понятие Абсолютного просто как возвышающегося над всем условным, следовательно, возвышающегося и над личностью человека, есть само по себе *carut mortuum* отвлечения и имеет собственно лишь отрицательный характер, несмотря на положительную форму, «*in superficie negatione caret, in intellectu negatione pollet*», как говорит Эригена о подобных определениях.¹ Поэтому-то и сходятся в нем мыслители самых разных направлений, исходя из различных точек отправления и приходя различными в частности путями к единомысленному исповеданию «неизреченной абсолютности Божества», как выражается названный русский философ,² и — иногда — к выводу о необходимости особого способа познания Божества в мистическом единении с Ним. Но «апофатическому богословию», или отрицательному, в котором безусловно отрицается приложимость всяких определений к Богу, необходимо должно предшествовать, по Ареопагиту, богословие «катафатическое», в котором раскрывается положительное учение о Боге и Ему приписываются в высочайшей степени те или другие положительные свойства; иначе, без предшествующего утверждения, самое отрицание будет бессодержательным и не имеющим значения.³ Очевидно, что именно более конкретными понятиями о Божестве катафатического богословия (пользуясь выражением Ареопагита) собственно и определяется всегда сущность и особый характер спекуляции мыслителей, сходящихся в общем абстрактном понятии Абсолютного как такого, Которое есть все и ничто из всего. Без этих понятий, нужно думать, не обходится никакой мыслитель, сколь бы сильно он ни настаивал на апофатическом моменте их и всяких вообще определений Абсолютного.

И у Эригены нужно различать в его учении о Божестве, как он сам ясно указывает на то, апофатическую сторону и катафатическую. Он стремится насколько возможно строго выдержать в своей системе понятие Абсолютного. Но его система не была бы столь содержательной, какой является на деле, если бы он вращался исключительно в

¹ I, 14, 462 (С. 267).

² Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38. С. 407.

³ Ср. у нас: С. 166.

области тех абстрактных, отрицательных определений, к каким сводит в своем «кратком» изложении г-н Серебренников это «своеобразное» его учение. Бог, как бесконечный, по словам г-на Серебренникова, «не имеет, по воззрению Эригены, определенной природы, определенных свойств», Ему нельзя приписать ни разума, ни чувства, ни воли, ни личности, «Он есть как бы ничто, которое не может быть обнято никакой мыслью, будет то мысль человеческая, ангельская или даже Божеская», хотя Он и должен, как причина всего, возвышаться над всякой личностью, над всяким разумом, над всякими знаниями.¹ Однако на деле философ вовсе не является таким крайним агностиком. Он всюду говорит об уме, мысли, знании, любви, воле Божества, и нужно, конечно, полагать, что он соединяет с этими выражениями известное определенное значение, постоянно употребляя их при развитии своей системы.² Но понятие о Божестве как существе, обладающем разумом и волей, и есть именно теистически-христианское понятие о Нем как личном Духе, по обычной терминологии. Предикат сверхличности составляет апофатический момент к этому понятию, не только допускаемый, но и требуемый христианским учением о тричности Лиц в Божестве, как сказано выше, поскольку ум и воля, сознание и самосознание должны вообще иначе существовать в абсолютном триипостасном Духе, нежели в духе конечном и единоличном.

Но по отношению к Эригене особенно нужно обратить внимание на то, что в своем действительно своеобразном учении философ даже «апофатическому богословию» дает такую постановку, что оно обращается у него в обоснование именно понятия о самосознательном и в этом смысле личном Божестве. Он ставит вопрос: как нужно представлять знание Самого Бога о Себе, если Он недоступен для знания конечных существ, — и дает крайне парадоксальный на вид ответ: оставаясь бесконечным и для Себя, Бог не знает Себя. Но это положение означает только, что Бог отличает Себя от всякого содержания Своего сознания, будучи, таким образом, самосознательным Духом, и Его неведение Себя есть в действительности истинное знание. Можно признавать неудачной избранную философом форму выражения

¹ С. 483.

² Ср., напр., в нашей книге: С. 252, 265, 274, 278, 280, 286, 299, 301 и т. д.

своей мысли, можно не соглашаться и с самой мыслью и подвергать ее критике с той или другой стороны. Но несправедливо было бы игнорировать указанное положение: перетолковывать же его в каком-либо особом смысле невозможно, ввиду не оставляющих места сомнениям разъяснений Эригены, которыми он сопровождает всегда свои слова о божественном «неведении». ¹ В результате даже апофатического богословия у Эригены получается, следовательно, в сущности, некоторый положительный вывод: Бог есть абсолютный Интеллект, Который, будучи основанием и условием всякого мыслимого бытия, Сам не может быть постигнут ни в каком понятии и представлении, и вечно *отличает Себя Сам* от всего содержания Своего сознания.

Нападение со стороны г-на Серебrenикова на положение, что Эригена считал Бога бесконечным личным Духом, и объясняется тем, что он не обращает внимания на весьма важное для понимания учения этого мыслителя различие между апофатическим и катафатическим богословием и не придает никакого значения указанному выводу философа из самого апофатического богословия. Он выставляет на виду сторону в спекулятивном понятии Эригены об Абсолютном, которая должна быть общей и теизму, и пантеизму и, по недоразумению, направляет ее против мысли о теистическом характере воззрений философа; конкретное же содержание и действительное развитие его спекуляции, ее специфический характер — для него как бы не существуют. Не сказав ничего нового в сравнении с книгой, приведя лишь из нее ряд выписок, односторонне представляющих дело, он обвинил автора в непонимании только за полное изложение и соответствующую действительности характеристику учения философа.

Очевидно, и положение об имманентности Божества в отношении к миру, не исключающей, однако, и Его трансцендентности, и признак сверхличности в понятии о Нем Самом в Себе, не устранивший возможности называть Его и личным в известном смысле, составляют вообще необходимую принадлежность истинно философского понятия об Абсолютном как таковом. И то, и другое должен иметь в виду теизм, устанавливая свое понимание идеи Божества и Его отношений

¹ II, 28, 589—590, 593—594; II, 29, 597—598; III, 1, 620 (ср. у нас: С. 272—274).

к миру, если ему должно принадлежать философское значение. Г-н Серебренников в своем отрицании теизма Эригены исходит, по-видимому, из такого взгляда на сущность теизма, по которому ни то, ни другое не оказывается согласным с теистическим понятием о Боге.

VI

Вопрос о теистическом и нетеистическом характере философии Эригены в конце концов сводится к вопросу, насколько признавал он в своем положительном учении аналогию между Духом божественным и духом человеческим, так как именно признание этой аналогии и является существенным для теистического воззрения. В христианском богословии, в основании мысли о некотором сходстве между божественным Существом и человеком, как бы это сходство ни определялось ближе, лежит известное библейское учение о создании человека по образу Божию (*Быт.* I, 26–27). В своем исследовании мы показываем, что *идея образа Божия* в человеке имела существенное значение для Эригены как мыслителя: ею он руководился при раскрытии и учения о Боге, и учения о человеке, частью усвая известные готовые уже выводы богословской спекуляции, давая лишь им новую постановку и обоснование, частью идя далее в своих заключениях.¹ Можно было ожидать, что рецензент, не соглашаясь с результатами исследования, обратит особое внимание на это утверждение и подвергнет его обстоятельному разбору ввиду особенно важного значения его. Уклоняться от подробного рассмотрения данного вопроса в критике с философской точки зрения под предлогом, что это вопрос богословский, не было оснований, потому что дело касается вовсе не каких-либо догматических или экзегетических тонкостей, а общих метафизических определений и психологических понятий.

Г-н Серебренников не считает возможным обойти совершенным молчанием указанное положение. Но он находит достаточным ограничиться по отношению к нему немногими краткими замечаниями аподиктического характера, вводя их в рассуждение не о смысле системы

¹ С. 251–255, 262, 271 и сл., 274 и сл., 280, 286 и сл., 301, 313–320 и сл., 327 и сл., 349, 354 и сл., 461–466.

философа, а о происхождении ее. При этом он своеобразным приемом заранее предрешает вопрос о его несостоятельности: положение это, согласно словам г-на Серебренникова, оказывается не результатом изучения автором воззрений Эригены, а выводом из предвзятого мнения и вместе, пожалуй, просто заимствованием со слов других.

«Выходя из своего взгляда на Эригену как теиста, — говорит г-н Серебренников, — автор полагает, что систему Эригены можно объяснить из принятой им богословской идеи образа Божия. Вслед за Морисом и Капелло автор говорит: “Основной, можно сказать, руководящей идеей для философа во всем его умозрении является богословская идея образа Божия в человеке. Мысль об аналогии между Божеством и существом человеческим, можно сказать, лежит в основе его спекуляции”». Но мнение это, по словам рецензента, неправильно и по существу, и потому, что не объясняет происхождения системы Эригены.¹

Но г-н Серебренников, прежде всего, в совершенно превратном виде представляет ход мыслей автора, делая из следствия основание и из основания следствие. Автор идет в своих выводах прямо обратным путем: находя, что развитие мыслей в системе Эригены объясняется из принятой им идеи образа Божия, он и приходит к своему взгляду на Эригену как представителя теистического воззрения, пытающегося соединить с теизмом монизм. С другой стороны, автор говорит о значении идеи образа Божия в человеке для Эригены, в действительности, вовсе не вслед за Морисом и Капелло, так как сочинения и мнения того и другого сделались ему известными уже после того, как он составил свой взгляд на Эригену и его спекуляцию. Автор мог, таким образом, найти лишь подтверждение своего взгляда у названных писателей, в их отрывочно высказанных замечаниях.²

¹ С. 485—486.

² *Maurice F. D. Moral and metaphysical philosophy*. London, 1873. I. P. 487; *Capello A. Scot Erigena e le sue dottrine*. Torino, 1879. P. 58. Сочинение Мориса сделалось известным нам даже после того, как книга почти вся уже была напечатана, за исключением введения, где и упоминается мнение Мориса (С. XLV). Непонятно, между прочим, зачем г-н Серебренников, упоминая о Капелло, цитирует в примечании ряд страниц нашей книги, на которых нет того, о чем говорится у него в тексте.

Само рассуждение рецензента о неправильности мнения автора по существу сводится к двум утверждениям: а) у Эригены собственно нет учения об образе Божиим в человеке, а есть учение о двух или даже бесконечно многих образах Божиих; б) поэтому его учение не имеет чего-либо общего с богословским учением об этом предмете. «Идея образа Божия, — заявляет г-н Серебренников, — понимается Эригеной своеобразно, в связи с общими метафизическими его воззрениями. Все в мире происходит, по Эригене, как мы видели, через последовательное отражение высшего в низшем. Бог отражается в душе, а душа — в теле человека. Душа есть образ Бога, а тело — образ души. У него говорится, таким образом, не об одном, а о двух или даже о бесконечном числе образов Божиих. Между тем, богословская идея образа Божия в человеке имеет совсем другой, строго определенный смысл. Под образом Божиим в человеке имеются в виду все те природненные принадлежности души, которые, будучи аналогичны свойствам Божиим, в то же время *toto genere* обособляют душевную природу человека от душевной природы животных».¹

В доказательство первого положения г-н Серебренников ссылается на свое примечание на с. 477. На этой странице находятся, собственно, два примечания, которые рецензент одинаково мог иметь в виду и в которых, именно, стоят цитаты: «*De divis. nat.* II, 27, с. 585» и «*De divis. nat.* IV, 11, с. 790». Сами цитируемые места из Эригены приводятся в тексте. а) «Как первообраз создал свой образ, чтобы в нем дать некоторое познание о себе, так и образ создал себе образ, чтобы обнаружить в нем скрытые сами по себе свои движения. Ибо душа есть образ Бога, а тело — образ души». б) «Дух, в котором заключается вся сила души, создан по образу Божию и есть зеркало высочайшего блага, ибо в нем неизреченным и непостижимым образом является непостижимая форма божественной сущности. Материальная же жизнь..., присущая изменчивости материи, то есть тела, есть некоторый образ духа..., зеркало зеркала..., как бы второй образ, посредством которого дух дает вид и материи». — Сила доказательства должна заключаться, очевидно, в том, что в этих местах говорится о теле как *образе души*, или *втором образе*.

¹ С. 486.

Если бы, однако, читатель, не довольствуясь приведенными г-ном Серебrenиковым словами из сочинения Эригены, захотел по указанным цитатам обратиться к самому сочинению, чтобы ближе познакомиться с тем, как именно философ учил «о двух или даже о бесконечном числе образов Божиих», он встретил бы нечто весьма неожиданное. Оказалось бы, что оба места, на котором бы из них рецензент ни построил свою аргументацию, составляют отрывки из специальных, весьма подробных рассуждений Эригены об образе Божиим в человеке именно в особом специфическом смысле, согласно с библейским учением, и в действительности направлены к утверждению мысли, прямо противоположной той, какую имеет в виду рецензент.

В первом из этих рассуждений¹ сначала утверждается, что так как Бог есть дух, то образ Божий нужно искать в душе человека, и рассматриваются стороны душевной жизни, в которых можно видеть отражение триничности Божества. Затем ставится вопрос: насколько вообще точным подобием своего Первообраза является человеческая природа, и дается ответ, что как *совершенный образ* Творца (*perfecta imago*), она должна обладать всем, чем обладает Творец, — различие должно заключаться собственно в обладающем субъекте (*exserta ratione subjecti, praeter rationem subjecti*), который в одном случае является бесконечным и самобытным, в другом — конечным и зависимым.² Поэтому, как Создатель обладает непостижимостью, так непостижим по существу ни для себя, ни для кого-либо другого, кроме Бога, созданный Им образ Его, дух человека. Как Первообраз во все проникает, так проникает в известном смысле во все и образ. Далее и следуют приведенные у г-на Серебrenикова слова: «Как Первообраз создал (*creativ*) Свой образ, так и образ устроил (*fecit*) себе образ, — ибо душа есть образ Бога, а тело — образ души». Желаящий же знать обо всем этом полнее отсылается к сочинению «Об образе» Григория

¹ II, 23–29, 566–598; ср. анализ содержания сочинения «De div. nat.» в нашей книге: С. 259.

² II, 27, 585A (ср.: 29, 598B). Ср.: *Greg. Nyss. De opif. hom.* XVI (у нас: С. 180). Эригена не упускает, однако, при этом из виду богословского учения, что истинный образ невидимого Бога есть Сын Божий, а человек называется лишь созданным по образу Божию. II, 24, 580.

Нисского.¹ В конце всего рассуждения снова повторяется положение об исключительном значении подобия человеческой природы своему Творцу, доказательством чего и служит то, что и она делает себе в теле как бы образ (*corpus veluti instrumentum quoddam quodammodo sui simile*), *уподобляясь и в этом Творцу*, создавшему Свой образ.²

В другом рассуждении, сходном по существу с первым, решается вопрос: отражается ли образ Божий в низших сторонах душевной жизни, выражающих отношения души к материальному бытию, именно во внешнем чувстве и в управлении органическими функциями тела.³ Так как душа есть существо простое и всегда вся присутствует и действует во всяком акте своей жизни, то ответ должен быть, по Эригене, утвердительный. Согласно с предыдущим рассуждением, замечается опять и здесь, что душа является образом Божества по преимуществу в двух отношениях, или по двум причинам: во-первых, потому что проникает все тело, не заключаясь в нем, подобно тому как Бог распространяется во всем существующем, не будучи ничем объемлем; во-вторых, потому что она непостижима. Для доказательства же здесь уже буквально приводятся длинные выписки из *Григория Нисского*, в которых, между прочим, говорится, что в то время как дух человека (*νοῦς*, ум) есть как бы зеркало и образ Божества, материальная и вообще низшая сторона его природы, отражая совершенства духа, есть как бы *зеркало зеркала*, или *образ образа* (*speculi speculum, imago imaginis*).⁴ Слова Эригены, на которые указывает г-н Серебренников, что «материальная жизнь есть некоторый образ духа... зеркало зеркала... как бы второй образ», и высказываются философом как повторение слов Григория, и г-н Серебренников напрасно заменяет многоточием прямую ссылку Эригены на этого писателя (перед выражением «зеркало зеркала»: *ut ipse dicit*). И нужно лишь прочесть заключение, непосредственно следующее затем, в качестве ответа на по-

¹ II, 17, 585D.

² II, 29, 598C: *divina natura Deus est excellentia essentiae, humana vero Deus est divinae gratiae largitate.*

³ IV, 11–13, 786–803.

⁴ IV, 11, 789B, 790A. Ср.: De opif. hom. XII, 161C, 164A: *κἀτόπτρον κἀτόπτρον, εἰκὼν εἰκόνας*. Ср. у нас: С. 186.

ставленный выше вопрос, чтобы видеть, какое значение имела для самого философа выраженная в этих словах мысль. «Посему, — говорит он, — в некотором отношении, в силу (указанной у Григория Нисского) последовательности (частей) человеческой природы не несправедливо (поп *inconguae*) *весь человек называется созданным по образу Божию, хотя в собственном смысле и по преимуществу образ полагается в одном только духе*». ¹ Г-н Серебренников опускает эти слова, равно не обращает никакого внимания на продолжение рассуждения Эригены, где говорится об уклонении человека от точного подобия Творцу в эмпирическом состоянии.

Таким образом, те самые места из сочинения Эригены, на которых ~~дочет~~ основываться г-н Серебренников, при ближайшем рассмотрении ~~их~~ в связи с контекстом, и заключают решительное опровержение его утверждений и доказательство мысли о понимании Эригеной идеи образа Божия в человеке в собственном и исключительном смысле. В подтверждение последней мысли нет нужды, ввиду этого, приводить другие свидетельства; таким подтверждением может служить все изложение учения философа в нашей книге, сопровождаемое обычно приведением подлинных слов его. По заявлению философа, «нет никакого иного пути к яснейшему созерцанию Первообраза, кроме точнейшего познания ближайшего к Нему образа, потому что между Первообразом и образом и подобием Его, т. е. между Богом и человеком, *нет ничего посредствующего*». ² «Последовательное отражение высшего в низшем», о котором говорит г-н Серебренников, сосредоточивается и, так сказать, оканчивается, по Эригене, собственно в природе человеческой, духовной по своему существу, так что и тело человека есть лишь момент этой природы. ³ Напрасно, поэтому, приписывает рецензент философу какое-то особое учение о двух или даже о бесконечно многих образах Божиих.

Из всего сказанного, в частности из сделанных выше замечаний относительно зависимости Эригены от Григория Нисского в употреблении известных выражений, которым рецензент хочет придавать,

¹ IV, 11, 790С.

² V, 31, 941 (С. 247).

³ Ср.: IV, 5, 759 (С. 314–316). Ср. в рецензии: С. 476, 478.

без основания, особое значение, можно уже видеть и то, насколько справедливо рецензент пытается отдалить «своеобразное», по его выражению, понимание Эригеной идеи образа от богословского о том учения.

По его словам, «богословская идея образа Божия в человеке имеет совсем другой, строго определенный смысл», в сравнении с учением философа. Но кем же определен этот «совсем другой» смысл и в чем он заключается? Устанавливаемое самим г-ном Серебrenиковым определение особой определенностью не отличается. Сказать, что под образом Божиим в человеке имеются в виду «все прирожденные принадлежности души, аналогичные свойствам Божиим и обособляющие *toto genere* душевную природу человека от душевной природы животных», значит сказать не более того, что под образом Божиим в человеке понимаются все те свойства человека, по которым он есть именно образ Божий, а не животное.

Эригена именно, как разъяснено, с определенностью и указывает сходство духа человеческого с Духом божественным, по которому он является образом последнего, прежде всего в общих метафизических принадлежностях духа как такового: с одной стороны — в простоте природы его и внепространственности, в силу которых он проникает тело, но не заключается в нем, с другой — в его непостижимости для самого себя по существу.¹ И в таком понимании идеи образа он всецело утверждает на учении классического, можно сказать, выразителя воззрений восточного богословия по этому вопросу, Григория Нисского. Григорий именно и усматривает образ Божий в человеке в том, что человек есть по высшей стороне своего существа дух (*νοῦς*, ум), простой по существу, при многообразии своих проявлений, и внепространственный; — созерцающий все, но непостижимый и для себя, именно потому, что он есть образ непостижимого Божества.² Общие метафизические определения, разумеется, не устраняют ближайшего психологического исследования тех сторон душевной жизни человека, которые отличают его от животных, и Эригена же указывает и из-

¹ IV, 11, 788 etc. (С. 328).

² De opif. hom. XI (ὅτι ἀθεώρητος ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ср. у нас: С. 182); XVI (С. 180).

вестные частные черты этого отличия человека от животных и вместе с тем сходства его с абсолютным Духом.¹

VII

Идеи образа Божия, вопроса о значении и смысле ее в системе Эригены, г-н Серебренников касается с целью доказать неудовлетворительность объяснения автором происхождения этой системы и предложить вместо него свое объяснение.

Что система Эригены сложилась, главным образом, из воззрений Августина, Дионисия, Максима и Григория Нисского, это, по словам рецензента, «после документального исследования автора — совершенно ясно». Но нужно выяснить: 1) почему Эригена остановил внимание на известных ему отцах и учителей Церкви только на этих четырех, а не на других, когда ему были известны и другие: Василий Великий, Епифаний Кипрский и Иоанн Златоуст, — почему он не пользуется творениями последних? Почему, также, и из указанных восточных отцов он ставит на третьем по значению месте Григория Нисского, а не Дионисия или Максима? 2) Какие мысли, затем, у названных четырех писателей привлекают его особенное внимание и почему? 3) Чего он добивается, ставя заимствуемые мысли в такую, а не иную комбинацию? «Вот вопросы, без решения которых нельзя удовлетворительно объяснить происхождение системы Эригены».

Между тем, большинство их с точки зрения упомянутой идеи, по заявлению рецензента, должно оставаться без ответа. «Какое, например, преимущество с точки зрения учения об образе Божиим представляет учение Дионисия или Максима перед учением Григория Нисского, который написал об образе Божиим специальное сочинение, или почему приковывает к себе особенное внимание Эригены мысль Дионисия о совершенной непостижимости Божества?» Кроме того, почему он воодушевился этой идеей так сильно, что положил ее в основу своей философии?²

¹ II, 23–24 etc. (С. 274, ср.: С. 314).

² С. 485–486.

На самом деле г-н Серебренников мог найти, если бы только хотел, в исследовании прямые ответы на все эти вопросы, насколько, разумеется, не является неточной сама их постановка.

1) Ответ на первый вопрос находится на той самой 56 странице, откуда рецензент заимствует факт, что Эригене известны были еще творения Василия Великого, Елифания Кипрского и Иоанна Златоуста. Там и пояснено, что творения эти не представляли для Эригены-философа особенной важности и интереса именно вследствие отсутствия в них спекулятивного элемента, который привлекал внимание его в произведениях поименованных выше четырех писателей. Неправильно, однако, было бы утверждать, как делает это рецензент, будто ими Эригена уже и «не пользуется», или «почти совсем не пользуется»: он пользуется и ими и указывает, например, на важное значение в одном случае для своей спекуляции знакомства с Елифанием.¹ Обращает еще внимание философ и на Оригена, весьма нередко ссылается и на Амвросия, о чем рецензент не находит нужным упомянуть, хотя они имели для Эригены даже большее значение, чем Василий, Елифаний и Златоуст.² — Что же касается частного вопроса, почему, будто бы, Эригена «из восточных отцев ставит на третьем по значению месте Григория Нисского», то он объясняется лишь неточностью и невниманием к делу рецензента. В нашей книге говорится только, что Григорий вообще *должен быть поставлен*, в ряду восточных богословов, на третьем месте по своему значению для Эригены. При этом имеется в виду значение его в общей учено-литературной деятельности философа, поскольку он лишь читал и изучал этого писателя, между тем как Максима он еще переводил на латинский язык, Дионисия же и переводил и комментировал, и поскольку сочинение Григория сделалось известным ему, по-видимому, позже произведений Дионисия и Максима и выводы его были уже известны философу более или менее через посредство Максима. Но это вовсе не значит, что философ относился к его учению с меньшим уважением и интересом, нежели к учению Дионисия или Максима, что, очевидно, хочет выразить г-н Серебренников, и отдавал последним предпочтение. Эригена

¹ Ср. у нас: С. 57, 374.

² С. 55–56, 76.

приводит в своем сочинении все существенное содержание известного ему трактата Григория «Об образе Божиим» даже в буквальном переводе именно потому, что соглашается с его учением.¹ В частности, указываемая рецензентом мысль о непостижимости Божества принадлежит сколько Дионисию, столько же и Григорию, который учил еще и о непостижимости духа человеческого.

2) Внимание Эригены, и притом особое, привлекали, несомненно, мысли, направленные к философскому разъяснению понятий и вообще данных христианского Откровения, а вместе с тем и сами эти понятия и данные. И это потому, что около последних сосредоточивались все интересы писателей-богословов, а Эригена со всей серьезностью, как ученый, отходя к содержанию их произведений, занимаясь, сверх того, и сам непосредственным изучением Св. Писания, при самом высоком уважении к нему.² Таким образом, он и мог положить в основу своей философии библейскую идею образа Божия, или мысль об аналогии Божества и существа человеческого, составляющую вообще необходимое предположение христианского умозрения и нашедшую притом весьма характерное выражение в трудах Августина и Григория Нисского, известных философов. В своем произведении «О разделении природы» он даже хочет (в 2, 3, 4 книгах) дать как бы комментарий на первые три главы книги Бытия, где и говорится о создании человека по образу Божию.³

3) Ставя мысли, заимствуемые у представителей христианской спекуляции, или так называемой патристической философии, в известную комбинацию, Эригена добивается решения труднейших вопросов богословско-философской спекуляции, пытаясь в общем объединить монизм с теизмом, но не разрешая всех возникающих при этом трудностей.⁴

Но г-н Серебренников хочет предложить на все эти вопросы свои собственные ответы, которые он и имеет в виду уже при самой постановке

¹ С. 53—55. Высокое уважение Эригены к Григорию Нисскому должно было обуславливаться, между прочим, и тем обстоятельством, что он смешивал его с Григорием Назианзином, которого комментировал Максим в своем труде, переведенном Эригеной. Ср. у нас: С. 53, 58. Ср.: IV, 14, 804 (С. 73).

² Ср. у нас: С. 233—241, 497—501.

³ См. у нас вообще гл. II, V.

⁴ С. 459—467.

вопросов. На последний вопрос ему нужно ответить, что Эригена добивался провести пантеистическое мировоззрение, а не другое какое-либо; соответственно этому и на второй вопрос дается ответ, что Эригена заимствовал из своих источников лишь неоплатонические (respective — пантеистические) мысли и оставил без внимания другие; отсюда, наконец, предreshается в известном смысле вопрос и о выборе писателей, и о предпочтении одних из них другим. Все же эти ответы мотивируются одним общим основанием: аскетически-мистическим настроением Эригены. «При взгляде на Эригену как аскета-мистика легко разрешаются, — говорит г-н Серебренников, — все вопросы (т. е. ставимые самим г-ном Серебренниковым) относительно происхождения его системы», и что особенно важно, объясняется, даже «весьма просто и естественно», развитие им именно пантеистического мировоззрения.¹

Однако, как замечено уже было выше, г-н Серебренников слишком легко и просто думает решать «запутанные» вопросы об Эригене, игнорируя действительную сущность и характер его воззрений и научную постановку вопросов. Самая характеристика Эригены как аскета-мистика именно по «основному» настроению, даваемая им, является слишком поспешной и несогласной с фактами.

1) Из аскетически-мистического настроения Эригены становится понятным, по мнению рецензента, выбор им писателей. Он «углублялся» в творения Дионисия и Максима именно потому, что оба они были мистиками, писателей же не мистиков, Григория и Августина, «ставил, будто бы, на втором месте», а другими даже, будто бы, «почти совсем не пользовался». В качестве же «вполне достаточных» для уяснения основного настроения его данных приводится отзыв Анастасия Библиотекаря о его святости и известие Вильгельма Мальмсберийского о признании его святым по смерти, в связи с заявлениями самого Эригены, аскетического и мистического характера, находящимися в сочинении «О разделении природы».²

Но г-н Серебренников упускает из виду, что последнее сочинение относится к тому периоду деятельности Эригены, когда он во всей силе уже испытал влияние восточных богословов-мистиков, после изуче-

¹ С. 488, 490.

² С. 486—489.

ния и перевода их сочинений. К тому же времени ближайшим образом должна быть отнесена и характеристика его в свидетельствах Анастасия и Вильгельма, весьма притом неопределенных, как должен признать это и рецензент; отзыв Анастасия высказан в 875 г., когда философа, может быть, не было уже в живых, Вильгельм писал в XII в. Возможно, что аскетически-мистическое настроение развилось в философе в большей или меньшей степени именно под влиянием изучаемых им произведений уже впоследствии, а не было основным и первоначальным, и само по себе поэтому не определяло того или другого выбора писателей. Факты и заявления самого Эригены, гораздо более многочисленные и ясные, нежели приведенные рецензентом, и подтверждают это.

По *основному настроению* Эригена должен быть характеризован не как аскет и мистик, относившийся «отрицательно ко всему чувственному» и искавший удовлетворения своего религиозного чувства в мистическом единении с Божеством, а как *ученый и философ*, стремившийся к наиболее широкому и глубокому познанию всего существующего. Хотя он был воспитан, вероятно, в монастырях Ирландии, но сам, по-видимому, не был монахом, и по прибытии во Францию не удалился куда-либо в монастырь, где всего удобнее мог предаваться аскетическим подвигам и мистическому созерцанию, а жил при дворе короля, покровителя наук, в звании учителя, чтобы иметь возможность пользоваться научными средствами в своей ученой деятельности, занимаясь преподаванием светских наук (как можно заключать о том, например, из факта написания им комментария на Марциана Капеллу).¹ Во всех почти отзывах о нем современников и позднейших писателей на первом плане выступает так или иначе его ученость и мудрость.² Это видим и в упоминаемом рецензентом отзыве Анастасия, выражающего особое удивление именно по поводу учености Эригены ввиду сделанного им перевода творений Дионисия,³ равным

¹ См. у нас: С. 3 и сл.

² Ср. в нашей книге отзывы из соч. Пруденция (С. 8), из сочинения, известного с именем Флора (С. 9), отзыв папы Николая (С. 11), из «Истории оксеррских епископов» (С. 18), название *sapientissimus* в заглавии рукописи стихотворений Эригены (С. 31).

³ С. 66, 443.

образом и в сообщениях Вильгельма.¹ Сам философ в сочинении «О предопределении» отождествляет даже религию с философией, понимая под философией самостоятельное исследование религиозной истины человеческим разумом.² В сочинении «О разделении природы» он говорит, что «нам не обещается никакой другой славы, кроме познания в будущей жизни через опыт того, что ныне принимается на веру, исследуется разумом, и доказывается, насколько это возможно»;³ в исследовании трудных предметов он находит для себя особую приятность.⁴ Те самые заявления Эригены, которые рецензент приводит в доказательство аскетизма и мистицизма философа, на самом деле больше свидетельствуют о стремлении его к знанию, поскольку в них, например, настоящее состояние человека характеризуется философом как состояние неведения и нахождения во мраке, которое должно некогда кончиться, или поскольку Эригена не желает ныне другого блаженства, кроме истинного уразумения слов Писания, и ожидает откровения всех тайн в будущей жизни.⁵ Вообще, вся философия Эригены показывает в нем именно спекулятивного мыслителя, который выше всего ставил интересы знания.

Что аскетически-мистическим настроением и соответствующими этому настроению элементами в своей спекуляции Эригена обязан изучению восточных писателей, Дионисия и Максима, можно заключать из того, что в сочинении «О предопределении», написанном до этого изучения, они еще не выступают заметно. Аскетическое настроение обнаруживается особенно в стихах, предпосылаемых переводу творения De ambiguis Максима,⁶ который признается вообще одним из главнейших представителей восточной аскетики и мистики. Отражаясь затем, так или иначе, в сочинении «О разделении природы», оно, по-видимому, с особенной силой выражается в появившемся еще позже комментарии на Евангелие от Иоанна и опять в непосредственной зависимости от Максима.⁷ К изучению же Дионисия и Максима философ обратился не вследствие

¹ С. 4–5, 15, 445.

² De praedest. I, I, 357 (С. 230).

³ I, 10, 451 (С. 350).

⁴ IV, 2, 744 (С. 313).

⁵ Ср. у нас цитируемые г-ном Серебrenиковым с. 391, 376, 239–240, 362.

⁶ Versus III,^m1236 (С. 52).

⁷ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 311–312 (С. 393).

какого-либо особого предрасположения к аскетизму и мистицизму, а вследствие глубокого убеждения в мудрости, сокрытой в творениях предполагаемого ученика ап. Павла и его комментатора, как это видно из всех отзывов философа об этих писателях.¹ Но он с вниманием относился при этом и к другим произведениям восточной мудрости, богословской и философской.²

Сам он продолжал и потом оставаться мыслителем и ученым, и мысли аскетического и мистического характера, не находясь, конечно, в противоречии с его настроением, являлись для него прежде всего логическими выводами из известных посылок. Так, например, учение о разделении человеческой природы на полы, аскетического характера, заимствованное от Максима и Григория, есть прямой вывод именно из идеи образа Божия;³ то же нужно сказать и относительно мистического учения об обожествлении человека.⁴ Когда он говорит о возвышении к Богу и единении с Ним, о которых учат и мистики, он вовсе не хочет, как произвольно утверждает г-н Серебренников, просто «возвыситься в своем созерцании над всякой конкретностью, определенностью и ограниченностью и погрузиться в необъятную глубину самой непостижимой пресуществленности Божества», а, напротив, хочет лишь, представив себя, так сказать, стоящим на самой высокой точке зрения созерцания всего Самим Божеством, попытаться понять с той точки зрения все сущее.⁵ Рецензент, проводя свой взгляд, не соглашается с автором в том, что Эригена констатирует точку зрения мистического созерцания Абсолютного, к какому стремится мистика, но не занимается методикой мистики в собственном смысле,⁶ и настаивает на том, что Эригена есть именно мистик. Но что Эригена не представитель мистики в собственном смысле этого слова, а спекулятивный мыслитель, это более или менее общепризнанный факт и в западной литературе, так что, например, Ноак по этой причине и исключает

¹ Ср. у нас: С. 45—53.

² С. 58.

³ С. 328 и сл., 345.

⁴ С. 354—355, 361.

⁵ V, 36, 970 (С. 263).

⁶ С. 488. Ср. у нас: С. 478.

Эригену из своей истории христианской мистики, вместе с Фомой Аквинатом.¹

2) Но если бы и можно было доказать, что аскетизм и мистицизм были преобладающими чертами в настроении Эригены еще до знакомства его с восточными мистиками, что они именно, а не стремление вообще к знанию, заставили его заняться изучением творений Дионисия и Максима, что в своей спекуляции он вообще хочет удовлетворять более требованиям чувства, нежели мысли, — все это не может еще служить основанием для тех выводов, какие делает г-н Серебренников дальше.

Указанными чертами настроения Эригены рецензент хочет объяснить, почему у писателей-богословов философ заимствовал неоплатонические мысли и «оставил без внимания другие», т. е., нужно понимать — христианские, иначе говоря, хочет обосновать не существующий на деле факт. Возвышение над чувственностью и единение с Божеством были, по его словам, «предметом самых задушевных желаний» Эригены как аскета и мистика. Но об этом возвышении и единении учит неоплатонизм, проповедующий, таким образом, аскетизм и мистику. На неоплатонических мыслях, поэтому, Эригена и должен был прежде всего или главным образом остановить свое внимание, и это было так, по словам г-на Серебренникова, на самом деле.²

Однако, ведь о возвышении над чувственностью и единении, в том или другом смысле, с Божеством учит точно так же и христианство. Аскетически-мистическое настроение вполне согласно по существу с духом и учением христианства и есть даже высший род христианской религиозной настроенности. Какая же необходимость воспрепятствовала проникнуть этим настроением мыслителю, изучавшему внимательно христианских богословов, усвоить находившиеся у них специфически-христианские мысли? Не должно ли было такое настроение, напротив, содействовать этому усвоению? Почему и то общее в данном случае, что может принадлежать и неоплатонизму, и христианству, должно быть отнесено на счет неоплатонизма, когда известно, что философ стоял в непосредственных отношениях именно к источникам христианского учения?

¹ Noack L. Die christliche Mystik nach ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange im Mittelalter und in der neuern Zeit dargestellt. Königsberg, 1853. I. S. 25.

² С. 489—490.

Рецензент ссылается на признание самим автором влияния неоплатонической философии на тех представителей богословия, к которым Эригена обращался. Но он не замечает, что во всех приводимых им из книги местах, где говорится об этом влиянии, выставляется в то же время на вид христианский по существу характер спекуляции этих богословов. Когда же далее он пытается указать со своей стороны сами мысли, «прямо неоплатонические, или близкие к ним», заимствуемые Эригеной у писателей-богословов, он, по обыкновению, опускает все то в заимствованиях Эригены, что особенно ясно отражает в себе христианский характер, как «оставленное без внимания», будто бы, философом.¹ Лишь по недоразумению в число неоплатонических мыслей, взятых у Августина, попадает христианский догмат о творении, понимаемом Августином в смысле мгновенного акта.²

3) Но самое главное в рассуждении г-на Серебренникова о происхождении системы Эригены — это его заявление, что из аскетически-мистического настроения Эригены «весьма просто и естественно» объясняется, почему у него «выработалось из заимствованных мыслей пантеистическое, а не другое какое-либо мировоззрение». Объяснение является, действительно, слишком уж «простым» и делает ненужными даже все предыдущие рассуждения о заимствовании Эригеной у кого-либо тех или других мыслей.

Философ учит, по словам г-на Серебренникова, что Бог, «подобно свету и теплоте (?), разлит всюду» и что все произошло путем «необходимых отражений» Божества, просто потому, что он «даёт волю своему мистицизму». Стремление к аскетизму заставляет его признать ненормальным явлением чувственную природу. Мистическое настроение, далее, «подсказывает» ему, как должно совершиться торжество духа над этой природой. Таким образом и развивается его система, представляющая пантеизм, «притом самый полный, не статический только, а и (?) динамический». — Убеждения философа, а именно его пантеизм, оказываются, следовательно, не результатом работы ума, а плодом аскетически-мистических стремлений и чаяний.³

¹ Ср. цитируемые самим г-ном Серебренниковым с. 49 и 51, прим.

² С. 490.

³ С. 490–491.

В данном случае, однако, еще в большей мере должно иметь приложение сделанное выше замечание о христианском по существу характере аскетически-мистического настроения. Здесь утверждает рецензентом, что именно это настроение само по себе и привело философа к «самому полному» пантеизму, вопреки даже христианским мыслям, какие он мог встречать у своих предшественников-богословов. Но если эти богословы-мистики, Дионисий и Максим, были аскетами и мистиками даже в большей степени, нежели Эригена, почему они не пришли к такому же пантеизму, а соединяли со своим настроением христианские убеждения? Почему только Эригена дал такую «волю своему мистицизму», что перестал быть теистом, и почему ему лишь мистическое его настроение «подсказывает» несогласные с христианским учением выводы? Рецензент соглашается, что спекуляция Эригены является оригинальной.¹ Но указываемые им аскетизм и мистицизм философа вовсе не объясняют этой оригинальности, будет ли полагать ее г-н Серебренников в пантеизме Эригены, или в чем другом.

В действительности, не чувство и направляемая им фантазия заставляют философа учить, что Бог «разлит» всюду, как представляет это г-н Серебренников, а сознание логической необходимости мыслить Абсолютное вездесущим и всепроникающим. Не простое стремление к аскетизму приводит его к признанию чувственной природы явлением ненормальным, а известные посылки логического характера, принимаемые вместе с выводами от Григория Нисского и Максима Исповедника.² Не мистическое лишь настроение подсказывает ему, как должно совершиться торжество духа над чувственностью, а об этом с совершенной ясностью говорит ему Максим Исповедник и другие церковные писатели, на которых он и ссылается (Григорий Богослов, Амвросий), нисколько не думая расходиться в этом с христианским учением.³

Справедливо, что главным фактором при образовании системы Эригены, как и всякой другой оригинальной системы, была личность самого «необычайно даровитого», как выражается г-н Серебренников, философа. Но не должно, характеризуя его личность, мыслителя, с такой решительностью высказывавшего и проводившего принцип рационально-

¹ С. 486.

² См. у нас: С. 329, ср.: С. 183 и сл.

³ С. 364–366, ср.: С. 218.

го познания,¹ превращать как бы в мечтателя и фантазера, не обращая внимания ни на действительные исходные пункты его спекуляции, ни на те выводы, к каким он приходит на деле. Оригинальность его как мыслителя объясняется своеобразной переработкой им идей предшествовавшей ему богословской спекуляции, не в смысле исключительно пантеистической системы, а в смысле попытки философский монизм соединить с теизмом, как об этом неоднократно было замечаяемо.

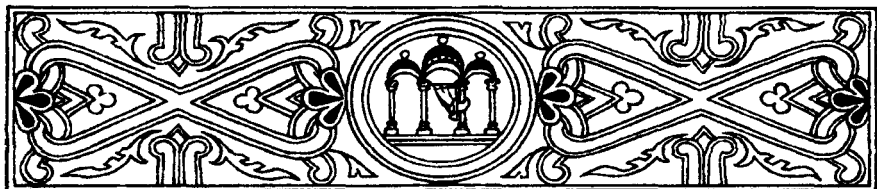
Порешив с главными вопросами, в конце рецензии г-н Серебренников делает указания на некоторые «частные ошибки мысли и неточности выражения» в книге, исходя именно, по его же словам, из предположения о пантеизме Эригены. Он не находит, однако, нужным входить в детальное их разъяснение, не придавая им принципиального значения. Можно пожалеть об этом, так как в настоящем виде все его указания являются недоказанными и, между тем, несправедливыми обвинениями.

Так, 1) к ошибочным местам в книге рецензент причисляет места, где автор неправильно, по его мнению, говорит о предубежденном отношении к Эригене западных исследователей (С. XXXI, XXXIX, XL, L, 466) — не всех, нужно бы прибавить, хотя г-н Серебренников и не прибавляет, но произносящих неблагоприятные, односторонние отзывы об Эригене как только пантеисте, подобно тому, как делает это г-н Серебренников. — Неужели, однако, нужно считать совершенно не предубежденными, например, тех ультрамонтанских ученых, для которых вопрос об Эригене раньше исследования его решен папской буллой, провозгласившей учение философа еретическим?² Но главное — почему рецензент не обращает никакого внимания на то, что в книге не отвергаются совершенно отзывы об Эригене и этих ученых, а только признаются односторонними и, например, на первой же из цитируемых им страниц (С. XXXI) говорится, что «на самом деле несправедливо было бы видеть у них только пристрастное отношение к Эригене» и что «в самой же системе его находятся основания для обвинений против него»?³ Для г-на Серебренникова не было, очевидно, особой необходимости брать под свою защиту авторов, мнение которых он сам более или менее воспроизводит.

¹ С. 231 и сл.

² Ср.: С. XVIII—XXII.

³ Ср. также о мнениях протестантских ученых: С. XLIII.



Происхождение монофизитства*¹

В настоящий момент возбуждения у нас особого внимания к вопросам не только политическим и социальным, но и церковно-религиозным, позволяю себе обратиться к вашей мысли к той эпохе в истории христианства, когда эти последние вопросы стояли, можно сказать, на первом плане в сознании общества и представителей государственной власти и были обсуждаемы с особым оживлением, к эпохе Вселенских соборов с ее догматическими спорами. Предлагаемый из жизни этой эпохи эпизод, история возникновения монофизитства, является, по-видимому, одной из наиболее ярких иллюстраций того, какими непредвиденными недоразумениями, устраняемыми в конце концов лишь благодаря свету научного зрения, может иногда осложняться обсуждение этих вопросов и насколько поэтому нежелательно в подобных случаях крайнее, доходящее до разрыва, обострение отношений между несогласными одна с другой спорящими сторонами. Так как монофизитство доныне существует как живой факт, имея немалочисленных последователей среди четырех восточных народностей, то все служащее к уяснению его истинного характера может, очевидно, иметь и прямой практический интерес.² Результаты научного движения в церковно-исторической облас-

* Впервые опубликовано в журнале «Христианское Чтение» за 1906 г. Июнь. С. 793—822.

¹ Речь, предназначавшаяся к произнесению в день годовичного акта 17 февраля 1906 г.

² Правда, от сирийских яковитов сохранились теперь лишь не имеющие большого значения остатки, едва ли способные к возрождению. Трудно сказать что-либо вполне определенное и о будущей судьбе коптского христианства. Но абиссинской народности и ее государственной Церкви несомненно суждено играть немаловажную роль в истории Средней Африки. Заслуживает самого серьезного внимания не только лишь ввиду своей прежней истории,

ти за последнее время, а именно окончательное установление известного еще в VI в., но потом на долгое время почти совсем забытого факта так называемых аполлинарианских подлогов, представляют, со своей стороны, особые основания для обращения к указанной теме.¹

но и по своему современному значению и национальная Армянская церковь. Правда, относительно абиссин нужно, далее, признать, что время диспутов о вере с ними на научной почве еще не настало; Абиссиния требует пока со стороны европейцев лишь элементов общей культуры, а не догматических прений и миссионерской полемической проповеди против своей традиционной монофизитской веры. Но зато культурный уровень и культурные стремления руководителей Армянской церкви заставляют ожидать, что для последних вообще не остается чуждым голос объективной, научно обоснованной истины и что они, рано или поздно, под влиянием его, даже без каких-либо посторонних напоминаний, которые могли бы оказаться не деликатными, проникнутся сознанием необходимости освободить свою Церковь от всяких монофизитских тенденций и ввести ее, с полным сохранением ее самобытности, в свободный союз православных автокефальных Церквей Востока. О значении вообще монофизитского вопроса см.: *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта. Вып. I. Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе. СПб., 1884. С. 4 (Христианское Чтение. 1884. II. С. 584). Относительно миссии среди абиссин: *Он же*. К вопросу о соединении абиссин с Православной Церковью. СПб., 1888 (Христианское Чтение. 1888. I. С. 450—469). Об Армянской церкви и способах воссоединения ее с Православной: *Троицкий И. Е.* Изложение веры церкви Армянской, начертанное Нерсесом, католикосом Армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875. Общие сведения о восточных неправославных христианах с указанием литературы о них дает, напр.: *Loofs F.* Symbolik oder christliche Confessionskunde I. Tübingen; Leipzig, 1902. S. 77—108. Ср. также: *Beth K.* Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer. Berlin, 1902. Число сирийских яковитов определяется приблизительно в 80 тысяч, к ним, сверх того, примыкает теперь около половины бывших прежде, до 1665 г., несторианами так называемых христиан св. Фомы числом до 200 тысяч (другая половина находится в унии с Римом) (*Loofs*, 100, 108); коптов насчитывается до 600 тысяч (*Beth*, 124); абиссин — до 3 миллионов (1,5—4,5 миллиона) (*Loofs*, 104); армян до — 2 $\frac{1}{4}$ миллиона, сверх того до 100 тысяч униатов и до 30 тысяч протестантов (*Beth*, 111).

¹ Еще ученые XVII—XVIII вв. (*Petau*, *Tillemont*, *Montfaucon*, *Coustant*, *Muratari*) указывали на подложность некоторых надписанных чужими именами аполлинарианских документов. *M. Lequien* во второй из приложенных

к его изданию творений св. Иоанна Дамаскина (1712) *Dissertationes Damascenicae — De quibusdam auctoritatibus, quibus Eutyches, aliique unius in Christo naturae assertores haeresim suam tuebantur* (*Migne*. PG. Т. 94. Col. 261–314) представил ценное исследование по данному вопросу. Но указания и выводы этих ученых не были встречены в свое время с единодушным доверием и именно — со стороны протестантских исследователей. Отрицательно, напр., отнесся к ним в своем специальном сочинении о предшественниках Евтихия *Ch. F. Salig. De Eutychanismo ante Eutychen. Wolffbuttelae*, 1723. В ученой литературе потом отмечалось существование сомнений в подлинности спорных произведений, но в общем они продолжали фигурировать с прежними именами и в отдельных случаях принимались за подлинные такими авторитетами, как Гизелер, Дорнер, Нитцш и др. Ср.: *Münscher W. Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. I. 3 Aufl. von. D. Coelln. Cassel, 1832. S. 278–279; *Gieseler L. Lehrbuch der Kirchengeschichte*. I. 2. 4 Aufl. Bonn, 1845. S. 133–134; *Dorner J. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*. II. 2 Aufl. Berlin, 1853. S. 136; *Baur F. Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*. I. 2. Leipzig, 1866. S. 226, 233; *Nitzsch F. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte*. I. Berlin, 1870. S. 314–315; *Hefele C. J. Conciliengeschichte*. II. 2 Aufl. Freiburg i. Br., 1875. S. 144, признает исповедание *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου ad Iovianum* (как и Montfaucou, Möhler и Münscher) принадлежащим скорее Аполлинару, чем Афанасию, но замечает, что отсюда нельзя еще выводить, что Афанасий не употреблял выражения *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Ср.: *Лебедев А. П.* Вселенские соборы IV и V вв. М., 1879. С. 167⁸⁸, 191³³. В 1879 г. норвежский ученый Каспари, наконец, доказал с непререкаемой очевидностью принадлежность Аполлинару известного с именем Григория Чудотворца произведения *Κατὰ μέρος πλότης* и в связи с этим подтвердил аполлиналианское происхождение и разных других псевдонимных документов, на которые ссылались монофизиты. См.: *Caspari C. Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*. Christiania, 1879. S. 65–146. Попытку собрать догматические отрывки и произведения Аполлилария, вместе с исследованием о нем, представил *Dräseke J. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang: Apollinariii Laodiceni quae supersunt dogmatica*. Leipzig, 1892. (Texte und Untersuchungen hrsg. von O. Gebhardt und A. Harnack. VII. S. 3–4). обстоятельная проверка заключений Каспари и Дрэзеке, с подтверждением в общем выводов первого и отвержением многих суждений второго, дана была затем А. А. Спасским в исследовании «Историческая судьба

I

Догматические споры в древней Восточной церкви сосредоточивались около вопросов о троичности Лиц в Божестве и о богочеловечестве Христа. Оба догмата, в которых нашло выражение решение этих вопросов древнецерковным сознанием, необходимо постулируют к вере, так как в них утверждаются положения, превышающие область эмпирической, непосредственно доступной наблюдению действительности. В догмате о Троице утверждается по отношению к абсолютному Духу троичность Ипостасей, причем Ипостась естественно мыслится

сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни». Сергиев Посад, 1895. Цельную монографию об аполлинаризме дал *G. Voisin*. *L'apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle*. Louvain; Paris, 1901. В последнее время предпринято критически научное издание литературного наследия Аполлинария: *Lietzmann H.* *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*. I. Tübingen, 1904; сверх того: *Flemming J.*, *Lietzmann H.* *Apollinaristische Schriften syrisch. mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wörterbuche*. Berlin, 1904. Вслед за первым томом, содержащим догматические произведения с изложением «церковно-политической» истории аполлинаризма и предварительным исследованием об этих произведениях, должен появиться второй — с экзегетическими отрывками, и затем особое исследование о богословии Аполлинария. Вопрос о псевдонимных аполлинарианских произведениях и отрывках имеет значение прежде всего, разумеется, для уяснения догматики самого аполлинарианства. Но эти документы не менее важны и по той чрезвычайной роли, какую суждено было играть им в эпоху позднейших христологических споров. В специальной касающейся Аполлинария литературе было уже отмечаемо значение их в истории возникновения монофизитства (*Voisin*, 17, 132 и сл., 408). Но в существующих изложениях этой истории, насколько известно, эта сторона дела не была еще выдвигается с надлежащей рельефностью. Не выступает, между прочим, в должном освещении значения аполлинарианских подлогов и то положение, какое создалось благодаря им для восточных богословов александрийского направления, которые с доверием отнеслись к ним, и в наиболее авторитетном новейшем изложении Гарнака. См.: *Harnack A.* *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. II. 2 Aufl. Freiburg i. Br., 1888. S. 324–401.

в человеческом понимании более или менее по аналогии с человеческой личностью. Но для человеческого сознания известна непосредственно и представима лишь единоличная форма существования духа. С другой стороны, форма личного бытия признается обычно неотделимой от природы человеческого духа. Между тем, в другом догмате, о богочеловечестве Христа, по отношению к Богочеловеку утверждается единство Его лишь божественной Ипостаси, наряду с исповеданием в Нем цельной человеческой природы.

Неизбежным в богословском мышлении о предметах веры является употребление аналогий. Но аналогии по самому существу не могут претендовать на полное соответствие уясняемым ими предметам, и стремление проводить их со всей последовательностью обычно дает в результате лишь крайние и неправильные выводы. Библия, указывая на создание человека по образу Божию,¹ прямо устанавливает этим не только возможность, но и обязательность применения аналогии человеческой природы при уяснении тайны божественной троичной жизни. Однако и здесь это применение встречает сразу же непреодолимые, по-видимому, трудности. Очевидно, исходя из аналогии единичного человеческого духа и пытаясь возвыситься до понятия о Духе божественном, можно прийти к понятию не более лишь как тоже единичного Духа и известных моментов Его личной жизни, вместо действительных Ипостасей. Если же делать так или иначе исходным пунктом множественность индивидуумов, в которых реально проявляется одинаковая во всех людях человеческая природа, то не получается в этом случае действительного единства божественного Духа, и разве лишь с точки зрения платоновского реализма аналогия этого рода может являться убедительной.²

¹ Быт. I, 26–27; V, 1; IX, 6; Иак. III, 9.

² Первым путем идет бл. Августин в своей известной конструкции догмата о троичности и следующее за ним западное богословие. Второй способ представления находил применение у восточных богословов, хотя они признавали все значение и за аналогией первого рода. Оба способа объединяются, напр., у *Анастасия Синаита*. *De hominis creatione a Deo ad imaginem et similitudinem suam*. Ed. J. Tarini, в приложении к *Origenis Philocalia*. Parisiis,

Но едва ли не с еще большими трудностями встречаются и в конце концов оказываются не достигающими цели всякие попытки разъяснить путем аналогий единственный и исключительный факт вочеловечения Бога Слова. Аналогия вселения Божества в особых избранников Божиих всегда может давать лишь двойство Ипостасей вместо единства и простого пророка вместо истинного Сына Божия. Аналогия объединения в единоличном существе человека духовной и телесной природы недостаточна потому, что телесная организация человека не имеет самостоятельного существования, свойственного человеческой природе в целом, и вся трудность задачи и заключается именно в вопросе о соединении цельной человеческой природы с божественной.

Обе эти аналогии нашли, однако, в свое время широкое распространение. Первая была принята на Востоке в Антиохийской школе и явилась основным предположением несторианской ереси. Вторую усвоило в V в. александрийское богословие, но она имела при этом, в связи с соединенной с ней терминологией, совершенно особую историю.

Легко видеть, что последняя аналогия, хотя она употреблялась с необходимыми ограничениями и разъяснениями и у православных писателей,¹ наиболее естественный и удобопонятный смысл могла

1618. P. 561–608. *Migne*. PG. T. 44. Col. 1327–1346 (ed. *Frontonis Ducaei* 1596, один лишь первый трактат, с именем св. Григория Нисского). P. 565 (*Migne*. Col. 1329C): καὶ μὴ πως ἄρα αἱ τρεῖς αὐταὶ τῶν πρωτογόνων κεφαλαὶ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος ὁμοούσιοι ὑποστάσεις, κατ' εἰκόνα τινά, ὡς καὶ Μεθοδῖος δοκεῖ, τυπικῶς γεγόνασιν τῆς ἁγίου καὶ ὁμοουσίου Τριάδος; τοῦ μὲν ἀνατιῶντος καὶ ἀγεννήτου Ἀδάμ τύπον καὶ εἰκόνα ἔχοντος τοῦ ἀνατιῶντος καὶ πάντων αἰτίου παντοκράτορος Θεοῦ καὶ Πατρὸς; τοῦ δὲ γεννητοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰκόνα προδιαγράφοντος τοῦ γεννητοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ. τῆς δὲ ἐκπορευτῆς Εἰῶς σημαίνουσης τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορευτὴν ὑπόστασιν. κτλ. P. 567 (*Migne*. Col. 1333A): οὐκοῦν ἔχεις κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τυπικὴν τριάδα ἐν μονάδι ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν. ἀκόλουθόν σε λοιπὸν μαθεῖν καὶ μονάδα ἐν τριάδι. P. 570 (*Migne*. Col. 1333B): ποῖον δὲ ἐστὶ τοῦτο; εὐδὴλον ὅτι ἡμετέρα πάλιν ψυχὴ καὶ ὁ ταύτης νοερός λόγος καὶ ὁ νοῦς, ὄντινα ὁ ἀπόστολος πνεῦμα προσηγόρευσεν. P. 573 (*Migne*. Col. 1336B): = ἐπιθυμητικόν, λογιστικόν, θυμικόν.

¹ Ср.: *Salig*, 345; *Voisin*, 280. У Анастасия Синаита она поставляется в связь с *Быт.* III, 22. *Loc. cit.* P. 596: τὸ δε, ἰδοὺ γέγονεν Ἀδάμ, μετὰ τὴν παράβασιν,

иметь собственно не в православной догматике с ее учением о полной человеческой природе Христа, а в христологии ариан и Аполлинария, учивших о принятии Логосом при воплощении или одной плоти, или плоти и низшей только стороны человеческой души. Христос являлся в таком представлении уже не Богочеловеком, а особым человекоподобным существом, в котором человеческую душу или ее высшую сторону (*νοῦς*) заменял Логос. С таким значением она действительно и была проводима и арианами, и Аполлинарием. И так как человек, несмотря на различие составных частей, души и тела, представляет в известном смысле «единую природу», то это же наименование «единой природы» (*μία φύσις*), на основании указанной аналогии, перенесено было и на Христа.¹

Учение о «единой природе» Христа, таким образом, было известно уже в IV в. и своим происхождением оно обязано было применению к факту воплощения аналогии человеческой природы. Но это монофизитство еретиков IV в. не было похоже на последующее историческое монофизитство в собственном смысле. Оно было тесно связано с отрицанием в Богочеловеке или вместе и истинного Божества, и истинного человечества (арианство), или, по крайней мере, последнего (аполлинарианство). Между тем результат догматической деятельности Церкви в этом веке сводился именно к исповеданию Христа совершенным Богом и совершенным человеком и прямое возвращение к отвергнутым уже всей Церковью заблуждениям было невозможно. Но аполлинарианской (*respective* арианской) терминологии суждено было играть чрезвычайно важную роль в дальнейших христологических спорах в силу особых обстоятельств.

ὡς εἰς ἕξ ἡμῶν, σαφῶς καὶ ἀναμφιβόλως τὴν παχυμερῆ σάρκωσον τοῦ θεοῦ λόγου τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος παρίστησιν. P. 599: [Ἄδὰμ] γυμνὸς καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος ὢν, ὡς [= εἰς] εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ γυμνοῦ [τοῦ Θεοῦ Λόγου] ἐνεδύθη δερμάτινον χιτῶνα ἄσπορον.

¹ О протесте ариан против «двух природ», ср., напр., *Harnack*, II, 309. Наиболее характерные места у Аполлинария: *Ad Iovianum*, *Lietzmann*, 250–251: Ὁμολογοῦμεν — οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ σαρκὸς αὐτοῦ μὴ προσκυνήσει. *Ad Dionysium*, 257: ὡπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ὁ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός.

II

Последователи Аполлинария, единогласно осужденного Церковью Востока и Запада, по смерти его разделились на две фракции: строгих, так называемых синусиастов, не желавших иметь с Церковью ничего общего и одного Аполлинария считавших православным, и умеренных, не хотевших порывать всяких связей с Церковью и наряду с Аполлинарием высоко ставивших и Афанасия. В среде этой последней партии, члены которой иногда, хотя и неискренно, присоединялись к Православию, вероятно и возникла мысль надписать в целях распространения аполлинарианских воззрений в Церкви ряд принадлежавших Аполлинарию и частью, может быть, его ученикам произведений именами православных отцов: Григория Чудотворца, Афанасия Великого и пап Юлия и Феликса.¹ Подлог сделан был в конце IV или начале V в., местом его, можно думать, был Египет. Но ближайшие условия его происхождения неизвестны.² Для подлога взяты были сочинения, относившиеся к тому времени, когда Аполлинарий не выступал еще со своим специфическим учением о замене ума в Христе Логосом, примыкая во взгляде на человеческую природу Христа к арианам,³ притом такие, в которых содержится лишь протест его частью против антиохийской христологии, частью против крайних мнений его же собственных учеников. Учение вообще о неполной человеческой природе Христа прямо в них не выражается, напротив, нередко можно находить замечания,

¹ Григорию было приписано «Подробное изложение веры», *Katà méros pístis* (*Lietzmann*, 167 ff.); Афанасию, в виде отрывка из «Слова о воплощении», *Περὶ τῆς σαρκόσεως* — исповедание веры Аполлинария, поданное в 363 г. Иовиану (250), другой трактат с тем же заглавием (303), рассуждение «Ὅτι εἶς ὁ Χριστός» (294). Под видом писем Юлия в VI в. известно было до 7 подложных аполлинарианских произведений, в том числе послание к Дионисию (256) и Просдокию (283; прочие: 185, 193, 292, 307). Феликсу приписано послание к Максиму и александрийскому клиру (318). Аргументацию и подробности см. в названных выше исследованиях. *Caspari*, 65–126; *Снасский*, 90–263; *Voisin*, 152–236; *Lietzmann*, 79–163.

² *Voisin*, 152–154.

³ Факт существования двух стадий в развитии христологических воззрений Аполлинария признают *Voisin*, 76–80 и *Lietzmann*, 5.

что Христос, будучи совершенным Богом, соделался и совершенным человеком по воплощению.¹ Этим объясняется возможность подлога и то доверие, какое он встретил среди православных. Не возбудило подозрений и встречающееся в них неоднократно утверждение о единой природе Христа.

Когда в V в. возобновились христологические споры и на борьбу с догматическими крайностями Антиохийской школы выступил св. Кирилл Александрийский, надписанные авторитетными именами произведения из прямо противоположного антиохийцам лагеря были приняты им с полным доверием, и он первый воспользовался ими, как одним из самых сильных орудий против ереси Нестория, утверждавшей двойство не только природ, но и ипостасей в Богочеловеке. Сравнение соединения Божества и человечества во Христе с органическим единством природы состоящего из души и тела человека и приложение поэтому ко Христу наименования также «единой природы» оказывалось вполне соответствовавшим в данном случае полемическим целям, будучи принято в качестве наследства от прежних отцов. При каких обстоятельствах и в каком объеме подложные документы сделались Кириллу известными, дать на эти вопросы точный ответ трудно.²

¹ Таковы именно цитируемые Кириллом места из писем к Просдокию и к Максиму и из исповедания Виталия. Из контекста, или и непосредственно из этих мест, можно однако видеть, что это «совершенство» нужно понимать в особом аполлинарианском смысле. Ср.: *Lietzmann*, 284, 318, 273. 179: τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θεῖῃ τελειότητι.

² Уже в 429 г., в назначенном для константинопольского двора сочинении, опровергая Нестория, он приводит текст исповедания Аполлинария к Иовиану в качестве отрывка из сочинения Афанасия (*De recta fide ad reginas. Migne. PG. T. 76. Col. 1212–1212 = Lietzmann, 250–253*). Здесь же в целях аргументации приводится исповедание аполлинарианского епископа Виталия, принимаемого Кириллом за православного (*Col. 1216 = Lietzmann, 273*). В защите 12 анафематизмов против восточных, кроме отрывков из *Ad Iovianum (Apologeticus pro XII capitulis contra orientales. Col. 349BC = Lietzmann, 250₆–251₆, 251_{12–15}, 253_{3–14})*, он цитирует еще другие аполлинарианские документы — с именем папы Юлия письмо к Просдокию и с именем Феликса письмо к Максиму (*Col. 341D = Lietzmann, 284_{11–18}; 344A = 318*). Имеются указания, что ему известны были и другие, приписанные Юлию,

Доверие Кирилла, главного борца против несторианства, к столь важным в борьбе с ересью патристическим свидетельствам, разделяли и другие участники этой борьбы. В собрании подобных свидетельств, прочитанном в Ефесе на первом заседании III Вселенского собора 431 г. 22 июня протономарием пресвитером Петром, фигурируют в ряду других авторитетов и имена пап Юлия и Феликса с выписками из аполлинарианских документов, находящимися в *Апологетике* Кирилла.¹ Противники Кирилла, несмотря на свой полемический интерес к аполлинарианству, со своей стороны, по-видимому, не имели в своем распоряжении средств к раскрытию подлога. Обвиняя Кирилла и его союзников в аполлинарианстве и арианстве за отнесение к Божеству свойственных человеческой природе предикатов, они могли отвечать на приводимые против них цитаты из отцев только общими предположениями о допущенной Кириллом и его сторонниками подделке или, по крайней мере, о злоупотреблении сходством имен известных православных и еретических авторов.²

произведения (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος и посл. к Дионисию), также изложение веры с именем Григория Чудотворца, причем он не сомневался в их подлинности. См.: *Voisin*, 155–156, ср.: *Lietzmann*, 91–92.

¹ *Mansi*. Consiliorum collection, IV. Col. 1188BC.

² Ср. письмо Нестория из Ефеса (431 г., август) Ad Scholasticum quendam eunuchum / / Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben von Dr. F. Loofs. Halle a. S. 1905. S. 193–194 = *Mansi*, V, 779AB: Licet — — addiscere, — — quia sordidis illis ea sit spes, quod per subreptiones verbum superent veritatis fingentes enim aequivoca orthodoxis patribus nomina simpliciores seducere tentant (ut puta est Basilius quidam de Ancyra, vir, qui unus ex haereticis fuit, est Caesareae Cappadociae, unus eorum qui pericula pro fide sustinuit plurima; est et haereticus Melithon, est et alius Melithon orthodoxus; est Vitalis, qui orthodoxorum fuit episcopus, est et alius Vitalis, qui ab impio est Apollinario consecratus; sunt et aliorum multorum similia nomina) et (ut non per singulos horum sumentes similitudinem nominum [longi] simus) simplicibus proferunt et ad perdicionem trahunt per aequivocationem non intelligentes, quia sit etiam Basilius Ancyrae, et a multis vero hujusmodi facile corrumpitur ars eorum, quod ad decipiendum aequivocationibus abutantur. Но даже действительное тождество приводимого Кириллом в качестве свидетеля Виталия с аполлинаристом Виталием, по-видимому, не было установлено антиохийцами. Относительно упоминания Василия Великого и Мелитона ср.: *Lequien*. Dissert. Damasc. II. *Migne*. PG. T. 94. Col. 273.

О восстановлении аполлинарианского учения на самом деле, конечно, как уже замечено, не могло быть и речи, и указанные обвинения со стороны антиохийских богословов объясняются прежде всего их собственной догматической точкой зрения; употребление Кириллом аполлинарианской терминологии для них являлось лишь подтверждением справедливости этих обвинений. Истина совершенного Божества и совершенного человечества Христа считалась не подлежащей никакому сомнению после осуждения арианства и аполлинарианства в IV в. «С учением Аполлинария, — заявлял Кирилл, отвечая восточным, — нет у нас совсем ничего общего; известно, что от тех, которые однажды подверглись осуждению, как искажающие истину, нужно отвращаться».¹ Подозрения относительно аполлинарианского происхождения подложных документов устранялись для него, вероятно, главным образом встречающимися в них утверждениями о совершенном человечестве Христа.

Но отрицательное отношение к аполлинарианству и арианству само собой приводило к признанию *двух природ* или естеств во Христе, и о двух природах прямо говорил, например, св. Григорий Богослов. Между тем, в указанных документах от имени прославившихся некогда в борьбе за веру пап Александрийского и Римского, Афанасия и Юлия, и высокоуважаемого на Востоке Григория Чудотворца предъявлялось требование говорить только о *единой природе* Бога Слова, хотя и воплощенной. Не считаться с такого рода традицией было невозможно. Возникло противоречие между терминологией, бывшей вполне естественным выводом из всего предыдущего догматического развития, и терминологией этих документов. Важное значение это терминологическое разногласие получало потому, что за различным словоупотреблением могли скрываться и различные до противоположности направления мысли.

III

Исход из этого положения, при условии доверия к подложным документам, мог быть двоякий.

¹ Apolog. c. orient. *Migne*. Т. 76. Col. 332С.

Можно было, прежде всего, отстаивать, с одной стороны, выражение $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, как принадлежащее отцам прежнего времени, истолковывая его в смысле указания лишь на единство божественной Личности во Христе, т. е. придавая ему более или менее значение термина $\acute{\iota}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\iota\varsigma$ и имея в виду аналогию человеческой природы с необходимыми ограничениями, но в то же время, с другой стороны, не относиться с безусловным отрицанием и к выражению $\delta\upsilon\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, требуя лишь, чтобы его употребление не сопровождалось признанием двойства ипостасей (субъектов). В такое именно отношение стал к вопросу св. Кирилл Александрийский, поскольку он принял в 433 г. исповедание восточных с упоминанием о двух естествах, не отказываясь в то же время и от мнимо-Афанасиевой терминологии $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$.

Удовлетворительным такое решение вопроса, очевидно, ни в каком случае не могло быть признано: чтобы совместить употребление двух прямо противоположных формул — об одной и двух природах, оно должно было допускать для одного слова два неодинаковые значения. Получалось вербальное противоречие, которое не могло не вызывать возражений. Но лучшего исхода на самом деле и нельзя было найти, пока не был раскрыт подлог относительно $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ и существовало убеждение, что это выражение идет от уважаемых отцов древности, а не принадлежит на деле лишь еретикам.¹

¹ Христология св. Кирилла представляет, как известно, значительные трудности при изложении. Он был одним из влиятельнейших отцов Православной Церкви. Но в то же время его считают своим главным учителем и монофизиты, и с ними соглашались в этом их противники несториане. В новое время, наряду с высоким уважением к нему в Православно-Восточной и в Западной католической церкви (с 1883 г. *doctor ecclesiae*), можно встречать замечания у протестантских ученых, что Кирилл «своими формулами прикрывал для себя и для других лежащее в основе монофизитство и докетизм» ([Möller W.] *Schubert H. Lehrbuch der Kirchengeschichte. I. Tübingen; Leipzig, 1902. S. 655*). Уже эти факты свидетельствуют об особом неясном и даже противоречивом характере его христологического учения, затрудняющем его понимание. В действительности, однако, трудности в значительной степени устраняются, если только делать разграничение между собственными догматическими воззрениями Кирилла и навязанной ему извне, не соответствующей на деле этим воззрениям и даже противоречившей им терминологией. Он хочет утверждать и

Другой исход мог заключаться в употреблении одного лишь из двух противоречивых способов выражения и совершенном устранении другого. И так как аполинарианский подлог в богословах александрийского направления вообще не возбуждал, по-видимому, ни малейших сомнений, то для многих сторонников Кирилла, недовольных его видимой непоследовательностью, выразившейся в уступке антиохийцам, представлялось единственно возможным и необходимым настаивать на исключительном употреблении термина $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$; о двух в воплотившемся Христе природах, как признавали это восточные, не должно быть речи. Что касается ссылок на употребление и термина $\delta\upsilon\omicron\ \phi\acute{o}\varsigma\epsilon\iota\varsigma$ отцами Церкви в прежнее время, то они могли быть отстраняемы общим

единство Ипостаси воплотившегося Логоса, и в то же время во всей силе признает и истину двойства природ во Христе; но ясному изложению учения о двух природах препятствует у него принятая по недоразумению и проводимая им терминология — $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$. На деле только мнимый авторитет отцев заставляет его держаться этого термина, отражая делаемые на него нападения, и уклоняться от единственно правильного и с его же точки зрения допустимого словоупотребления — $\delta\upsilon\omicron\ \phi\acute{o}\varsigma\epsilon\iota\varsigma$. С неудобствами подложной терминологии ему пришлось считаться до конца жизни, подвергаясь из-за нее обвинениям в аполинарианстве от своих противников и возбуждая в то же время недовольство своих крайних сторонников не вполне последовательным проведением ее. Можно назвать трагическим положение его как богослова, когда он считал себя обязанным принимать и защищать термин, который должен бы отвергнуть как несогласный с собственными же убеждениями. Но во всяком случае свидетельствует о его высокой богословской компетентности тот факт, что подложная терминология не закрыла для его глаз истины и не помешала ему вполне справедливо отнестись к своим противникам и согласиться с ними в том, в чем они на самом деле являлись правыми. С этой именно точки зрения нужно рассматривать примирение его с антиохийцами в 433 г. О христологии Кирилла и значении ее в истории догмы на Востоке ср.: *Loofs F.* *Leontius von Byzanz.* Leipzig, 1887. (Texte und Untersuchungen von O. Gebhardt und A. Harnack. III, 1–2). S. 40–49, 49–74. *A. Rehrmann* (Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildesheim, 1902) слишком отражает на себе схоластические приемы католической богословской науки. Обстоятельное изложение сoterиологии Кирилла, находящейся в непосредственной связи с его христологией, дал в последнее время *E. Heigl.* *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien.* Mainz, 1905.

замечанием, что у отцев встречаются и неточные выражения о предметах, не подвергавшихся еще в их времена специальному обсуждению.¹

Несомненно при этом, что сами восточные давали повод недоверчиво смотреть на *дво φύσει*, поскольку для многих из них двойство природ отождествлялось с двойством ипостасей, и родоначальники несторианской христологии, Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский, продолжали пользоваться в среде их прежним уважением и после осуждения Нестория. Кириллу самому приходилось, уже после примирения 433 г., выступать с полемикой против этих отцов несторианства, и пока не было произнесено со стороны Церкви авторитетное суждение об этих корифеях Антиохийской школы, пропаганда их воззрений всегда продолжала угрожать действительной опасностью нового утверждения ереси Нестория, хотя и без его имени. Авторитет их стоял весьма высоко на Востоке в момент обнаружения монофизитства и, конечно, никоим образом нельзя было предполагать в почитателях их, близко знакомых с их произведениями, простого лишь непонимания истинной сущности их догматических взглядов.²

¹ Так, по крайней мере, рассуждал впоследствии Севир Антиохийский о патристических свидетельствах в пользу *дво φύσει*. Ср.: *Gieseler L. Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. Part I. Gottingae, 1835. P. 10.*

² Домн Антиохийский, находившийся под влиянием блаженного Феодорита, в письме к императору Феodosию, написанном еще до осуждения в 448 г. Евтихия (ср.: *Глубоковский Н. Н. Бл. Феодорит, еп. Киррский. I. М., 1890. С. 175*), обвиняя Евтихия в аполлинарианстве, ставит ему в упрек и то, что он дерзает анафематствовать «тех, которые были столпами истины и борцами за благочестие и которые блистательно противостояли всякой ереси, Диодора и Феодора». Ср.: *Facundi Hermian. Pro defensione trium capitulorum. VIII, 5. Migne. PL. T. 67. Col. 624A: qui columnae veritatis et propugnatores pietatis fuerunt, et adversus omnem haeresem clare virtutem exercuerunt.* Сам Феодорит, еще раньше выступавший с защитой этих лиц против Кирилла, также называет их и в «Еранисте» (446–447) «победоносными борцами за благочестие», которые «почерпали воды из божественного источника и сами соделались источниками Духа». *Migne. PG. T. 83. Col. 80C: τῶν νικηφόρων τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστῶν. Col. 80D: ἐκ τῆς θείας πηγῆς ἀρυσσάμενους τὰ νόματα, κροῦνοὺς αὐτοῦς γεγενημένους τοῦ Πνεύματος.* В то же время Домн сообщал

Факт объединения во Христе двух естеств, однако, сам по себе был ясен и совсем не упоминать о двух естествах было невозможно. Изобретена была поэтому формула, высказанная впервые Евтихием: Христос из двух природ, но лишь до соединения, по соединении же является только одна уже природа.¹ Вторую половину ее можно было находить у Кирилла, но у него заключавшееся в ней утверждение не могло получить строгого смысла, поскольку он настаивал лишь на требовании не разделять объединенных природ, представляя мысленно их различие, и через это допускал в принципе возможность иной терминологии.² Теперь была присоединена еще первая часть, долженствовавшая разъяснять вторую.³

IV

Сущность возникшего таким образом монофизитства сводилась, очевидно, в его первоначальной тенденции, к строжайшему, без всяких на первых порах уступок, проведению аполлинарианской терминологии.

Диоскору, что на Востоке немисливо упоминание об анафематизмах Кирилла, так как все там против них восстанут. См.: *Hoffmann G. Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus. Kiel, 1873. S. 74*₂₀₋₂₆.

¹ *Mansi*, VI, 744B: ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν, μίαν φύσιν ὁμολογῶ.

² Ad Nestorium (epist. 4). *Migne*. PG. T. 77. Col. 45C: διάφοροι μὲν αἱ — — φύσεις· εἷς δὲ ἐξ ἀμφοτέρων Χριστὸς καὶ Υἱὸς· οὐκ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένῃς διὰ τὴν ἔνωσιν. Ad Acacium (41). Col. 192D: τὰ ἐξ ὧν ἐστὶν ὁ εἷς καὶ μόνος Υἱὸς, καὶ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι, δύο μὲν φύσεις ἠνώσθαι φαμεν, μετὰ δὲ γε τὴν ἔνωσιν, ὡς ἀνηρημένῃς ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν ὡς ἐνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου. Ad Succensum I (45). Col. 232D: μετὰ μέντοι τὴν ἔνωσιν οὐ διατροδύμεν τὰς φύσεις ἀπ' ἀλλήλων — — ἀλλ' ἓνα φαμέν Υἱὸν, καὶ ὡς οἱ Πατέρες εἰρήκασι, μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην. Οὐκοῦν ὅσον μὲν ἦκεν εἰς ἐννοίαν καὶ εἷς γε μόνον τὸ ὄραν τοῖς τῆς ψυχῆς ὀμμασι, τίνα τρόπον ἐνηθρώπησεν ὁ Μονογενῆς, δύο τὰς φύσεις εἶναι φαμεν τὰς ἐνωθείσας.

³ У Кирилла она не встречается, как отмечает это *Петавий*. De dogm. theol. III, 9. Ср.: *Salig*, 332.

гии, но без основного предположения аполлинарианства о неполной человеческой природе Христа.

На деле результат доведенной до крайностей упорной защиты по недоразумению подложного выражения, без соответствующего смысла, какой оно имело в арианской и аполлинарианской догматике, оказывался крайне своеобразным. Вербальное противоречие, правда, устранялось из терминологии, но взамен того получался логический абсурд, нечто безусловно непредставимое и немыслимое, что предлагалось для верующего сознания лишь как не только совершенно выходящее за пределы разума, но даже противное разуму требование авторитета.

Сами защитники «единой природы» признавали, что человечество Христа начало существовать именно лишь с первого момента восприятия его Божеством через воплощение от Пресвятой Девы. Допускать хотя бы малейший промежуток между первым моментом бытия человеческой природы Христа и моментом соединения ее с Логосом значило бы впадать в несторианство. Но если человечество Христа до соединения и вне соединения его с Логосом не существовало, а существовала лишь одна божественная природа Логоса, то утверждение, что Христос до соединения состоял из двух природ, а после присоединения к Его божественной природе еще природы человеческой получилась только одна природа, должно было казаться для непредубежденного взгляда и было на самом деле просто насмешкой над здравым человеческим смыслом. Истинным было совершенно обратное положение: до соединения Божества с человечеством была одна божественная природа, после же присоединения к ней человеческой природы явились две природы. Вполне естественны отсюда, например, резкие суждения Льва Великого по адресу Евтихия и его учения, когда ему сделалась известной из актов собора 448 г. указанная монофизитская формула.¹

¹ Ad Flavianum (epist. 28). *Migne*. PL. T. 34. Col. 777B: tam absurda tamque perversa professio, sermo nimis insipiens nimisque blasphemus. Col. 779A: imprudentia hominis imperiti. Cf. Col. 755A: multum imprudens et nimis imperitus. В одновременно отправленном письме к Юлиану Косскому (13 июня 449 г.) Лев Великий находит нужным прибегнуть к предположению о принятии Евтихием оригеновского мнения о предсуществовании душ, чтобы как-нибудь объяснить непонятное иначе учение его. Ad Julianum (35). Col. 807C.

Таким образом, если монофизитство ариан и аполлинаристов предлагало мифологический образ Христа как особого существа, составившегося из соединения двух «несовершенных» природ, или одной несовершенной и другой совершенной, а не как Богочеловека, то позднейшее монофизитство, монофизитство в собственном смысле, требовало веры уже в явную логическую несообразность. Если несмотря на это оно пользовалось широким успехом и имело продолжительную и более содержательную с внутренней стороны историю, нежели арианство, аполлинарианство, также и несторианство, это объясняется, помимо национальных и политических причин, тем, что в религиозной жизни, и именно в жизни народных масс, стоит на первом плане и имеет руководящее значение не логическое убеждение, а вера и чувство.

Требование признавать во Христе лишь единую природу по соединении само по себе не устраняло, конечно, в действительности из сознания монофизитов представления о присущей Ему именно по соединении человеческой природе, как отличной от Божества. Стремления богословов монофизитства поэтому должны были направляться, в видах оправдания их формулы, или к уничтожению по возможности качественного отличия человечества Христа от Его Божества, или к сведению к нулю значения человеческой природы в количественном, так сказать, отношении, через представление ее пассивным лишь орудием Божества. Оба эти способа впоследствии нашли применение в двух главнейших фракциях монофизитства, в партии юлианистов и феодосиан.¹ Но они намечались уже в самом начале истории монофизитства.

Все ухищрения монофизитских богословов, хотя бы их богословствование и представляло известный положительный интерес в некоторых отношениях, исходили, однако, именно из их безусловного доверия к аполлинарианскому подлогу и недоверия к простой человеческой логике, и этот первородный грех монофизитства непосредственно заключал в себе осуждение этого своеобразного явления в истории христианской догмы.

¹ Ср.: *Троицкий И. Е.* Изложение веры церкви Армянской. СПб., 1875. С. 141–164.

V

Родоначальники монофизитства, константинопольский архимандрит Евтихий и преемник св. Кирилла на Александрийской кафедре Диоскор,¹ оба выступают типичными представителями утверждающейся лишь на авторитете односторонней веры.

Нужно признать характерным то положение, какое хочет занять по отношению к Писанию и отцам и к разуму Евтихий, чтобы отстоять веру в *μία φύσις*: эта вера для него выше всего, и он согласен только то признавать для себя обязательным, что не противоречит ей. Писание, по его словам, он ставит выше творений св. отцев. Он «согласен с изложениями св. отцев, собиравшихся в Никее и Ефесе, и готов подписаться под их разъяснениями. Но если случится где встретить у них в каких-либо изречениях какую-нибудь обмолвку или ошибочное мнение, он этого не осуждает, но и не принимает, а исследует одно Писание, как более твердое, нежели изложение отцев».² На деле Св. Писание и веру никейских отцев он ставит высоко потому, что в них нет выражения *δύο φύσεις*, и он мог обращаться к своим противникам с вопросом: «А где находится в Писании *δύο φύσεις*?», «кто из св. отцев учил, что Бог Слово имеет два естества?»³ Употребление этого выражения некоторыми отцами он, очевидно, и считает их ошибкой. В тех случаях, когда пытаются подействовать на него путем логических рассуждений, он укрывается под защиту религиозного чувства, ссылаясь на свое благоговение перед Божеством Господа, и отвечает, что не осмеливается исследовать природу Бога (*φυσιολογεῖν τὸν Θεόν*), а стоит лишь в вере, которую принял, и в ней хочет умереть, хотя бы пришлось быть низложенным и пострадать за нее.⁴

¹ Об Евтихии ср.: *Болотов В. В.* Литограф. лекции по церковной истории, курс 1888/1889 г. С. 171–178. О Диоскоре историческом и легендарном: *Он же.* Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе. СПб., 1884 (Христианское Чтение. 1884. II. С. 581–625; 1885. I. С. 9–94). Ср. также: *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste, publiée et traduite par M. F. Nau.* Paris, 1903. (Extrait de *Journal Asiatique*, 1903. Janv.-Févr. et Mars-Avril).

² *Mansi*, VI, 700B.

³ *Mansi*, VI, 725D.

⁴ *Mansi*, VI, 728A, 729A.

Единственным же основанием для этой его веры служат, как это видно из ответов его на соборе 448 г. и из апелляции затем к папе Льву Великому, именно аполлинарианские подлоги, к которым с доверием отнеслись некогда Кирилл Александрийский и отцы Ефесского собора. Он не соглашается признать «две природы», потому что такое выражение «отвергают Юлий, Феликс, Афанасий и Григорий», как говорит он в письме к Льву Великому, и он приходит в искреннее смущение, когда от него требуют даже анафемы на непризнающих его. «В Писании я не нашел этого ясно выраженным, и отцы не все так говорили; если я анафематствую, горе мне, ибо отцов моих анафематствую». «Я читал блаженного Кирилла и святых отцев и святого Афанасия, они говорили, (что Христос) из двух естеств до соединения, после же соединения и воплощения уже не два, а одно естество», — замечает он в ответ на настойчивые предложения исповедать два естества по соединении. «Прикажите прочесть творения св. Афанасия, и узнаете, что он не говорит ничего подобного этому».¹ Сохранилось в латинском переводе собрание патристических свидетельств аполлинарианского, главным образом, происхождения, предназначенное Евтихием для судившего его собора.² Подложное послание Юлия к Дионисию и другие свидетельства против двух естеств он приложил и к своей апелляции к Льву Великому.³

¹ *Mansi*, VI, 745A: ἐὰν δὲ ἀναθεματίσω, οὐαὶ μοὶ ἐστὶν, ὅτι τοὺς πατέρας μου ἀναθεματίζω. 745C: ἀναγνωσθῆναι κελεύσατε τὰ τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου, ἵνα γνῶτε, ὅτι οὐδὲν τοιοῦτον λέγει. *Epist. ad Leonem*. *Mansi*, V, 1015A: expetebat duas naturas fateri et anathematizare eos qui hoc negarent. Ego autem metuens definitionem a synodo [= Ephesina] nec adimere nec addere verbum contra expositam fidem a sancta synodo Nicaena, sciens vero sanctos et beatos patres nostros Julium, Felicem, Athanasium, Gregorium sanctissimos episcopos refutantes duarum naturarum vocabulum, et non audens de natura tractare Dei Verbi — — aut anathematizare supradictos patres nostros, rogabam ut innotescerent ista sanctitati vestrae.

² Изданы в: *Amelli A. Spicilegium Casinense*. I. Monte Cassino, 1898. 91–98. Ср.: *Schermann Th. Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V–VIII. Jahrhundert*. Leipzig, 1904 (Texte und Untersuchungen von O. Gebhardt und A. Harnack. XXVIII, 1 [XIII, 1]). S. 19–20. *Lietzmann*, 92.

³ *Mansi*, V, 1015D: Subjunxi autem his literis meis — — et ea quae de duabus naturis a sanctis patribus nostris decreta sunt. *Послание Юлия*. *Ibid.*, 1016–1017.

Внимание Евтихия настолько сосредоточивается на единстве естеств, что он употребляет выражение *μία φύσις* уже без прибавки *συνσάρκα* *μενῆ*, которая и должна была, по толкованию Кирилла, указывать на человеческую природу Христа. Но Евтихий сознает необходимость устранить на самом деле всякое двойство во Христе, не опасаясь даже крайних выводов для этой цели. Правда, он решительно отверг обвинение, будто он учит, что плоть принесена Богом Словом с неба. Но он полагал, что Христос, «совершенный человек», не имел единосущной нам плоти.¹ В этом он сознался на соборе, и если он и согласился в конце концов назвать Христа единосущным нам, то не искренно, а потому лишь, что на этом настаивали отцы собора. Мотивом к отрицанию во Христе единосущной с прочими людьми природы служило для Евтихия, по его объяснению, опасение прийти в противном случае к отрицанию достоинств Его как Сына Божия. Поэтому, между прочим, тело Христа, как Бога, он называл, по его словам, лишь телом человеческим (*ἀνθρώπινον*), но не телом человека (*ἀνθρώπου*).² Очевидно, под влиянием выражения *μία φύσις*, строго и буквально понимаемого, он опасается ввести в своем воззрении о Христе не только представление об особом личном субъекте человеческой природы, отличном от Логоса, но и вообще об особом субстрате, хотя бы безличном, для человеческих Его свойств и проявлений. Как тело Бога, тело Христа не есть тело человека, но лишь человеческое, подобно тому как, например, розовый цвет может быть цветом не только лишь розы.³ Вывод отсюда мог получиться тот, что Христос вовсе не есть человек, несмотря на вочеловечение, человеческие Его свойства и действия суть лишь особое проявление Божества.

Крайние выводы Евтихия были скоро потом отвергнуты монофизитами, так что «евтихиане» в собственном смысле оказались изолированной сектой. Но в вопросе о единой природе были согласны с ним весьма многие, считавшие себя сторонниками Кирилла. Не более лишь как продолжателем дела Кирилла в борьбе с несторианством хотел быть и приемник Кирилла Диоскор, выступая на защиту Евтихия.

¹ *Mansi*, VI, 700D.

² *Mansi*, VI, 741C.

³ *Болотов В. В.* Лекции. С. 175–176.

Сколько бы мало симпатичным ни казался личный характер Диоскора и сколько бы ни был предосудителен образ его действий на соборе 449 г., нет никаких оснований сомневаться в том, что он действовал так, сознавая себя борцом за истинную веру, по искреннему убеждению. «Если Евтихий мудрствует противно догматам Церкви, — заявлял он на Халкидонском соборе, — он достоин не только наказания, но и огня. О вере кафолической и апостольской я прилагаю попечение, не о каком-либо человеке. Мой ум направлен к самому Божеству (τὸ θεῖον), и не взираю я на лицо, и ни о чем не забочусь кроме моей души и правой веры».¹

Но решающее значение и для веры Диоскора имеют в конце концов псевдонимные аполлинарианские авторитеты, принятые Кириллом. Когда поставлен был на соборе вопрос о православии Флавиана, Диоскор заявил: «За то, очевидно, низложен Флавиан, что говорил о двух природах по соединении. Я между тем имею изречения святых отцов, Афанасия, Григория, Кирилла, [находящиеся] во многих местах [их творений], что не должно говорить о двух природах по соединении, но о единой воплощенной природе Слова. Извержению я подвергаюсь вместе с отцами; я стою за догматы отцов, ни в чем не преступаю их; и изречения их я имею не просто, не с ветра откуда-нибудь, но в книгах».² И он все время твердо стоит за μία φύσις. Признание δύο φύσεις после вочеловечения осуждается на соборе 449 г. как несторианство и анафематствуется под его влиянием.³ Он заявляет вместе с собором о полном согласии с известной формулой Евтихия.⁴ «Из двух [естеств] я принимаю, два [естества] не принимаю, — говорит он на Халкидонском соборе. — Вынуждаюсь действовать и непочтительно [прерывая этим замечанием чтение актов 448 г.]: ведь дело идет о моей душе». «Я отвечаю

¹ *Mansi*, VI, 633C. Ср.: *Болотов В. В.* Рассказы Диоскора. 97 (Христианское Чтение. 1885. I. С. 60).

² *Mansi*, VI, 684D: οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ἐν βιβλίοις.

³ *Mansi*, VI, 685D. 737C: Διόσκορος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας εἶπεν ἄνεκτος ὑμῖν ἐστὶν οὗτος ὁ λόγος, μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν δύο φύσεις εἶπεν; ἡ ἅγια σύνοδος εἶπεν ἀνάθεμα τῷ λέγοντι. κτλ.

⁴ *Mansi*, VI, 744B: Διόσκορος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας εἶπε συντεθέμεθα τοῦτοις καὶ ἡμεῖς πάντες; ἡ ἅγια σύνοδος εἶπε συντεθέμεθα.

Богу и здесь, и в будущей жизни (ἐκεῖ)». ¹ «Это я отвергаю (ἐπιλαμβάνομαι, порицаю), — снова вскоре потом замечает он по поводу δύο φύσεως, — ибо после соединения уже не две природы». ² Задача для него на Ефесском соборе сводилась к тому, чтобы воспретить на будущее время всякие изыскания относительно предметов веры и всякие новые вероизложения и заставить всех довольствоваться никейской верой и определениями двух Ефесских соборов; ³ с епископов, бывших на соборе, взяты были даже подписи, что впредь они не соберутся ни на какой другой собор, а кто соберется, да будет проклят. Александрийский папа, таким образом, отменял даже фактически соборы ⁴ с целью оградить в будущем от всяких посягательств аполлинарианскую на деле формулу.

Диоскор и является признанным самими монофизитами вождем монофизитства, излюбленным героем позднейших монофизитских легенд, изображающих его непобедимым борцом за веру и исповедником. Крайних взглядов Евтихия он уже не разделяет, хотя, по-видимому, и не является в этом отношении вполне последовательным. ⁵

¹ *Mansi*, VI, 692A.

² *Mansi*, VI, 692D.

³ *Mansi*, VI, 901D, 908B.

⁴ Ср.: *Болотов В. В.* Рассказы Диоскора. 39–43 (Христианское Чтение. 1884. II. С. 619–623).

⁵ В приведенном у монаха Евстафия (*Epistola ad Timotheum scholasticum de duabus naturis adversus Severum*) отрывке из письма Диоскора, писанного из Гангр, куда он был сослан после собора 451 г. († 4 сентября 454 г.), он отказывается именовать кровь Христа, как Бога, единосущной с кровью прочих людей. *Migne*. PG. Т. 86, 1. Col. 933D: ἀλλὰ μὴ γένοιτο ἑνὸς τῶν κατὰ φύσιν λέγειν ἡμᾶς ὁμοούσιον τὸ αἶμα Χριστοῦ. Но в другом писанном оттуда же письме, он называет Христа единосущным прочим человекам и вообще различает в Христе две стороны с совершенной ясностью. См.: *Perry G. F.* The Second Synod of Ephesus. Dartford, 1881. P. 392–394. На Халкидонском соборе он также анафематствует того, кто стал бы говорить о слиянии, или изменении, или смешении естеств. *Mansi*, VI, 676D. Ср.: *Болотов В. В.* Рассказы Диоскора. 110–112 (Христианское Чтение. 1885. I. С. 73–75). *Он же.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. Богословские споры в Эфиопской церкви. СПб., 1888. 23 (Христианское Чтение. 1888. II. С. 32).

VI

Возникновение монофизитства, как видно из сказанного, обуславливалось двумя обстоятельствами: с одной стороны, доверием представителей александрийского направления к аполлинарианскому подлогу и стремлением крайних из них провести навязываемую в этих подлогах от имени авторитетных отцов Церкви терминологию со всей строгостью, в качестве общеобязательного догмата, не считаясь ни с какими следствиями; с другой — отсутствием вполне определенного решения Церкви по вопросу о главных авторитетах другого направления в древнем богословии, антиохийского, именно о Диодоре и Феодоре, у которых и нужно было искать истинный источник несторианства, но к которым восточные постоянно обращались и после осуждения Нестория как к непререкаемым авторитетам, возбуждая этим справедливые подозрения относительно собственного православия и термина *διὸ φύσει*. Монофизитская оппозиция по существу не могла быть устранена, пока продолжали сохранять силу эти основные ее мотивы.

Ко времени Халкидонского собора успело только выясниться в полном объеме значение их в подлежавшем решению собора догматическом споре. Ни откуда, прежде всего, не видно, чтобы кто-либо и теперь догадывался об истинном характере подлога, и со стороны восточных, несмотря на всю важность для них вопроса, не известно никакой попытки разоблачить его на самом деле путем сколько-нибудь убедительной аргументации; все дело опять, по-видимому, ограничивалось лишь констатированием сходства терминологии *μία φύσις* с аполлинарианской и обвинением на этом основании сторонников Кирилла в аполлинарианстве. Ссылки Евтихия на отцов на соборе 448 г. обойдены были молчанием. Флавиан даже вынужден был, после осуждения Евтихия, в исповедании, поданном императору, заявить, что и он не отвергает этого выражения, только с прибавкой *σῆσαρκωμένη*.¹ В Риме, хотя присланным Евтихием документам не придали значения, но также не доказали и их неподлинности.² На Халки-

¹ *Mansi*, VI, 541B: καὶ μίαν μὲν τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσιν, σῆσαρκωμένην μέντοι καὶ ἐνανθρωπήσασαν, λέγειν οὐκ ἀρνούμεθα.

² Ср.: Exemplar epistolae tacito nomine factae ad quendam senem cupientem scire, quid contrarium catholicae fidei senserit Eutyches (450–451), где подвер-

донском соборе один из лучших богословов того времени, Евстафий Виритский,¹ защищал сделанное им в 449 г. в Ефесе заявление об обязательности *μία φύσις* ввиду авторитета Кирилла и Афанасия и признавал лишь неправильным осуждение в Ефесе Флавиана, так как и Флавиан не отверг этого выражения. «Если я сказал [в то время] нехорошо, — решительно заявил и теперь Евстафий, — вот кодекс Кирилла: пусть его анафематствуют, и тогда пусть и я подвергнусь анафеме».² Поэтому и ссылка далее Диоскора на Афанасия, Григория и Кирилла (на пап Юлия и Феликса он не ссылается)³ не встретила возражений. Для большинства присутствовавших на соборе епископов она должна была казаться убедительной. Когда потребовалось от собора новое вероопределение, уклончивое *ἐκ δύο φύσεων* вместо ясного *δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν*, против которого так восставал Диоскор, представлялось почти для всех⁴ наиболее удобным наряду с *μία φύσις*, несмотря на энергичные протесты немногих восточных епископов и римских легатов, поддержанные и присутствовавшими на соборе сановниками (5-е деяние). А когда сановники напомнили, что именно Диоскор (уже низложенный собором) ставил в вину Флавиану *δύο φύσεις* (принимая сам *ἐκ δύο φύσεων*), Анатолий Константинопольский возразил, что Диоскор низложен фактически не за веру, а за отлуче-

гается критике содержание письма Юлия и высказывается только предположение о возможной неподлинности его. *Mansi, V, 1019B: epistola quam dicit Eutyches Iulii quondam episcopi urbis Romae, quam et ad solatium suae perfidiae, ignoro, forsitan falsam protulit, cujus et pravo sensu duci cognoscitur.* Ссылки Евтихия на другие авторитеты (никейские отцы, Кирилл, Афанасий, Феликс, Григорий и Прокл) устраниаются, без подробных разъяснений, общим предположением о их православии. 1022A: *Sed ut simplicium et imperitorum illudat et ad se ducens aduniat animos, ideo praedictos viros, catholicae fidei auctores et praedicatores, suae novae et novissimae perfidiae fingit esse socios.*

¹ Ср. о нем: *Болотов В. В.* Рассказы Диоскора. 41–42, прим. (Христианское Чтение. 1884. I. С. 621–622).

² *Mansi, VI, 677A: Εὐστάθιος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Βηρύτου παρελθὼν εἰς τὸ μέσον, καὶ ρίψας βιβλίον, εἶπεν· εἰ κακῶς εἶπον, ἴδε τὸ βιβλίον Κυρίλλου ἀναθεματιξέσθω· καὶ ἀναθεματισθῶ.*

³ *Mansi, VI, 684D.*

⁴ *Mansi, VII, 101A: πάντες οἱ εὐλαβέστατοι ἐπίσκοποι ἐκτὸς τῶν Ῥωμαίων καὶ τινῶν ἀνατολικῶν.*

ние Льва и отказ явиться на суд собора.¹ Только самый решительный ультиматум со стороны императора Маркиана заставил отцев собора поручить избранной из представителей разных направлений комиссии новый пересмотр проекта вероизложения, результатом чего и явилось известное халкидонское исповедание веры во единого Господа, в двух естествах (ἐκ δύο φύσεων) познаваемого.²

С совершенной ясностью обнаружился на Халкидонском соборе и другой из указанных мотивов: подозрительное и неприязненное отношение защитников μία φύσις к антиохийскому богословию, и притом не одних лишь крайних ревнителей псевдо-Афанасиевой терминологии, но даже и вполне рассудительных и умеренных последователей богословия Кирилла. Поводом к этому послужила, главным образом, роль на соборе Феодорита. Осужденный в Ефесе в 449 г., он еще до Халкидонского собора был восстановлен властью папы Льва Великого и выступил самым усердным почитателем и распространителем его «томоса». Но доказывая свою правоту согласием с ним, он заранее возбуждал этим в своих противниках подозрение относительно православия последнего. На Халкидонский собор он был введен по особому повелению императора, ввиду оправдания его папой, и там выступал со справкой относительно согласия Льва с Кириллом.³ Из его «Ераниста» взяты все патристические свидетельства, кроме одного, в записке в защиту томоса, надписанной именем собора и адресованной императору Маркиану.⁴ Но уже первое появление его на соборе вызвало бурю в среде египетских, иллирийских и палестинских епископов, которую едва удалось утишить сановникам.⁵ Но затем и общее почти согласие халкидонских отцев на пятом заседании внести δύο

¹ *Mansi*, VII, 104B; cf.: 105C.

² О чтении ἐκ δύο φύσεων в сохранившемся греческом тексте ср.: *Hejfele*. II. 470–471, прим.

³ *Mansi*, VI, 973B.

⁴ *Mansi*, VII, 468–474. Ср.: *Saltet L.* Les Sources de l' 'Ερανιστής de Théodoret / / *Revue de l'histoire ecclésiastique*. 1905. № 2. P. 299.

⁵ *Mansi*, VI, 589C: οἱ Αἰγύπτιοι, καὶ οἱ Ἰλλυρικανοί, καὶ Παλαιστῖνοι εὐλαβέστατοι ἐπίσκοποι ἐξεβόησαν· ἐλέησατε· ἡ πίστις ἀπόλλυται· οἱ κανόνες τοῦτον ἐκβάλλουσι· τοῦτον ἐξω βάλε· τὸν διδάσκαλον Νεστορίου ἐξω βάλε. κτλ.

φύσει в вероизложение из томоса, хотя последний уже был к тому времени подписан, сопровождалось опять возгласами по адресу настаивавших на этом восточных: «Вон несториан! Кто не анафематствует Нестория, пусть уходит с собора».¹ Когда поставлен был вопрос специально об утверждении Феодорита на кафедре, от него не захотели даже выслушивать никаких объяснений и потребовали лишь немедленного и решительного анафематствования Нестория. По выполнении им этого требования признали, вслед за сановниками и легатами папы, православие его и все епископы (8-е деяние). Влияние легатов еще яснее отражается в деле оправдания единомышленника Феодорита Ивы (9-е и 10-е деяния).

Отцам Халкидонского собора приходилось, таким образом, излагать свое знаменитое вероопределение при обстоятельствах, чрезвычайно осложнявших их задачу. История вполне оправдала потом сделанную ими уступку в сторону антиохийцев и томоса Льва, принятие δύο φύσει вместо μία φύσις, требовавшееся простой логикой, но встречавшее препятствия в убеждении об обязательности следовать церковным авторитетам и в подозрительном отношении к антиохийцам, и халкидонский όρος всегда потом признавался церковным веросознанием за образцовое по точности выражение догмата о богочеловечестве Христа. Но осложнявшие дело недоразумения оставались в силе и после собора, и данное им в качестве непосредственного выражения веры решение догматического вопроса монофизитами не было принято.

Правда, уже в следующем после собора 452 г. император Маркиан в послании к александрийским монахам со всей определенностью говорит о распространении последователями Евтихия книг Аполлинария, которые они надписывают именами святых отцев для обольщения простых умов.² Но это утверждение едва ли основывалось на каких-либо непререкаемых доводах, в частности, на историческом предании относительно аполлинарианского происхождения спорных документов.³ Сами монофизиты, во всяком случае, не могли признать себя виновными

¹ *Mansi*, VII, 101A, D.

² *Mansi*, VII, 481C: qui libros Apollinaris non dubitaverunt plebi dispergere, vocabula sanctorum patrum eis attitulantes.

³ *Voisin*, 158–159. Ср., однако: *Caspari*, 87–88; *Снасский*, 103–104.

в подлоге, так как приняли их от Кирилла, которого еще в 431 г. готов был обвинять в том же несправедливо Несторий. В арсенале монофизитской полемики против Халкидонского собора, например, в книге «Против собора» Тимофея Элура и в сочинениях Севира, они занимают первое место и находят чрезвычайно широкое применение.¹

С другой стороны, враждебное отношение монофизитов к собору в значительной степени зависело опять и от того, что особенно ревностными защитниками его выступали сторонники антиохийского направления, в союзе с которыми находился Рим. Приют себе антиохийское богословие нашло, между прочим, в особенности в среде константинопольских монахов акимитов, поддерживавших постоянные дружественные сношения с папами. В конце концов, однако, они настолько ясно обнаружили свои несторианские тенденции, что и неспособный вообще правильно разбираться в тонкостях восточной догматики Рим должен был осудить их (534 г.). Понятно, что при таком положении дела предложенная «Энотиконом» Зинона уния на основе игнорирования халкидонской терминологии (неупотребление выражений *φύσις* и *ὑπόστασις*) не могла иметь никакого успеха, и попытки проведения ее содействовали лишь большему обострению взаимных неприязненных отношений партий.

Лишь в VI в. впервые, по-видимому, получил более или менее достаточное научное разъяснение со стороны православных полемистов против монофизитов вопрос об аполлинарианских подлогах. В особом сочинении об этом предмете, которое известно с именем Леонтия (511–520 гг.),² имеется уже опыт документального обоснования принадлежности подлогов Аполлинарию (на основании сочинений учеников Аполлинария Валентина и Тимофея и древней рукописи произведений самого Аполлинария).³ Леонтий Византийский, Иоанн Скифопольский,

¹ Lietzmann, 93–103.

² *Adversus fraudes Apollinaristarum* (πρὸς τοὺς προφέροντας ἡμῖν τινα τῶν Ἀπολιναρίου ψευδῶς ἐπιγεγραμμένα εἰς ὄνομα τῶν ἁγίων πατέρων). *Migne. PG.* T. 86, 2. Col. 1947–1976; *Loofs F.* *Leontius von Byzanz.* Leipzig, 1887. S. 82–92.

³ В послании палестинских монахов к епископу Никопольскому Алкисону 512–513 г. (ср.: *Спасский*, 104) факт подлога утверждается без приведения доказательств. См.: *Euagrius. Hist. eccles.* III, 31.

сам император Юстиниан занимаются уяснением вопроса, и он ставится на вполне твердую почву, хотя православные полемисты и теперь обычно обвиняют в подлоге самих монофизитов и относительно некоторых документов сами иногда не заявляют подозрений, по временам же обнаруживают доверчивое отношение к подлогу во всем объеме, особенно ввиду авторитета Кирилла.¹

Определено было в эпоху Юстиниана официально и отношение Церкви к возбуждавшим подозрения в противниках Халкидонского собора представителям Антиохийской школы. На несторианскую пропаганду крайних антиохийцев, заменявших лишь Нестория Феодором, указывал, полемизировавший и против монофизитов, Леонтий Византийский. На основании личного опыта он дал яркую характеристику тайных несториан VI в., в общество которых он сам был вовлечен в юности, и выступил с резкой критикой их главного авторитета — Феодора (529—544 гг.).² Возбуждение вопроса «о трех главах» и известное решение его на V Вселенском соборе, объясняемые намерением Юстиниана устранить одно из главных препятствий к воссоединению монофизитов с Церковью, как бы ни судить о целесообразности подобной меры ввиду тех следствий, которыми она сопровождалась в действительности, очевидно имели для себя вполне реальные основания.

На деле устранение основных причин монофизитства имело значение собственно лишь для Православной Греческой церкви, а не для отделившихся от нее монофизитских общин. Ссылки на подложные произведения теперь уже не должны были смущать православных богословов. «Убоимся Бога и не будем прогневать Его, ссылаясь на еретические изречения», — отвечает в VII в. св. Максим Исповедник на

¹ Ипатий Ефесский, напр., на константинопольском собеседовании с севирианами в 531—533 гг., отстраняя их ссылки на послания Юлия к Дионисию и на Григория, не отвергает цитат из Феликса и Юлия, зачитанных на III Вселенском соборе. Ефрем Антиохийский (527—545) вообще принимает за подлинные документы с именами Григория, Афанасия, Юлия. Евлогий Александрийский позже (580—607) принимает, основываясь на авторитете Кирилла, послание Юлия к Просдокию и исповедание Афанасия, обращенное к Иовиану. Ср.: *Voisin*, 162—166.

² *Contra Nestorianos et Eutychianos*. Lib. III. *Migne*. PG. T. 86, 1. Col. 1357—1396; *Loofs*, 22—34.

убеждения Феодосия Кесарийского принять учение о едином действовании Христа, сопровождаемые указанием на подложные авторитеты Юлия, Григория и Афанасия: «Всем известно, что они принадлежат нечестивому Аполлинарию».¹ Конечно, выражение *μία φύσις θεοαρκμήν* в толковании Кирилла само по себе не представляло никакой опасности и могло быть употребляемо позднейшими богословами.² Невозможной сделалась в Церкви после V Вселенского собора и пропаганда скрытого, без имени Нестория, несторианства.

Но монофизитские общины на Востоке уже достаточно долго вели обособленное от Греческой церкви существование, паства была в них воспитана своими вождями в слишком фанатичной ненависти к православным «мелхитам», чтобы какие-либо рациональные и исторические доводы противников могли теперь заставить восточных монофизитов отказаться от учения Диоскора и, как они думали, Кирилла. Сирийские и коптские яковиты сложились в совершенно особые церковные организации, к последним примкнули христиане Абиссинии. *Μία φύσις* и отвращение к Халкидонскому собору утвердились и у армян.

В силу уже естественной логики монофизиты иногда очень близко подходили, по-видимому, к православному учению, признавая «единую» природу Христа «сложной» или двойной; к этому должен был приводить их и авторитет Кирилла, если только они не хотели пользоваться им пристрастно и односторонне. При знакомстве, например, с богословием главы умеренного монофизитства, Севира, может иногда получаться впечатление спора его с православными об одних лишь словах, и это вполне естественно, если иметь в виду действительную историю возникновения монофизитства. Но подложная формула, положенная в основу христологии и сделавшаяся предметом исключительного внимания и своего рода культа, неизбежно должна была в общем отразиться и на догматическом мышлении своих адептов. Христология Севира представляет уже в своей сущности не то, чем была христология Кирилла.³

¹ *Migne. PG. T. 90. Col. 148C.*

² Ср.: *Иоанн Дамаскин. De fide orthodoxa, III, 7 (51). Migne. PG. T. 94. Col. 1012B.*

³ Ср.: *Loofs F. Leontius von Byzanz. S. 54–59. S. 58: «Severus war von Haus aus Monophysit». S. 59: «Der Monophysitismus des Severus ist nicht die*

Равным образом, например, позднейшие попытки устроить соглашение между Армянской и Греческой церквями показали с ясностью, куда постоянно клонится в угоду этой формуле мысль и насколько становится намеренно двусмысленным и неопределенным язык монофизитских учителей, как только дело заходит об открытом исповедании двух естеств.¹ Если вообще «догматические потемки были атмосферой, в которой легче всего дышалось монофизитам»,² то влекло их в эти потемки именно стремление отстаивать аполлинарианский термин.

genum cyrillische Anschauung, sondern er ist ein durch cyrillische Gedanken corrigierter Monophysitismus». *Harnack* (II, 386–387), однако, не хочет видеть различия между Севиром с одной стороны и Кириллом и также литературным противником Севира Леонтием — с другой.

¹ Ср.: *Троицкий И. Е.* Изложение веры церкви Армянской. СПб., 1875. Гл. III–V (анализ и характеристика имеющего более или менее символическое значение для Армянской церкви «Изложения» Нерсеса Благодатного 1170 г.). О монофизитском характере Армянской церкви ср. также: *Er. Ter-Minassiantz.* Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13 Jahrhunderts. Leipzig, 1904 (Texte und Untersuchungen von O. Gebhardt und A. Harnack. Bd. XI [XXVI], 4). S. 40–42. Здесь высказывается даже мысль о принятии армянскими отцами учения Юлиана Галикарнасского (S. 136–151). Иной в общем взгляд проводит на севириан-«яковитов», присоединяя к ним и армян, *F. Nau.* Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites? // *Revue de l'Orient chrétien.* 1905. № 2. P. 113–134. Автор предлагает даже называть яковитов лучше диплофизитами, а не монофизитами (P. 134). Но такое наименование совершенно не соответствует основному мотиву, руководящему монофизитами при их отделении от Церкви — отстоять именно «единую природу»; сложная или двойная природа являлась уже уступкой с их стороны. Известно, что уже древние полемисты отрицательно относились к измышлению *μία φύσις σύνθετος*. Монофизиты, если они признают себя согласными в учении с Православной Церковью и если захотят ввиду этого искать единения с ней, должны прямо и решительно отказаться от своей излюбленной аполлинарианской терминологии *μία φύσις* и принять *δύο φύσεις*, не смущаясь авторитетом Кирилла и не прельщаясь возможностью вложить так или иначе в аполлинарианское выражение православный смысл.

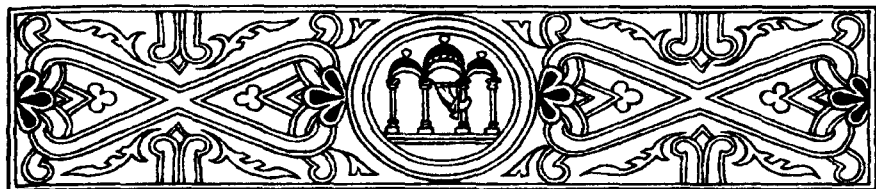
² *Болотов В. В.* Рассказы Диоскора. 110. (Христианское Чтение. 1884. I. С. 73).

* * *

Подлог, появившийся более или менее случайно, имел, таким образом, чрезвычайно важное значение в истории споров о центральном догмате восточного богословия — о богочеловечестве Христа. История знает и другие случаи, когда фальсификация играла более или менее сходную роль. Можно указать, например, хотя бы на значение лжеисидоровых декреталий в истории развития папства. Разумеется, подобные факты не могли являться исключительными причинами тех или других исторических событий с широким значением. Успех и влияние всяких подлогов всегда обуславливается соответственным настроением и тенденциями среды, в которой они находят доверчивый прием. Но это не уменьшает и их значения, как своего рода исторических факторов, и в особенности это нужно сказать о роли аполлинарианского *μῖα φύσις*.

Если пытаться найти какую-либо положительную сторону в этой роли, то можно усматривать ее в значении указанного выражения, как временного оружия против неправославной в своем основном предположении догматики антиохийцев, угрожавшей опасностью, благодаря высокому научному авторитету антиохийских богословов и логической ясности их построений, восточной догме о единстве ипостаси вочеловечившегося Логоса. Но это было совершенно нелегальное оружие, и оно само оказалось опасным в руках неумеренных и не обладавших достаточной проницательностью ревнителей веры. История беспощадно в конце концов наказала монофизитов, раскрыв действительное происхождение положенной ими в основу своей догматики формулы.





К истории арианского спора до I Вселенского собора*

I

Кто был «Евсевий», председательствовавший на Антиохийском соборе 324–325 г.?

Если подлинность открытого и изданного в 1905 г. Э. Швартцем неизвестного дотоле послания Антиохийского собора,¹ непосредственно предшествовавшего I Вселенскому собору и анафематствовавшего учение Ария, а трех его сторонников — Феодота Лаодикийского, Наркисса Нерониадского и Евсевия Кесарийского — отлучившего от церковного общения, можно теперь в общем, несмотря на возражения

* Впервые напечатано в журнале «Христианское Чтение» за 1913 г. Т. CCXL. С. 872–898.

¹ *Schwartz E. Zur Geschichte des Athanasius. VI//Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1905. Heft 3. S. 272–279* (с переводом на греческий язык). Послание издано по cod. Paris. 62. По той же рукописи оно напечатано в *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten herausgegeben von Fr. Schulthess. Berlin, 1908* (Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Neue Folge. Bd. X. № 2). S. 160–163. Затем его издал в *Revue de l'Orient Chrétien, 1909, № 1*, вместе с некоторыми другими документами, *Fr. Nau. Littérature canonique syriaque inédite* (также отдельно: *Ancienne Littérature canonique syriaque. Fasc. III. Concile d'Antioche. Lettre d'Italie etc. Paris, 1909. P. 18–24*, французский перевод р. 12–16). Кроме парижской рукописи, Nau имел еще произведенную для него Tisserant'ом сверку с Vatic. Sir. 148.

Гарнака,¹ считать не подлежащей сомнениям, после аргументации в исследованиях самого издателя,² свящ. Д. А. Лебедева³ и Э. Зееберга,⁴ то в частности далеко еще не все в этом высоковажном для начальной истории арианского спора документе является вполне ясным.

Послание начинается приветствием «святому и единомудушному брату возлюбленному и сослужителю Александру» от 56-и бывших на соборе (кроме 3-х отлученных) епископов, имена которых и перечисляются, причем на первом месте стоит имя Евсевия и за ним уже Евстафия. «Τῷ ἀγίῳ καὶ ὁμοψύχῳ ἀδελφῷ ἀγαπητῷ καὶ συλλειτουργῷ Ἀλεξάνδρῳ Εὐσέβιος· Εὐστάθιος· Ἀμφίων Βασσιανός· κτλ.»⁵

В надписании послания, принадлежащем составителю сборника, где оно находится, адресат его, епископ Александр, называется «епископом Нового Рима», т. е. Константинополя. Недоумения, какие может вызывать это сообщение, — Александр, может быть, и не был еще во время этого собора, равно и собора Никейского, епископом Византии, и вообще неясно, почему собор нашел нужным обратиться с посланием к епископу незначительного тогда городка Византии, — легко устраниаются, если принять, что это был в действительности не Александр Византийский, а влиятельный по своему положению епископ западной половины Империи Александр Фессалоникийский, как это доказано В. В. Болотовым для послания Александра Александрийского, помещенного в «Церковной истории» Феодорита (I, 4) и адресо-

¹ *Harnack A.* Die angebliche Synode von Antiochia im Jahre 324/325// Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. 1908. XXVI. S. 477—491. — *Zweiter Artikel*//Ibid. 1909. XIV. S. 401—425.

² *Schwartz E.* Zur Gesch. des Athanasius. VII. Nachrichten, 1908, 3. S. 305—374 — ответ на первую статью Гарнака.

³ *Лебедев Д. А., свящ.* Антиохийский собор 324 г. и его послание к Александру, епископу Фессалоникийскому//Христианское Чтение. 1911. Июль-август. С. 831—858; Сентябрь. С. 1008—1023 (и отдельно).

⁴ *Seeberg E.* Die Synode von Antiochien im Jahre 324/325. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicæa//Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgeg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg. XVI. Stück. Berlin, 1913.

⁵ *Schwartz, VI.* Nachrichten, 1905, 3. S. 272 (перевод Шварца).

ванного, по сообщению Феодорита, Александру Константинопольскому, на деле же Александру Фессалоникийскому.¹

Но если решается, таким образом, вопрос об адресате послания, то остается другой, возбуждающий, можно сказать, еще бóльшие недомыслия вопрос — о поставленном на первое место в ряду собравшихся в Антиохии епископов Евсевии. Нужно бы ожидать, что первое место в ряду отцов собора будет занимать епископ Антиохийский — Евстафий. Антиохийская кафедра на всем Востоке имела, после Александрийской, бесспорное преимущество перед всеми. На соборах, происходивших незадолго перед тем даже в Малой Азии, в Анкире и в Неокесарии, председательствовал, нужно думать, Виталий Антиохийский.² Теперь же на соборе в самой Антиохии выше Евстафия стоит какой-то загадочный Евсевий.

¹ *Болотов В. В. Theodoretiana // Христианское Чтение. 1892. II. С. 121, 148–154. Предположение об Александре Фессалоникийском как адресате послания Александра Александрийского высказано было некогда еще Балюзом. Ср.: Христианское Чтение. 1907. I. С. 261–263. Об адресате антиохийского послания ср.: Лебедев, 840 (10). Доводы В. В. Болотова признал убедительными и Шварц, когда они сделались ему известны, и согласился с выводом отсюда и об адресате антиохийского послания. Зееберг, однако, несмотря на это, пытается отстаивать распространенное на Западе донныне мнение об Александре Византийском как адресате и послания Александра Александрийского, а отсюда и послания Антиохийского собора, но без серьезных доказательств и потому не слишком решительно. См.: Seeberg, 57–67.*

² В позднейшем памятнике, т. н. *Libellus synodicus*, правда, говорится, как о председателе Анкирского собора, о Маркелле Анкирском, наряду с которым поставляется Агриколай, епископ Кесарии Каппадокийской (*Mansi*, II, 539). Те же имена стоят на первом месте в армянском списке у *Rackham* в *Studia biblica et ecclesiastica*. Oxford, 1891. III. P. 211 (по рук. Сопубеар'а). Но в латинских (ed. *Turner*) и сирийских (ed. *Schulthess*, 29–31) списках отцов этого собора первое место занимает Виталий. *Libellus synodicus* зато называет Виталия председателем Неокесарийского собора, бывшего вскоре, вероятно, после Анкирского. В латинских и сирийских списках отцов этого собора, имеющих очень близкое сходство со списками участников Анкирского собора, на первом месте также поставлен Виталий Антиохийский.

Сам Шварц, ученый издатель и исследователь новооткрытого документа, принимая текст послания в данном месте так, как он передается в сохранившихся его сирийских рукописях, для объяснения этого факта создает остроумную, но весьма искусственную и потому уже малоправдоподобную гипотезу о Евсевии Исавропольском, явившемся будто бы в Антиохию из другой области для устройства церковных дел, когда Антиохийская кафедра была вакантна (по † Филогония 20 декабря 324 г., по Шварцу), и для избрания епископа, какой и был избран в лице Евстафия Верийского.¹ Эта гипотеза вызвала основательные возражения со стороны Гарнака и особенно Д. А. Лебедева,² и если ее воспроизводит и Зееберг (указывающий, между прочим, аналогию для предполагаемой деятельности Евсевия в Антиохии в правах западного так называемого *interventor*'а или *intercessor*'а), то он слишком мало считает с выдвинутыми против нее аргументами.³

Гарнак, признавший все антиохийское послание простым подлогом, попытался объяснить — очень, во всяком случае, странного и непонятного и в подложном, с точки зрения Гарнака, документе — Евсевия предположением, что «Евсевий» здесь не более как результат позднейшего искажения первоначального текста. Сначала стояло «τῷ ἀγίῳ — — Ἀλεξάνδρῳ εὐσεβεῖ Εὐστάθιῳ», потом из эпитета «εὐσεβεῖ» сделали по недоразумению собственное имя «Εὐσέβιος».⁴ Председателем собора и автором послания, конечно, мог быть, как это должен был, по Гарнаку, знать и фальсификатор, только Евстафий. На возражение Шварца, что предполагаемое такой конъектурой отделение предиката «εὐσεβεῖ» от других предикатов титула на деле недопустимо, Гарнак ответил лишь, что можно в таком случае конъектуру провести дальше; могло стоять в первоначальном тексте и так: «τῷ ἀγίῳ — — εὐσεβεῖ Ἀλεξάνδρῳ».⁵

Еще более радикальную в известном смысле конъектуру предлагает для того, чтобы объяснить присутствие в послании неуместного «Евсевия», Д. А. Лебедев, со всей решительностью признавший под-

¹ *Schwartz*, VI, 283–284; VII, 332–336.

² *Лебедев*, 1014–1016 (34–36).

³ *Seeberg*, 72–79.

⁴ *Harnack*, I, 487.

⁵ *Harnack*, II, 415.

линность и высокую важность этого документа еще до появления подробной аргументации Швартца против возражений Гарнака. Он думает, что «Евсевий» — простая вставка в послании без непосредственных оснований в самом тексте данного места, подобно тому как бесспорными интерполяциями являются наименование в рукописях сборника, содержащего послание, адресата послания епископом «Нового Рима» и упоминание в самом послании о 318 отцах. В сирийском сборнике *cod. Rag. 62*, где находится это послание, оно приписывается вместе с посланием собора, издавшего 25 канонов, Антиохийскому собору *ἐν τοῖς ἐγκλησίαις*; вслед за канонами там стоит подпись Евсевия (Кесарийского), его же имя занимает первое место в латинском списке епископов этого собора. «Нельзя ли предположить, что кто-либо, уверенный, что спорное послание принадлежит собору, издавшему каноны, от себя вставил в его адрес имя *Εὐσεβίους*, понимая под ним Евсевия Кесарийского, председателя собора, издавшего каноны?»¹ Таким образом, имя «Евсевий» должно быть выброшено из текста, и председателем собора остается Евстафий.

Против возможности позднейшей вставки в данном случае едва ли можно возражать. Так как Евсевий «Кесарийским» в упомянутой подписи не называется, то несообразность отлучения Евсевия собором, бывшим под его председательством, должна была остаться незамеченной интерполятором.

Но можно попытаться истолковать загадочного «Евсевия» и не прибегая к столь радикальной поправке текста, как совершенное устранение здесь собственного имени в качестве неправильно внесенной позднейшей вставки. Не отставив подлинности имени «Евсевий», но и не считая его лишь переделкой нарицательного эпитета «*εὐσεβεῖ*» или простой вставкой, можно думать, что под «Евсевием» в сирийском тексте скрывается на деле Осий Кордубский.²

¹ Лебедев, 1016–1017 (36–37).

² Это предположение было некогда письменно сообщено мною Д. А. Лебедеву и упоминается им в его статье. Через эту статью оно сделалось известно Э. Зеебергу, но понято им (хотя с оговоркой), вследствие не во всем точной передачи его у Д. А. Лебедева (С. 1017 = 37: «В хронике, изданной впервые Ландом под названием “*Liber Chaliphagum*”, и в “Хронике” Михаи-

II

Имя этого испанского епископа, писавшееся по-латыни в древности «Ossius», греками переделанное в «Όσιος» по созвучию с прилагательным ὀσιος, откуда затем явилась латинская форма «Hosius»,¹ в сирий-

Михаила Сирийца Осий Кордубский носит имя Евсевия. [В сирийском имени «Όσιος ὀσιος» и Εὐσεβίος ὀσιος» представляют величины, взаимно заменимые]»), таким образом, будто бы оно сводится к тому, что «Осий носил еще, как второе имя, имя Евсевия». См.: *Seeberg*, 69: «Brill[i]antow dürfte, wenn ich Lebedew recht verstehe, daran gedacht haben, dass Hosius als zweiten Namen den des Eusebius geführt habe». Справедливо отстраняя это приписанное мне довольно странное — бесцельное и безосновательное — предположение, автор сам берет на себя задачу — попытаться «иначе подойти» к тем местам сирийских хроник, где вместо «Осия» стоит «Евсевий», дает им то объяснение, которое единственно могло иметься и имелось в виду мной в данном случае, и резонно заключает (S. 71): «Nicht also hat Hosius auch den Namen Eusebius geführt, sondern — wie zwei Fälle in der Literatur beweisen — ist Eusebius in Hosius verlesen worden». В таком виде он признает гипотезу возможной, но не решается принять ее, так как не видит путей к более твердому ее обоснованию, и предлагает лишь ее вниманию и обсуждению читателя (S. 69–72, ср.: S. 190). Приводимые в настоящем очерке соображения имеют целью показать, что в пользу этой гипотезы, во всяком случае, могут быть указаны некоторые основания и помимо факта встречающегося иногда смещения в сирийском письме имени «Осия» с «Евсевием», хотя вывести ее за пределы простой лишь вероятности пока и не представляется, по-видимому, возможным. Другой очерк будет касаться важного для выяснения обстоятельств созвания I Вселенского собора вопроса об Анкирском соборе, упоминаемом в том же послании антиохийских отцов и в сохранившемся также лишь на сирийском языке послании Константина Великого с приглашением епископов на собор в Никею.

¹ Как доказывает на основании рукописных данных *C. H. Turner*. *Ossius (Hosius) of Cordova* // *The Journal of Theological Studies*. Vol. XII. № 46. 1911. January. P. 275–277, имя «Осий» в действительности не имеет ничего общего с греческим прилагательным ὀσιος, и лишь по созвучию греческие писатели сближают его с этим словом (*Афанасий*. *Apol. de fuga*, 5; *Histor. Arian.*, 45: ὁ ἀληθῶς Όσιος). В латинских рукописях, правда, встречается и *Hosius*, но гораздо чаще стоит *Osius*; подлинной же древнейшей формой нужно считать *Ossius*. Так имя это передается и в некоторых латинских списках никей-

ском языке передается неодинаково: 1) с одной стороны — ¹הוֹסִיּוֹס, ошибочные видоизменения которого нужно видеть в ²הוֹסִיּוֹס и ³הוֹסִיּוֹס, и равнозначим которому является (при обычном для греческих слов опущении ו = о) הוֹסִיּוֹס⁴, 2) с другой — הוֹסִיּוֹס⁵. Если форма с ה в начале является, по-видимому, менее обычной, нежели форма с ה, это, вероятно, объясняется влиянием прочно утвердившегося у греков Ὅσιος.

Но если в сирийском письме через ה может передаваться греческое ὀ, ὀ (ὦ, ὦ), то таким же образом там передается и греческое οὐ.⁶

ских отцов, так оно пишется в лучших рукописях сердикских канонов (Vat. Reg. 1997 (I) и Monac. 6243 (F₂), — в последнем оно иногда заменяется странной формой Dyssius), в этом виде оно было известно и древним латинским писателям (*Иларий*. Libellus Marcellini et Faustini // Collectio Avellana, Августин, Исидор Севильский). Имя это, очевидно, местного испанского происхождения, и Тернер сопоставляет его с нередко встречающимися в Испании географическими наименованиями, начинающимися с Oss-: Ossonoba, Osset, Ossigi. Таким образом, как замечает Тернер, латиняне вследствие греческого влияния стали употреблять форму этого имени «Hosius» вместо своего первоначального «Ossius», как это было и с названием «Sardica» вместо древнего правильного «Serdica». (О последнем ср.: *Болотов В. В.* Либерий, епископ Римский, и Сирмийские соборы // *Христианское Чтение*. 1891. I. С. 511–517: «Сардика или Сердика?» Орфографический вопрос.)

¹ Borg. Sir. 82 (Vatic.) в списке никейских отцов. *Schulthess*, 4₁₅.

² Brit. Mus. Add. 14528 (нач. VI в.), в списке никейских отцов. *Cowper*. *Analecta Nicaena*, 6; *Schulthess*, 4₁₅ (nota 2). В *Gelzer*. *Patrum Nicaenorum nomina*, 96, где издан этот список с названием Index coenobii Nitriensis, поправлено в הוֹסִיּוֹס без какой-либо оговорки.

³ Vat. syr. 179 (a. 1703), в «Documentum Nestorianum», изданном сначала *Göller*'ом в *Oriens Christianus*, 1901. P. 80 sq., и затем в 1905 г. *Chabot* в *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, Scr. syri, ser. III. T. IV, 3 (*Chronica minora*), textus, 371₁₉, nota 2.

⁴ Список никейских отцов у Ebediesu († 1318) (с греческого архетипа, по *Gelzer*, XXV), в cod. Vat. syr. 128 (a. 1557), 129 (a. 1331), 355; *Gelzer*, 118.

⁵ Paris. 62, в переводе правил Сердикского собора. *Schulthess*, 168_{12 23 31}, 169_{17 30}, 170_{11 32}, 171_{3 17 31} etc. В *Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*. Ed. *Lamy* (1872), I, 69 (cod. Brit. Mus. 7198 *Rich.* s. XVI).

⁶ Те же буквы, между прочим, употребляются и для обозначения греческих οὐ-, οὐ-, ὀ-, ὀ-. Ср. примеры в *Brockelmann*. *Lexicon Syriacum*. Berlin, 1895. P. 4–5: αὐτόματων, οὐσία, ὑπαρχία, ἑορτιστικάι.

Поэтому Εὐσεβῖος транскрибируется через אֵוֶסֶבְיוֹс или אֵוֶסֶבְיָם (ср. также, например, Εὐστάθιος, Εὐφραντίων, Εὐφύχιος в списке отцев Антиохийского собора).

При близком сходстве начертаний אֵוֶסֶבְיוֹс и אֵוֶסֶבְיָם, замена одного другим, и именно превращение первого, совершенно необычного для Востока имени западного происхождения — «Осий», очень мало, по-видимому, распространенного и на Западе,¹ в общеизвестное и повсю-

¹ Имя «Осий» не только лишь на Востоке, но и вообще, по-видимому, в древнее время не было обычным. В *Smith and Wace. Diction. of Christ. Biography*, III, 174, указывается, напр., кроме Осия Кордубского, еще лишь один Осий — епископ Лакедемонский, подписавший ответное послание провинции Эллады в 458 г. на запрос императора Льва о Халкидонском соборе (*Mansi*, VII, 612). С именем "Осий" встречаются еще два епископа в списках никейских отцев той редакции, где епископы не распределены по провинциям: в *cod. Vat. Reg. 44*, XIV в. (*Gelzer. Loc. cit.*), *Sinait. graec. 1117*, XIV в. (*Бенешевич В. Н. Синайский список отцев Никейского Первого Вселенского собора // Известия Имп. Академии Наук. 1908. С. 281–306*) и в арабском переводе списка (*Gelzer. Loc. cit.*). 1) "Οσιος, ἐπίσκοπος Ἀσιανῶν (*Gelzer*, 73, VI₇₄) = "Οσιος Θασίας (*Бенешевич*, 301₂₃₅) = 'wsj's 'iB'sj's [Hosius Basias] (*Gelzer*, 171, X₂₃₆). 2) "Οσιος Δορτέων (*Gelzer*, 73, VI₇₆) = "Οσιος Δορετών (*Бенешевич*, 288₄₂) = 'wsjbsw 'iTwrtwt[n] [Hosi[b]us Dortō[t]n] (*Gelzer*, 149, X₄₇). Но значение этих списков пока еще не выяснено, и самое существование таких епископов неизвестных кафедр может подлежать сомнению. У *архiep. Сергия*. Полный месяцеслов Востока. 2-е изд. Владимир, 1901, упоминаются, кроме Осии пророка (17 октября) и «Осии исповедника, епископа Кордубийского» (27 августа), еще «Осия исповедник в Асмануе в Эфиопии, † ок. 500» (18 ноября) (I, 693, по *Müller. Allgem. Martyrologium*, 1860) и «свв. мучч. Амвросий и Осий» (16 декабря) (II, 1, 386, на основании славянских святцев СПб. Публ. библиот. № 51, нач. XVII в.). О необычности на Востоке имени «Осий» может свидетельствовать отчасти, напр., тот факт, что в армянском переводе списка никейских отцев "Οσιος принято за прилагательное и передано словом «святой»: «sanctus episcopus urbis Curdubae» (*Gelzer*, 186–187, cf. XXXIII). — На Западе, по-видимому, это имя потом не было популярно ввиду «отступничества» бывшего исповедника и великого защитника веры в его последние годы и резких инвектив против него по этому поводу не только люцифериан, но и такого авторитета, как св. Иларий Пиктавийский. В Римской и вообще Западной церкви святым Осий не признается

ду распространенное второе — «Евсевий», уже а ргіогі должна быть признана вполне возможной. И сириец-переписчик, и пользовавшийся рукописью как источником компилятор, весьма легко могли вообразить опisku в бывшем у них тексте, пропуск буквы џ, встретив незнакомое ܘܢܘܨܐ. Соблазн переправить предполагаемое неправильное чтение в «Евсевия» еще более мог увеличиваться, если «Осий» был известен уже в форме ܘܢܘܨܐ.

и в западных календарях имени его нет. Не так отнеслась к заслуженному сподвижнику св. Афанасия Великого в борьбе за веру, частью согласно со взглядом на него самого Афанасия, Восточная церковь. Память Осия в ней чувствуется 27 августа, как исповедника. См.: *Сергий, архиеп.* II, 1, 259 (месяцеслов имп. Василия X в., месяцеслов при греч. апостоле XI—XII вв. Моск. акад., месяцеслов при греч. Евангелии XII в. Киевск. акад., минеи Макария XVI в.). Энергичную, но не удавшуюся попытку реабилитировать память Осия и достигнуть введения его почитания в Западной церкви предпринял некогда и написал для этого обширное сочинение испанец-иезуит *Mich. Jos. Maceda. Hosius vere Hosius* "Ὅσιος ἀληθῶς Ὅσιος (s. Athan.), hoc est Hosius vere innocens, vere sanctus, dissertationes II. Bononiae, 1790. (4°, XVI+495 pp.: 1) de commentitio Hosii lapsu, 2) de sanctitate et cultu legitimo) (заглавие в *Chevalier. Biobibliographie*, I², 2181). *P. B. Gams. Die Kirchengeschichte von Spanien*, II, 1. Regensburg, 1864. S. 306, также находит нужным устранить «несправедливость», которая допускаема была уже в течение пятнадцати веков по отношению к «одному из самых великих мужей в Церкви», и последовать примеру Восточной церкви в этом случае. — Нужно заметить, что имя «Осий» и в славяно-русской передаче также подверглось некоторому искажению: обычно оно передается как «Осия», по аналогии с именем пророка «Осии», с которым оно, однако, не имеет ничего общего, как отмечает это *В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви*. IV, 21. «Осия», евр. ܘܢܘܨܐ, греч. Ὅσιε, Ὅσιε (также с Ὡ), лат. Osee, Hosea. (*Volck* в *Hauck's RE*³, VIII, 371: «LXX urspr. Ἀοση, denn Ὅσιε ist hexaplarische Korrektur»). Неправильное название епископа Кордубского «Осия» является общераспространенным: его можно встретить в «Начертании» Иннокентия, у прот. А. В. Горского, у проф. А. П. Лебедева, в учебнике Е. Смирнова, в «Месяцеслове» арх. Сергия. Между прочим, «Hosea» в *Smith and Wace. Dict.* III, 162, пресвитер епископа Авды, пострадавший вместе с ним при Издегерде I, по-сирийски называется ܘܢܘܨܐ, Naṣū (*Hoffmann G. Auszüge aus syg. Akten pers. Märtyrer.* Leipzig, 1880. S. 34–35).

И эта возможность перехода в сирийском письме «Осия» в «Евсевия» является не одним лишь предположением, но подтверждается и фактами. «Евсевий, אֵבְסֵבִיּוֹס, епископ Кордубский, который присутствовал и на соборе Сердикском», стоит, например, вместо Осия, в кратком перечислении епископов, бывших на I Вселенском соборе, какое находится в анонимной сборной хронике VIII в., изданной некогда еще Ландом (1872) под странным заглавием *Liber Chaliphagum* и в последнее время Бруксом (1904).¹ То же самое можно видеть в изданной Шабо (1900) «Хронике» *Михаила Сирийца* (1166–1199), в двух местах (но в смежных столбцах и строках на одной и той же странице) — в сообщении о Никейском соборе и в списке отцев этого собора, причем в обоих случаях Осий называется представителем Рима и усвояемое ему имя «Евсевий» здесь пишется אֵבְסֵבִיּוֹס.²

¹ *Land J. P. N. Anecdota Syriaca*. I. Leiden, 1872. P. 20 (текст), 119 (лат. перевод). *Corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptores syri. Ser. III. T. IV, 2 (Chronica minora)*. Parisiis, 1904. *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens*. Ed. *E.-W. Brooks*, interpretatus est *J.-B. Chabot*. Textus, p. 151₂₂₋₂₃; versio 117₂₋₃: Aderat quoque et Eusebius, episcopus Cordubae, qui et synodo Sardicensi interfuit. Хроника эта (автором третьей части ее был, по Ланду, пресвитер Фома) издана по cod. Brit. Mus. add. 14643, VIII в., представляющему, как полагает Брукс, автограф компилятора (Р. 62). Упомянув, что список халифов в конце рукописи, давший повод к придуманному Ландом названию, был напечатан Сомпер'ом еще в 1856 г., Брукс не отмечает, что извлечения из этой хроники в английском переводе имеются в *Cowper B. H. Syriac Miscellanies*. London; Edinburgh, 1861. P. 75–92 (о Евсевии-Осии — р. 89).

² *Chronique de Michel le Syrien*. Éditée pour la première fois et traduite en français par *J.-B. Chabot*. T. 1–2. Paris, 1900. Lib. VII, cap. II. 1) В сообщении о соборе, p. 124a₁₉₋₂₀: אֵבְסֵבִיּוֹס קרמיא איחידון הוּ אֵבְסֵבִיּוֹס סבד. 224: Les premiers étaient: Eusebius, qui, je pense, était de Rome; Alexandre d'Alexandrie avec Athanase, son disciple; Jacques de Nisibe, et Eustathius d'Antioche. 2) В списке отцев, p. 124b₁₉₋₂₀: הלין דרומי אֵבְסֵבִיּוֹס קרמיא. 247: Premièrement ceux de Rome: Eusebios [далее в рукописи пропуск двух-трех слов, восполняемый Chabot таким образом: évêque de Cordoue; — Vito] et Vinquentos, prêtres, pour le pape. (У *Seeberg'a*. S. 70, сирийский текст p. 124^a приведен в совершенно искаженном виде). В примечаниях Chabot поясняет в обоих случаях, что нужно читать вместо «Евсевия» «Осий». Хроника издана по эдесской рукописи. Неизвестно, как в данном случае обстоит дело в другой — зафа-

Как появилось в указанных памятниках чтение «Евсевий» вместо «Осий», есть ли это заимствование из более ранних источников, или же описка или неправильная догадка самих авторов, или наконец — именно в труде Михаила — ошибка уже переписчиков, трудно сказать. Непосредственной зависимости последнего труда от первого, во всяком случае, не было; ничего не известно и о каком-либо общем для обоих источнике такого чтения. Оно, по-видимому, могло легко появляться и самостоятельно в разных памятниках.¹

В *cod. Paris. 62*, в сборнике, по мнению Schulthess'a, составленном на основе западного источника, имя «Осий» в правилах Сердикского собора передается через $\sigma\tau\sigma\tau\kappa$.² Можно отсюда думать, что эта же форма имени Осия стояла первоначально и в сирийском переводе антиохийского послания, которое сохранилось, между прочим, именно в этом кодексе (и кроме того в *Vatic. sug. 148*). Появление здесь в последующее время вместо «Осия» «Евсевия», таким образом, вполне естественно.

ранской — рукописи и в арабском переводе (ср.: *Райт В.* Краткий очерк истории сирийской литературы. Пер. под редакцией и с дополнениями проф. П. К. Коковцова. СПб., 1902. С. 180₄). В армянском переводе хроники (изд. 1871) в соответствующем первом месте читается, однако (Р. 131–132): «И главными были следующие: Осий Кордубский (Ὀσῖος Κορδοῦβιοῖ), Витон и Викентий пресвитеры вместо папы Римского, Александр Александрийский, Аристаkes Великой Армении и Малой, Юлий [= Евлалий] Севастийский, Евстафий Антиохийский, Иаков Низибийский» (Во французском переводе *Langlois*, 1868. Р. 117: Александр Александрийский, Макарий Иерусалимский, Аристаkes, Осий, Витон и Викентий, Юлий, Иаков). Особого списка отцев собора в переводе не имеется.

¹ Ср.: *Seeberg*, 70–71. Из замечания у Михаила Сирийца: «Евсевий [который] был, я думаю, из Рима», Зееберг делает вывод, что Михаил нашел «Евсевия» уже готовым в своем источнике. Однако, это замечание могло относиться у него и к неизменному «Осию». (В *Index coenobii Nitriensis* Осий если и не производится из Рима, то оказывается «епископом Кордубы, города Италии». *Gelzer*, 96–97). Судя же по армянскому переводу, вместо этого замечания нужно бы ожидать в тексте Михаила чего-либо вроде «Витон и Викентий, пресвитеры из Рима», и вместо «Евсевий» — «Осий». Можно думать, между прочим, что и указанное выше арабское 'wsjbs (*Gelzer*, 149, X₄₇) появилось как замена «Евсевием» Осия (ср. 149, X₄₂: 'wsjws).

² Ср. выше, с. 7, прим. 5.

Очевидно при этом, что соображения, приводимые Д. А. Лебедевым в доказательство возможности вставки имени «Евсевия», как находящегося непосредственно перед антиохийским посланием, в подписи вслед за канонами собора $\epsilon\nu\ \epsilon\upsilon\kappa\alpha\iota\iota\nu\omicron\iota\varsigma$, с неменьшим удобством могут быть применены и к предположению о превращении лишь бывшего уже ранее в послании «Осия» в «Евсевия», — в совершенно по существу иное, но по особенностям сирийской транскрипции весьма сходное по написанию с «Осием» имя.

III

Но если, таким образом, во главе собравшихся в Антиохии епископов, осудивших арианство еще до Никейского собора, а упорных сторонников Ария — Феодота Лаодикийского, Наркисса Нерониадского и Евсевия Кесарийского — отлучивших на время от общения, стоял, согласно с новооткрытым памятником, Осий, возникает вопрос: можно ли в сохранившихся о знаменитом испанском епископе и его деятельности сведениях найти какие-либо данные, которые так или иначе подтверждали бы факт его присутствия и хотя бы лишь почетного председательствования на Антиохийском соборе?

Так как об этом соборе по тем или иным причинам предпочитают впоследствии, насколько известно, не говорить *explicitè* не только сторонники Ария, но и защитники никейской веры (св. Афанасий Великий), то, очевидно, и относительно участия и роли на нем Осия можно ожидать лишь тех или иных неясных указаний. При этом, ввиду такого отношения к этому собору знавших о нем, но, может быть, намеренно избегавших упоминать о нем древних авторов, значение может иметь уже простое констатирование того, что вообще в исторических известиях об обстоятельствах того времени нет чего-либо такого, что противоречило бы предположению об Осии как участнике и председателе собора, и делало бы его невозможным или маловероятным.¹

¹ Об Осии вообще подробно говорит *Gams P. B.* Die Kirchengeschichte von Spanien. Bd. II, 1. S. 137–309; Bd. III, 2. S. 484–489. Regensburg. 1864, 1879. Ср. также статьи о нем: *Morse T. D. C.* в *Smith and Wace Dict. of Chr.*

1. Вполне понятно, если ничего не говорит ни о соборе, ни об участии в нем Осия *Εὐσεвий Κεσαριῖς*, как в своем послании к пастве из Никеи после своей реабилитации, так и в позднейшем панегирике императору — «Жизни Константина». Он сам был осужден на этом соборе под председательством Осия, и для него естественно было избегать потом упоминания об этом неприятном инциденте. Но во втором из названных произведений совсем обойти молчанием то исключительное положение, какое Осий вначале занимал при Константине, и в частности его роль в истории арианского спора, было почти невозможно, и он говорит о нем, хотя не называет его прямо по имени, а именно рассказывает о посольстве его Константином в Александрию с письмом к Александру и Арию для их примирения.

Осий выступает при этом в рассказе Евсевия исключительно как орудие примирительной политики императора и характеризуется как «τὰ πάντα θεοσεβῆς ἀνὴρ». ¹ Несомненно, в роли примирителя, согласно намерению и прямой инструкции (νεῦμα) императора, Осий и выступал прежде всего в Александрии, хотя он очень скоро определил, на какую сторону он должен стать в споре. И если он затем прибыл из Александрии в Антиохию, он и здесь, нужно думать, при крайне обостренных отношениях между пылким Евстафием и его противниками — защитниками Ария, пытался действовать сначала именно в духе примирения. Поэтому, если он в конце концов и согласился на временное отлучение упорных сторонников Ария, то главным виновником

Biography, III (1882), 162–174; *Loofs F.* в *Hauck's Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche*, VIII (1900), 376–382; *Leclercq H.* *L'Espagne chrétienne*. 2 éd. Paris, 1906. P. 90–120.

¹ *Vita Constantini*, II, 63, ed. *Heikel*. P. 66–67: узнав о распри в Египте, император παραχρήμα τῶν ἀμφ' αὐτὸν θεοσεβῶν ὃν εὖ ἠπιστατο βίῳ σώφρονι πιστεῶς τ' ἀρετῇ δεδοκίμασμένον, ἄνδρα λαμπρυνόμενον εὖ μάλα ταῖς ὑπὲρ εὐσεβείας ὁμολογίαις κατὰ τοὺς ἔμπροσθεν χρόνους, βραβευτὴν εἰρήνης τοῖς κατὰ τὴν Ἀλεξανδρείαν διεστῶσιν ἐκπέμπει, γράμμα τ' ἀναγκασιότατον δι' αὐτοῦ τοῖς τῆς ἐρεσχελίας αἰτίοις ἐπιτίθησιν. Далее следует (II, 64–72) текст письма Константина к Александру и Арию. II, 73. P. 71: 'Ὁ μὲν δὴ θεοφιλῆς, ᾧδε τὰ πρὸς εἰρήνην τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ διὰ τῆς καταπεμφθείσης προουνοίε γραφῆς, διηκονεῖτο δὲ οὐ τῇ γραφῇ μόνον συμπράττων ἀλλὰ καὶ τῷ τοῦ καταπέμψαντος νεύματι καλῶς κάγαθῶς (al. καλῶς κάγαθῶς) καὶ ἦν τὰ πάντα θεοσεβῆς ἀγῆρ, ὡς εἰρηται.

своего осуждения Евсевий мог считать не его, но своего противника в области богословия — антиоригениста Евстафия, которому *de facto* и принадлежала, конечно, руководящая роль на соборе и с которым потом у Евсевия открылась резкая полемика после Никейского собора. Возможно поэтому, что и похвальными эпитетами Евсевий наделяет в «Жизни Константина» Осия (ни разу, однако, как замечено, не называя по имени) не по желанию лишь возвысить славу Константина похвалами избранному им исполнителю его планов, но и вследствие уважения к личному характеру Кордубского епископа и его заслугам перед Церковью в предшествовавшее возникновению арианского спора время, хотя он и оказался председателем собора, осудившего самого Евсевия.¹ Таким образом, едва ли можно в сообщениях Евсевия об Осии усматривать какое-либо несогласие с предполагаемой ролью Осия на соборе в Антиохии.

В заключительном же замечании Евсевия о безуспешности письма Константина и миссии Осия в Александрию и о *большем* даже после

¹ Если Осий (Osius), по поручению которого Халкидий перевел на латинский язык диалог Платона «Тимей», сопроводив его комментарием, и который даже сам хотел взяться за это дело, есть не кто иной, как Осий Кордубский, то, очевидно, у него, несмотря на его западное происхождение и западный образ мыслей, могло быть в известном смысле больше точек соприкосновения с почитателем платонизирующего Оригена Евсевием, чем у решительных антиоригенистов — Евстафия и Маркелла Анкирского (Евстафий, впрочем, и сам ссылается на Платона в *De engastrimytho* с. Orig. 28, и как показывает пример Мефодия Олимпийского, полемика против Оригена не исключала еще сама по себе зависимости от Платона). В рукописях, сохранивших этот перевод, утверждается прямо это тождество, Халкидий при этом называется диаконом или архидиаконом, и нет, по-видимому, особых оснований относиться с сомнением к этим сообщениям. Ср.: *Schanz M. Geschichte der Römischen Litteratur*. IV, 1. München, 1904. S. 126–127. Нужно заметить затем, что если Осий действительно даже и сам намеревался переводить «Тимея», это показывает в нем степень знания греческого языка, которая делает еще более понятной его выдающуюся роль на Востоке при Константине и дает, в частности, основание заключать, что он мог быть не номинальным лишь председателем на восточных соборах, но мог руководить соборными заседаниями и обращаться к греческим епископам и с вопросами, и со словом убеждения на их родном языке.

того усилении распри и распространении «зла» на все восточные провинции¹ не содержится ли отдаленный намек и на Антиохийский собор, на котором и для самого Евсевия впервые ощутительно сказалось следствие этой распри и участие в котором принимали, вероятно, и такие епископы из восточных, которые раньше по спорному вопросу не высказывались?

Сообщение Евсевия в находящемся несколько далее рассказе о Никейском соборе о присутствии на соборе Осия едва ли может давать основания для каких-либо выводов по данному вопросу. Своеобразное название, употребленное при этом для обозначения Осия, «ὁ πᾶν βοώμενος», показывает лишь, какое значение и какую известность на Востоке имел тогда Осий.²

2. Интересное известие об Осии сохранилось от другого отлученного на Антиохийском соборе епископа, *Наркисса Нерониадского*. Находится оно также у Евсевия, в его сочинении против Маркелла Анкирского, и именно в приведенной Евсевием выписке из книги самого Маркелла. По словам последнего, ему пришлось читать письмо Наркисса к некоему Христу, Евфронию и Евсевию, где он сообщает, что епископ Осий спрашивал его, признает ли и он, подобно Евсевию Палестинскому, две сущности (δύο οὐσίας) [в Боге]; Наркисс отвечал в том смысле, что он верует в бытие трех сущностей.³

¹ V. C. II, 73, *Heikel*, 71 (продолжение приведенного выше текста): τὸ δὲ ἦν ἄρα κρείττον ἢ κατὰ τὴν τοῦ γράμματος διακονίαν, ὡς ἀξιεθῆναι μὲν ἐπὶ μεῖζον τὴν τῶν διαμαχομένων ἔριν, χωρῆσαι δ' εἰς πάσας (al. εἰς ἀπάσας) τὰς ἀνατολικὰς ἐπαρχίας τοῦ κακοῦ τὴν ὀρίμην ταῦτα μὲν οὖν φθόνος τις καὶ πονηρὸς δαίμων τοῖς τῆς ἐκκλησίας βασκαίνων ἀγαθοῖς κατεργάζετο.

² V. C. III, 1, *Heikel*, 80: αὐτῶν τε Σπάνων ὁ πᾶν βοώμενος εἰς ἣν τοῖς πολλοῖς ἄμα συνεδρεῶν. Едва ли нужно и можно, напр., усматривать в этих словах желание Евсевия отметить, что и знаменитый, игравший незадолго перед тем особую роль (председателя), Осий теперь должен был сидеть наряду со всеми другими (τοῖς πολλοῖς), когда председателем фактически являлся сам император, содействовавший в Никее реабилитации Евсевия. Судя по общему смыслу рассказа, Евсевий хочет лишь указать, что и отдаленная Испания имела в ряду участников собора представителя, а именно — известного всем Осия.

³ С. Marc. I, 4, 39 [I, 25], *Klostermann*. P. 26 (cf.: 202–203): καὶ μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει [Маркелл]: ἐντυχὼν γὰρ Ναρκίσσου τοῦ Νερωνιάδος προεστῶτος ἐπιστολῇ

Если отождествлять «некоего Христа» (очевидно, еще не епископа) с тем Христом, который был поставлен епископом в Никею вместо сосланного через 3 месяца после Никейского собора Феогния,¹ то по-

ἦν γέγραφεv πρὸς Χρηστὸν τινα καὶ Εὐφρόνιον καὶ Εὐσέβιον, ὡς Ὅσιου τοῦ ἐπισκόπου ἐρωτήσαντος αὐτον, εἰ, ὡσερ Εὐσέβιος ὁ τῆς Παλαιστίνης δύο οὐσίας εἶναι φησιν, οὕτως καὶ αὐτὸς λέγει, ἐγνων αὐτὸν ἀπὸ τῶν γραφέντων τρεῖς εἶναι πιστεύειν οὐσίας ἀποκρινόμενον.

¹ Soz. I, 21, ср.: Socr. I, 8, 14; Philost. I, 10. Что Христ и Амфион, поставленные вместо Феогния и Евсевия Никомидийского, были, по *Nicéph. Call.* H. e. VIII, 18 (*Migne. PG. T. 146. Col. 73B*), из τῶν εὐσεβοῦντων μάλιστα, это едва ли может служить возражением против возможности обращения к Христу с письмом арианствующего Наркисса, наряду притом еще с такими адресатами, как Евфроний и Евсевий; Христ мог и изменить свои первоначальные взгляды после Никейского собора. В Евфронии нужно, конечно, видеть того Εὐφρόνιον τὸν πρεσβύτερον, πολίτην ὄντα τῆς κατὰ Καππαδοκίαν Καισαρείας, которого Константин потом, по низложении Евстафия, рекомендовал собравшимся в Антиохии епископам (между ними Феодоту Лаодикийскому и Наркиссу) в качестве преемника Евстафия, наряду с Георгием, тогда арефусским пресвитером (V. C. III, 62); избран был Евфроний, а Георгий потом был преемником Феодота в Лаодикии. Третий адресат — Евсевий, есть, вероятно, тот Евсевий, ученик Патрофила Скифопольского и Евсевия Кесарийского, который был потом (341 г.) епископом Эмисским и биография которого была написана упомянутым Георгием (*Socr.* II, 9). При Евстафии еще он прибыл в Антиохию; Евфроний хотел возвести его в священный сан, но он ушел в Александрию. Потом, по возвращении в Антиохию при Флакилле, он был выдвигаем Евсевием Константинопольским (Никомидийским) в качестве кандидата на Александрийскую кафедру, но был поставлен в конце концов в Эмису, однако не был там сначала принят вследствие подозрений в занятиях астрологией (ὡς μαθηματικὴν ἀσκοῦμενος), искал убежища в Лаодикии у Георгия и при содействии последнего был водворен на кафедре Флакиллом Антиохийским и Наркиссом. Все эти данные делают вероятными близкие отношения его и к Наркиссу, и к Евфронии уже в 324–325 гг., когда имели место соборы Антиохийский и Никейский. Если бы было известно, что в Антиохию при Евстафии он прибыл уже в 324 г., до бывшего там собора, равным образом, если бы можно было с уверенностью утверждать, что Евфроний, πολίτης каппадокийский, был пресвитером уже тогда и именно в Антиохии, можно бы почти с достоверностью полагать, что письмо Наркисса было писано им в Антиохию и именно после Никейского собора. На рассматриваемый отры-

лучается как *terminus ad quem* написания письма Наркисса конец 325 г. Когда-то еще ранее имел место разговор с Наркиссом Осия. Во всяком случае, этот последний факт, если даже и не настаивать на тождестве Христа-адресата письма с указанным Христом, нельзя ставить слишком далеко после Никейского собора, так как нужно думать, что Осий недолго оставался после собора на Востоке, и сам Константин в следующем 326 г. отправился на Запад.

Встреча и разговор с Наркиссом могли быть, очевидно, или на соборе в Никее, или на соборе в Антиохии. Первое может представляться более вероятным, так как в Никее именно был обсуждаем и принят термин *ὁμοούσιος* и в связи с этим и мог быть поставлен Наркиссу Осием вопрос об одной или двух *οὐσίαι*. Но не исключается, по-видимому, возможность и того, что это происходило в Антиохии. Нет ничего невероятного в том, что речь об этом термине велась уже и в Антиохии и еще ранее в Александрии, и он не *ex abrupto* выдвинут был в Никее; но Евстафий и антиохийские отцы могли признать для себя не совсем удобным вводить в употребление этот термин ввиду известного отношения к нему Антиохийского же собора 269 г., и лишь Никейский собор своим авторитетом устранил всякие колебания относительно его уместности.¹

вок из Маркелла обращал внимание, напр., *Zahn Th. Marcellus von Ansga. Gotha, 1867. S. 22.* В третьем адресате — Евсевии — Цан видит Евсевия Никомидийского; но Евсевий Никомидийский, конечно, был бы поставлен на первое место, и нет оснований думать, чтобы кто-либо из трех адресатов был епископом. У Орлова А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. С. 175, по недоразумению утверждается, что у Евсевия сохранено письмо Осия к Наркиссу. В тексте нет оснований вообще для вывода, что Осий письменно обращался к Наркиссу. *Seeberg, 94*, это место приводит лишь в доказательство близости Наркисса к Евсевию Кесарийскому.

¹ О восточном происхождении и характере термина *ὁμοούσιος* ср., между прочим, *Schwartz E. Kaiser Constantin und die christliche Kirche. Leipzig, 1913. S. 118–120* (с ссылкой на *Holl K. S. VI–VII*). Ориген был против применения этого термина к Лицам Св. Троицы. Ср.: *Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 268–277.* У Филосторгия, между прочим, сообщается, что Александр Александрийский, еще до Никейского собора, поспешил

Сам по себе ответ Наркисса, что он признает τρεῖς οὐσίαι, вполне гармонирует с проявленным им именно в Антиохии упорством, хотя он мог быть дан и в Никее, так как естественно предположить, что и он, подобно Евсевию, не сразу согласился в Никее подписать Символ с учением о единосущии. Следует при этом заметить, что Маркелл, сам участник Никейского собора, знает о содержании ответа Наркисса лишь из его письма (ἐγγων αὐτὸν ἀπὸ τῶν γραφέντων — ἀλοκρινόμενον); в общем заседании собора в Никее, когда Маркелл мог бы сам быть свидетелем бывшего между Осием и Наркиссом рассуждения, оно, очевидно, во всяком случае не имело места. В послании Антиохийского собора между тем прямо говорится, что трем упорствовавшим епископам, Феодоту, Наркиссу и Евсевию, были на соборе предлагаемы вопросы, равно как и они ставили вопросы, на основании чего и выяснилось их согласие с арианами.¹ В числе этих вопросов мог быть и тот вопрос Осия, о котором Наркисс говорит в своем письме.

Относились ли эта встреча и разговор к Антиохийскому собору, или же к Никейскому, — из отрывка письма Наркисса открывается, что внимание Осия привлекали воззрения не только Евсевия Кесарийского, но и Наркисса, и это делается вполне понятным именно ввиду антиохийского послания, если бы вопрос был поставлен Осием и в Никее.

3. В 343 г. (по Швартцу — 342 г.) Осий председательствовал на соборе в Сердике. *Восточные епископы*, прибыв в Сердику в количестве 80 (в том числе и Наркисс), отказались участвовать в соборе и написали из Сердики² обширную энциклику, в которой провозгласили низложенными Юлия Римского, Осия, Протогена Сердикского, Гавден-

прибыть в Никомидию морем раньше Ария и его сторонников, путешествовавших по суше через Палестину, Финикию, Сирию и Киликию, и убедил здесь Осия и бывших с Осием епископов утвердить на соборе единосущие. См.: *Philost.* Н. е. I, 7. *Bidez.* P. 8—9 (у Фотия: *συνδικαῖς ψήφοις ἀνομολογήσαι — ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱόν*, и в более подробном рассказе в *Vita Constantini, Cod. Angelic.* gr. 22: *κυρώσαι τὸ ὁμοούσιον*). Об οὐσία и ὑπόστασις ср.: *Socr.* III, 7, 12.

¹ В переводе Швартца, S. 278₃: *ἐξ ὧν ἠρωτήθησαν καὶ ἠρώτησαν, ἠλέγχθησαν ὁμодоξοῦντες τοῖς μετ' Ἀρείου καὶ ἐναντία τοῖς προκειμένοις φρονοῦντες.*

² Как говорят они сами в послании, п. 23. По *Сократу*, II, 20, они устроили собор в Филиппополе и оттуда писали послания (будто бы с анафематствованием ὁμοούσιον и утверждением ἀνόμοιον, что невероятно).

тия Наисского и Максимиана Трирского, за их защиту осужденных ранее восточными епископов — Афанасия Великого, Маркелла Анкирского и других. Изыскивая против своих противников всевозможные обвинения, Осию они ставят, между прочим, в вину то, что он, когда был на Востоке, то находился в близких дружественных сношениях (*adhaerebat pessime et carus fuit*), кроме Павлина, «епископа Дакии», другом которого он был, с Евстафием и также Киматием, что он, изначала (*ab initio*) будучи в союзе с подобными лицами и благоволительно относясь всегда к преступным людям, действовал во вред Церкви и оказывал всегда (*semper*) помощь врагам Бога.¹

Здесь имеются в виду какие-то особые отношения Осия, между прочим, к Евстафию. Возможно, что эти дружественные отношения начались именно со времени пребывания Осия в Антиохии, и его помощь Евстафию во вред арианству могла выразиться, прежде всего, в принятии им на себя почтенного председательства на устроенном Евстафием соборе.²

¹ *Hilarii Pictavi. Fragm. hist. III, n. 27 (Migne. PL. T. 10. Col. 674BC):* Sed Ossium [damnavit omne concilium] propter supradictam causam [= общение с Маркеллом и Афанасием и некоторыми другими] et propter beatissimae memoriae *Marcum*, cui graves semper injurias inrogavit: sed et quod malos omnes pro criminibus suis digne damnatos totis viribus defendebat, et quod convixerit in Oriente cum sceleratis ac perditis. Turpiter namque *Paulino* quondam episcopo Daciae individuus amicus fuit, homini qui primo de maleficiis fuerit accusatus et de Ecclesia pulsus, usque in hodiernum diem in apostasia permanens cum concubinis publice et meretricibus fornicetur, cujus maleficiorum libros *Macedonius* episcopus atque confessor a Mopso combussit. Sed et *Eustasio* et *Quimatatio* adhaerebat pessime et carus fuit, de quorum vitae infamia turpi dicendum nihil est: exitus enim illorum eos omnibus declaravit. His itaque ac talibus junctus ab initio Ossius, sceleratis semper favens, contra Ecclesiam veniebat, et inimicis Dei semper ferebat auxilium.

² Совершенно невыясненными, по-видимому, остаются пока отношения Осия и к другим упоминаемым в послании лицам. Неизвестно, кто такой «блаженнейшей памяти *Марк*», которому Осий «причинял всегда тяжкие обиды». В числе никейских отцов упоминаются *Μάρκος Στάνδου* в Лидии (*Gelzer. Index restitutus*, № 136; *Σιλάνδου*, по Lequien, Blandum или Blaundum, по Ramsay; cf.: *Gelzer. P. 247*), *Καλαβρίας* (№ 206) и *Βοίας* в Ахайе (№ 213; = *Εύβοίας*, p. 239); это же имя носил преемник Сильвестра на Римской кафедре

4. Если от арианствующих обратимся к защитникам никейской веры, то, по-видимому, нужно бы ожидать упоминания об Антиохийском соборе и участии в нем Осия у *св. Афанасия Великого*. Однако и он, подобно Евсевию, по тем или иным основаниям умалчивает о самом соборе, и поэтому нельзя и от него требовать прямых указаний на роль на этом соборе Осия.

В приводимых Афанасием в его «Апологии против ариан» (ок. 350 г.) посланиях мареотского клира отцам Тирского собора и граж-

(18 января — 7 октября 336 г.), может быть, тождественный с труднообъяснимым «Марком» в адресе письма Константина к папе Мильтиаду (*Eus. H. e. X, 5, 18*), и в таком случае бывший влиятельным деятелем еще до возведения на кафедру. Не менее загадочным является «Павлин, некогда епископ Дакин», *individuus amicis* Осия, низложенный по обвинению в занятиях магией (*de maleficiis*) и проводивший, по заявлению восточных, недостойную жизнь и во времена Сердикского собора. *Созомен* (III, 11) или читал в послании вместо «*Δακίης*» «*Αυτοχείας*», или сам лишь по недоразумению назвал этого Павлина Антиохийским. Отсюда, доверяя показанию Созомена, *Э. Зееберг* (*Loc. cit.*, 104–105) (подобно *Valois*) полагает, что этого Павлина и нужно видеть в упоминаемом бл. Иеронимом Павлине — предшественнике Евстафия на Антиохийской кафедре; низложен он был самими православными. Но вернее принимаемое *Д. А. Лебедевым* (853 = 23) мнение Лекиена, Ляйтфута и Гуоткина, что предшественником Евстафия был Павлин, перешедший в Антиохию из Тира и вскоре затем скончавшийся. Вопрос о Павлине, «другом» которого был Осий, остается, таким образом, открытым. Если не отождествлять его с Павлином, епископом Ἀδάων в Киликии, присутствовавшим и на Антиохийском (вероятно, № 31) и на Никейском (№ 89) соборах (за это отождествление может говорить до некоторой степени обстоятельство, что обличителем его, сжегшим его книги, явился именно Киликийский епископ — Македоний Мопсуестийский, бывший на тех же соборах и затем в Сердики), то нужно предполагать существование еще особого Павлина. Едва ли можно согласиться с *С. Л. Епифановичем* (*Труды Киевской Духовной академии*. 1913. Январь. С. 132), что это — известный *пре-свитер* Павлин, глава евстафиан. Не имеется, по-видимому, каких-либо данных для уяснения отношений Осия и к *Киматию* — Антарадскому (в Финикии), но не Палтскому (в Килисирии), если в упоминании об «*exitus*» его и Евстафия видеть указание на конец жизни, так как Киматий Палтский был в живых еще в 362 г.

данским властям можно находить, по крайней мере, некоторые данные относительно пребывания Осия в Александрии, которые могут бросать свет и на деятельность его в Антиохии, если признать, что он потом отправился туда. В первом из этих документов сообщается, что когда Осий был в Александрии, там созван был собор, в котором принимал участие Осий и на котором был низложен рукоположенный пресвитером Коллуфом Исхира.¹ Из употребленного же во втором документе выражения, что тогда «общим собором Осия и бывших с ним епископов» и сам Коллуф, вообразивший себя епископом, возвращен в пресвитерское состояние,² можно заключать, что Осию на Александрийском соборе принадлежало — по крайней мере почетное — председательство, т. е. та самая роль, с которой он выступает и на Антиохийском соборе, если видеть именно его в поставленном выше Евстафия «Евсевии» новооткрытого послания этого собора.

Разумеется, факт созвания Антиохийского собора и роль на нем Осия должны были быть в свое время хорошо известны Афанасию. И может быть, говоря в «Апологии о своем бегстве» (357–358 гг.) об Осии: «Какой бывал собор, которого он не был руководителем? И не убеждал ли он всех, рассуждая право? Какая только Церковь не хранит наилучших воспоминаний о его предстоятельстве?»³ — Афанасий имел в виду не только лишь Александрийский, Никейский и Сердикский соборы, но и Антиохийский. И ариане, по Афанасию, жаловались на

¹ *Athan. Apol.* с. arian., n. 74 (*Bright*, p. 88): [Ἰσχύρας] ἐπὶ τῆς συνόδου τῆς συγκροτηθείσης ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ὀσίου καθηρέθη, καὶ λαϊκὸς συνήχθη.

² *Ibid.* n. 76 (p. 90): ὑπὸ γὰρ Κολλούθου τοῦ πρεσβυτέρου φαντασθέντος ἐπισκοπῆν, καὶ ὕστερον ὑπὸ κοινῆς συνόδου Ὀσίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἐπισκόπων κελευσθέντος πρεσβυτέρου εἶναι, καθὸ καὶ πρότερον ἦν, κατεστάθη [Ἰσχύρας]. Ввиду этого совершенно определенного заявления совсем неуместным является сомнение Гефеле (*I*², 281) по поводу n. 74, присутствовал ли Осий на самом соборе в Александрии.

³ *Apol. de fuga*, n. 5 (*Bright*, p. 161): Ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο συνόδου; Καὶ λέγων ὀρθῶς, οὐ πάντας ἐπεισε; Ποία τις ἐκκλησία τῆς τούτου προστασίας οὐκ ἔχει μνημεῖα τὰ κάλλιστα.

Осия как председателя или руководителя созывавшихся для противодействия им соборов.¹

5. Историки-синоптики V в., Сократ, Созомен и Феодорит, не говорят об участии Осия в Антиохийском соборе; но они ничего не знают и о самом соборе. Сведениями, которые они сообщают об истории арианского спора до Никейского собора, они обязаны, в конце концов, «Жизни Константина» Евсевия и сборнику соборных документов Савина.

Но у Созомена при этом есть своеобразная особенность в сравнении с Сократом и Феодоритом. Он сообщает, что Осий был послан императором не только в Александрию для примирения споривших о догме, но и на Восток для устранения разногласия по вопросу о праздновании Пасхи.²

Рассказ Созомена в данном случае (I, 16) признают неудачной комбинацией известий, взятых из Сократа (Евсевия) и Савина,³ и в сообщении о двух целях его путешествия видят не более лишь как собственную его догадку.⁴ Предположение, что мы имеем дело у Созомена с его лишь неправильным выводом, вполне возможно. Однако, возможно и то, что Созомен, вообще более внимательно относившийся к об-

¹ Hist. arian. ad mon., п. 42 (р. 212): οὗτος καὶ συνόδων κατηγορεῖται, καὶ γράφων ἀκούεται πανταχοῦ· οὗτος καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο, καὶ τοὺς Ἀρειανοὺς ἐκήρυξεν αἰρετικοὺς εἶναι πανταχοῦ.

² Sozom. H. e. I, 16, 5, Hussey, I, p. 79–80: πέμπει ἄνδρα — — διαλλάξοντα τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ διὰ τὸ δόγμα στασιάζοντας, καὶ τοὺς πρὸς ἕω περὶ τὴν ἑορτὴν διαφερομένους· ἦν δὲ οὗτος Ὁσῖος ὁ Κορδοῦβης ἐπίσκοπος. Созомена, очевидно, повторяют Никита Хониат и Никифор Каллист. Nic. Chon. Thesaur. V, 5 (Migne. PG. T. 139. Col. 1366 B): Hosium — — Alexandriam ablegat, ut eos reconciliet, qui seditionem ibi super dogmate concitabant, atque illos etiam, qui in Oriente de Paschae festo digladiabantur. Niceph. Call. H. e. VIII, 12 (Migne. PG. T. 146. Col. 52 D): τοῦτον μετὰ γραμμάτων τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ στασιάζουσιν ἐπεμπε, καταλλάξαι τε καὶ εἰς ὁμόνοιαν ἀγαγεῖν. ἔτι δὲ καὶ τοῖς περὶ τὴν ἑορτὴν διαφερομένοις κατὰ τὴν ἕω τὴν συμφωνίαν βραβεῦσαι.

³ Schwartz E. Zur Geschichte des Athanasius. VII//Nachrichten, 1908. H. 3. S. 363.

⁴ Schoo G. Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos. Berlin, 1911. S. 137.

щим у него с Сократом источникам,¹ имел в них и какие-либо указания для своего категорического утверждения о путешествии Осия не только в Александрию, но и на Восток. Если Константин уже до отправления Осия был более или менее заинтересован вопросом о Пасхе, он мог дать то или иное поручение ему и об этом предмете, когда тот отправлялся в Александрию, хотя бы это дело отступало на второй план перед главной его задачей. Но для надлежащего ознакомления с этим делом он именно и должен был бы после Александрии посетить еще и Антиохию.²

Таким образом, если у современных Осию авторов нет прямых и решительных указаний на поездку его в Антиохию и участие в бывшем там соборе, то нет ничего и такого, что противоречило бы предположению об этом. Имеются, во всяком случае, данные, которые с удобством могут быть истолкованы в пользу этого предположения. Созомен же говорит прямо о его миссии и на Восток.

IV

И в общем ходе событий, из которых слагается история арианского спора в доникейскую его стадию, начиная с утверждения власти Константина на Востоке, насколько эта история ныне может быть воспроизведена на основании прежде известных и вновь открытого памятника, путешествие Осия в Антиохию и его председательство на противоярианском соборе не представляют, по-видимому, ничего неестественного и непонятного.¹

¹ Ibid., 12, 18.

² Если сообщение Созомена является даже простым недоразумением, то можно и в этом случае думать, что именно от прибывшего с Востока Осия император получил точные известия о пасхальных разногласиях на Востоке. Ср. у Евсевия о мотивах созыва Никейского собора Константином. V. С. III, 5, *Heikel*, p. 79: *ὅς ἐπειδή τὴν τῶν λεχθέντων διέγνω ἀκοήν* (о пасхальных спорах) *τό τε καταπεμφθὲν αὐτῷ γράμμα τῶς κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἄπρακτον ἔώρα, τότε τὴν αὐτὸς αὐτοῦ διάνοιαν ἀνακινήσας, ἄλλον τοῦτονι καταγωνιεῖσθαι [δεῖν] ἔφη τὸν κατὰ τοῦ ταραττοντος τὴν ἐκκλησίαν ἀφανοῦς ἐκθροῦ πόλεμον*. Что Осию поручено было императором заняться вопросом и о Пасхе, это принимает и *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. IV, 21.

¹ Вопрос о годе Хрисопольской битвы (18 сентября), окончательно отдавшей под власть Константина восточную половину Империи, с давних пор решается неодинаково: в пользу и 323 г. (*J. Godefroy, Tillemont*), и 324 г. (*Valois*).

К этому периоду относятся документы:

1) прежде всего, послание Александра Александрийского к Александру Фессалоникийскому (*Theodor.* I, 4); *terminus post quem* послания — победа Константина над Лицинием, и вместе адресат — Александр Фессалоникийский, а не Византийский, установлены В. В. Болотовым;

Обычно в новейшее время принималась первая дата. Но теперь возникший по этому вопросу в последние годы спор (Mommsen, Ed. Schwartz, Viereck — 323, Seeck, Collinet, Jouguet, Maurice — 324), по заявлению *W. Liebenam.* *Fasti consulares Imperii Romani.* Bonn, 1910. S. 120, «darf-durch die von Jouguet veröffentlichten papyri des Museums in Kairo zu gunsten des letzteren datums als erledigt gelten» (ср. также *Hefele—Leclercq.* *Hist. de conciles*, 1907, I, 1, 418; «La date 324 est définitivement démontrée par *P. Jouguet.* En quelle année finit la guerre entre Constantin et Licinius? Dans les *Compt. rend. de l' Acad. des inscr.* 1906. P. 231–236»). С комментарием издал филиладельфийский папирус *Seeck* в *Rhein. Museum*, 1907. Bd. 62. S. 519–532. Литература вопроса указана у *Liebenam.* *Loc. cit.* Шварцц, признавая, очевидно, возможным истолковывать (подобно *Viereck*'у в *Archiv für Papyrusforschung*, 1908) новые данные иначе, нежели толкуют их сторонники 324 г., продолжает держаться даты 323 г. и в последнем своем труде: *Kaiser Constantin und die christliche Kirche.* Leipzig, 1913. S. 90. — Следует, во всяком случае, заметить, что против 324 г. едва ли можно возражать, указывая на недостаточность времени между 18 сентября 324 г. и 19 июня 325 г. для того, чтобы могли совершиться в этот промежуток все предполагаемые в нем события из истории арианского спора (*Schwartz*, IV. *Nachrichten*, 1904, 5. S. 542, на него ссылается *Viereck*, 162). Два собора сторонников Ария, в Вифинии и Палестине (*Soz.* I, 15), могли быть еще до запрещения Лицинием епископам составлять соборы (*Eus.* V. C. I, 51), так как в действительности неизвестно ни время этого запрещения (νόμος), ни время, когда были эти соборы. Если предположить затем, что Осий отправился в Александрию вскоре же после хрисопольской победы, то 9 месяцев будет достаточно и для путешествия Осия в Египет и на Восток, где в Антиохии он мог принять участие в соборе, бывшем в конце 324 или начале 325 г., и для рассылки затем Константином посланий епископам с приглашением их на собор в Никею и прибытия самих епископов в этот город к 19 июня 325 г. Что касается вопроса о «великом соборе в Анкире», то и с этой стороны в данном случае не представляется никаких затруднений, если принять высказываемое ниже предположение об этом соборе. Нужно иметь в виду при этом, что Константин приглашал епископов прибыть в Никею с возможной поспешностью (*Eus.* V. C. III, 6, 1: *σπεύδειν ἀπανταχόθεν* — — *προκαλοῦμενος*; ср. самое послание

2) письмо Константина к Александру Александрийскому и Арию, посланное с Осием (*Eus. V. С. II, 64–72*);

3) новооткрытое послание Антиохийского собора к Александру Фессалоникийскому;

4) письмо Константина с приглашением епископов на собор в Nikeю вместо Анкиры.

Константина), распорядившись о бесплатном содействии им почтовых учреждений (*νεῦμα, οἷς μὲν ἐξουσίαν δημοσίου παρέχον δρόμου οἷς δὲ νατοφόρων ὑπηρεσίας ἀφρόνους*); разумеется, приложены были прежде всего заботы и к возможно быстрому распространению пригласительного послания его во всех концах Империи (сам император в своей, передаваемой Евсевием, III, 12, 3, речи на соборе говорит: *οὐκ ἐν δευτέρῳ τῆν ἀκοήν* [о неожиданной для него распре епископов] *ἔθεμην* — — *τοὺς πάντας ἀμελλήτως* [а. *ἀμελήτῃ, ἀμελήτῃ*] *μετεστελέμην* [а. *συμμετεστελέμην*]). — Обстоятельства созвания Никейского собора едва ли, таким образом, можно ставить в параллель с обстоятельствами созвания именно Ефесского собора 431 г. (указ 19 ноября 430 г., собор должен был открыться 7 июня 431 г., через 6 месяцев 18 дней, в действительности открылся лишь 22 июня), как делает это Д. А. Лебедев (С. 1023 = 43), полагающий вообще, что «4-х месяцев по тогдашним условиям было слишком мало для того, чтобы епископы имели возможность поспеть вовремя в Nikeю», и на этом основании слишком, кажется, уверенно относящий и указ Константина о соборе в Nikee, и предшествовавший указу Антиохийский собор к осени 324 г., и таким образом как бы совсем не допускающий возможности, чтобы и то, и другое имело место уже в 325 г. На деле, из примера созвания Ефесского собора 449 г. видно, что для приглашения на Вселенский собор считался достаточным срок именно в 4 месяца (указ 30 марта 449 г., собор назначен на 1 августа, открылся 8 августа); а из примера даже такого грандиозного собора, как Халкидонский, видно, что смотрели как на достаточный для этого и на срок, даже меньший 3,5 месяцев (указ 17 мая 451 г., собор назначен в Ефесе на 1 сентября, открылся после приглашения отцев из Ефеса в Халкидон лишь 8 октября). Как показала история собора 431 г., длинный срок тогда сопровождался лишь значительным опозданием и восточных епископов с Иоанном Антиохийским во главе, и римских легатов. Зееберг (S. 223) возвращается к употребленному Шварцем обозначению Антиохийского собора, как собора «324/325» года. — Между прочим, на возражение о недостаточности времени для миссии Осия в случае признания 324 г. годом Хрисопольской битвы отвечал выдвинувший впервые в новое время эту дату O. Seeck. *Die Zeitfolge der Gesetze Constantins* // *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, röm. Abt. X* (1889). S. 193–194. По его мнению, Никейский собор мог быть назначен Константином еще до отправления Осия, и миссия последнего

Имея в виду факт отправления посланий Александром Александрийским и Антиохийским собором к Александру не Византийскому, а Фессалоникийскому, и предполагая путешествие Осия в Антиохию и его участие в бывшем там соборе, можно следующим образом представлять ход событий в указанное время.

должна была иметь именно подготовительное по отношению к собору значение; в таком случае 8-ми месячный промежуток до собора окажется достаточным (Зеек принимает как дату собора 20 мая, в действительности ошибочно стоящую у Сократа, I, 13, вместо 19 июня, так как Сократ, очевидно, читал в своем источнике *πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἰουνίου* вместо *Ἰουλίου*). Обращает Зеек внимание также на приведенное выше заявление самого Константина о поспешном созвании им собора (V. С. III, 12, 3). На краткость времени от момента издания указа до срока явления на собор может указать, по его мнению, и очень сравнительно малое количество западных епископов (если именно не причислять к западу греческого Иллирика), прибывших на собор; он думает при этом, что даже и бывшие на соборе представители латинского Запада, напр., Цецилиан Карфагенский, Марк Калабрийский, Никасий Дижонский, также и римские пресвитеры, могли находиться на Востоке ко времени созвания собора по каким-либо делам, независимо от приглашения на собор; а для Домна Стридонского расстояние до Никеи было не больше, чем и для Александрийского или Кесарийского епископа. — Однако в предположении о назначении собора еще до отправления Осия и о нахождении указанных представителей латинского Запада при Константине, помимо приглашения на собор (как бы ни объяснять малое число западных на соборе), нет необходимости. Указанные выше аналогии соборов 449 и 451 гг. и отмечаемая прямо и неоднократно в источниках особая поспешность в созвании собора дают основания считать не слишком поздним временем для указа императора о соборе и первые месяцы 325 г. И в этом случае могли получить приглашение и прибыть в Никею епископы даже отдаленных краев Запада и Востока. Путь, напр., из Бордо до Константинополя можно было совершить в полтора месяца (см.: *Болотов В. В. Лекции, IV, 23*). С другой стороны, от Селевкии-Ктисифона (в Персии) до Нисивина (Низибии) было около 18–19 дней пути, и отсюда до Антиохии — 13–14 (*Болотов В. В. Из истории Сиро-Персидской церкви // Христианское Чтение. 1900. I. С. 435*). От Антиохии, напр., до Ефеса — 30–33 дня (*Болотов В. В. Из церковной истории Египта. III // Христианское Чтение. 1892. I. С. 82*). Из Антиохии в Константинополь, путешествуя, правда, с совершенно исключительной поспешностью, почти без отдыха, можно было прибыть и в 5 дней, как показывает пример магистра Кесария в 387 г. (*Sievers G. Das Leben des Libanius. Berlin, 1868. S. 182*).

В самом начале истории арианского спора при Константине нужно поставить письмо Александра Александрийского к Александру Фессалоникийскому. В. В. Болотов предполагает даже, что, может быть, получение этого письма Александром Фессалоникийским и его заявление Константину по этому поводу и вызвало ближайшим образом посольство императором Осия в Александрию с письмом самого Константина к Александру Александрийскому и Арию.¹ Но Константин мог отправить Осия и независимо от внушений Александра, сразу после окончательной победы над Лицинием.

В Александрии Осий, на соборе, на котором он занимал первое место, успел уладить лишь коллуфианское дело, но убедился в безуспешности привести Ария в соглашение с Александром. И так как догматический спор уже давно вышел за пределы Александрии и Египта и за Арием стоял ряд влиятельнейших епископов в Малой Азии и на Востоке (соборы в Вифинии и Палестине, *Soz.* I, 15), то приходилось считаться уже не только с Арием, а и с этими его защитниками. Естественно предположить, что если не для решения дела, то для окончательного его выяснения Осий на обратном пути из Александрии в Никомидию, к Константину, посетил и Антиохию, если даже он и не имел специального поручения об этом от императора (но Созомен говорит даже прямо о таком поручении). Там он мог собрать точные сведения и о восточном протопасхитстве.

В Антиохии, незадолго перед тем перешедший сюда, по смерти сочувствовавшего Арию Павлина, из Верии Евстафий, воспользовавшись, может быть, именно прибытием Осия, созвал немедленно, по образцу Александрии, собор, председательство на котором было предоставлено Осию. Импонирующим влиянием приближенного к царю, покровителю христиан после недавнего гонения Лициния, маститого западного епископа (Осию было тогда около 70 лет) и энергией решительного Евстафия объясняется частью, может быть, то замечательное единогласие, какое было достигнуто на соборе; три упорствовавших епископа были подвергнуты временному отлучению. Послание от имени собора решено было отправить к влиятельному Александру Фессалоникийскому, подобно тому как незадолго перед тем к нему же обращался Александр Александрийский, — с тем, чтобы он сообщил о нем «всем единодуш-

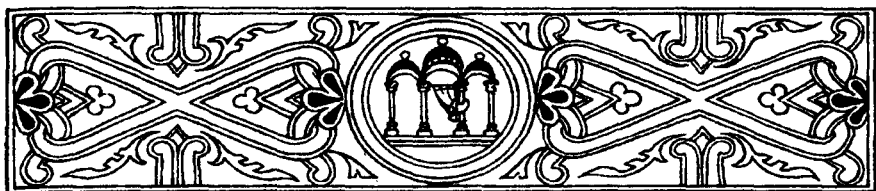
¹ Theodoretiana, 154.

ным братьям». Особое послание о том же, как сообщает составитель сборника, где находится рассматриваемое послание, антиохийские отцы отправили еще в Италию. Главным деятелем на соборе был, разумеется, устроивший его Евстафий¹ и им, нужно думать, было составлено или отредактировано антиохийское послание. Но так как почетным председателем собора был Осий и его прибытие было поводом к собору, то послание написано от имени Осия.² Сам Осий принимал активное участие в рассуждениях, когда были предлагаемы вопросы несогласным епископам и давались разъяснения на вопросы их самих.

Трем отлученным епископам собор назначил срок для раскаяния и убеждения в истине — предполагаемый «великий и священный собор в Анкире». Но когда Осий возвратился к Константину с отчетом о своем путешествии, вместо Анкиры собор назначен был в Никее. Как видно из сохранившегося письма императора с приглашением епископов на Никейский собор, I Вселенский собор был созван в Никее именно вместо предполагавшегося сначала собора в Анкире. Но вопрос об этом «великом и священном соборе в Анкире» заслуживает особого рассмотрения.

¹ Если даже предположить, что уже по прибытии в Антиохию Осия и при его содействии состоялось самое избрание Евстафия на кафедру (к нему в Верю Александр Александрийский уже обращался ранее с особым посланием, *Theodor.* I, 4, и о его правоверии и ревности Осий мог получить сведения еще в Александрии), т. е. что Осию принадлежала роль более или менее сходная с той, которую Швартц и Зееберг усвоят Евсевию Исаврийскому, то и в таком случае Евстафий мог сразу же выступить на соборе главным действующим лицом.

² В переводе Швартца, S. 273_{8-9, 12-16}: ἀκόλουθόν ἐστιν καὶ τῇ σῇ ἀγάπῃ γνωσθῆναι τὰ ὑπὸ τ' ἐμοῦ τε καὶ τῶν ὁσίων ἀδελφῶν ἡμῶν — — κενικημένα τε καὶ πεπραγμένα — —. ἔλθῶν γὰρ εἰς τὴν τῶν Ἀντιοχείων καὶ ἰδὼν τὴν ἐκκλησίαν λίαν παραχθεῖσαν ζιζανίοις διὰ τῆς ἐνίων διδασκαλίας καὶ στάσεως καλῶς ἔχειν ἔδοξέ μοι μὴ ὑπ' ἐμαυτοῦ μόνου τὸ τοιοῦτον ἀποβληθῆναι καὶ ἀπωσθῆναι, ἀλλὰ καὶ παρορμηθεῖν δεῖν τοὺς ὁμοψύχους ἡμῶν καὶ συλλειτουργοὺς κτλ. Между прочим, выражение τὰ ζιζανιόδη φυτούργήματα в приложении к арианскому учению встречается и в отрывке из сочинения Евстафия, приведенном у Феодорита (I, 8, 4).



Почему созванный в Никее собор сначала предполагалось собрать в Анкире?*

I

Послание Константина Великого с приглашением епископов на собор в Никею вместо Анкиры, сохранившееся также лишь на сирийском языке, известно было еще задолго до издания Э. Шварцем послания Антиохийского собора. Но отношение к нему ученых неодинаковое. У большинства церковных историков, а именно у немецких, установился отрицательный взгляд на его подлинность, так что обычно они не находят нужным без особого повода и упоминать о нем.

Впервые издал этот документ в качестве подлинного Каупер в своих «*Analecta Nicaena*» в 1857 г., сопроводив сирийский текст английским переводом. Упомянутый в послании собор в Анкире он отождествил при этом с известным своими правилами Анкирским собором; по его мнению, отцы этого собора могли сделать постановление о том, чтобы еще когда-либо собраться (очевидно, в Анкире же); на это постановление Константин и ссылается, приглашая епископов в Никею.¹

В следующем 1858 г. в журнале «*Christian Remembrancer*» на «*Analecta*» Каупера появилась резкая критика анонимного рецензента и при этом, в частности, были высказаны возражения против признания рассматриваемого послания подлинным. В своем ответе анониму Каупер

* Впервые опубликовано в журнале «Христианское Чтение». 1913. Октябрь. С. 1176–1200.

¹ *Cowper B. H. Analecta Nicaena: Fragments relating to the Council of Nice. The syriac text from an ancient MS. in the British Museum. With a translation, notes, etc. London and Edinburgh, 1857.* Сирийский текст. Р. 1–2, по cod. Brit. Mus. Add. 14528, VI века; перевод. Р. 21; примечания. Р. 29–30.

выставил тогда ряд заслуживающих в большей части полного внимания аргументов в доказательство своей мысли; основное неправильное его предположение, будто речь в послании идет вообще уже о бывшем в Анкире соборе, а не о предполагаемом лишь в будущем, значительно однако ослабляло силу его аргументации. В Анкирском соборе он хотел теперь видеть уже не известный своими канонами собор, бывший в Анкире, вероятно, еще в 314 г., но иной позднейший и из других источников неизвестный.¹

¹ Cowper B. H. A Letter to the Editor of the «Christian Remembrancer», in reply to an article entitled «Analecta Nicaena», with appeared in that Journal. Jan. 1858. London and Edinburgh, 1858. Так как издатель журнала не согласился поместить ответ в своем издании, то автор напечатал его особой брошюрой. Здесь приводятся следующие аргументы в доказательство подлинности послания, с замечанием, что некоторые из них в отдельности могут быть слабыми, но в целом они должны быть признаны убедительными. «1. Послание не стоит в несогласии с сообщением Евсевия [о пригласительных письмах Константина]. 2. Оно содержит некоторые данные, которые, судя по его словам, были в нем, и которые он, по-видимому, из него заимствовал. 3. Главное содержание его согласно с историческими фактами, насколько они нам известны. 4. Оно бесспорно было написано по-гречески, как это доказывается греческими особенностями речи (peculiar Greek idioms), встречающимися в нем, и замечанием в конце книги, касающимся всего ее содержания [что она переведена с греческого в 501 г.]. 5. Несомненно, оно существовало в V в., так как оно должно было существовать прежде, чем оно было переведено (501 г. по Р. X.). 6. Оно оканчивается формулой, которую Константин употреблял в подобных случаях. 7. Все рядом находящиеся документы подлинны. 8. Нельзя указать никакого мотива для измышления его. 9. Другая копия его имеется с тем же самым заглавием в особой и весьма древней рукописи. 10. Более вероятно то, что другие позабыли о нем, чем то, что сирийцы измыслили его. 11. Фальсификатор включил бы в него все, что Евсевий сообщает о созвании на собор. 12. Некоторые из возбуждаемых им трудностей свидетельствуют в его пользу, так как фальсификатор стал бы избегать чего-либо, что по его расчету может вызвать вопрос, если не подозрение». В 1 и 2 пунктах автор имеет в виду V. С. III, 6, 1: *σύνόδον οἰκουμένην συνεκρότει, σπεύδειν ἀπανταχόθεν τοὺς ἐπισκόπους γράμμασιν τιμητικοῖς προκαλούμενος*. Пункт 4 автор не разъясняет ближе; ср. между тем о семитизме *ἐν ὀφθαλμοῖς μου* у Шварца, VII, Nachr. 1908, 3. S. 340. Аргумент 6 ср. и у Лебедева. С. 38. В пункте 9 имеется в виду Cod. Brit. Mus. Add. 14526, VII века.

Английский перевод послания Каупер снова напечатал в 1861 г. и повторил при этом высказанные ранее доводы в защиту его подлинности.¹ Как он отмечает здесь, с ним согласились Питра в «*Spicilegium Solesmense*» и автор статьи о Никейском соборе в Herzog's «*Real-Encyclopädie*»² и «другие». С доверием отнесся к посланию, например, Стэнли (1861).³ Подлинным признал потом послание и Гуоткин (1882).⁴ Но, например, Уордсворт (1877) нашел возможным лишь с оговоркой («if genuine») упомянуть о послании.⁵ Гефеле в своей «Истории соборов» (1873) совсем упустил из виду этот документ.⁶

¹ *Cowper B. H. Siraic Miscellanies or Extracts relating to the first and second general councils, and various other quotations, theological, historical and classical. Translated into English from mss. in the British Museum and Imperial Library of Paris. With notes. London and Edinburgh, 1861.* Перевод дается (Р. 1–2) с Cod. Paris 62 (olim Sangerm. 38), конца VIII в., и (Р. 5–6) с упомянутого Cod. Mus. Brit. Add. 14528; примечания. Р. 99–101.

² *Gass W.* в Bd. X. (1858). S. 312.

³ *Stanley A. P. Lectures on the history of the Eastern Church. London, 1861.* Р. 101–104. Стэнли считает Анкирский собор послания тождественным с известным Анкирским собором, как первоначально думал Cowper.

⁴ *Gwatkin H. M. Studies of Arianism. Cambridge, 1882.* Р. 35₄. Гуоткин, мимоходом лишь, однако, ссылается на *Cowper Miscellanies*, и не высказывает каких-либо своих соображений по этому вопросу.

⁵ *Wordsworth J. Constantinus I/ /Smith and Wace Dictionary of Christian Biography. I. 1877.* Р. 641. Автор вернее, нежели Каупер и Стэнли, понимает смысл послания, когда полагает, что в нем идет речь о соборе в Анкире самих же никейских отцов, к которым адресовано послание, хотя в его предположении (ср. то же у Зеекка), что отцы *уже* «собрались сначала в Анкире и затем перешли в Никею» по повелению Константина, нет необходимости. Но ссылку на «*Analecta*» Каупера он в то же время сопровождает ссылкой и на упомянутую критику в «*Christian Remembrancer*». Vol. XXXV. Р. 63–69.

⁶ *Hefele C. J. Conciliengeschichte. I. 2 Aufl. Freiburg im Br., 1873.* Французский переводчик труда Гефеле Dom *Leclercq* (*Histoire des conciles. T. I, I. Paris, 1907.* Р. 403₁) смешивает с упомянутым у Гефеле (S. 288₃) совершенно иным, изданным Май в 1838 г., посланием рассматриваемое послание.

В 1883 г. послание вновь было издано Мартэном в IV томе «*Analecta Sacra*» Питры.¹ Это послужило поводом для Лоофса в рецензии (1884) на этот том «*Analecta*» объявить послание «несомненно подложным».² Приговор Лоофса, по-видимому, и определил отношение немецких ученых к посланию в дальнейшее время. В английской литературе, однако, и в новейшее время можно было встречаться с благоприятными для послания суждениями, например, у Брайта.³ В литературе русской за подлинность послания высказался К. Смирнов (1888).⁴

В 1904–1905 гг., наконец, обратил внимание на этот памятник, по связи его с антиохийским посланием, Шварц и привел его в своем пе-

¹ *Pitra J. B. Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata. T. IV. Parisiis, 1883.* Сирийский текст (Р. 224–225) по трем известным уже Cowper'у рукописям; латинский перевод (Р. 452).

² *Theologische Literaturzeitung. 1884. S. 574:* «Ein in diesen Notizen [в издании Питры] enthaltener Brief Constantin's, der die Bischöfe zur Synode nach Nicäa ladet, p. 224 sq. 452, ist zweifellos ebenso unecht wie der von Mai, *Veterum script. nova coll. X* p. 31 edirte Brief, der mit dem hier veröffentlichten nur das gemeinsam hat, dass beide das, wie wir sehen, früh vermisste Edict Constantin's neuzuschaffen versuchen».

³ *Bright W. The Age of the Fathers. I. London, 1903* (посмертное издание *W. Lock'a* при участии *C. H. Turner'a*). Р. 76. Принимая перевод послания Каупера и его мнение, что речь в нем идет о постановлении уже бывшего ранее в Анкире собора, Брайт находит, что язык послания «не свободен от подозрения, так как может казаться, будто писавший это послание не знал, что Анкирский собор был за одиннадцать лет до Никейского, а знал только, что он предшествовал Никейскому. Однако, предполагая, что оно подлинно, нужно думать, что Константин имел в виду какое-то другое собрание епископов в Анкире, память о котором утрачена, но который, может быть, представлял что-то вроде предварительного собора, на котором Александр и Осий пришли к полному соглашению».

⁴ *Смирнов К. Обзорение источников истории Первого Вселенского Никейского собора. Ярославль, 1888. С. 75–76:* «В подлинности этого письма едва ли можно сомневаться. Содержание письма вполне соответствует той характеристике, какую делает о пригласительных письмах Евсевий» (имеется в виду почтительный тон писем, по Евсевию). Смирнову известен отдел о Никейском соборе из книги Стэнли по переводу в «Православном Обзорении». 1863. Т. XI. С. 32–57.

реводе на греческий язык.¹ Гарнак, выступив с возражениями против антиохийского послания (1908), решительно отверг этот памятник как неподлинный.² Сирийский текст послания еще раз был издан в 1908 г. Шультхессом³ и воспроизведен у Швартца в его ответе Гарнаку.⁴

Признание подлинности антиохийского послания ведет, можно сказать, с необходимостью, к признанию подлинности и послания Константина.⁵ Оба документа взаимно дополняют и поясняют друг друга, и это

¹ *Schwartz E. Zur Gesch. des Athanasius. II. Nachrichten, 1904. 4. S. 358; VI. 1905. 3. S. 289.*

² *Harnack A. Die angebliche Synode von Antiochia im Jahre 324/325. Sitzungsberichte, 1908. XXVI. S. 489–491, Гарнак приводит при этом и указанный отзыв Лоофса, к которому, как он говорит, он обратился, когда собственная его критика была уже написана.*

³ *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten herausgegeben von F. Schulthess. Berlin, 1908 (Abhandl. der kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Neue Folge Bd. X, 2). S. 1 (по тем же трем вышеуказанным рукописям).*

⁴ VII. 1908. 3. S. 336–343.

⁵ Совершенно особая догадка относительно послания, приглашающего епископов на собор вместо Анкиры в Никею, высказана была В. В. Болотовым. Признавая послание подлинным, он предполагал, что оно могло принадлежать не Константину Великому, а Константию, и относиться ко времени, предшествовавшему созванию соборов в Селевкии и Аримине. Как рассказывает Созомен (IV, 16), Константин сам хотел сначала созвать собор в Никее, но партия влиятельного тогда Василия Анкирского предложила вместо того устроить собор в Никомидии. Никомидия, однако, была разрушена землетрясением (28 августа 358 г.), когда епископы уже отправились туда, и теперь Василий, к которому Константин обратился за советом, убеждая императора не медлить с собором (*παροτρύνει ἐπιταχύνει τὴν σύνοδον*, ed. *Hussey*, 363), сам избрал местом собора Никею. Император и приказал быть там собору в начале лета 359 г., причем епископы, которые не были в состоянии сами прибыть на собор по телесной немощи, должны были послать вместо себя пресвитеров или диаконов; от собора должны были затем явиться к императору во дворец по 10 делегатов от восточных и западных, для ознакомления его о состоявшемся решении, чтобы он мог его утвердить. Потом, однако, император отменил это свое решение и поручил Василию узнать путем опроса, где епископы сами найдут более удобным для себя собраться.

В конце концов местом собора назначена была Селевкия, но в то же время на Западе решено было составить особый собор в Аримине.

В бумагах В. В. Болотова сохранилась небольшая тетрадка (8 страниц в 8 долю листа), в которой содержатся сначала выписки греческого текста из *Theodoret.* 2, 21 (al. 26), *Philost.* 4, 10, 11, *Socr.* 2, 39 и *Soz.* 4, 16, и краткая заметка о содержании § 178 в *Kurtz. Handbuch der KG. I.* На последней 8 странице делаются выводы. «*Summa: Theodoretus* весьма не точен: а) о Никомидии ни слова, б) разрушена Никея, с) собора в Никее желал Евдоксий, *Socrates* краток. *Ход:* а) Nicomedia, б) *σεισμός*, в) Nicaea, г) Tarsus etc. д) Seleucia. *Philostorgius* согласен в главном с *Socrat'*ом. *Sozomenus:* подробен и обстоятелен. а) Собор в Nicaea, б) *οἱ περὶ Βασιλείου* против этого города (*Theod.*, *Philost.* согласны), с) собор в Nicomedia, д) *σεισμός* 28 августа 358 г. перед самым открытием собора, е) Constantius ad Basiliūm: как быть? ф) Василий из желания сделать ему приятное избирает Никею. г) Constantius назначает собор в Никее в начале лета 359 г. (и делегаты соборов). h) Constantius передумал: спросить епископов. и) Вышла разногласица. к) Василий в Сирмии. л) Решено: два собора: в Аримине и Селевкии. *Очевидно между к и л Soz. от. Tarsus, не угодный Евдоксию*». В позднейшее время к этой тетрадке присоединена на особой записке заметка: «Из Cowper следует, кажется, что прежде а Констанций назначил собор в Анкире и уже когда отцы собрались там, назначил местом Никею. Нет ничего удивительного, что Василий, находившийся в зените своего могущества, назначил местом собора свой город, чтобы импонировать противников. Пропуск этой подробности в греческих историках не диво: они дуют разногласицу». Теперь, однако, эта гипотеза В. В. Болотова вообще устраняется изданным Шварцем антиохийским посланием. Можно при этом заметить, что если некоторые обстоятельства созвания собора в Никее в 359 г. при Константии находят соответствие в содержании имеющегося пригласительного послания (поспешность в созвании собора, приглашение западных епископов, желание императора знать точно о решениях собора, ср.: *ὡστε καὶ αὐτὸν συνιδεῖν — καὶ — ἐπιτελέσαι*, ed. *Hussey*, 364–365), то в то же время в послании ни слова не говорится об отправлении немощными епископами на собор заместителей, а это непременно должно было входить в послание Константия. Нужно думать, что Созомен сам читал это последнее послание в сборнике Савина, и в IV, 16^{16–17} именно и передает, по своему обычаю, его содержание своими словами. Что сохранившееся с именем Константина послание адресовано было к *собравшимся уже* в Анкире отцам, этого из самого послания не видно.

уже само по себе является одним из доказательств их подлинности. Задачей в таком случае может быть лишь установление действительного смысла находящихся в них показаний.¹

¹ На сирийском языке имеется еще и другое послание Константина, приглашающее епископов на собор в Никею. Оно находится в *Collectio sanonum synodicozum* (I, I, 3) несторианского писателя Авдишо (Эбед-иешу, Ebedjesu, † 1318), в истории Никейского собора, составленной на основании писанного будто бы Марутой Майцеркатским для католикоса Селевкийского Исаака (400–411) повествования. Сборник Авдишо издан у *A. Mai. Scriptorum veterum nova collectio*. Т. X, I. Romae, 1838, по «*cod. Urbani collegii*» (Vat. Syr. CCCLV), вместе с латинским переводом, сделанным некогда Алоизием Ассеманием (по Vat. Syr. CXXIX, CXXX) и исправленным Май. Рассказ о предшествовавших Никейскому собору событиях и о самом соборе имеет здесь в общем совершенно фантастический характер, хотя в основе тех или иных сообщений и могут лежать исторические факты. В этот рассказ включены три документа. Посланию Константина «ко всем в мире епископам» предшествует (I) *письмо его к «Александру, епископу Иерусалимскому, и мученику»*, которого император приглашает к себе, чтобы — ввиду смущающего его непрекращающегося спора «двух епископов» — научиться от него истине.

«Sic enim didici ex libris sanctis, qui dicunt, *ex Sion exit lex et verbum Domini de Hierusalem*. Ergo statim ac recipies epistolam regni nostri, velociter ad nos ascende: justum quippe est, ut ecclesiae sanctae ex his templis sanctis veritas fidei in Christum prodeat. Mihi enim sunt episcopi duo in regionibus, qui me quotidie conturbant, et quaestione vocum futillum molestiam creant nostro auditui: quia et proelia multa fuerunt nobis in regionibus, quae nos circumstant: potissimum autem a Judaeis, et gentilibus, qui alieni sunt ab omni ordine religionis nostrae, prohibiti fuimus, quominus haec diligenter curaremus. Sed nunc, cum rex Christus quietem nobis dedit ab omnibus, qui nos circumdant, ac invicti regni nostri potestati subjugavit subjectos et non subjectos, alia jam nobis cura non est, nisi ut haec ac similia sollicito curemus: et en tantummodo expectamus adventum tuum, ut a te veritatem discamus, moxque ad opus sine mora incumbamus. Fac itaque, sicut scripsimus, et ora pro regno nostro» (Р. 30, сир. текст Р. 198^b₈₋₃₀).

Александр на пути, однако, попал в руки еретиков «на острове Патре» и скончался от нанесенных ими побоев. Но письмо его о вере принесено было императору пресвитером Макарием, который отправился сухим путем. Император обратился тогда (II) *ко всем в мире епископам* с указом такого рода (scripsit prostagma ad omnes mundi episcopos in haec verba).

«Constantinus Caesar Augustus autocrator, rex, victor, universae ecclesiae, quae sub caelo est, subditis et non subditis in Christo rege nostro pax. Excitami- ni omnes sollicitudine impigra ad accedendum ad synodi coetum in regione Bithyniae, in civitate Nicaea pro fidei verae ventilatione. Nulli autem sive qui coniunctim sive qui seorsum versantur, accedere impediuntur; nemo rursus violenter ducat socium suum, nec impediat eum ab accessu ad synodum, et a tuenda fidei suae professione in synodo in conspectu omnium episcoporum: ita ut una sit confessio, unum vinculum, et una coniunctio inseparabilis, totaque ecclesia consistat in una fide absque divisione per unum corpus perfectum, et conformem integramque voluntatem. Nemo transgrediatur, et contemnat iussum sacerdotii, et imperii. Tempus propterea concedimus, quod itineri absolvendo sufficiat, annum scilicet unum, et menses duos. Mense itaque octobri convenient omnes episcopi in civitate Bithyniae Nicaea, quae sita est prope Metropolim nostram fidelem. Valet in Domino nostro» (Р. 31, сир. текст Р. 198^a -199^b₁₇).

Приглашение получил и епископ Селевкии-Ктисифона *Шим'он бар Сабба'е*, но боясь язычников, ввиду беспокойного времени (propter turbationem regionum finitimarum), сам не отправился, а послал (III) *письмо* с пресвитером Шахдостом (Saadostus, Садоф).

«Nisi ethnici, qui sanguinem nostrum sitiunt, impedirent, vehementer optabam venire, benedictionemque accipere ab illo concilio sacerdotali, et a regia maiestate vestra; verum omne id, quod fecerit universitas episcoporum, qui pro adserenda veritate persecutionem passi sunt, etiam ego suscipio, et laetus eis consentio» (Р. 31, сир. текст 199^b₂₄₋₃₀; текст письма и другой латинский перевод напечатаны также в *Bibl. Orient. I. P. 8-9*).

В Никее император прочитал *capitula fidei* Александра Иерусалимского перед собравшимися там 2048 участниками собора, но приняли их [= подписали?] только 318. О «318» отцах сообщается, что все они, кроме названных по именам 11 (ср. о них: *Braun O. De Sancta Nicaena Synodo. Münster i W., 1898. S. 52*; между ними — Евсевий Кесарийский и «Иосиф» Никомидийский), были исповедниками, причем особенно пострадал (от «ариоманитов») Фома Марашский или Германикийский. Собор продолжался 3 года и оставил акты, равные по объему книгам 15-и (*Braun: 40*) пророков, и каноны, равные книгам трех пророков.

Еще Иосиф Ассеманий в *Biblioth. Orient. III, 335*, дал отзыв об этой истории: «*fabulosa nimirum et Maruthae supposita*» (другой какой-либо истории Никейского собора, написанной, как предполагает это Ассеманий в *B. O. I, 195*, в действительности Марутой, вероятно, вовсе и не было, так как заключение

о таком труде основывается лишь на сообщении также Авдишо). Неожиданно выступающий в этом баснословном рассказе «Александр Иерусалимский» (Иерусалимский епископ с этим именем † 250 г.), как видно из обнародованного Брауном (по рукописи библиотеки пропаганды в Риме KV14) отрывка этого же, по-видимому, повествования, которое у Авдишо дано в извлечении, есть собственно Александр Александрийский, переведенный легендой в Иерусалим для защиты этого города от ересей. Легендарная обстановка, в какой общаются эти документы, уже сама по себе не говорит в их пользу; не имеют они, насколько известно, и такого древнего засвидетельствования, какое имеет послание, приглашающее епископов в Никею вместо Анкиры (V в.). Правда, рассматривая их вне связи с этой обстановкой, можно, напр., предположить, что письмо в Иерусалим было на деле адресовано Макарию и приглашало его на предварительное совещание перед собором, что послание «всем» епископам в действительности было обращено лишь к тем, которые не имели в виду присутствовать на проектированном ранее соборе в Анкире и поэтому теперь прямо приглашались в Никею на Вселенский собор без упоминания об Анкире (это именно и приложимо, напр., к персидским епископам). Но уже в самом тексте их имеются неблагоприятные для признания их подлинности данные. Так, приглашение на собор в Никею могло быть разослано только уже после Антиохийского собора, так как антиохийские отцы говорили еще о соборе в Анкире. Но если Антиохийский собор был в конце 324 или даже начале 325 г., срок для прибытия на собор в Никее, открывшийся в июне, не мог быть назначен 1 год и 2 месяца. Октябрь (*teşri qadmaja*), как время сбора, мог быть взят фальсификатором из утвержденного канонами обычая устроить соборы весной и в октябре осенью (Апостол. 37-е, Антиох. 20-е). Нельзя не признать, во всяком случае, странным, при всем возможном невежестве автора подлога, незнание им действительного времени Первого Вселенского собора, равно причисление — в письме к Александру — Ария к епископам; у Авдишо далее указывается верная дата заседания собора — 19 июня, но согласовать с ней показание письма ему было нетрудно при доверии к легенде о трехгодичной продолжительности собора. Нет в посланиях и обычных характерных для Константина приветствий в конце. Вслед за Mai (Loc. cit. P. IX), пригласительное послание к епископам признал за «entschieden unecht» Hefele C. J. *Conciliengeschichte*. I. 1855. S. 255, (I² S. 288₃). С этим посланием сопоставляет *Loofs*, в приведенном выше отзыве, послание, приглашающее в Никею вместо Анкиры.

Нужно заметить, что В. В. Болотов, обративший внимание, как видно из выписок на полях автографа его лекций, на сообщения Авдишо о Никейском

II

Содержание послания все сводится именно лишь к извещению императором епископов о замене Анкиры, как места собора, Никеей, и к указанию мотивов этой замены, с присоединением просьбы — по возможности поспешить прибыть во вновь назначенный для собора город.

«Послание императора Константина, приглашающее епископов из Анкиры в Никею».¹

«Что для меня² нет ничего важнее богопочтения, это, я думаю, всем известно. Так как раньше постановлено было быть собору епископов в Анкире [городе] Галатии, ныне нам³ показалось по многим причинам за лучшее, дабы он собрался в Никее, городе Вифинии: и ввиду того, что

соборе, которые имеются в *Bibl. Orient.* I. P. 9 (о Шим'оне), р. 13 (об Агапите тоб Нилат, с которым, по Авдишо, Никейский собор будто бы отправил послание в Персию), р. 169–170 (о пресвитере Абшамии, племяннике Ефрема Сирина, неправильно указанном с именем Абшелама и в сане епископа Эдесского в числе участников Никейского собора), на основании именно известия у Авдишо принимал факт посольства Шим'оном Шахдоста (Лекции... IV. С. 24). Но потом он начало епископства Шим'она относил уже к 327 г. (хотя со знаком вопроса при этой дате). *Болотов В. В.* Из истории Церкви сиро-персидской // *Христианское Чтение.* 1899. I. С. 801–804 (отд. отт. С. 81–83); 1900. I. С. 85 (отд. отт. С. 157), 90 (162), 93 (165), 99 (171). С предшественником Шим'она обычно отождествляют того католикоса Папу, который обличен был на одном соборе в превозношении епископом Миллесом, по рассказу в мученических актах этого епископа, и 12 лет затем, до смерти, находился в параличе. Ср., между прочим: *Leclercq / Hefele. Hist. des Conciles.* I, 2. 1907. P. 1119–1124 («Appendice IV. Un concile tenue a Séleucie-Ctésiphon avant 325»). Но В. В. Болотов полагает, что от этого Папы II (293–327), современника Никейского собора, нужно отличать другого Папу I (243–273), и рассказанная в актах история относится к Папе I. *Болотов В. В.* Указ. соч. 1900. I. С. 90–93 (отд. отт. С. 162–165).

¹ Так в древнейшей рукописи *Brit. Mus. Add. 14528 (= A Schulthess)*. В *cod. Brit. Mus. Add. 14526 (= B)*: «Послание Константина Великого, отца Константина Младшего, приглашающее епископов из Анкиры в Никею». В *cod. Paris. 62 (= E)*: «Послание Константина императора к 318 отцам».

² В сирийском тексте: «в моих глазах».

³ «Нам» нет в ВЕ.

прибудут епископы из Италии и прочих местностей Европы, и ввиду хорошего [ее] климата, и для того, чтобы мне присутствовать в качестве очевидца и участника того, что будет происходить [там]. Посему извещаю вас, возлюбленные братья, <о моей воле>,¹ чтобы все вы с поспешностью собрались в названный город, т. е. в Никею. Итак, каждый из вас, имея в виду то, что полезно, как я сказал ранее, пусть поспешит прибыть скорее, без всякого замедления, чтобы быть, присутствуя лично, очевидцем того, что будет происходить. Бог да сохранит вас, братья возлюбленные».

Все, насколько известно, исследователи в настоящее время, признающие подлинным, вместе с антиохийским посланием, и это письмо Константина, держатся того мнения, что «великий» собор предполагался в Анкире потому, что был назначен там самим императором, и именно — еще до Антиохийского собора; об этом знали антиохийские отцы и потому они говорят о будущем Анкирском соборе; но Константин потом изменил свое первоначальное решение. Связный очерк событий того времени попытались дать — принимая указанное предположение о назначении собора первоначально в Анкире самим императором — Шварц и Зеекк.

По представлению Шварца,² действия Константина, направленные к устранению религиозной смуты на Востоке, открылись, после победы над Ликинием 18 сентября 323 г., посольством Осия с письмом в Александрию, причем сам Константин на деле склонялся на сторону Ария. Когда миссия эта оказалась безуспешной, император назначил собор в Анкире, — зачем именно там, где кафедру занимал ревностный противник ариан Маркелл, неясно. Последователи Александра Александрийского заключили отсюда, что император хочет действовать в их пользу. В Антиохии они сами поспешили составить собор, воспользовавшись вакантностью Антиохийской кафедры (по † Филогония 20 декабря 324 г.); туда явился Евсевий Исаврийский и созвал собор для избрания епископа; на соборе затем, под предлогом заботы о дисциплине, отцы выдвинули на деле вопрос об арианстве, приняли исповедание веры Александра Александрийского, а трех противников его отлучили до будущего собора в Анкире. Константин, ввиду этого неожиданного выступления,

¹ «о моей воле» или «что я желаю» имеется лишь в Е.

² Schwartz E. Op. cit. VII. 1908. 3. S. 368–372; ср.: VI. 1905. 3. S. 292–294.

перенес тогда предположенный собор в Никею (в чем сказалось влияние Евсевия Никомидийского); собор уже должен был быть Вселенским, чтобы парализовать тенденции антиохийцев, и сам император решил присутствовать на нем. В конце концов победа принадлежала не той или иной церковной партии, но деспоту-императору.

Иначе комбинирует те же в общем факты Зеекк¹, применяя частью высказанные им уже ранее предположения к вновь открытым данным. Сразу после победы над Лицинием 18 сентября 324 г. Константин назначил для прекращения религиозной распри собор в Анкире, как нейтральной по отношению к поднятому спору местности, именно в качестве Вселенского, но без своего присутствия. Подготовительное для будущего собора значение имело отправление затем Осия с письмом в Александрию.² Собор Осия там не решил догматического вопроса ввиду назначенного уже великого собора. Но в Антиохии предупредили (вероятно, Евстафий) этот последний собор и заранее осудили Евсевия Кесарийского и других двух епископов. Расчет на Константина при этом был верен: он вообще уважал авторитет соборов. Однако он не менее уважал и ученость Евсевия, и постановление собора игнорировал. Убедившись в отсутствии у епископов толерантности, он решил теперь сам быть на проектированном им соборе и вместе облегчить путь на собор для западных епископов, чтобы привлечь их в большем количестве. Поэтому к собравшимся уже в Анкире отцам послано было приглашение перейти в Никею.

Перенесение Константином назначенного уже им самим в Анкире собора в Никею поставляется, таким образом, у Швартца и Зеекка в ближайшую связь с фактом неожиданного для Константина созвания собора в Антиохии: вызванные именно этим собором соображения и заставили императора изменить прежнее свое решение.

Что собор в Анкире назначен был самим Константином до неожиданно для него составившегося собора Антиохийского, это принимает и

¹ Seeck O. Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Bd. III. Berlin, 1909. S. 400–407.

² Что вообще собор назначен был до посольства Осия, это Зеекк, как уже было ранее замечено, высказывал и раньше, в Zeitschrift für Rechtsgeschichte, röm. Abt. X. 1889. S. 193.

Д. А. Лебедев.¹ Он лишь отклоняет гипотезу Шварца о Евсевии Исавропольском и, признавая председателем Антиохийского собора Евстафия, повод к созванию Антиохийского собора видит именно в упоминаемых посланием «плевилах [арианского] учения», посеянных в Антиохии арианствующим предшественником Евстафия Павлином, занимавшим около 6 месяцев кафедру после Филогония († 20 декабря 323 г.). Перенесение назначенного Константином сначала в Анкире собора объясняется, главным образом, заботами императора об удобствах западных епископов, которые, может быть, сами выразили желание быть на соборе в ответ на обращения к ним Александра Александрийского и Антиохийского собора.

Зееберг, как уже было замечено, принимает и предположение Шварца о Евсевии Исавропольском. Мотивы к перемещению собора он видит не столько в политических соображениях Константина или в желании его доставить удобства западным епископам, сколько вообще в более удобном местоположении и климате Никей.²

При недостатке прямых положительных указаний в памятниках может, конечно, открываться широкий простор для различных, почти одинаково правдоподобных, догадок. И нельзя, при наличных данных, отрицать возможности и того предположения, что собор в Анкире был предначинан именно самим Константином уже до Антиохийского собора.³

¹ Лебедев Д. А. С. 38–43. Ср. его же статью в «Византийском Временнике». XX. 1913 (и отдельно): «Из эпохи арианских споров. Павлин и Зинов, епископы Тирские». С. 7, 167. Эта статья мне сделалась известной уже после напечатания очерка «Кто был «Евсевий», председательствовавший на Антиохийском соборе 324–325 г.?»

² Seeberg. S. 202.

³ Но произвольным и маловероятным нужно считать то предположение Зеекка (III, 401), будто Константин уже до отправления Осия в Александрию назначил собор в Анкире и даже именно Вселенский собор. Константин мог, конечно, иметь в виду как дальнейшую меру, если она окажется необходимой, собор епископов; но в действительности он сначала, по-видимому, вполне надеялся на успех своего письма и посольства Осия в Александрию, и лишь после того, как эти первые шаги его не привели к желаемым результатам, решил созвать собор.

Но можно в то же время заметить, что при этой гипотезе не вполне ясным является, почему именно Константином избрана была сначала, как место собора, Анкира; указание Зеекка на «нейтральность» Анкиры в отношении к поднятому догматическому спору игнорирует прежде всего самого Маркелла Анкирского, который, конечно, не оставался «нейтральным» во время вызванной посланием Александра Александрийского и агитацией Ария переписки епископов до Первого Вселенского собора; Шварц вполне верно замечает, что из факта назначения собора в Анкире единомышленники Александра Александрийского могли заключать о том, что император на их стороне.¹ Константин, далее, оказывается слишком уж скоро отменяющим свое собственное недавнее решение как нецелесообразное.

Конечно, неизвестность мотивов сама по себе не может еще служить возражением против возможности назначения Константином собора в Анкире. Вполне возможна и скорая отмена им первоначального своего решения, основания для которой и указываются в Антиохийском соборе. Возражать с решительностью против указанной гипотезы было бы, таким образом, трудно. Но можно, однако, по крайней мере, противопоставить ей другое предположение, и именно, может быть, более вероятное, поскольку при нем делается более понятным и первоначальное назначение собора в Анкире, и устраняется в то же время необходимость думать, что Константину приходилось, приглашая епископов в Никею, отменять свое прежнее распоряжение.

Можно полагать, что собор намечался сначала в Анкире не потому, что он назначен был там Константином, а потому, что он был проектирован самим Антиохийским собором.

III

С теми местами памятников, где говорится об Анкирском соборе, это предположение, во всяком случае, стоит, по-видимому, в несколько не меньшем согласии, чем предположение о назначении собора Константином. Кем именно был назначен собор в Анкире, об этом пря-

¹ *Schwartz E. Op. cit. VII. 1908. 3. S. 370.*

мо ничего не говорится ни в письме Константина, ни в антиохийском послании, и является одинаково возможным усвоить это как Константину, так и епископам.

а) В письме Константина употребляется безличное выражение: «постановлено было», «состоялось соглашение» (συνεφωνήθη) раньше быть собору епископов в Анкире. Таков смысл сирийского текста: ܡܬܪܟܐ ܡܥܘܨܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܢܝܐ ܕܡܪܩܘܠܐܝܢ ܕܡܪܩܘܠܐܝܢ ܕܡܪܩܘܠܐܝܢ ܕܡܪܩܘܠܐܝܢ. Так именно переводят его Мартэн и Шварц.¹ Что постановление принадлежало епископам или собору, прямо не говорится. При этом предлагаемый Каупером и Но² перевод, по которому речь здесь идет будто бы о постановлении, когда-то состоявшемся в Анкире, т. е., очевидно, на соборе, устраняется уже новооткрытым посланием антиохийских отцов, ожидающих собора в Анкире еще в будущем. Но нет в тексте каких-либо оснований и для вывода, что здесь имеется в виду постановление Константина, как произвольно утверждается это в переводе, данном у Леклерка.³ Вопрос о субъекте безличного предложения остается, таким образом, открытым,

¹ *Martin* (Pitra. IV, 452): Quoniam autem antea synodum episcoporum adunari in urbe Ancyra Galatiae placuerat, nunc, multis de causis, satius esse visum est ut adunetur in urbe Nicaea Bithyniae. *Schwartz* (VI, 289; VII, 339–340): ἐπεὶ δὲ τὴν τῶν ἐπισκόπων σύνοδον ἐν Ἀγκύρᾳ τῆς Γαλατίας γενέσθαι πρότερον συνεφωνήθη [в VII, 340 присоединено: oder ἐψηφίσθη oder ἐτάχθη, das lateinische *constitutum est* liegt zu Grunde], ὡν πολλῶν ἔνεκα καλὸν εἶναι ἔδοξεν ἵνα ἐν Νικαίᾳ τῇ τῆς Βιθυνίας πόλει συναχθῆ. Немецкий перевод дает *Seeck*. III, 551–552.

² *Cowper* (Analecta, 21; Miscellanies, 5): Now because the Synod of Bishops at Ancyra, of Galatia, consented formerly that it should be so [«so» нет в *Miscellanies*], it hath seemed to us now on many accounts, that it would be well for it to be assembled [*Miscellanies*: for a Synod to assemble] ad Nice, a city of Bithynia. В *Miscellanies*, 1, дается еще перевод (с парижской рукописи) в несколько ином виде: Now — — consented at first that it should be, it now seems on many accounts that it would be well for a Synod to assemble at Nicea, a city of Bithynia. *Nau* (Concile d'Antioche, 6): Comme le concile des évêques d'Ancyre en Galatie décida d'avoir lieu dans une ville [?], il sembla pour bien des raisons qu'il lui convenait de s'assembler à Nicée, ville de Bithynie.

³ *Hefele*. Histoire des conciles. Trad. [par Dom H. Leclercq]. T. I. P. 1. Paris, 1907. P. 403, n. 1: Il m'avait paru bon précédemment de convoquer une assemblée d'évêques dans la ville d'Ancyre de Galatie; aujourd'hui, pour bien des raisons, il m'a semblé utile de reunir cette assemblée dans la ville de Nicée de Bithynie.

и ничто, по-видимому, не препятствует предположению, что здесь может подразумеваться Антиохийский собор.

Нужно при этом заметить, что если сирийское ܡܠܟܐ , при довольно широком значении этого глагола, может употребляться для обозначения актов и императорской власти, то оно не только вполне применимо по своему общему смыслу (« $\sigma\upsilon\nu\epsilon\phi\omega\nu\eta\theta\eta$ ») и к решениям соборов, но и на деле встречается в соборных правилах при переводе греческого $\epsilon\delta\omicron\chi\epsilon$, наряду с более обычными, по-видимому, в этих случаях выражениями ܩܘܪܝܢܐ и ܩܪܫܐ .¹

Если Константин не упоминает прямо об Антиохийском соборе, это может объясняться тем, что пригласительное письмо в этом его виде адресовано было восточным (может быть, и малоазийским) епископам, не имевшим нужды в таком упоминании; Константин, между тем, при своем уважении вообще к епископам, не хотел открыто противопоставлять свой авторитет авторитету собора, постановление которого ему приходилось видоизменять, хотя бы, по его мнению, и к лучшему. Но вполне возможно и то, что при первом известии о предположенном соборе в Анкире и сам император согласился с предположением антиохийских отцев, но затем очень скоро пришел к другому решению. В таком случае « $\sigma\upsilon\nu\epsilon\phi\omega\nu\eta\theta\eta$ » относилось бы более или менее к самому Константину, хотя инициатива исходила от антиохийских отцев, — и это побуждало императора не противопоставлять резко свое новое решение высказанному собором намерению.²

б) В послании самих антиохийских отцев также нет оснований к заключению, что Анкирский собор, о котором они говорят, был предположен императором, а не самими же епископами.

¹ Ср.: *Payne-Smith. Thesaurus Syriacus. Fasc. X, 1. Oxonii, 1897. С. 4183–4184.* Для безличного « šelmat » (*placuit, convenit*), между прочим, *Brockelmann С. Lexicon Syriacum. Berlin, 1895. S. 377,* указывает на *Деян. 5, 9* ($\sigma\upsilon\nu\epsilon\phi\omega\nu\eta\theta\eta \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$) в переводе Филоксена и 15-е правило I Вселенского собора ($\epsilon\delta\omicron\chi\epsilon$) (в *Pitra. Analecta sacra. IV, 232*, ср.: *Schulthess, 24*,_{2, 13}).

² Едва ли можно придавать какое-либо особое значение, в смысле такого противоположения, выражению «нам» (в рукописи А), равно дальнейшему упоминанию о воле императора (в рукописи Е), если и предполагать, что соответствующие им слова были и в греческом подлиннике.

«Да будет тебе при этом известно, — пишут они Александру Фессалоникийскому, — что по великому братолюбию собора мы дали им [трем отлученным на время епископам] место покаяния и признания истины — великий и священный собор в Анкире».¹

Если не приступать к этому месту с предвзятым мнением — на основании особого толкования вышеприведенного письма Константина, что собор в Анкире был назначен именно императором, — то само по себе оно может вести лишь к той мысли, что и этот новый большой собор должен был собраться по возникшей в церковной же среде инициативе, что его проектируют сами антиохийские отцы.

Внимание исследователей обращают на себя эпитеты, прилагаемые здесь к будущему собору: $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\eta\nu$ καὶ $\dot{\iota}\epsilon\rho\alpha\tau\iota\kappa\eta\nu$ ἐν Ἀγκύρᾳ σύνοδον, причем Гарнаку и эти эпитеты дают повод к возражениям против подлинности послания.² Название «великий и святой», ἡ $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\eta$ καὶ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ σύνοδος, прилагается потом к Никейскому собору в правилах самого же собора (8-е пр.). Вопрос в данном случае может быть собственно об уместности и значении наименования «великий», так как другой эпитет, «священный», едва ли должен вызывать какое-либо недоумение.

Нетрудно убедиться, что название это было вполне естественно в устах антиохийских отцов в приложении к будущему Анкирскому собору, хотя бы мысль о нем и не исходила от императора и он не должен был иметь тех грандиозных размеров, какие получил потом, по желанию императора, собор Никейский. Они могли назвать этот собор «великим», поскольку на нем предполагалось присутствие, кроме епископов Восточного диоцеза, еще малоазийских (понтийских и в большем или меньшем числе асийских) епископов, и он оказывался, таким образом, бóльшим в сравнении с самим Антиохийским собором, где кроме епископов Востока (включая сюда Киликию и Исаврию) был лишь, может быть случайно, по-видимому, один представитель Понта (Евпсихий Тианский из Каппадокии).

¹ В переводе Шварца (VI. 1905. S. 278₁₂₋₁₅): καὶ τοῦτο δὲ ἴσθι ὅτι διὰ τῆν πολλὴν τῆς συνόδου φιλαδελφίαν δεδώκαμεν τοῦτοις μετανοίας καὶ τῆς ἀληθοῦς ἐπιγνώσεως χάραν τὴν μεγάλην καὶ ἱερατικὴν ἐν Ἀγκύρᾳ σύνοδον.

² Harnack. I, 482; II, 418-419; Schwartz. VII, 337; Seeberg, 174-176.

Термин «бóльший» собор, $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$, применяем был потом Антиохийским же собором, вероятно 333 г. (под руководством Евсевия Кесарийского), к собору вообще большему, нежели провинциальный собор (12-е пр.), хотя бы не доходившему еще до размеров диоцезального собора; при этом в сирийском переводе этого канона, в одной редакции, $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ передается также через ܩܪܒܐ (в другой ܕܪܗܝܪܐ).¹ Подобно этому можно было назвать «бóльшим», $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$, или «великим», $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$, собор из епископов нескольких диоцезов по сравнению с собором из епископов одного только диоцеза. Какого-либо хотя бы косвенного и отдаленного указания на то, что собор был назначен императором, в таком названии, очевидно, нельзя усматривать.

IV

Если верно высказанное предположение, что инициатива относительно созвания собора в Анкире исходила из среды самих епископов, стоявших на стороне Александра Александрийского, и на Антиохийском соборе (после бывших уже, может быть, ранее сношений об этом с Маркеллом Анкирским) решено было восточными епископами снова обратиться уже вместе со своими малоазийскими собратьями в указанном городе, мотивы назначения этого собора именно в Анкире делаются понятными.

Собор должен был иметь задачей окончательное осуждение арианской ереси. В Анкире между тем занимал кафедру известный, конечно,

¹ Ant. 15: $\delta\epsilon\omicron\nu\ \epsilon\pi\acute{\iota}\ \mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu\alpha\ \epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\tau\omega\nu\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\omicron\delta\omicron\nu\ \tau\acute{\rho}\epsilon\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, — об апелляции пресвитера или диакона, изверженного из сана своим епископом, и епископа, низложенного провинциальным собором. Евсевий Кесарийский, таким образом, сам, с двумя другими отлученными за поддержку Ария епископами, находился перед Никейским собором в положении, несколько подобном тому, какое имеется в виду в указанном правиле собора, состоявшегося под его председательством, хотя дело тогда имело гораздо более важное значение, чем дела, предполагаемые этим правилом. Об Антиохийском соборе 333 г. и его постановлении «о бóльшем соборе» ср.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. III. СПб., 1913. С. 218–220. Перевод $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ через ܩܪܒܐ см.: *Schulthess*, 74, (cod. AN), другой перевод см.: *Ibid.*, 74₂₁.

уже в то время, как противник арианства, Маркелл; Евстафий мог вполне ожидать от него содействия в борьбе и с арианами, и с оригенистами.¹

¹ Как сообщает сам Маркелл в написанном около 335 г. сочинении, у него был некогда в Анкире сам столь авторитетный в среде арианствующих *Павлин Тирский*, и с ним Маркеллу пришлось иметь рассуждение именно о предмете арианского спора; Маркелл тогда уже убедился в его неправомыслии. *Apud Euseb.* с. Магс. I, 4, 49 [I, 27]. *Klostermann.* P. 28: ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει [что Павлин называет Христа то «вторым Богом», то «тварью»], καὶ πρὸς ἡμᾶς ποτέ, τὴν Ἀγκύραν διῶν, κτίσμα εἶναι τὸν Χριστὸν ἔφασκεν. Из делаемого Евсевием вслед за этими приведенными у него словами Маркелла замечания о нем, I, 4, 50: καὶ πάλιν μυθολογῶν διειλέχθαι τῷ Παυλίῳ φησίν, можно, кажется, заключать, что беседа имела характер диспута, с неблагоприятным, по изображению Маркелла, для Павлина результатом, хотя дело вообще кончилось мирно (ср. замечания Евсевия относительно вообще отношений Павлина к Маркеллу, I, 4, 3 [I, 4, 19]. P. 18: — — καὶ μηδὲν αὐτῷ διανοχλοῦντα ὁ θαυμαστός οὗτος συγγραφεὺς σκόπτει). Д. А. Лебедев справедливо полагает, что эта поездка относится именно к началу арианского спора, и цель ее видит в агитации в пользу Ария (Павлин и Зинов, епископы Тирские // Византийский Временник. XX. 7–9. С. 133). Если от обращения Павлина с письмом к Александру Александрийскому Евсевий Никомидийский ожидал столь плодотворных результатов (*Theodoret.* I, 6, 8: πεπίστευκα γὰρ ὡς εἰ γράψειας αὐτῷ, ἐντρέψειας αὐτόν), то весьма вероятно, что через Павлина арианствующие попытались воздействовать и на столь видного малоазийского епископа, каким был Маркелл, и что с этой именно целью Павлин останавливался в Анкире во время своего путешествия. Между прочим, Д. А. Лебедев из слов Евсевия к Павлину в панегирике при освящении нового храма в Тире (Н. Е. X, 4, 2. *Schwartz.* S. 682), делает вывод, что Павлин в это время (по Гарнаку, «вероятно, в 314 г.», по Шварццу — около 317 г.) был уже «престарелым епископом» (Лос. cit. 18, ср. 130, 136, 160, 184). Но как бы ни понимать эпитет «ὁ τε, ὃ νέον [Шварцц не принимает чтения νέου] ἀγίου νεῶ θεοῦ σεμνολόγημα», дальнейшее противопоставление «γεραιρά μὲν φρονήσει παρὰ θεοῦ τιμημένε, νέας δὲ καὶ ἀκμαζούσης ἀρετῆς ἔργα πολυτελῆ καὶ πράξεις ἐπιδειγμένε» может, кажется, скорее служить основанием для противоположного заключения. Выражение «γεραιρά φρονήσει παρὰ θεοῦ τιμημένε» показывает, видимо, что γεραιρά φρόνησις принимается здесь не как обычное свойство старческого возраста, а как особый дар Божий. Пресвитером в Антиохии Павлин мог быть и недолгое лишь время, и как «ἀνὴρ φρόνιμος» (ср. у Евсевия Никомидийского, *Theodoret.* I, 6, 2), еще в юном сравнительно возрасте

мог быть сделан епископом Тирским после мученической кончины Тиранниона († 311). Авторитет Павлина в кругу близких к нему лиц мог таким образом основываться не на возрасте, а лишь на выдающихся его умственных и нравственных качествах (ср. у *Евсевия Кесарийского*. Н. Е. X, 4, 45: οἰρηνικώτατος ἡμῶν Σολομών, с. Marc. I, 4, 2: ἐπὶ τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον κτλ.). И если он у *Soz.* I, 55, в речи о Вифинском соборе поставляется на первом месте, раньше Евсевия Кесарийского и Патрофила Скифопольского, то, с другой стороны, сам Арий, перечисляя в письме к Евсевию Никомидийскому ставших на его сторону епископов, называет его на третьем месте, после Евсевия и Феодота Лаодикийского. Арианствующие, очевидно, возлагали на него немалые надежды, когда он был переведен затем в Антиохию, и смерть его была для них совершенно неожиданной. Был когда-то в Анкире и *Евсевий Кесарийский* и производил там даже поучение в церкви. Маркелл сам в церкви или вообще в Анкире тогда почему-то не присутствовал, но с крайним неудовольствием потом узнал, что проповедник, поставляя себя как бы в положение увещавшего некогда галатов ап. Павла, порицал галатов за неправомыслие, «потому что, — замечает Маркелл, — он знал, что галаты в деле богопочтения мыслят не так, как он, и не говорят о двух сущностях [в Божестве] и реальностях, силах и богах». *Euseb.* с. Marc. I, 4, 45–46 [I, 4, 26–27]. P. 27: καὶ πάλιν [жалуется Евсевий на Маркелла] τούτοις αἰτιάται τὸν Εὐσέβιον, ὡς ἐν τῷ διέειναι τὴν Ἀγκύραν τότε ὠμιληκότα ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας, ἅπερ φησὶν ἐξ ἀκοῆς μεμαθηκέναι. ἐφ' οἷς ἀγανακτῶν τοιαῦτα γράφει. ἀλλ' ὁ μὲν ἀπέστολος τοιαῦτα περὶ τῆς Γαλατῶν πίστεως γράφει· Εὐσέβιος δὲ μεταφέρων τὴν ἀποστολικὴν ἐννοιαν — — [Гал. 4, 19], καθέψατο Γαλατῶν ὡς μὴ ὄρθην ἐχόντων περὶ θεοῦ δόξαν. ὠδινεν γὰρ ἀληθῶς δριμεϊάν τινα καὶ πικρὰν ὠδῖνα, ὅτι ἤπιστατο Γαλίτας περὶ θεοσεβείας μὴ ὡσπερ ἐκεῖνος δοξάζοντας, μηδὲ δύο οὐσίας τε καὶ πράγματα καὶ δυνάμεις καὶ θεοὺς λέγοντας. К какому времени относится этот факт, из сообщения о нем прямо этого не видно. Какая-то подобная же проповедь Евсевия в Лаодикии, о которой непосредственно перед указанным сообщением говорит Маркелл, имела место, вероятно, уже после Никейского собора (I, 4, 42–44 [I, 4, 26]: нужно бы Евсевию каяться в проявленном уже нечестии, а — такова, очевидно, недосказанная у Евсевия мысль Маркелла — не проповедовать опять ересь). Но поездка в Анкиру и проповедь там могли быть, по-видимому, скорее всего еще в доникейские времена. Употребленные и о Павлине, и о Евсевии выражения «τὴν Ἀγκύραν διῶν», «ἐν τῷ διέειναι τὴν Ἀγκύραν», указывают, что Анкира не была конечным пунктом путешествия того и другого; куда именно они направлялись, трудно сказать. Э. Шварц (*Artic.* «Eusebios» в *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen*

Притом лет 10 тому назад в Анкире же, при Маркелле, уже имел место собор, хотя немногочисленный по количеству членов (12—18), но из представителей всех почти областей Восточной церкви, кроме Египта;¹ на нем был и Виталий Антиохийский; из присутствовавших на Антиохийском соборе там были, кроме Наркисса, еще два епископа из Киликии, Луп Тарсский и Амфион Елифанийский, ревнители православия, затем Саламан Германикийский из Килисирии и Герман Неапольский из Палестины.

Если Антиохийский собор против ариан можно было противопоставить бывшему ранее арианскому собору восточных епископов в Палестине, на котором сторонниками Ария сделано было постановление о возвращении его в Александрию, то Анкирский собор, очевидно, должен был соответствовать арианскому собору в Вифинии, в Малой Азии, — и превзойти его по своему значению.² До этого большого собора и было

Altertumswissenschaft, hrsg. von G. Wissowa. Bd. VI, 1 [1907]. С. 1411) думает, что Анкира и Евсевием, и Павлином посещена была во время путешествия их в Никею на собор по приглашению Константина. Это путешествие, действительно, могло бы давать им самый удобный случай побывать в Анкире; отсутствие Маркелла во время посещения Анкиры Евсевием могло бы при этом быть весьма легко объясняемо, напр., тем, что Маркелл уже раньше отправился в Никею. Однако, если этого нельзя признать относительно Павлина, принимая то мнение, что он был Антиохийским епископом и умер еще до Никейского собора (на Никейском соборе представителем Тирской кафедры, во всяком случае, был Зинов), то, очевидно, в таком случае нет необходимости предполагать это и относительно Евсевия. Притом если не невозможно, то мало вероятно, чтобы Евсевий, сам отлученный на соборе в Антиохии, стал на пути в Никею выступать с обличительными проповедями. И для Евсевия приходится, таким образом, признать какое-то особое путешествие в Малую Азию. Но как показывают примеры соборов Анкирского 314 г. и бывшего когда-то после него Неокесарийского, путешествия епископов Сирии и Палестины не только в среднюю, но и северо-восточную Малую Азию, для совместного обсуждения церковных дел, не были явлением необычным. Если велась усиленная агитация в пользу Ария путем переписки, то возможны были и путешествия с этой целью епископов, иногда и довольно отдаленные.

¹ Ср.: *Hefele. Conciliengeschichte*. I². Freiburg i. Br. 1873. S. 221: «concilium plenarium».

² *Soz.* I, 15; *Hussey*. I, 76—77. На Вифинском соборе (вероятно, в Никомидии) решен был принципиально арианствующими епископами — впервые,

отложено окончательное решение вопроса о трех упорных сторонниках Ария в надежде на их покаяние.

Мысль о новом соборе и именно в Анкире могла, таким образом, исходить от самого же Антиохийского собора, хотя бы для ее осуществления потребовались потом санкция и содействие императора.

V

Предполагая участие и Осия в Антиохийском соборе (хотя гипотеза об Осии, как председателе Антиохийского собора, и гипотеза об инициативе самих епископов в назначении Анкирского собора сами по себе не связаны одна с другой и могут стоять отдельно), дальнейшие события после Антиохийского собора можно представлять так.

По возвращении Осия, побывавшего и в Александрии, и в Антиохии, благодаря его разъяснениям, Константин иначе уже, нежели прежде, до отправления Осия, стал смотреть на дело и главным виновником расп-

по-видимому, соборно — вопрос о правоверии ариан. Участники его не называются по именам; председательствовал, конечно, Евсевий Никомидийский. Если Евсевий пользовался расположением Лициния (ἐν τοῖς βασιλείοις τετιμημένον), будучи, может быть, его родственником, он мог действовать и при Лицинии свободнее, чем другие епископы. Когда претенциозное постановление этого собора (γράφουσι τοῖς ἀπανταχῆ ἐπισκόποις, ὡς ὀρθῶς δοξαζέουσι κοινωνῆσαι τοῖς ἀφ' ἑνὸς Ἄρειου, παρασκευάσαι δὲ καὶ Ἀλέξανδρον κοινωνεῖν αὐτοῖς) не возымело ожидаемых последствий, устроен был стараниями Павлина Тирского, Евсевия Кесарийского и Патрофила Скифопольского, к которым обращался с ходатайством сам Арий, собор в *Палестине*, сделавший специальное постановление о водворении в Александрии Ария и других отлученных вместе с ним Александром лиц. Неизвестно, много ли епископов привлекли на этот собор, бывший — нужно думать — в Кесарии, его руководители (καὶ ἄλλοις ἐπισκόποις ἐν Παλαιστίνῃ συνελθόντες). Председателем на нем, вероятно, был Евсевий Кесарийский. Патрофил потом на Антиохийский собор не явился. Павлина ко времени Антиохийского собора уже не было в живых — именно, если переход его на Антиохийскую кафедру относить к доникейскому времени. Этот переход, очевидно, должен составлять terminus ad quem Палестинского собора. Незадолго, вероятно, до последнего был собор в Вифинии.

ри стал считать Ария. Но не ко всем действиям и противников Ария, и даже не ко всем действиям и самого Осия, он отнесся с одобрением. Арий, во всяком случае, имел на своей стороне некоторых, если и не очень многочисленных, зато весьма видных представителей Церкви и богословской науки. Значение ученого авторитета Евсевия Кесарийского, отлученного в Антиохии, было, конечно, немедленно разъяснено императору сторонниками Ария. Это заставляло его осторожнее относиться к вопросу. Слишком решительный образ действий Евстафия в союзе с Осием вообще не соответствовал его примирительным намерениям.

Он мог думать, что не все еще средства к примирению споривших были исчерпаны, и отлучение видных сторонников Ария в среде восточных епископов могло казаться ему преждевременным и без нужды лишь усиливающим смуту. Желателен был пересмотр всего дела и собор с этой целью, но не в том виде, как проектировали это антиохийские отцы. Защищавшие Ария епископы должны были явиться на собор не в качестве уже осужденных и приносящих лишь покаяние, как будто бы вопрос уже окончательно был решен на осудившем их соборе и им оставалось только принять это решение, — но в качестве равноправных членом, которые наравне со всеми другими могут принимать участие в рассуждениях по спорному вопросу в надежде найти какое-либо общее примиряющее всех решение. Привлекать к ответу в качестве подсудимых только трех указанных епископов на будущем соборе могло казаться не вполне справедливым и целесообразным и по существу, так как кроме них были и другие, частью даже еще более решительные и упорные сторонники Ария в ряду епископов.¹

¹ Особым отношением Константина к Антиохийскому собору и его постановлением и нужно, вероятно, главным образом объяснять молчание о нем не только лишь осужденного на нем Евсевия, но и борца против арианства Афанасия Великого. Если предположить, что император отнесся вообще с неодобрением, как к слишком решительной и, по его мнению, преждевременной мере, к отлучению трех видных восточных епископов, хотя бы только условному, и выразил желание, чтобы и эти епископы явились в Никею не как уже осужденные или подсудимые, а как равноправные с другими члены собора, это молчание делается понятным. Император через это *de facto* признал недействительными решения Антиохийского собора, направленные к

поражению арианства, и самый собор признал как бы не бывшим. Упомянуть о соборе, ввиду такого исхода дела, борцам против арианства могло быть, очевидно, столь же нежелательно и малопривлекательно, как — по другой причине — и стороннику Ария Евсевию. Что император так именно отнесся к Антиохийскому собору, это вполне естественно. Его церковная политика направлялась к установлению мира в Церкви, с примирительными целями послан был в Александрию и, может быть, на Восток и Осий. Поэтому, когда Осий, убедившись еще в Александрии в неправомыслии Ария, в Антиохии затем под влиянием Евстафия согласился на довольно решительную меру уже и против имевшихся на Востоке защитников Ария и между ними против многоученного Евсевия, Константин мог увидеть в этом лишь ненужное и несогласное со своими намерениями обострение распри. Главную вину в этом он конечно должен был возлагать на инициатора собора Евстафия; человек с характером Евстафия на такой видной кафедре как Антиохийская был вообще не всегда удобен для примирительной политики, и этим частью объясняется скорое устранение Евстафия по интригам ариан.

О возможности предполагаемого отношения Константина к постановлению собора об отлучении трех епископов может говорить до некоторой степени отмечаемый Руфином (I, 2) и за ним Сократом (I, 8) и Созоменом (I, 17) факт сожжения императором представленных ему на Никейском соборе епископами жалоб друг на друга. К вере, о которой должна была идти речь на соборе, распри, вызвавшие эти жалобы епископов, по сообщению Руфина, не относились. У Феодорита (I, 11) рассказ имеет такой вид, что жалобы подавали на епископов не епископы же, а «зложелательные люди» (φιλαυθίμωνες ἄνδρες). Историки разногласят, между прочим, в вопросе о дне, когда было это сожжение (Руфин, Созомен — до заседания, на котором было рассуждение о вере, Сократ — в день заседания, Феодорит — уже после решения спорных вопросов). Молчание Евсевия об этом факте обращало уже на себя внимание, напр., *J. Wordsworth's* в *Dict. of Chr. Biogr.* I, 641; но оно может быть объяснено просто лишь тем, что восхваляя в своем панегирике Константина, Евсевий по возможности в то же время избегал всего, что так или иначе могло набрасывать тень на представителей Церкви. Отказ Константина разбирать прежние распри епископов, отрицательное отношение его к жалобам друг на друга, могло быть распространено им и на решение целого собора, которое, конечно, не было оставлено и осужденными на нем епископами без протеста и, может быть, встречных жалоб. Печальный опыт, вынесенный Константином из неприятного для него, но неизбежного

В целях наиболее беспристрастного решения спора по возможности в примирительном направлении император при этом признал нужным сам присутствовать на соборе и руководить прениями, пригласив на него еще и западных епископов.

Эти соображения и побудили императора вместо проектированного сначала, может быть, не им самим, а антиохийскими отцами собора в довольно отдаленной Анкире, созвать в еще больших размерах собор в удобной и для него самого, и для приглашенных теперь западных епископов Никее. Это могло быть в конце 324 или начале 325 г., непосредственно по возвращении Осия с Востока.¹

участия в деле донатистов с их крайним фанатизмом, мог располагать его, при всем несомненном и искреннем уважении к сану епископов (чем и мотивируется в упомянутых рассказах его отказ от рассмотрения жалоб), к весьма решительным при случае действиям и по отношению к собраниям епископов. Из последующего времени ср. характерное уже по тону письмо его к отцам Тирского собора 335 г., которым он требует, чтобы они без всякого отлагательства (*ἡπειγμένως, ἀνυπερέβητος, ἢ τάχος*) явились к нему для отчета по делу Афанасия (*Athan. apol. c. Arian. 86*).

¹ На Западе потом, как видно из замечания Сульпиция Севера, как на устроителя Никейского собора смотрели на Осия (*Chron. II, 40: et Nicaena synodus auctore illo confecta habebatur*). С изложенным выше представлением дела это сообщение (сравнительно позднее и имеющее в своей основе, по-видимому, лишь довольно неопределенные слухи) может не стоять в противоречии. Осий мог в Антиохии согласиться с проектом созвания собора в Анкире и сообщить о нем Константину, но потом, узнав о желании самого императора быть на соборе и пригласить на собор западных епископов, мог выступить с другим планом; или, может быть, он именно и указал Константину на целесообразность его личного присутствия и призвания представителей Запада. К западным епископам, в Иллирик — к Александру Фессалоникийскому и в Италию, обращался с посланиями и Антиохийский собор, не предполагая, конечно, возможности для них присутствовать на соборе в Анкире. Теперь западные сами приглашались на собор. В высказываемом *Д. А. Лебедевым* (Антиохийский собор 324 г. // *Христианское Чтение. 1911. С. 1019–1020*) предположении, что выдающиеся западные епископы, к которым Антиохийский собор обращался с посланиями, Александр Фессалоникийский и Сильвестр Римский, сами выразили, в ответ на это послание, желание участвовать в великом соборе (в Анкире), упоминаемом в послании, и это именно главным образом

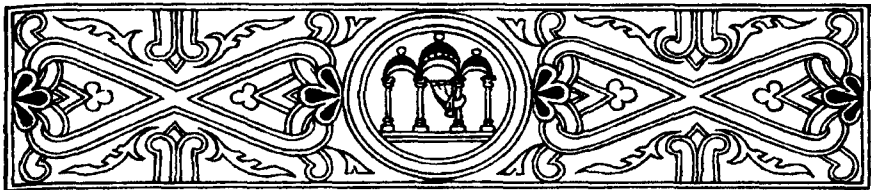
Особого «первого» указа императора о созвании собора в Анкире, таким образом, могло и не быть, и в сохранившемся пригласительном послании Константин лишь уведомлял епископов о своей воле, не отменяя какого-либо прежнего опубликованного уже своего решения, а лишь видоизменяя и расширяя план антиохийских отцев. Может быть, этим и объясняется то, что в сохранившихся у древних авторов известиях о Никейском соборе, прежде всего у Евсевия, не упоминается нигде, что сначала Константин назначил собор в Анкире: это был лишь проект антиохийских отцев, а не распоряжение самого Константина.¹

Нужно думать при этом, что пригласительное письмо в том виде, как оно сохранилось в сирийском переводе, адресовано было именно лишь к бывшим участникам Антиохийского собора, условившимся уже между собой относительно будущего Анкирского собора. Другим епископам, например, к упоминаемым в рассматриваемом письме западным, приглашение написано было, конечно, совершенно в иной форме, с мотивировкой не перемены лишь места собора, а вообще его необходимости. Так как теперь на собор в Никее приглашены были еще и западные, а также, например, египетские, и даже частью находившиеся вне пределов Империи (армянские и персидские) епископы, то собор должен был получить значение Вселенского.



побудило императора перенести место собора в удобную и для западных Никее, едва ли есть какая-либо необходимость: император мог прийти к мысли об их приглашении и сам, и по внушению Осия. Во всяком случае, остается фактом крайне малое число прибывших в Никее западных епископов (если не считать восточно-иллирийских), и поздним получением епископами приглашения на собор едва ли этот факт достаточно объясняется.

¹ Конечно, и в этом случае молчание и Евсевия само по себе большого значения не имеет; память о предположенном в Анкире соборе во всяком случае соединялась для него с памятью об осудившем его соборе Антиохийском, и он мог, опустив все ненужные для его прямой цели и притом лично неприятные для него подробности, прямо говорить о созвании собора в Никее.



Рецензия на книгу: Проф. А. Спасский.
**История догматических движений
в эпоху Вселенских соборов**
(в связи с философскими учениями того времени).

I. Том первый. Тринитарный вопрос (История учения
о Св. Троице). Сергиев Посад, 1906 (652 + II + II).*

Еще Мосгеймом, «отцом» новой церковной историографии, в XVIII в. со всей определенностью и решительностью выставлено было и осуществимо прежде всего им самим требование относиться всегда при изложении церковной истории с должным вниманием к тому влиянию, какое имели на развитие христианской мысли и жизни философские идеи того или другого времени. Обособившаяся затем в протестантском богословии в особую дисциплину история христианской догмы, имеющая уже ныне на немецком языке обширную литературу и специальных исследований и целых курсов, в особенности в последнее время не только признает закономерность этого требования, но стремится и на деле удовлетворить ему. Значение философии, как фактора догматического развития в христианстве, при этом частью даже преувеличивается до недолжных размеров. Известно, например, что для Гарнака, авторитетнейшего современного представителя названной дисциплины, корифея исторического богословия в Германии в настоящее время, основным предположением в его *Dogmengeschichte*¹ является мысль, что христианская догма по своему содержанию и существу есть не более как «концепция греческого духа на почве Евангелия», именно есть результат применения понятий греческой философии к данным Евангелия. К Гарнаку более или менее примыкает Лоофс со своим ценным компендиумом по этой науке.²

* Впервые опубликовано в журнале «Христианское Чтение». 1907. Т. ССXXIV. Ч. 2. С. 502–511.

¹ *Harnack A. Lehrbuch der DG. I–III. 1886–1890. 3 Aufl. Leipzig, 1894–1897; Grundriss der DG. 1889–1891. 4 Aufl. Leipzig, 1905.*

² *Loofs F. Leitfaden zum Studium der DG. 1889. 4 Aufl. Halle a. S., 1906.*

В русской литературе по истории догмы до сих пор можно было указать собственно лишь не особенно многочисленные монографии по отдельным вопросам. Проф. А. П. Лебедев был пионером более или менее подробного цельного изложения истории догматических споров, волновавших Церковь в эпоху Вселенских соборов. Но детальное выполнение специальных задач истории догмы не являлось целью его трудов, как имевших более общие церковно-исторические задачи. О лекциях В. В. Болотова по истории древней Церкви, известных пока лишь в литографированном виде, нужно сказать в данном случае частью то же самое. Что касается опытов истории догмы в собственном смысле, в виде особых курсов, то появления их, по-видимому, трудно было бы ожидать от русской богословской науки, когда даже католическая Франция со столь славным некогда в данном отношении прошлым, представленным именем Петавия с его *De theologicis dogmatibus*, до последнего времени не имела подобного опыта.¹ В большей или меньшей степени исторические сведения о догматах вводимы были у нас в системы догматического богословия (Макария, Сильвестра).

Проф. А. А. Спасский в обширном предпринятом им труде о догматических движениях в эпоху Вселенских соборов имеет намерение, как это отмечается в самой заглавии его книги, обращать внимание на ту именно сторону дела, разработка которой и должна входить, при современной специализации богословской науки на Западе, в задачи так называемой истории догмы. Отличие его труда в сравнении с западными *Dogmengeschichten* в их соответствующих отделах состоит в том, что он не ограничивается выяснением истории развития и взаимоотношения одних лишь идей, но с подробностью излагает и историю вообще фактов догматической борьбы того времени, желая дать цельное изображение исследуемых движений. Но и об «Истории догмы» Гарнака известно, что она, по обилию внесенного в нее разнообразного церковно-исторического материала, не вполне подходит под обычный установившийся на Западе тип курсов этой науки.

Вышедший первый том сочинения обнимает историю учения о Св. Троице в IV в. В качестве обширного введения (С. 5–127) предпосыла-

¹ Ср.: *Tixeront J. Histoire des dogmes. I. La théologie anténicéenne*. Paris, 1905 (3 éd. 1907). P. 16. Книга Тиксерона и должна восполнить этот пробел.

ется имеющая в целом, по замечанию автора, лишь пропедевтическое значение для читателей сочинения «История учения о Св. Троице в первые три века христианства». Затем излагается в 8 главах история арианских движений в IV в. I и II главы посвящены начальной доникейской стадии этих движений и Никейскому собору с его ближайшими следствиями. В дальнейших пяти главах содержится история последующей борьбы из-за Никейского символа, с подразделением ее на два периода, границей между которыми является царствование Юлиана. Наконец, VIII глава имеет предметом завершительные результаты тринитарных споров в царствование Феодосия Великого, в частности, Константинопольский собор 381 г. с его Символом. Обширные экскурсы, посвященные вопросам истории догмы, чередуются в сочинении с изложением внешне-фактической стороны споров.

Сосредоточивая особое внимание на выяснении внутренней стороны излагаемой истории и определяя действительную причину протеста восточных епископов против Никейского символа, обусловившую столь продолжительную упорную борьбу против него, автор, в противоположность односторонней оценке «антиникейцев», ведущей начало еще от Епифания и Сократа и долгое время державшейся в науке и в новое время, всецело принимает тот правильный взгляд на них, что в своей главной массе, за исключением сравнительно немногочисленных убежденных последователей учения Ария, они были православны и только иными словами, нежели Никейский символ, выражали свои догматические убеждения, и в своем протесте против Никейских определений руководились на деле возвышенным и достойным их сана мотивом — предохранить веру от каких-либо нововведений; они, именно, боялись опасности савеллианства и подозревали в этой ереси защитников Никейского символа. Через это устанавливается точка зрения и вообще для оценки событий церковной жизни IV в. «Эти события, — по словам автора, — не только не были позором для Церкви, как то часто утверждают протестантские историки, а наоборот, представляют собой одно из тех великих исторических движений, созерцание которых способно дать высокое эстетическое и моральное наслаждение. Они, эти события, наглядно показывают, с какой чуткой осмотрительностью, с какой осторожностью Церковь устанавливала свои догматические определения». Никейская формула утверждается в общем сознании Церкви не раньше, как были исчерпаны все возражения

против нее (С. 248–249). Но наряду с этим автор весьма хорошо выясняет и те посторонние для существа догматической борьбы культурно-исторические и политические условия, которые осложняли ее и которые преимущественно и придавали антиникейскому движению невыгодную для него окраску. Автор при этом везде хочет быть вполне объективным и свободным от каких-либо чуждых исторической истине тенденций.

Общий итог сочинения по отношению к намеченной в самом заглавии особой задаче — проследить связь между догматическими движениями и философскими учениями той эпохи, сводится к тому, что если в течение первых трех веков, при разработке христианского богословия отдельными лицами, отражается влияние различных философских систем, то и в IV в., когда выступают на сцену целые школы и когда в догматическую борьбу вмешивается, как новая сила, государство, борьба между догматическими партиями ведется в конце концов также на философской почве и по-прежнему на первых порах сохраняется полная свобода для деятельности богословской мысли. Мысль древней Церкви наиболее склоняется к неоплатонизму и устраняет из области богословия как стоицизм, сказавшийся в савеллианстве, так и понятия аристотелевской философии, отразившиеся в ереси Ария и его последователей (С. 648). Эти общие положения разъясняются и обосновываются в частности при изложении различных доктрин.

Факт близости многих отцов Церкви к Платоновой философии и влияния неоплатонизма на богословие древней Церкви с давних пор уже подвергался обсуждению в науке, и вопрос может быть только о степени этого влияния и оценке его значения. По Гарнаку, победа неоплатонизма над аристотелизмом и стоицизмом в церковной науке сказалась уже в конце III в. с утверждением учения о Логосе (*Harnack A. Lehrbuch der DG. I.³ S. 697*). Автор видит вообще в факте влияния греческой философии на церковную догматику не *превращение христианства в эллинизм*, как это следует, например, из общей концепции истории христианской догмы Гарнака, а напротив, *обращение эллинизма в христианство*. «Метафизические идеи философии, пересаживаемые в христианскую Церковь, здесь перерождались и получали другой высший и духовный смысл и, как в других областях жизни, так и здесь, в сфере философии, христианская религия извлекла все свежие соки, преобразовала их сообразно своему собственному духу и усвоила себе как при-

надлежащую себе собственность». Но при этом вера в воплощение Сына Божия, как основной пункт христианской религии, который и был внутренним мотивом догматических, прежде всего тринитарных, движений в древней Церкви, составляла исключительную особенность христианства и вносила коренное различие в христианское нравственное мировоззрение в сравнении с неоплатоническим (С. 650—651).

Участие аристотелизма в той или другой мере, через посредство Антиохийской школы (Павел Самосатский, лукианисты), в произведении арианской ереси нужно, с другой стороны, признать также бесспорным. Равно несомненно и тяготение к нему позднейших представителей этой ереси.

Более может возбуждать вопросов и требовать разъяснения точное установление отношений между савеллианством, или вообще модалистическим монархианством, и стоической философией. Вообще история монархианства, как замечает сам автор, не может еще считаться достаточно разработанной в современной науке (С. 49₂). В действительности, спорных вопросов здесь, может быть, даже больше, нежели как это выступает в изложении автора. При скудости или недостаточной определенности исторических данных, здесь возможны пока разногласия в самых существенных пунктах. Например, по вопросу о самом содержании учения Савеллия, тезис Цана о смешении позднейшими писателями савеллианских воззрений с воззрениями Маркелла Анкирского, принятый с некоторым видоизменением или дополнением Гарнаком и принимаемый в этом виде также А. А. Спасским (С. 114—115), В. В. Болотов не признавал вполне обоснованным и соглашался, наоборот, с мнением о двух стадиях в богословии самого Савеллия. В общем, однако, зависимость ученых представителей модализма от стоической логики и метафизики можно считать почти доказанной после сближений и указаний, сделанных некогда еще Гагеманном (ср.: *Harnack A. Loc. cit. S. 696—697*).

Объединение в одном труде более или менее подробного изложения и внутренней, и внешней стороны истории догматических движений IV в. представляло в целом весьма широкую задачу при многосодержательности церковной жизни этой эпохи и разнообразии и сложности ее явлений. По многим отдельным пунктам требовались бы предварительные специальные работы; но их нет пока и в богатой западной литературе. Автор отмечает, например, скудость ученых трудов о великих каппадокийцах, Василии Великом и Григории Назианзине, и о их богословии

(С. 478–479₃). Но если более, как говорит он, посчастливилось в этом отношении Григорию Нисскому и он довольно часто привлекал внимание исследователей своими воззрениями, то о далеко не соответствующем этому интересу к нему состоянию его творений в печати можно читать характерные заявления у Лоофса в *Hauck's Real-Encyclopädie...* Bd. VII. 1899. S. 146–148. Автор со своей стороны не имеет в виду ввести в свое исследование все относящиеся к тринитарным спорам IV в. явления богословской мысли и литературы. Но можно бы пожелать, например, хотя бы краткого упоминания о роли Амфилохия Иконийского в истории тринитарного вопроса на основании цитируемой в одном месте (С. 494, прим.) книги *Holl K. Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadoziern*. Tübingen; Leipzig, 1904. Вопросу о значении Дидима, с именем которого автор еще в первом своем ученом труде об Аполлинарии Лаодикийском (1895) столь почетным для себя образом связал в науке свое имя, также могло бы быть уделено несколько места, ввиду уже замечания о нем в [Möller]-Schubert. *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. Bd. I. 2 Aufl. Tübingen; Leipzig, 1902. S. 501–502, cf.: S. 511, и монографии *J. Leipoldt'a Didymus der Blinde von Alexandria*. Leipzig, 1905. (Texte und Untersuchungen... XIV, 3).

Полнота библиографических указаний видимо не входила в задачи автора, и он не упоминает иногда о сочинениях, которые несомненно были ему известны. Между прочим, в ряду полезных руководств при изучении Афанасия Великого (С. 178–179, прим.) не излишне было бы поставить и старую книгу *Voigt'a Die Lehre des Athanasius von Alexandrien*. Bremen, 1861. При изложении истории сношений Востока с Западом в IV в. не бесполезно иметь в виду книгу *F. W. Puller'a The primitive Saints and the See of Rome*. 3 ed. London, 1900. Исследованиями *F. Cavallera*. *Le Schisme d'Antioche*. Paris, 1905, и *G. Löschke*. *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*. Bonn, 1906, автор не успел воспользоваться. Вторая часть «Церковной истории» Дюшена, *Duchesne L. Histoire ancienne de l'Église*. Т. II. Paris, 1907, посвященная IV в., вышла в свет уже после появления его труда. Между прочим, можно бы признать желательным в русском сочинении более полное указание русской соответствующей литературы.

Спорность и недостаточная выясненность в науке разных частных вопросов делает возможным несогласие с автором в отдельных пунктах. Возможны в частных случаях и различные дополнения и поправки

промахов, объясняемых иногда лишь недосмотром. Здесь указываются некоторые из таких частностей.

С. 77: Ахамоф у валентиниан не порождает эонов, но сама является лишь порождением одного из эонов, именно последнего.

С. 111: Говорить о заимствовании Оригеном отвлеченности в понятии о Божестве именно от самого Плотина не представляется возможным; он мог быть лишь, вместе с Плотиним, учеником Аммония Сакка.

С. 114–115: Второй из усвояемых Цану тезисов по вопросу о савеллианстве принадлежит собственно Гарнаку. *Harnack A. Loc. cit. S. 719.*

С. 144–145: Автор, по-видимому, при своем желании быть вполне беспристрастным, оказывается склонным идеализировать Евсевия Никомидийского более чем следует и проходит молчанием обычную характеристику его, как ловкого политика-интригана. О Евсевии Никомидийском есть исследование *A. Lichtenstein's Eusebius von Nikomedien Persönlichkeit und Leben unter besonderen Berücksichtigung seiner Führerschaft im arianischen Streit. Halle, 1903.*

С. 148: Как было разъяснено *В. В. Болотовым* в *Theodoretiana* (Христианское Чтение. 1892. II. С. 148–154) и как было высказываемо еще ранее *Балюзом* (ср.: Христианское Чтение. 1907. I. С. 261–263, прим.), адресатом письма Александра Александрийского 'Ν φίλαρχος был Александр не Византийский, а Фессалоникийский.

С. 152–154: Антиохийский собор 324 г. с его посланием к Александру Византийскому [Фессалоникийскому?] не всеми признается за бесспорный факт, как это делает автор вслед за Швартцем. Ср.: *Duchesne L. Loc. cit. P. 137₂.* — Нужно заметить, что вообще события первоначальной истории арианского движения и их порядок представляют пока очень много неясного и спорного.

С. 265: Что историк Сократ был чтецом — или, точнее, клириком — в Фессалии, это можно выводить из его истории (V, 22) (P. 633, ed. Hussey) лишь при неправильной пунктуации греческого текста, каковая и предполагается в русском переводе его труда.

С. 266: Преемником Александра Фессалоникийского был не Иеремия, а Аэтий, присутствовавший на Сердикском соборе; за ним следовал Иремиий ('Ηρέμιος).

С. 267–268: Дате смерти Александра Александрийского в указателе к пасхальным посланиям Афанасия Великого, 17 апреля 328 г., по-

казание Афанасия в Apol. с.agian. 59 может не противоречить, если 5 месяцев считать здесь не после Никейского собора, а после вступления в Церковь мелитиан, которое могло иметь место в конце 327 г., как принимает это *Duchesne L. Loc. cit. P. 166₂*.

С. 289₂: По поводу имени Ария в сирийском месяцеслове необходимо принять во внимание замечание *В. В. Болотова* в статье «Следы древних месяцесловов поместных Церквей» (Христианское Чтение. 1893. I. С. 178–180).

С. 331: Лоофс в *RE.³ Bd. II. 1897. S. 27* приводит серьезные соображения в пользу того, не следует ли «вычеркнуть из достоверной истории» собор в Филиппополе. Послание восточных само выдает себя написанным из Сердики и нет, кажется, каких-либо серьезных оснований не доверять ему.

С. 445: Мелетия едва ли справедливо характеризовать как «омия по убеждению» на первых порах, хотя бы уже «с некоторой склонностью к омиусианству», несмотря на его первоначальную осторожность в выражении догматических взглядов. Сам автор далее (С. 473) называет его и Пелагия Лаодикийского людьми, которые стояли с омиями «лишь в случайном соприкосновении» еще до поставления их омиями на Антиохийскую и Лаодикийскую кафедры. То же нужно сказать и о Евсевии Самосатском и Павле Эмесском (С. 491).

С. 485₂: Изложение христологического учения Аполлинария и его оценку автор обещает дать во втором томе своего труда (С. 552–553₄). Но нельзя не заметить теперь же, что весьма большое недоразумение возбуждают его слова, будто учение Аполлинария о Лице Иисуса Христа, за которое он осужден был Церковью, «лишь по недоразумению и вследствие перетолкования было признано неправильным». С этим решительно несогласно все то, что говорится по этому поводу в прежнем исследовании автора об Аполлинарии, к которому, однако, автор сам отсылает для ознакомления с «подлинным учением» Аполлинария (С. 552–553₄; ссылка на страницы исследования 257–263 [269 — опечатка] и 452 [425 — опечатка] — 465). Автор не щадит там резких выражений по адресу именно этого «подлинного» учения как исполненного заблуждений (С. 260, 262), введившего новшества (С. 461) и несоединимого с верой Церкви (С. 462), «прямо извращавшего существо христианской веры» и отвергнутого не только «лучшими людьми IV в.», но и позднейшими монофизитами (С. 464–465).

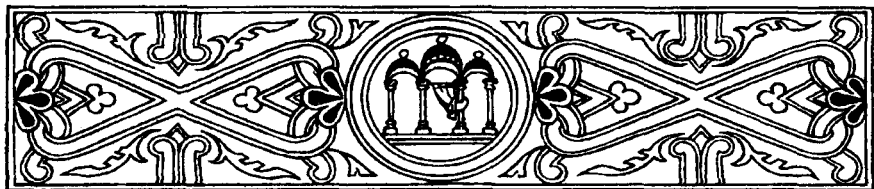
С. 529₂: Тезис о принадлежности приписанных Василию Великому двух книг против Евномия (IV и V) не считает окончательно установленным *Holl K. Loc. cit. S. 245*, и пытается опровергнуть *Leipoldt J. Loc. cit. S. 26–31*. Разъяснения по этому вопросу дает *Funk F. X. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. III. Paderborn, 1907*.

С. 562₁: Суждения автора, равно как и Лоофса, о Василии Великом не во всем являются справедливыми. Едва ли можно утверждать, что Евстафий, который «хулил Духа Св.» (С. 561), при своем авторитете в известных кругах, не был «опасным врагом веры» и что «лишь из личных счетов Василий сделал его таковым и требовал осуждения от папы».

Текст книги немало страдает от корректурных ошибок и недосмотров, неудобных особенно там, где дело касается цифр и собственных или иностранных слов. Некоторые из важнейших указаны в конце, но осталось много и неотмеченных. Так, вместо «аназарвский» стоит «аназаварский» (С. 144) или «аназабарский» (С. 145, 215, 357), вместо «Филагрый» дважды стоит «Филастрий» (С. 312, 332). «Калабрийский» на с. 344 должно быть исправлено в «Каларисский». Ср. также «ларимум» (С. 88) вместо «ларариум», «сатра» (С. 554) вместо латинского «сампра», «оловах» (С. 573) вместо «оволах». С. 575: Перевод «*Priski*» = *Versio prisca* есть, конечно, опечатка или описка; «Люценский кодекс» = *Lucensis*, луккский.

На отсутствие в конце книги указателя иностранных рецензент работы автора, *N. Bonwetsch*, в своем отмечающем ее достоинства отзыве (*Theolog. Literaturblatt. 1907. № 34. S. 405–406*), указывает как на «большой недостаток», который, впрочем, по его словам, она «разделяет почти со всеми русскими богословскими сочинениями».

Приветствуя обогащение русской церковно-исторической литературы серьезным трудом, посвященным разработке столь важного предмета с недостаточно еще исследованной в науке стороны, можно высказать пожелание, чтобы он послужил толчком и был исходным пунктом к появлению в дальнейшем в русской науке частных исследований по отдельным затронутым и намечаемым в нем вопросам. Прежде же всего нужно пожелать появления в скорейшем времени продолжения труда самого автора.



Рецензия на книгу: *И. Троицкий.*

**Обозрение источников начальной истории
египетского монашества**

Исследование. Сергиев Посад, 1907 (400 + III стр.).*

В последнее время древнее египетское монашество сделалось предметом особого внимания в западной науке. Оживлению интереса к нему в данном случае, при том значении, какое вообще имело монашество в жизни древней Церкви, содействовало прежде всего гиперкритическое отношение некоторых ученых (Weingarten, Eucius) к главнейшим известным ранее на греческом и латинском языке источникам его истории, а затем, в особенности, появление на свет целого ряда новых относящихся сюда коптских памятников и решительное провозглашение издателем этих памятников, французским египтологом *Amélineau*, оригинальности и преимущества их перед известными доньше некоптскими. Необходимость пересмотра вновь поднятых вопросов породила целую литературу. Кроме ряда мелких исследований и статей и трудов более или менее компилятивного характера, появились обширные и весьма ценные исследования и капитальные издания некоторых памятников. Так, об общежительном египетском монашестве и источниках его истории дал весьма обстоятельное исследование *P. Ladeuze*. *Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*. Louvain; Paris, 1898. Годом раньше, как результат подготовительных работ к будущему труду о египетском монашестве, представил исследование об «Истории египетских монахов», известной с именем Руфина, и о «Лавсаике» Палладия и впервые издал греческий текст «Истории» *E. Preuschen*. *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur*

* Впервые опубликовано в журнале «Христианское Чтение». 1908. Т. ССХХV. Ч. I. С. 189–201.

Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Texte und Untersuchungen. Giessen, 1897. При этом Пройшен впервые разъяснил для Запада на основании рукописей давно уже установленный в русской литературе архиеп. Сергием Владимирским (1882) факт, что «История» вовсе не входила в первоначальную подлинную редакцию «Лавсаика», как это обычно принималось на основании позднейшего компилятивного текста «Лавсаика». Английский бенедиктинец *Dom Cuthbert Butler* в то же время взял на себя чрезвычайно трудную работу издания «чистого» «Лавсаика», донныне остававшегося неизвестным в подлинном виде, и блестяще выполнил ее в *Texts and Studies*, ed. by *J. A. Robinson*. Vol. VI. The Lausiac History of Palladius. I. Prolegomena. II. Introduction and Text. Cambridge, 1898–1904,¹ причем подверг этот памятник разно-стороннему исследованию и в своих пролегоменах и введении к изда-нию, в примечаниях и приложениях к нему затронул массу соприкос-новенных вопросов по истории древнего монашества.

Работы по изданию и исследованию отдельных памятников далеко еще не закончены. Расположенное по главам собрание «апофегм», например, до сих пор имеется лишь в старом латинском (VI в.) и затем еще русском переводе, сделанном с греческих рукописей Москов-ской Синодальной библиотеки (Древний патерик, изложенный по гла-вам. М., 1874; 2-е изд. 1891), греческий же подлинник его пока не из-дан, и вообще апофегмы еще ждут издателя и исследователя с усерди-ем и знаниями Butler'a.

Делаются, однако, уже теперь попытки дать цельный очерк истори-египетского монашества применительно к результатам специаль-ных исследований о нем в новейшее время. Такую задачу ставит для себя, например, книга *S. Schiwietz*'a *Das morgenländische Mönchtum*. Bd. I. Mainz, 1904 (печаталась за некоторым исключением в виде жур-нальных статей в 1898–1903 гг. и теперь уже требует дополнений и поправок ввиду позднейших работ). Но с научной точки зрения гораз-до более целесообразным и своевременным нужно признать в настоя-щий момент пока лишь опыт цельного обзора источников истории этого

¹ Ср.: *Preuschen E.* Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie. Giessen, 1907. S. 29: «die bewunderungs-werte Ausgabe».

монашества, в качестве сведения воедино результатов, достигнутых доньше различными исследователями отдельных вопросов, в целях возможного продолжения их работы при более широкой перспективе. Подобный «синтетический» труд с более или менее соответствующей существу дела и удобной классификацией немалочисленных и разнообразных памятников отмечается пока и на Западе лишь как предмет пожеланий.¹

Сочинение г-на Троицкого с вышеприведенным заглавием должно, очевидно, служить удовлетворению действительной научной потребности. Вопрос может быть лишь в том, в какой мере оно удовлетворяет ей.

В своем «вместо предисловия» и «введении» автор разъясняет ту «руководящую идею», которая ближайшим образом определяла его задачу и вместе план его исследования. Именно, задачей для себя он ставит решение вопроса о сравнительном достоинстве и взаимоотношении известных прежде греческих и латинских памятников с одной стороны, и выдвинутых недавно на сцену Амелино́ коптских — с другой: какие из них являются оригинальными и какие лишь переводом или переделкой, что собственно привнесли нового новооткрытые источники и какова их ценность (С. 7). Отсюда он начинает исследование группой источников о Пахомии именно потому, что коптские источники сохранились в этом случае в наиболее цельном виде и удобнее всего можно было определить их характер и отношение к греческим и латинским (I—VII главы). Далее следует житие Павла Фивейского, потому что и оно имеется на коптском языке почти в цельном виде (гл. VIII). «Лавсаик» (гл. IX), *Historia monachorum* (гл. X) и апофегмы (гл. XI) сохранились на коптском языке лишь фрагментарно. «Жизнь Антония» (гл. XII), как совсем не сохранившаяся, по автору, в коптском переводе, помещается в самом конце, тем более что, как замечает автор, указанные источники заключают в себе свидетельства принадлежности этого сочинения Афанасию Александрийскому и вопрос о достоверности ее поэтому в известной степени зависит от решения вопросов о других памятниках.

¹ Ср.: *Duchesne L. Histoire ancienne de l'Église*. Т. II. Paris, 1907. P. 508, n. Странно, между прочим, что у Дюшена фигурирует в качестве доньше не изданного греческий текст *Historia monachorum* (P. 507, n.).

В пределах намеченного плана автор подвергает отдельные памятники подробному рассмотрению с различных сторон, обсуждает вопросы о происхождении их, о различных редакциях, в которых они дошли до нас, и их взаимоотношении, о степени их достоверности и их значении для истории. Исследование ведется через обращение к греческим и латинским первоисточникам; французский перевод Амелино́ коптских памятников автор иногда проверял, как он сам замечает (С. 112), по коптскому тексту. Иногда автор прибегает и к рукописному греческому и славянскому материалу, какой мог быть у него под руками. Он даже издает в приложении (С. 388–400, ср.: С. 51) одну из редакций правил Пахомия по греческому рукописному сборнику Синодальной библиотеки № 190. Для жития Павла Фивейского он указывает также особую редакцию в славянской рукописи Волоколамской библиотеки № 630 и других и находит соответствующий ей греческий подлинник в рукописи Синодальной библиотеки № 345 (С. 186–188).¹ Что касается занимающего его вопроса об отношении между греческими (*respect.* латинскими) и коптскими памятниками, то он приходит к выводу об оригинальности и достоверности первых и о позднейшем происхождении и ограниченном значении последних, ввиду, главным образом, легендарного в общем характера их, хотя они и заключают некоторые достоверные подробности.

Исследование г-на Троицкого во всяком случае является незаурядной работой. Обстоятельность, с какой он рассматривает изучаемые им памятники, новый отчасти материал, привлекаемый им, меткие подчас суждения обуславливают ценность его труда в научном отношении и обязывают будущего исследователя истории древнего монашества обращаться к нему. Нередко автор хочет идти своими путями в сравнении с предыдущими исследователями и его предположения нельзя не признать иногда остроумными, если даже не соглашаться с ними. В ученой литературе о монашестве книге г-на Троицкого, таким образом, должно принадлежать в общем почетное место.

¹ Автору осталось неизвестным исследование: *Decker J. de. Contribution à l'étude des Vie de Paul de Thèbes.* Gand, 1905, где эта редакция подвергнута подробному рассмотрению (Р. 61–79) по cod. Paris. 919. Автор не упоминает об эфиопской редакции жития, обнародованной *Перейрой* (1903–1904).

Но отвечая на поставленный выше вопрос, в какой степени она на деле соответствует современной научной потребности, необходимо в данном случае сделать и значительные ограничения при ее оценке. Нельзя, именно, не выразить сожаления, что в основу предпринятого автором обзора положена в качестве руководящей и проведена им в плане сочинения указываемая им идея сравнения новых коптских источников с прежними греческими и латинскими. Автор берет на себя задачу этого сравнения, очевидно, как стоящую на очереди и выдвигаемую современным положением дела в подлежащей его изучению области. Но в действительности сосредоточение на ней внимания послужило лишь причиной неполноты и несистематичности его обзора. Между тем, выполнение ее, целесообразное в свое время, в настоящий момент вовсе уже не являлось само по себе делом настоятельной необходимости после того, что сделано было в этом отношении западными учеными, и автору не было по существу нужно воспроизводить их работу в том виде, как он это делает: он мог бы продолжать ученый труд далее, не повторяя сделанного.

Прежде всего, от специального сочинения об источниках истории египетского монашества в их совокупности естественно ожидать более или менее *полного* обзора и оценки этих источников, не только главных, но, насколько возможно, и второстепенных; главные во всяком случае должны быть исчерпаны сполна. Автор, классифицируя во введении эти источники с точки зрения их исторического значения, к главным причисляет: греческую жизнь св. Пахомия, Паралипомена к ней, правила, известные с именем Пахомия, письмо Аммона к Феофилу, «Жизнь Павла Фивейского», «Жизнь Антония Великого», «Лавсаик» и «Историю монахов». Все прочие он относит к имеющим лишь второстепенное и вспомогательное значение (отделы в «Церковных историях» Руфина, Сократа, Созомена и Феодорита, в сочинениях Сульпиция Севера и Иоанна Кассиана, тем более в позднейших сочинениях Кассиодора и Никифора Каллиста). За так называемыми апофегмами он также признает, «за весьма небольшими исключениями — интерес скорее не в смысле исторических источников, а почти исключительно в смысле назидательного и душеполезного чтения» (С. 5–6). Противопоставляя всем этим «иностранным» — греческим и латинским источникам туземные коптские источники, он находит достаточным ввести в свой обзор, кро-

ме коптских и тех, которые признаются у него «главными», еще лишь апофегмы.

Подобная классификация и оценка названных памятников по их значению в качестве исторических источников, встречающаяся на первых страницах сочинения, не может не вызывать возражений. Несправедливость по отношению к апофегмам, как историческому источнику, автор исправляет не только посвящением им особой обширной главы своего сочинения, но и прямыми отзывами о достоверности и высокой в общем ценности этого источника (С. 350–351, 353–354), которые оказываются не совсем согласными с указанными словами его введения. Но зато оставление без внимания *De institutionibus coenobiorum* и *Colationes patrum* Иоанна Кассиана едва ли могут быть чем-либо оправданы. Автор должен был, конечно, знать мнение Butler'a об этих сочинениях как «весьма важном» (the most important) источнике сведений об общем духе и практической стороне египетского монашества (в частности о богослужебной практике), если не об отдельных его представителях, в противоположность скепсису Вейнгартена (*Butler*. I, 203–208); если же был согласен не с ним, а с Вейнгартеном, то обязан был опровергнуть его. Во всяком случае, странно видеть помещенным в числе «главных» источников истории монашества в Египте такое писание, как *Vita Pauli* Иеронима, и совсем исключенными из обзора этих источников произведения Кассиана, в то время как Butler ставит последние, с точки зрения исторической ценности, в первом разряде, наравне с «Лавсаиком», греческой *Vita Pachomii* и подлинными сочинениями Шенуте, несколько ниже их оценивает ряд других памятников (*Vita Antonii*, *Historia monachorum*, другие касающиеся Пахомия памятники кроме *Vita*, апофегмы, житие Шенуте и некоторые вспомогательные источники, ср.: I, 197), а Иеронимовы жития находит справедливым отнести к совершенно особой группе, куда должны быть помещены и такие памятники, которые иногда не имеют совсем никакого исторического значения (II_{XII–XIII}), — если даже и усматривать в указанном произведении Иеронима те или иные исторические черты, помимо простого факта существования Павла (ср. у автора: С. 161–167). По-видимому, это невнимание к важному латинскому источнику объясняется единственно тем, что нетуземные памятники интересовали автора главным образом именно как объект для более или менее прямого сравнения с туземными

коптскими; Иоанн Кассиан при этой точке зрения должен был остаться вне кругозора автора.

С другой стороны, представляется неясным, каким временем автор ограничивает период «начальной» истории египетского монашества и почему не считает нужным говорить об источниках истории столь видного представителя египетского национального — в чистом виде — монашества, каким был Шенуте. Если он имел в виду лишь монашество IV в., то продолжительная жизнь и деятельность Шенуте значительной частью входят уже в этот век (333/334–451/452, в монастыре, может быть, с 343 г.); прежде его, как известно, даже отождествляли с Иоанном Ликопольским, о котором подробно говорится в «Лавсаике» и в «Истории монахов». Значение его особенно выдвинуто на вид в последнее время в исследовании *J. Leipoldt's Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums* (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, N. F. X, 1). Leipzig, 1903. Молчание о нем греческих и латинских источников, как бы оно ни объяснялось, не дает, конечно, права обходить его в сочинении, имеющем предметом египетское монашество, и Ladeuze, например, в своем исследовании вполне естественно дополняет историю пахомиевского киновитства изложением данных о Шенуте. Можно думать, что и в этом случае неполнота автора имеет причиной опять лишь указанный взгляд его на задачу своего исследования: и здесь места для сравнения не оказывалось.

Но особенно принятая на себя автором специальная задача по отношению к коптским памятникам невыгодно отразилась на *порядке* его изложения. Сам г-н Троицкий замечает, что этот порядок «может быть, кому-нибудь покажется весьма странным и нерациональным», что даже «может быть, кто-нибудь подумает, что здесь и совсем нет никакого порядка, и главы исследования разбросаны почти как попало», так как, например, «Жизнь Антония», которая по времени появления должна быть на первом месте, здесь занимает последнее, а «Жизнь Павла Фивейского», явившаяся после, обсуждается гораздо раньше ее. В свое оправдание он и указывает руководившую его идею, признаваемую, однако, им же самим «в достаточной мере случайной» (С. 3). «Хронологический порядок исследования источников, — по его словам, — не имеет здесь почти никакого значения, не доставлял никаких выгод, для

изучения же коптских источников представляет даже некоторые неудобства, а потому и не был принят» (С. 4).

Едва ли, однако, можно удовлетвориться этим самооправданием автора, особенно если иметь в виду, что он опоздал уже в своем сочинении в сравнении с западными учеными в выполнении той задачи, которая побудила его принять такой порядок, и ему нужно было обратить внимание на другие стороны дела. Можно, конечно, вести исследование об отдельных памятниках или их группах и описывать их независимо от хронологического или какого-либо другого неслучайного их порядка. Но обзор источников в целом уже ради большей наглядности требовал какого-либо более соответствовавшего существу дела их распределения, и во всяком случае в историко-литературных изысканиях хронологический порядок далеко не безразличен для самого исследования. Трудно было бы, конечно, предложить в данном случае вполне безупречную классификацию, но можно бы попытаться дать классификацию хотя бы приблизительную, и это не было неосуществимо. Разделение на группы памятников по литературным формам до некоторой степени могло бы быть объединено с хронологическим принципом.¹ Но «случайная» для существа дела идея отвлекла автора от

¹ Начинается историография египетского монашества I) *житиями*, которые и могли бы составить первую группу. Это жития — Антония Великого, написанное Афанасием (356—362), Павла Фивейского, написанное Иеронимом (374—379), и Пахомия, неизвестного автора (после 380); последние два, как раскрывается это у автора, зависят от первого не только по форме, но частью и по содержанию. Дополнением к житию Пахомия являются Паралипомена (после 390) и письмо Аммона (ок. 400). II) Вторую группу могли бы составить сочинения, имеющие вид *описания путешествий* или вообще *мемуаров* о виденном и слышанном, выступающие на сцену в конце IV в. Кроме «Истории египетских монахов» неизвестного монаха с Елеонской горы (395—402), с латинским переводом ее Руфина (402—404), и «Лавсаика» Палладия (419—420), сюда должны быть отнесены упомянутые сочинения Иоанна Кассиана (ок. 426 и 429), а также первый «Диалог» Сульпиция Севера с рассказом Постумиана о своем путешествии (405). III) Сборники *апофегм*, явившиеся в настоящем виде позже предыдущих памятников, должны образовать особую группу. IV) Особый отдел должны составить *произведения*, известные с именами самих *основателей и представителей* монашества

мысли установить какой-либо порядок и разделение памятников независимо от совершенно внешнего для них факта отношения к коптской литературе.

Г-н Троицкий весьма хорошо характеризует ограниченное значение коптских источников в сравнении с греческими (С. 159–159, по вопросу об источниках истории жизни Пахомия) и, конечно, они более не будут уже находить защитников. Но, как уже было замечено, можно сомневаться в *необходимости* проделывать перед читателями утомительную работу критики этих источников с разбором мнений о них Амелино с той подробностью, с какой он ведет ее в своей книге. Книга автора преследует, по-видимому, цели исключительно ученые; для простых читателей столь подробная аргументация по вопросам критики не нужна. Но для ученых основные выводы, к которым приходит автор, уже установлены с вполне достаточной убедительностью *Ladeuze*'ом и *Butler*'ом и без их трудов ученым и при книге г-на Троицкого все равно не обойтись. Первый с общепризнанным, по-видимому, успехом выполнил сложную работу над различными редакциями жития Пахомия, с выводом об оригинальности греческого жития (*Ladeuze*, 3–108). Второй окончательно разрушил гипотезу Амелино о коптском оригинале «Лавсаика» (*Butler*, I, 107–155); он же коснулся вопроса о коптских оригиналах и других памятниках из той же области, рассматриваемых г-ном Троицким (апофегмы, *Vita Pauli*, *Historia monachorum*) и дал решительный ответ в отрицательном смысле (*Ibid.* Append. III, 283–287).

Обязанностью автора в этом случае было, очевидно, отметить со всей точностью действительное положение вопроса в науке и воздать должное своим предшественникам в критике Амелино. Он, однако, ни

(«правила», письма, поучения, трактаты). Они могли бы быть поставлены с известной точки зрения даже на первом месте, если бы вопросы о их подлинности и первоначальном виде не представляли часто особых трудностей. Во всяком случае, в полном обзоре источников истории монашества нельзя не говорить с достаточной обстоятельностью и о произведениях самих подвижников. V) Наконец, в заключение уже могут быть рассмотрены *второстепенные* источники разного рода, в том числе коптские сказания с их обычно легендарным и панегирическим характером, большей частью неизвестного происхождения.

в своем «вместо предисловия», ни во введении, ни в соответствующих отделах своей книги не находит нужным сделать это, а начинает прямо вести исследование так, как будто бы до него ничего, по крайней мере заслуживающего внимания, не было сделано. Во введении он говорит об изданиях коптских памятников, о возбуждаемом ими вопросе (С. 6–7); но о том, что этот вопрос уже был решаем и даже решен в западной науке, не упоминает. Читатель, не знакомый с литературой предмета независимо от книги г-на Троицкого, из довольно случайных цитат и тех мест в книге, где упоминаются названные ученые и их мнения, вовсе не мог бы составить представления об истинном значении их трудов в истории вопроса.

О гипотезах Амелино́ сам г-н Троицкий при этом держится очень невысокого мнения, удивляясь его крайней пристрастности в вопросах о коптских памятниках (С. 178). В одном случае, именно по вопросу о коптском оригинале *Historia monachorum*, он совсем не находит нужным разбирать его мнение, как не разделяемое серьезными учеными (Preuschen, Butler) и высказываемое в виде лишь необоснованной догадки (С. 297–298, прим.). Но по вопросу, например, о «Лавсаике» он, хотя знает, что Preuschen находит даже одно упоминание о гипотезе Амелино́ делаящим слишком много чести ей (С. 213), и он соглашается с этим, но он не желает, по его словам, оставаться только при этом хотя справедливом, но недоказанном утверждении и берет на себя его доказательство. Автор не отмечает, что недоказанным это утверждение является только у Пройшена (1897); Butler (1898), на которого далее ссылается и сам автор (С. 215₂, 218₂) доказал его так убедительно, что трудно было бы прибавить еще что-либо важное к его доводам.

В общем по отношению к критике мнений Амелино́ со стороны автора было бы вполне достаточно, если бы он лишь кратко резюмировал результаты указанных исследований по данному вопросу и их аргументацию и остановился лишь на тех пунктах, где он несогласен с ними и может сделать к ним существенные дополнения и поправки.

Нужно при этом заметить, что насколько важными и интересными являются некоторые соображения его, выходящие за пределы прямой критической задачи по отношению к Амелино́, где он считается с мнениями названных ученых (ср., например: С. 11 — несогласие с Lade-

uze'ом в мнении о времени написания Vita Pachomii, С. 123–124 и сл. — о происхождении арабского перевода Vita Pachomii из саидского и богейрского перевода вместе), настолько мало имеют значения в других случаях именно его попытки дополнить своими доводами критическую их аргументацию против Амелино́. То, что автор иногда пытается с этой целью прибавить от себя, может частью лишь удивлять невнимательным его отношением к делу.

Намереваясь, например, в одном месте дополнить доводы Butler'a относительно «Лавсаика», он как будто совсем не читал, или не хочет считаться с тем, что желает дополнить. Это именно обнаруживается в его соображениях о том, будто бы в коптском переводе сказания об авве Памво «из греческого “Ориген” у копта получилось селение Ор» (С. 216). На цитируемой у него же (С. 215₂) странице Butler, I, 113, он мог читать, что имя Оригена отсутствует и именно заменено именем Иоанна не только лишь в коптском тексте, но уже в некоторых греческих рукописях, а также в одном из латинских переводов (ср.: Butler, II, 29). Что же касается «селения Ор», то под «in vico Hog» в латинском переводе Амелино́ скрывается в действительности, как это разъясняется у Butler'a, I, 154 (ср.: II, 30), город Timenhog (Hermopolis parva, ныне Damahour) и коптский текст заключает, вероятно, точное историческое указание.

Можно указать и другие случаи неудачных дополнений, объясняемых иногда, между прочим, не чем иным, как излишним доверием автора к Амелино́, которого он опровергает: рассуждая о свойствах коптских текстов, автор на деле обычно, едва ли не всюду (ср., однако: С. 112–114), пользуется далеко не всегда верными переводами Амелино́ и благодаря этому некоторые аргументы его оказываются не имеющими никакого значения, как основанные лишь на ошибках Амелино́. Так, «непонимание» слов о пророке Илии в житии Павла Фивейского (С. 185) произошло не со стороны коптского переводчика, как решительно замечает автор, а со стороны Амелино́, которого он не проверил по подлинному коптскому тексту, рассуждая об этом тексте, хотя имел этот текст перед глазами вместе с переводом Амелино́; поэтому все его рассуждение по этому поводу должно быть вычеркнуто. Равным образом на счет французской передачи Амелино́ нужно отнести «бессмыслицу» в одной из апофегм (32 греческой) о Макарии (С. 342). То же

нужно сказать о «невыдержанности» аналогии в апофегме (12-й) об Антонии (С. 343; неверность перевода Амелино́ в этом случае была уже отмечена и у архим. Палладия. Новооткрытые изречения преп. Антония Великого. По коптскому сборнику сказаний о преподобном. Казань, 1898. С. 12). В других случаях соображения автора могут быть верными, хотя нужно заметить, что ошибки коптского текста могут происходить не от одних лишь переводчиков, а и от переписчиков, или от того же Амелино́ как издателя.¹ Во всяком случае, строить те или другие заключения на основании коптского текста можно было лишь не иначе, как обращаясь к этому тексту, а не к его переводу, не совсем при том удовлетворительному.

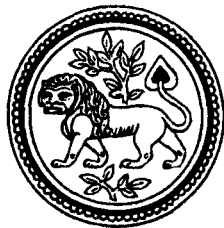
Вообще о сочинении автора можно сказать, что в нем без нужды много уделяется внимания уже ранее опровергнутым мнениям Амелино́, и наоборот, автор не всегда с достаточным вниманием относится к серьезным работам последующих ученых, хотя вообще пользуется ими. Особенно это нужно сказать о весьма важном издании «Лавсаика» Butler'a и приложенном к изданию его исследовании.

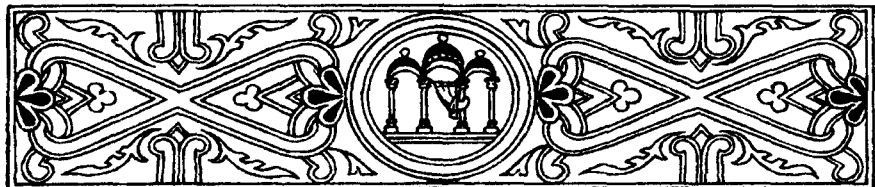
Помимо указанных уже примеров такого отношения (значение Кассиана, сказание о Памво), можно отметить еще, например, что автор, непонятно почему, продолжает думать, что «Лавсаик» написан Палладием на 53 году его жизни (С. 215, 239, 248), хотя Butler в своем издании категорически признает, на основании рукописей, единственно правильным чтение «56» (II, 10, ср.: Append. V_{II}, 244₁); ввиду этого, между прочим, нельзя назвать вполне точным заявление автора, будто разница цитат его из «Лавсаика» по Миню (PG. T. 34) с новым текстом Butler'a, «как оказалось после проверки, — чисто стилистического характера и не касается исторически-фактических сообщений», почему автор и оставил их в прежнем виде (С. 213: автор, по его словам, писал [о «Лавсаике»] в 1903 г., издание Butler'a появилось в 1904 г.;

¹ Что не только переводами, но и изданиями Амелино́, при всех его заслугах в количественном отношении по ознакомлению ученого мира с коптскими памятниками, нужно пользоваться с большой осторожностью, ср.: Corpus Scriptorum Christian. Orientalium. Scriptores coptici. Ser. II. T. II, 1: Sinuthii Vita. Ed. J. Leipoldt. Parisiis, 1906. P. 3, отзыв Abelé о рецензии текста этого жития Амелино́.

ср. текст у автора на с. 215, 239). Вообще можно заметить, что, пытаясь установить путем довольно остроумных соображений свою хронологию жизни Палладия (С. 239–248), автор, однако, мало считается с суждениями по этому вопросу Butler'a. Говоря о житии Антония, коптского текста которого тщетно искал Амелино́ (С. 372–373), он оставляет без внимания сообщение Butler'a (I, 108), что отрывки этого текста нашел Сгит и они представляют перевод с греческого.

Сделанные замечания не имеют в виду умалить действительные достоинства сочинения г-на Троицкого, и его книга, как было уже замечено, в целом составляет заслуживающий внимания вклад в ученую литературу о монашестве. Но казалось бы, что если бы он взялся прямо за положительную работу исследования изученных им памятников, не отвлекаясь отрицательной задачей разрушения уже по достоинству оцененных фантазий Амелино́ и критики преимущественно коптских источников, хотя новых, но оказавшихся не имеющими в общем большого значения, и если бы таким образом он выступил прямым продолжателем работы западных ученых, он мог бы дать, при проявленной им способности к научной работе, труд еще более ценный.





К вопросу о бенедиктинских изданиях творений св. отцев*

В напечатанной в «Богословском Вестнике» (1908. Май. С. 116–140) библиографической заметке о первом выпуске посмертного издания «Лекций по истории древней Церкви» В. В. Болотова, содержащем «Введение в церковную историю» (СПб., 1907), проф. А. А. Спасский, с высоким уважением относясь к памяти и трудам покойного ученого и рекомендуя изданное ныне «Введение» в качестве необходимого пособия всем желающим самостоятельно работать в области древней церковной истории (С. 125), останавливается, между прочим, с особой подробностью на том отзыве, какой дается у В. В. Болотова в его лекциях о бенедиктинских изданиях творений св. отцев и церковных писателей. Об этих изданиях, по его словам, «у В. В. Болотова, кроме порицаний, не нашлось ни одного доброго слова», несмотря на несомненные заслуги в этом отношении бенедиктинцев. И так как этот неодобрительный и в то же время, по его мнению, необоснованный отзыв, вышедший из уст такого знатока церковной истории, как В. В. Болотов, может повести читателей первого выпуска его лекций к заблуждению в суждениях об ученых достоинствах указанных изданий, то он находит нужным сказать «несколько необходимых слов не только в защиту этих изданий, но и для ознакомления читающей публики с характером и достоинствами их» (С. 129), посвящая этому предмету почти половину своей статьи. Характеристика бенедиктинских изданий и разбор высказанных В. В. Болотовым положений заключаются в конце статьи словами: «В. В. Болотов, без всякого сомнения, был знаком с издательскими работами бенедиктинцев, хотя бы в перепечатке их у Миня. Каким образом пришел он к столь неодобрительному и вместе

* Впервые опубликовано в журнале «Христианское Чтение». 1908. Октябрь. С. 1365–1378.

с тем неосновательному суждению о научных качествах [их]? — для нас это остается неразрешимой загадкой» (С. 139–140).

Для памяти ученого со столь высоким авторитетом, какой признает за В. В. Болотовым, подобный отзыв о неосновательности его суждения по вопросу, далеко не безразличному в церковно-исторической науке, если бы он оказался вполне справедливым, являлся бы, очевидно, не особенно благоприятным, каким бы путем не пришел он к этому суждению. В действительности, однако, вполне соглашаясь с А. А. Спасским, что более подробная речь о бенедиктинских изданиях с более рельефным указанием их несомненных достоинств была бы весьма желательна в предназначенном прежде всего для начинающих курсе лекций, признавая также и то, что подвергаемый в заметке разбору текст лекций может в некоторых случаях давать повод к недоумениям, как воспроизводящий не вполне совершенную в частностях запись подлинного изложения В. В. Болотова,¹ можно не видеть неразрешимой загадки в происхождении выраженного в лекциях его мнения.

О бенедиктинских изданиях В. В. Болотов говорит при характеристике и оценке патрологии Миня, поскольку она представляет главным образом перепечатку именно этих изданий. Не признавая этих изданий

¹ Приводимые у А. А. Спасского на с. 134 и 136 места из «Лекций» В. В. Болотова (С. 121) заимствованы из курса 1890/1891 г. (С. 119–120), заключающего многие довольно важные подробности для «Введения в церковную историю», но вообще требующего исправлений. Между прочим, на с. 119–120, прим., А. А. Спасский ставит вопрос, откуда взяты в печатном издании отделы о греческой и латинской историографии и особенно о хронологии, если, как замечено в предисловии к изданию (С. VI), литографированный курс 1887/1888 г., содержащий единственные по своей подробности чтения по историографии греческой и латинской и не повторявшиеся потом подробные чтения по хронологии (которые в литографированный курс вошли лишь незначительной частью), представляет в своих бегло просмотренных самим В. В. Болотовым страницах далеко неудовлетворительный текст? Ответ в общей форме дан в предисловии на с. VIII, где сказано, что «Введение» издается главным образом по курсам 1898/1899 и затем 1887/1888 и 1890/1891 гг. Так как в курсе 1887/1888 г. из чтений по хронологии была отлитографирована лишь самая незначительная часть, то этот отдел был издан по курсу 1898/1899 г. с некоторыми дополнениями из курса 1890/1891 г. Отдел же о греческой и латинской историографии пришлось восстанавливать главным образом именно по

и их перепечатки свободными от недостатков, он отмечает при этом неизбежность для ученых, не довольствуясь предлагаемым здесь текстом, обращаться и ныне к рукописному преданию и указывает на особое значение в этом отношении древнейших, до-бенедиктинских изданий, не потому, чтобы они были совершеннее бенедиктинских, но потому, что вследствие примитивности приемов древнейших издателей, их издания, представляющие иногда простую копию одной даже рукописи без особых поправок, могут служить одним из средств к установлению литературного предания того или другого текста (в качестве, очевидно, замены самих рукописей, иногда даже утраченных к настоящему времени). «Что касается более ранних изданий, то они отличались простотой приемов. Первые издатели в основу своих трудов полагали одну, много две рукописи и при этом редко допускали поправки, как это делали бенедиктинцы. Но зато последние, хотя пользовались для своих изданий большим материалом и отличались трудолюбием, опускали в рукописях многие варианты и руководились авторитетом тех, которые раньше трудились на поприще издания святоотеческой литературы. Благодаря бенедиктинским работам, даваемый ими текст рукописей приобретает ценность в отношении смысла, но их издания не представляют возможности для ученых проследить генезис рукописей».

В частности, затем указывается значение в указанном отношении древнейших изданий для целей критики текста Св. Писания ввиду обычая позднейших, между прочим и бенедиктинских издателей, корректировать библейские цитаты в творениях св. отцев по *textus receptus* своего времени. «Другое удобство и вместе неудобство бенедиктинских издательских работ в том, что бенедиктинцы старались приискивать и проверять места Св. Писания, приводимые св. отцами в их сочинениях. У св. отцев, как имевших под руками разные списки Св. Писания, были и разные чтения св. текста. Бенедиктинцы же пользовались лишь списками Св. Писания, сохранившимися в Ватиканской библиотеке. Соответственно с ними они и проверяли тексты, находящиеся в святоотеческом неудовлетворительному (за исключением, как это указано в предисловии (С. V), исправленных самим В. В. Болотовым — но не в такой, однако, степени, чтобы не требовались еще дальнейшие исправления и дополнения — страниц о «Хронике» Евсевия и о «*Liber pontificalis*») тексту 1887/1888 г., с привлечением к делу, где можно, других двух указанных курсов.

ческих творениях. Если св. отец приводил место Св. Писания несогласно с ватиканскими списками, бенедиктинцы считали такое место опиской и спокойно поправляли его или по сикстинскому изданию Библии (в сочинениях греческих отцев) или по Вульгате (в творениях латинских отцев). Этот невинный прием бенедиктинцев лишает ученых возможности проследить, из какой рукописи св. отец заимствовал приводимый им текст. Поэтому ученые, для которых важен текст древнейших рукописей, вынуждены обходить бенедиктинские издания и пользоваться более ранними изданиями».

Эти именно суждения В. В. Болотова и кажутся А. А. Спасскому несправедливыми и неосновательными. Сообщая в своей заметке сведения об ученой деятельности и заслугах бенедиктинской конгрегации св. Мавра на основании, между прочим, статьи о ней Шмидта—Цокклера в богословской энциклопедии Гаука,¹ он приводит из этой статьи отзыв об их издательской деятельности: «Их издания затмили собой все предшествующие, хотя среди последних и было несколько ценных. И в настоящее время довольно сказать, что такое-то издание приготовлено бенедиктинцами, чтобы сделать о нем лучшую рекомендацию» (С. 132).² Особенно замечательными называются далее издания творений св. Афанасия Великого и Иоанна Златоуста, сделанные Монфоконом; они «тотчас по выходе были признаны несравнимыми и таковыми они остаются доньне» (С. 133).³ Признается, вслед за RE.³ Bd. XII. S. 450, что новые издания Венской Академии наук — латинских церковных писателей и Берлинской — греческих христианских писателей первых трех веков, в отношении к критической обработке текста превзойдут бенедиктинские, но за последними останутся и многие преимущества (собственно, лишь ввиду разных к ним приложений), и указывается, что даже и текст, например, творений бл. Августина, иногда восстановлен лучше, чем в новом венском издании, как показал это Kukula. Отсюда, по словам автора, «всякий церковный историк, дорожающий успехами своей науки, хотя бы и в про-

¹ († Schmidt F.) Zöckler O. «Mauriner» // Hauck's Real-Encyclopädie für protest. Theologie u. Kirche. 3 Aufl. Bd. XII. 1903. S. 446–452.

² S. 450_{9–10}: «Es genügt auch jetzt noch zu sagen: es ist "eine Benedictiner-Edition", um das betr. Werk wenigstens relative zu empfehlen».

³ Ссылка на В. Г. Васильевского. Обзорение трудов по византийской истории. I. СПб., 1890. С. 156 (об Афанасии см.: С. 160–161).

шлом, должен был бы говорить о них (бенедиктинских изданиях) с некоторым ученым благоговением». Между тем, «не то мы читаем в первом выпуске лекций Болотова» (С. 134). Приводимые затем суждения его и опровергаются путем ссылок на издания творений Афанасия Великого — Монфокона (I том) и Василия Великого — Гарнье (I том). По вопросу о тексте Св. Писания предлагается также, для убеждения в сказанном, раскрыть «наудачу любой том — из 13 (томов) Иоанна Златоуста, изданных Монфоконом» (С. 138).

Можно заметить, прежде всего, что на деле отзыв В. В. Болотова о бенедиктинских изданиях вовсе не является безусловно порицательным, не содержащим уже «ни одного доброго слова» о них. Было бы даже странным предполагать в В. В. Болотове такое отношение к трудам бенедиктинцев ввиду самоочевидных и общепризнанных, единственных в своем роде ученых заслуг их. В. В. Болотов умел более чем кто-либо ценить работы старых ученых, если они представляли действительную ценность, и неоднократно высказывался в этом смысле. Он иронически, при случае, отзывался о «потребителях свежеотпечатанной бумаги», которые все хотели бы «вновь разработать»,¹ называл себя также, между прочим, «в принципе противником раболепного поклонения новейшим изданиям».² В действительности, и в «Лекциях» прямо отмечается «ценность в отношении смысла» предлагаемого бенедиктинскими изданиями текста (С. 120), неоднократно они называются «авторитетными» и характеризуются как такие, от которых «каждый ученый должен был идти» в то время, когда Минь предпринял свою патрологию (С. 119); признается лишь несоответствие этих изданий современным требованиям науки и обращается внимание на необходимость для известных целей брать в руки и более старые издания. Если же нет здесь о них особой речи, то потому, что по плану «Лекций» предполагалось говорить лишь о собраниях творений отцев и церковных писателей, а не об отдельных их изданиях, каковыми являются бенедиктинские.

Очевидно, критическое отношение с точки зрения хотя бы и строгих, но справедливых научных требований к известной лишь притом

¹ Ср.: Христианское Чтение. 1892. Т. II. С. 18–19 (Из церковной истории Египта. Вып. III. С. 235–236).

² Христианское Чтение. 1908. Т. II. С. 1257.

стороне этих изданий, а именно — их тексту, не есть еще отношение всецело и во всем неодобрительное. Вопрос в данном случае может быть лишь в том, в какой именно мере это критическое отношение приложимо к текстуальной стороне бенедиктинских изданий. Другие стороны в «Лекциях» В. В. Болотова в данном случае вовсе не затрагиваются и даже прямо говорится далее о высокой ценности помещенных в патрологии Миня диссертаций и комментариев (С. 124), которые часто и представляют перепечатку из бенедиктинских изданий. В общем, авторитет и разнообразные ученые заслуги бенедиктинцев настолько высоки и бесспорны, ими сделано так много и так хорошо для своего времени, что серьезная научная критика их работы не повредит ученой славе ордена в целом, хотя бы и не все оказывалось блестяще выполненным в известных отношениях и в отдельных случаях. К бенедиктинским изданиям придется вообще обращаться, пока они не будут заменены чем-либо лучшим, какова бы ни была оценка их с точки зрения новейших научных требований. Но знать и не упускать из виду недостатки имеющихся орудий ученой работы, во всяком случае для ученого, безусловно обязательно в предупреждение неизбежных иначе ошибок. И указание этих недостатков вовсе не предполагает еще неуважения и неблагодарности к завещавшим эти орудия ученым прежнего времени.

Научно-критическая история конгрегации св. Мавра, с обстоятельным изображением на основании документальных данных (а именно — обширной переписки ее членов, насколько она сохранилась до настоящего времени) и оценкой в деталях их ученой деятельности, пока еще не написана, как отмечается это и в западной литературе;¹ имеются лишь пока отдельные ценные исследования, например, о бенедиктинском издании творений Августина.² Между прочим, можно встретить

¹ *Preuschen E.* Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie. Giessen, 1907. S. 8–9, Anm.

² *Kukula R. C.* Die Mauriner Ausgabe des Augustinus // Sitzungsberichte der Wiener Akad. der Wissenschaften, 1890, 1893, 1898, и отдельно: Wien, 1898. Там же: *Rottmann O.* Bibliographische Nachträge zu Dr. R. C. Kukulas Abhandlung: «Die Maur. Ausg. d. Aug.», 1891, 1899; *Ingold A.-M.-P.* Histoire de l'édition bénédictine de Saint Augustin. Paris, 1903.

указания у западных ученых, вовсе не имеющие при этом целью умалять действительные заслуги бенедиктинцев, что вообще в слишком высоких похвалах их деятельности и ученому авторитету, какие высказываются иногда в слишком общей форме, нужно относить кое-что и на долю вполне понятной и естественной в данном случае идеализации. Были в истории конгрегации разного рода обстоятельства, которые должны были неблагоприятно отражаться и на ученой ее деятельности в ее цветущее время; за этим временем, вследствие внутренних распрей, наступило время упадка.¹ Несомненно и то, что работы разных представителей конгрегации должны были иметь неодинаковую степень совершенства; непосредственные труды корифеев учености вроде Мабильона и Монфокона должны, конечно, стоять выше, чем труды менее значительных бенедиктинских ученых и тем более рядовых работников из членов конгрегации, привлекаемых, по ее обычаю, к участию в коллективных ученых предприятиях. Очевидно, нельзя обобщать, как одинаково совершенное, все, что только вышло с бенедиктинским штемпелем, не различая обстоятельств происхождения разных трудов и не обращая внимания, кем и как они были выполняемы.

Бенедиктинские издания творений св. отцев и церковных писателей составляют едва ли не главную ученую славу ордена и к выполнению их были привлекаемы вообще лучшие силы в среде бенедиктинцев. Но сказанное выше вполне применимо и к ним. Сколь высоко ни стоят в целом эти издания, но даже и лучшие из них для настоящего времени являются уже далеко недостаточными; но были между ними и такие, которые уже в свое время не составляли особой заслуги издателей в сравнении даже с тем, что было уже сделано ранее небенедиктинцами, иногда же представляли в отношении к тексту даже шаг назад. Высокие похвалы, поэтому, и в данном случае должны быть сопровождаемы и довольно значительными иногда ограничениями. Таковую именно, соединяющую похвалы с ограничениями, оценку их и дает, например, вполне компетентный в данном случае, избранный Гарнаком в ближайшие сотрудники по изданию греческих

¹ *Langlois Ch.-V. Manuel de bibliographie historique. Paris, 1901—1904. P. 293—294.*

христианских писателей первых трех веков, *Пройшен* в своем цитированном выше реферате «Филологическая работа в приложении к древним церковным учителям и ее значение для богословия». ¹ На некоторые стороны этого вопроса обращено было внимание известным гёттингенским ученым *де Лагардом*, на которого частью ссылается и *Пройшен* ² и к которому В. В. Болотов относился всегда с особым уважением.

По *Пройшен*'у, бенедиктинцы «во всем блестяще заявили строго научный смысл, — не менее и в том, что они сделали для текста церковных учителей. Им мы обязаны первыми пригодными для употребления изданиями важнейших греческих и латинских учителей Церкви, изданиями, которые частью и донныне еще не устранены, хотя нельзя в то же время отрицать и того, что они не во всех случаях (*nicht in allen Stücken*) удовлетворяют более строгим требованиям нашего времени. Высокую славу доставила этим изданиям не тщательность лишь внешнего выполнения и исправность печати, какой может похвалиться бо́льшая часть этих изданий, но прежде всего и тщательность, какая применялась к восстановлению правильного и соответствующего древнейшему преданию текста». Однако, как замечается далее, выполнение не всегда соответствовало стремлению. «Важнейшая задача, которую должен выполнить издатель текста, приобретение солидной основы из рукописей, часто выполняема была ими не с требуемой тщательностью» ³.

Это последнее положение иллюстрируется на том именно издании, которое, кажется, составляет особую гордость бенедиктинцев, — издание творений бл. Августина. Тот же самый *Kukula*, который показал превосходство этого издания в некоторых случаях перед новым венским, раскрыл вместе с тем, что сотрудники издания производили часто сличение рукописей таким образом (именно через подчеркивание в рукописях разностей с печатным изданием и потом выписывание этих

¹ *Preuschen E.* Op. cit. S. 8–13.

² *Ibid.* S. 13. Ср. у него о заслугах *де Лагарда* для патристики, S. 31, Anm.: «Seine Verdienste um die gesamte Patristik können nicht leicht hoch genug angeschlagen werden».

³ *Ibid.* S. 9–11.

вариантов в особый лист), что ошибки были неизбежны и они действительно появлялись довольно часто.¹ На издании же Августина отразилось неблагоприятно, как разъяснено это тем же исследователем, еще совершенно особое обстоятельство, хотя не только не по вине издателей, но и против их воли: из опасения, что новое издание Августина возбудит только что заглушенные янсенистские споры, бенедиктинцев заставили представлять установленный ими текст в церковную цензуру (с участием Боссюэта и Флери), где опасные места и подвергались исправлению через удаление хотя бы подлинных, но неудобных мест из текста в примечания.²

Так обстоит дело с одним из наиболее совершенных бенедиктинских изданий. И если недостатки некоторых томов нового венского издания Августина обуславливают пока неизбежность прибегать к старому мавринскому, несмотря на все его недочеты,³ то недочеты эти остаются фактом. И де Лагард некогда, по одному случаю, со свойственной ему энергией заявлял, что ему «краска стыда бросается в лицо при мысли, что католические и протестантские богословы (Theologaster) — последние, принадлежа к реформированному августинским монахом обществу (*von einem Augustinermönch reformiert*) — все-то еще не издали удовлетворительным образом творений Августина, рукописи которых почти еще совсем не использованы».⁴ Как велико может быть различие нового издания в сравнении со старым, показывает, например, факт, что недавно изданный в Венском корпусе согласно с научными требованиями (Vol. LI. 1908. Recensuit M. Petschenig) текст одного лишь сочинения Августина «Contra Epistulam Parmeniani» (занимает около 75 столбцов в патрологии Миня) отличается от бенедиктинского текста в 1200 местах.⁵

Если от Августина мы обратимся к другому, тоже весьма важному писателю латинской Церкви, бл. Иерониму, дело окажется в гораздо худшем положении. Издание, которое предпринял и выполнил бене-

¹ Kukula R. C. Op. cit. S. 17, 20. Ср.: Preuschen E. Op. cit. S. 11.

² Preuschen E. Op. cit. S. 1–12.

³ Ibid. S. 22.

⁴ De Lagard P. Mittheilungen. I. Göttingen, 1884. S. 243.

⁵ Ср.: Theolog. Literaturblatt. 1908. № 27. Sp. 316.

диктинец Dom J. Martianay (1693–1706, в 5 томах), уже в то время далеко не оправдало вызванных им ожиданий; удовлетворителен был более или менее лишь первый том (издан вместе с A. Pouget). Жесткой и резкой, но — несмотря на все отписки тщеславного и самонадеянного издателя — справедливой критике подвергли его тогда Simon (1699) и *Le Clerc* (1700). Вновь обработавший это издание Vallarsi (Verona, 1734–1742 и Venetia, 1766–1772, в 11 томах) тоже лишь с порицанием относится к этому бенедиктинскому труду, подробно раскрывая его теневые стороны.¹ Но и после обработки Валларси оно осталось неудовлетворительным и вызывает резкие суждения. По словам Рейффершейда, «хотя бенедиктинское издание и подверглось часто восхваляемой ревизии Валларси и его сотрудников, однако же текст Иеронима менее всего надежен (am meisten verwahrlöst) и рукописное предание известно лишь весьма несовершенно».² Конечно, столь неудачное сравнительно издание вовсе не дает права для каких-либо общих выводов и даже, может быть, не составляет какого-либо особо темного пятна в истории бенедиктинской ученой деятельности, так как именно издание творений Иеронима признается трудным настолько, что по этой причине Венская академия доньше еще не успела выпустить ни одного тома.³ Но ясно, во всяком случае, что восхвалять издательскую деятельность бенедиктинцев можно не без разбора.

Если бенедиктинские издания латинских писателей заставляют более или менее желать замены лучшими, то, по замечанию Reuschel'a, издания писателей греческих в общем не достигают их уровня.

¹ Ср.: *Laubmann G.* Art. «Martianay» // Hauck's RE³ Bd. XII. 1903. S. 379–380.

² *Reifferscheid A.* Bibliotheca patrist. lat. italica. Bd. I. 1865. S. 66. Приведено в: *Bardenhewer O.* Patrologie. 2 Aufl. Fr. i. Br., 1901. S. 414. Ср. также у де Лагарда об издании иеронимовского перевода на латинский язык Псалтири: *Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi e recognitione Pauli de Lagarde.* Lipsiae, 1874. P. X: Тишendorf «hanc vallarsianam quam putabat [editionem] quaeque revera est maurina, tumultuaria opera e codicibus negligenter non conlatis, sed passim inspectis ab homine artis criticae imperitissimo confectam esse ignoravit».

³ Ср.: *Zöckler O.* Art. «Hieronymus» // Hauck's RE³ Bd. VIII. 1900. S. 42₇₋₁₁. Между прочим, скорость, с какой идет дело издания греческих христианских писателей первых трех веков Берлинской Академией наук, объясняется, по

Вина в несовершенствах должна при этом относиться не столько к самим издателям, сколько к их сотрудникам: сравнение греческих рукописей представляло для них гораздо более трудностей, чем сравнение латинских.¹

В частности, Preuschen указывает, например, что для произведений Оригена бесспорно более сделал еще раньше епископ *P. D. Huet*, издатель экзегетических его трудов (Rouen, 1688, в 2 томах), чем позднейшие мавринцы, братья *Charles* и *Vincent de la Rue*, издавшие сочинения Оригена в 4 томах (Paris, 1733–1759). Особенно крупные недостатки усматриваются в четвертом томе, который обработан *V. de la Rue*; но много промахов признается и за прочими.²

Но особый интерес представляет в данном случае вопрос о бенедиктинском издании творений св. Иоанна Златоуста, известном с именем *Монфокона* (Paris, 1718–1738, в 13 томах). *Де Лагард* обратил в 1882 г. внимание немецких ученых на то, что еще в 1839 г. англичанином *Field*’ом доказана в 3 томе его издания гомилий Златоуста на Евангелия от Матфея малая ценность той рецензии текста, какая дается в этом «препрославленном» (*viel gepriesene*) издании, с которым обычно соединяется имя знаменитого бенедиктинца. Гораздо лучше в этом отношении издал творения Златоуста ранее *H. Savile* (Eton, 1610–1612, в 8 томах). К одинаковому с *Фильдом* выводу пришел, по-видимому, независимо от него, и *Dübner*, высказав его в предисловии к своему изданию *Chrysostomi Opera Selecta* (Paris, 1861). *Де Лагард* полагает, что *Монфоко*н дал лишь свое имя этому несовершенному

Preuschen’у (S. 23) тем, что здесь приходится встречаться с гораздо меньшими трудностями при установке текста этих писателей (за некоторыми исключениями, вроде «Церковной истории» Евсевия), чем какие имеют место при издании латинских писателей, так как исследование рукописей привело во многих случаях к поразительному упрощению аппарата, указывая иногда на одну какую-либо рукопись как источник всех позднейших. Поэтому фраза в примечании в «Лекциях» В. В. Болотова на с. 126, строка 2–3 снизу, о «неменьшей трудности дела в сравнении с изданиями латинских писателей» может иметь приложение не ко всему вообще изданию Берлинской Академии, а лишь к некоторым писателям.

¹ *Preuschen E. Op. cit. S. 13.*

² *Ibid.*

изданию; работа же, по крайней мере, насколько дело касается критики текста, выполнена другими — неопытными руками.¹ Но вообще история происхождения этого издания и степень участия в нем Монфокона, в истории жизни и деятельности которого оно, как известно, имело особое значение, еще не выяснены.² Ученые высказываются лишь о невысоком его в указанном отношении достоинстве.³ Похвалы этому изданию у В. Г. Васильевского и А. А. Спасского являются, таким образом, не во всех отношениях заслуженными, и именно — не со стороны текста.

Правда, другие издания с именем Монфокона, выполненные им самим, могут доньше оставаться «несравнимыми», им могут принадлежать высокие достоинства независимо от какой-либо конкуренции, равным образом, издание творений Василия Великого, начатое *J. Garnier* (I–II, Paris, 1721–1722) и конченное *Maran'*ом (III, 1730), может принадлежать к числу делающих особую честь бенедиктинскому ор-

¹ *De Lagarde P.* Ankündigung einer neuen ausgabe der griechischen übersetzung des alten testaments. Göttingen, 1882. S. 50.

² *Preuschen E.* Op. cit. S. 13.

³ Ср.: *Bardenhewer O.* Patrologie. 2 Aufl. 1901. S. 302; *Preuschen / RE*³ Bd. IV. 1898. S. 101 и Loc. cit. S. 13. И в предисловии к *русскому переводу* творений Златоуста. Т. I. СПб., 1898. С. XII, можно читать, что «несмотря на все усилия, текст есть наименее удовлетворительная сторона издания» Монфокона (хотя говорится далее, что «в общем это издание [по другим его сторонам] нельзя не признать чудесным памятником способности и предприимчивости знаменитого издателя»). «Фильд открыл, что восемь главных манускриптов, служивших основой издания, не подвергнуты были достаточно тщательной сводке и что хотя в нем рекомендуется особенно издание Савилия, однако в действительности издатель более следовал изданию Мореля (Дуцея), которое представляло собой почти не более, как воспроизведение первоначального Коммелинова [1591–1602] издания». Ср. вообще приведенные там сведения об изданиях творений Златоуста: С. IX–XIII. Ограничительное замечание по поводу того, что де Лагард «заходил слишком далеко в подозрительности», когда «подозревал, что в издании Монфокона места Св. Писания переданы не так, как они читаются в рукописях творений Златоуста, а, по-видимому, по ed. Sixtina», ср. однако у *И. Е. Евсеева*: «Лукиановская рецензия LXX в славянском переводе» // Христианское Чтение. 1894. Т. I. С. 479, прим.

дену. Но ставить в основу суждений о бенедиктинской издательской деятельности только эти издания было бы недостаточно. Кроме того, и приведенные из изданий творений Афанасия и Василия примеры вариантов текста Св. Писания едва ли могут сами по себе опровергнуть мысль о необходимости обращения к рукописям или заменяющим их изданиям.¹

Известно, как отзывался де Лагард вообще о пригодности для целей критики библейского текста, которой он занимался, трудов старых издателей, не исключая и бенедиктинцев, хотя и вынужден был сам пользоваться ими.² «У нас есть, — писал он, например, в 1870 г., — лишь немногие святоотеческие тексты, которые обретаются в сносном, более или менее заслуживающем доверия состоянии (in einem erträglich zuverlässigen Zustande), и как раз наиболее важные отцы (назову только Оригена, Кирилла Александрийского, Феодорита, Иеронима и Августина) отпугивали страждущее одышкой (kurzathmige) поколение последних пятидесяти лет объемом своих писаний от всякой серьезной работы над ними. Отсюда следует, что кто хочет пользоваться цитатами отцев для критики библейского текста, тот должен нужных ему отцев сличить, по крайней мере в привлекаемых им местах, с возможно древними рукописями, чтобы обезопасить себя против ложных выводов из произведений, которые в довольно значительной мере подверглись порче от незнания, небрежности и догматической предвзятости».³ «Старые издания произведений отцев Церкви и двух иудеев, которые стоят наряду с отцами

¹ К сожалению, у нас нет под руками: *Jahnus A. Animadversiones in S. Basilii M. opera, supplementum editionis Garnerianae secundae. Fasc. I: continens animadversiones in tom. I. Bernae, 1842.* Де Лагард цитирует Василия Великого при издании первой главы книги Бытия в *Ankündigung...* (ср.: S. 4), по *Frobenii, 1551.*

² Ср.: *De Lagarde P. De novo testamento ad versionum orientalium fidem edendo, 1857,* перепеч. в *Gesammelte Abhandlungen. Leipzig, 1866 [Anastat. Abdruck, 1896]. S. 86: — quum summa patrum editores in munere suo negligentia versati sint — —. qui fortasse — — ad vulgatae latinae normam patres exegerunt.*

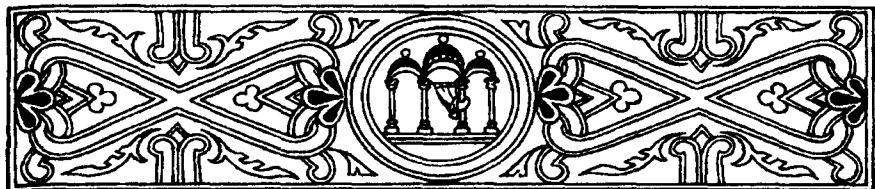
³ *De Lagarde P. Noch einmal meine Ausgabe der Septuaginta // Mittheilungen. III. Göttingen, 1889. S. 231.*

Церкви, — замечает он также в одном месте, — в лучшем случае представляют воспроизведение рукописей случайной ценности, нередко — нужно вспомнить о Филоне Манжея — систематически искажены ложной наукой, часто — напомним о Златоусте Монфоко-на — испорчены вместе небрежностью и некритичностью»; затем указывается на непригодность изданий, кроме Филона и Иосифа Флавия (не-бенедиктинских и ныне уже замененных частью новыми изданиями), Оригена и Иеронима.¹ В другом месте он заявляет, между прочим, что «писания Евсевия, Кирилла Иерусалимского, Иринея и Илария Пуатьеского непригодны для пользования в имеющихся изданиях (können in den vorliegenden ausgaben nicht benutzt werden)» в целях установления того вида перевода LXX, какой утвердился ко времени этих писателей в Иерусалиме и его округе и в Галлии.² Последние три писателя имеются в бенедиктинских изданиях; из произведений Евсевия комментарий на псалмы издан Монфоконом (1706).

Ввиду всего сказанного, едва ли можно отрицать, что В. В. Болотов имел действительные основания для выраженного им в лекциях относительно бенедиктинских изданий суждения. Как было уже замечено, было бы рискованно ручаться за полную точность передачи всех частных мыслей в рассматриваемом отделе: они сохранены в записях его слушателей, и для контроля и исправления возможных неточностей в этом случае не было каких-либо прямых данных. Но общий смысл высказываемого им здесь требования — осторожно и критически относиться даже к прославленным бенедиктинским изданиям — ясен, и это требование, будучи согласно с общим фактическим положением дела и с суждениями компетентных представителей западной науки и не говоря вовсе о желании умалить действительные заслуги бенедиктинцев и достоинства их изданий, может только свидетельствовать о всегда присущем ему духе строгой научности, всюду вносимом им.

¹ *De Lagarde P.* Deutsche Schriften. Göttingen, 1878 (über die gegenwärtige lage des deutschen reichs, ein bericht. 1875). S. 131.

² *Idem.* Ankündigung einer neuen ausgabe der griechischen übersezung des alten testaments. S. 29.



Рецензия на книгу: История христианской Церкви.
**Выпуск второй. Эпоха Вселенских соборов
и разделения Церквей (313–1054).**

С приложением карты и географического указателя.

Составил преподаватель Тульской семинарии

П. И. Малицкий. Тула, 1910. IV + 308 стр.*

Предназначая свой труд, первый выпуск которого вышел в 1909 г.,¹ для учебных целей, автор руководствовался и при составлении появившегося ныне второго выпуска той же изданной Учебным Комитетом при Св. Синоде программой (или точнее — проектом программы, не устранявшим и ранее существовавшей программы), которой определялись содержание и план первого выпуска. В предисловии он указывает и обосновывает некоторые отступления от этой программы, состоящие частью в перемещении рубрик, частью в дополнениях (введены сведения о лжеучениях Маркелла Анкирского, Фотина и Аполлинария, о св. Епифании Кипрском, о сочинениях, известных с именем св. Дионисия Ареопагита). В отличие от сухого изложения в учебнике Е. Смирнова, автор имел в виду сообщить обозрению эпохи Вселенских соборов больше живости, полноты и округленности, в частности особое внимание обратил на патрологический отдел, неудовлетворительно изложенный в книге Смирнова, дал также новую обработку, например, очеркам о христианской жизни в рассматриваемую эпоху, о разделении Церквей. В оправдание получившегося отсюда увеличения объема книги в сравнении с курсом Смирнова для той же эпохи

* Впервые опубликовано в журнале «Христианское Чтение». 1911. Март. С. 398–401.

¹ См. «Церковный Вестник». 1909. № 45. С. 1416–1417.

(215 страниц учебника Смирнова по изданию 1895 г., меньшего формата, но более убористой печати, соответствуют здесь 293 страницы) указывается особая важность излагаемой эпохи. Между прочим, автор сам признает слишком большой для учебника размер трактата о Юлиане Отступнике в своей книге (С. 11–22), но объясняет свое особое внимание к его личности дидактическими и апологетическими соображениями. В конце книги приложены алфавитный указатель географических названий с пояснениями и карта, изображающая: 1) древнехристианский мир в целом, за исключением большей части Египта с Эфиопией и Нубией и Аравии, 2) Египет, 3) Палестину и 4) Малую Азию с Сирией. Карта заимствована из: *Appel H. Kurzgefasste Kirchengeschichte für Studierende. T. I. Alte Kirchengeschichte. Leipzig, 1909*, но в ней сделаны при этом некоторые изменения, частью опущения, главным же образом дополнения. Книга посвящается духовенству Тульской епархии.

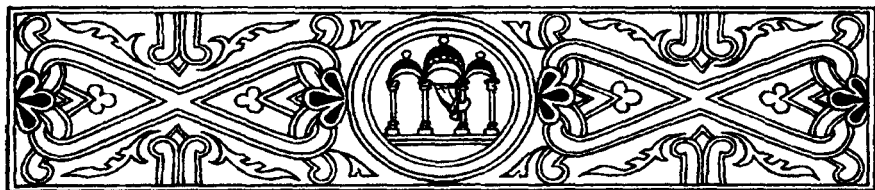
Подобно первому выпуску, и этот выпуск труда автора может быть полезным пособием при преподавании церковной истории. Допущенные отступления от программы оправдываются существом дела. Пополняя разные пробелы книги Смирнова, автор дает в целом более живое и обстоятельное изображение церковной жизни в рассматриваемую эпоху. Патрологический отдел получает у него совершенно иную постановку в сравнении с изложением Смирнова. Прилагая к книге карту, автор идет навстречу с давних пор отмечаемой потребности в этом приложении для семинарского преподавания церковной истории. Издана книга в типографском отношении хорошо, как и первый выпуск, хотя желательным было бы устранение некоторых корректурных недосмотров. Между прочим, должна бы быть исправлена орфография «Афанасий» (С. 29–30, 59 и всюду далее), «Эфиопия» (С. 30), «Евстафий» (С. 57 и далее), «Тримифунт» (С. 57).

Отдельные места и в этом выпуске могут давать повод к замечаниям. История, например, арианского спора после смерти Константина Великого (С. 63–64) изложена в слишком уже общих чертах, с опущением некоторых важных для понимания истинного положения дел фактов. Здесь, например, совсем не упоминается о Сердикском соборе, задуманном в качестве Вселенского и имевшем в известном смысле важное значение в этой истории; повторяется, между прочим, ошиб-

ка учебника Смирнова, вытекающая из неправильного отнесения этого собора к 347 г. (ср. у автора: С. 229), будто Афанасий возвратился из второго изгнания в 349 г. (вместо 346); нет упоминания и о составляющем на деле поворотный пункт в истории волновавших тогда Восток догматических споров Александрийском соборе 362 г. Маркелла Анкирского автор вводит в свою книгу; но нужно было бы отметить то значение, какое имел он со своим предполагаемым «савеллианством» в истории именно арианского спора; у Смирнова он и совсем не упоминается, но без выяснения его роли в действительности нельзя правильно понять истории богословских споров того времени. С. 67: Аполлинарий не только не выступал против арианского учения о принятии Сыном Божьим одного тела без души, но и сам первоначально, по-видимому, вполне разделял это мнение и потом лишь известным образом видоизменил его. С. 69: Григорий Назианзин не был еще «престарелым», когда прибыл в Константинополь, — ему было тогда около 50 лет. С. 94, 228: Говоря о «параволанах», нужно иметь в виду статью В. В. Болотова «Параволаны ли?» в «Христианском Чтении». 1892. II. С. 18–37. С. 97: Необходимо указать год, когда состоялось примирение между восточными епископами и Кириллом Александрийским (433 г.). С. 104: Нет оснований утверждать о Диоскоре, что «он и Варсума били Флавиана по лицу, сбили с ног и топтали ногами» и что именно от этих побоев Флавиан вскоре и умер. С. 116–117: Об армянском «расколе», а не ереси, хотели бы, конечно, говорить сами представители армянской Церкви. Но с православной точки зрения никоим образом нельзя согласиться, что в «догматическом учении Церковь эта не отличается от православной» и поэтому «представляет Церковь не еретическую, а раскольническую». У Смирнова сказано об армянской Церкви несколько более осторожно: «не столько еретическое общество, сколько раскольническое» (С. 282). О вере армян ср.: Троицкий И. Е. Изложение веры Церкви армянской, начертанное Нерсесом, католикосом Армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875. С. 117: Соборы в Двине, на которых был осуждаем армянами Халкидонский собор, были в V в. в 505/506 и 554 гг., но не в 536 г. С. 118: Кир был сначала не монофизитским, а православным епископом. С. 119: В монофелитском споре сначала речь была лишь о действиях Христа, и в 9-и членах Кира о единой воле ничего не

говорится. С. 120: Эктезис запрещал говорить именно лишь о действиях. С. 125: Вместо «Вардесан» должно быть «Вардан». С. 127: Вместо «Леонтия, еп. Никопольского на о. Крите» должно быть «Неапольско-го на о. Кипре». С. 136: «307» — опечатка вместо «367». С. 141: Торжество Православия теперь относят обычно к 843 г. С. 153: В русской литературе А. А. Спасским доказано, что IV и V книги против Евномия принадлежат не св. Василию Великому, но Дидиму. С. 185, 234: «Тебе Бога хвалим» принадлежит не Амвросию Медиоланскому, но Никите Ремезианскому. С. 201: Книги «о Троице» св. Максиму Исповеднику не принадлежат. С. 258, 302: Селение, откуда происходил Антоний Великий, называлось не «Комана», а Кома (правильно на карте). С. 260: Тавенна или Тавенниси — не остров. С. 270: Вместо «некоторые богословы стали высказывать мнение, что Дух Св. исходит от Отца и Сына» нужно определеннее указать, что это мнение ведет начало от бл. Августина.

Относительно приложенной к книге карте нужно заметить, что название, данное на ней упомянутому выше № 1: «Финикия, Месопотамия и Европейские страны», далеко не обозначает всего здесь изображенного, и лучше бы оставить этот № без названия, как это сделано у Аппеля. — Между прочим, древние «Апулия» и «Калабрия» совсем не то, что позднейшие; если уж помещается на карте позднейшая терминология, то необходимо было бы, во избежание недоразумений, хотя бы отметить это в географическом указателе. — Тагаста на деле гораздо ближе к Иппону, нежели как отмечена она на карте. — Птолемаида в Пентаполе, Александрия, Тир, Кизик, заметно отодвинутые на карте от берега, на деле приморские города. — На карте Малой Азии Понт «Птолемаикус» (ср. также в указателе: С. 303 — о Неокесарии) появился, по-видимому, под влиянием ошибочного сообщения в «Очерках из церковно-исторической географии» С. Терновского (Казань, 1909). С. 253: «Полемаикус» от «Полемаея», вместо Polemoniachus от Полемона. — Вместо «Гонория» должно быть «Гонориада» (как в указателе: С. 302 — о Клавдиополе). — Вместо «Мапсуетия» (С. 303: Мопсует, С. 88: Феодор Мопсуетский) должно быть «Мопсуэтия».



Рецензия на книгу: Дюшен Л. История древней Церкви.

Т. I. Перевод с пятого французского издания
под редакцией проф. И. В. Попова
и проф. А. П. Орлова. М., 1912. С. VIII + 383 + II*

Московское книгоиздательство «Путь», заявившее уже себя рядом ценных изданий разных трудов из области богословско-философского знания, включило в серию своих переводных изданий и «Историю древней Церкви» Л. Дюшена (*Duchesne L. Histoire ancienne de l'Église*. Т. I—III. Paris, 1906—1907, 1910). Из трех имеющихся доньше на французском языке томов вышел пока в русском переводе первый том, обнимающий историю первых трех веков христианства. Подготавливается уже к печати второй том, содержащий историю IV в.; не замедлит, вероятно, появиться затем и третий, посвященный V веку.

Аббат Луи Дюшен, с 1895 г. состоящий директором французского Археологического института в Риме, в 1910 г. избранный за свои научные заслуги в члены Парижской Академии наук, давно уже известен в ученом мире своими образцовыми изданиями таких важных памятников церковной древности, как «*Liber Pontificalis*» (1886, 1892) и «*Martyrologium Hieronymianum*» (вместе с de Rossi, 1894), и исследованиями об этих памятниках, своей историей епископских кафедр в Галлии в древнее время (*Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 1894, 1900), историей древнего христианского богослужения (на Западе, *Origines du culte chrétien*, 1899), рядом исследований по отдельным вопросам из истории древней Церкви, имеющих в некоторых случаях в высшей степени важное значение (например, по вопросу о спорах о времени празднования Пасхи). И его курс древней церковной истории должен быть признан одним из самых выдающихся явлений в области церковно-исторической литературы последних лет.

* Печатается по отдельному изданию: М., 1912.

Имея в своей основе лекции, читанные автором, когда он был еще профессором в Париже, «История» Дюшена, при своем вполне научном по существу характере, изложена в то же время в форме, делающей ее доступной для широкого круга читателей, и потому при своем научном значении как нельзя лучше может служить и целям популяризации церковно-исторических знаний; эти цели прямо входили и в намерение самого автора. С этой стороны ее можно сопоставить с «Историей» известного протестантского церковного историка Газе († 1890) (*Hase K. Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen. Th. I—III, in 5 Bdn. Leipzig, 1885—1892*). Но для Газе главный интерес сосредоточивался не в древней церковной истории, и всему первому периоду (до 800 г.) у него посвящен только один первый том, тогда как у Дюшена история первых лишь пяти веков излагается в трех меньших по объему томах. На английском языке можно указать для первых трех веков, как на более или менее соответствующий «Истории» Дюшена по характеру изложения и компетентности автора труд, на «Историю» Гуоткина (*Gwatkin H. M. Early Church History to A. D. 313. Vol. I—II. London, 1909*).

Об успехе «Истории» Дюшена на Западе может свидетельствовать уже тот факт, что первый том ее, появившийся впервые в 1906 г., ко времени выхода русского перевода выдержал уже пять изданий, и появились переводы ее на английский и испанский языки. Если попытка перевести ее на итальянский язык в недавнее время сопровождалась сначала запрещением католических властей читать ее в семинариях (1 сентября (н. с.) 1911) и затем внесением ее в индекс запрещенных книг (22 января 1912), то, как известно, ультрамонтанский суд курии над трудами выдающихся католических же ученых часто может служить в общем лишь рекомендацией исторической объективности подвергшихся ему авторов. Разумеется, можно находить в изложении Дюшена и такие пункты, которые могут вызвать критику. Но в Риме при суде над его книгой главное значение имело именно беспристрастное отношение автора к неудобным для защитников римских претензий фактам из древней истории папства и Римской церкви.¹

¹ Обвинительные пункты против Дюшена, извлеченные из трех вышедших томов его «Истории», собраны в составившейся из статей, которые были

помещены раньше в ультрамонтанском органе *Unità Cattolica*, и посвященной самому папе Пию X («*martello della moderna eresia*») книге *Bottagisio Tito P. Appunti sereni sulla storia della chiesa antica di Mons. Luigi Duchesne* (Edizione italiana). Terza edizione. Padova, 1911). Ср. резюме «главных заблуждений» Дюшена, Р. 513–531, и оглавление, Р. 575–585. В ряду «*appunti sereni*» относительно *первого* тома здесь стоят, между прочим, следующие: 4) «о прибытии св. Петра в Рим в 42 г.»; 5) «Дюшен отвергает, что св. Петр был действительным основателем Римской церкви; он был им лишь так же, как и св. Павел»; 7) «о происхождении путем эволюции римского епископата, по Дюшену». Относительно *второго*: 4) «как рассуждает Дюшен о св. Марцеллине и св. Либереи, верховных первосвященниках»; 16) «как пытается Дюшен принизить (*screditare*) западных латинян в сравнении с восточными греками в богословском отношении (*in fatto di teologia*)»; 17) «как Дюшен злонамеренно третирует (*bistratti malamente*) величайшего учителя Латинской церкви, св. Иеронима»; 18) «критические замечания Дюшена против великого первосвященника св. Дамаса»; 19) «Дюшен старается затенить пап IV в. и выставить на вид епископа Миланского, как будто бы он был настоящим папой»; 20) «по Дюшену, в Церкви IV в. не было центрального авторитета, признанного и действующего, т. е. примат римского папы еще только должен был возникнуть». В *третьем* томе критике подвергается, главным образом, сочувственное отношение автора к Несторию. У Дюшена в этом случае, действительно, можно находить некоторые поводы к критическим замечаниям. Но когда, например, неумеренный и неосторожный критик, ревнуя о репутации римского престола более, чем нужно в данном случае, по поводу замечания Дюшена (III², 406) о содержании письма псевдо-Юлия, которое представил Евтихий папе Льву Великому, приводит отрывок из этого письма у *Mansi, IV, col. 1187*, и заявляет (Р. 451): «*Con qual faccia dunque potrà venire innanzi Mons. Duchesne e dirci che cotesta lettera di Giulio poteva essere presentata de Eutiche a Leone, come explicitissima contro il dogma delle due nature? Per noi è il non plus ultra della impudenza o dell' ignoranza*» (курсив автора книги), то нужно лишь прочесть *Mansi, V, col. 1015A, 1017G*, что и имеет в данном случае в виду Дюшен, чтобы видеть, на какую сторону нужно отнести это «*non plus ultra*». Итальянскому переводу ставится, между прочим (Р. 544), в упрек и то, зачем заглавие подлинника «*Histoire ancienne de l'Église*» изменено в «*Storia della Chiesa antica*», так как это последнее может быть, будто бы, истолковано в особом, модернистском смысле. На французском языке против первого тома «Истории» Дюшена выступал, напр., *Marchand Ch. Une nouvelle «Histoire ancienne de l'Église»*. Paris, 1911 (из статей в журнале *Critique du Libéralisme*, 1911).

Русскому переводу предпослано предисловие одного из редакторов, проф. И. В. Попова, где сообщаются сведения вообще о личности автора «Истории» и его заслугах в науке и об особенностях и значении переведенного его труда. К переведенному тексту книги в некоторых случаях, помимо примечаний самого автора, присоединены при переводе примечания с целью пояснения некоторых терминов и имен (ср.: С. 1–2, 5, 7–8, 14, 18–19). Самый перевод выполнен в целом весьма хорошо и обычно точно передает мысли подлинника. Между тем, он должен был представлять весьма немалые трудности ввиду особенностей художественного стиля автора.

Таким образом, если другому известному католическому церковному историку, Функу († 1907), учебник которого также недавно (1911) был переведен на русский язык, очень не посчастливилось в этом случае, так как вместо перевода в действительности дано было, к сожалению, почти невероятное искажение подлинного текста, то перевод «Истории» Дюшена можно вполне рекомендовать интересующимся историческими судьбами древнего христианства читателям. Заслуживает издание похвалы, при своей невысокой цене (французское издание, правда выполненное уже с некоторой роскошью, стоит 10 франков = 3 руб. 75 коп.), и с внешней стороны.

В виде лишь редких, по-видимому, исключений встречаются в переводе не совсем удачные или неточно передающие смысл подлинника места. Например, на с. 51, в примечании 1, неточно передается рассказ (из Климента Александрийского) о диаконе Николае: речь в действительности идет только лишь о жене его. С. 184: «Климент Александрийский отмечает книгу “О пророчестве” в своих “Строматах”, в которых он сам намеревался обсуждать тот же вопрос». Должно быть (если даже и предполагать, что эта книга была лишь частью продолжения «Стромат»): «Климент Александрийский отмечает в своих “Строматах” книгу “О пророчестве”, в которой он» и т. д. С. 362: «пресловутый эмесский бог, Ваалбек в Гелиополе». Duchesne I,¹ 540: «le fameux dieu d'Emèse, celui d'Héliopolis (Baalbeck)» = «пресловутый бог Эмесы, бог Илиополя (Ваалбека)»; Илиополь = Ваалбек. Между прочим, в самом французском подлиннике должен быть исправлен недосмотр, оставшийся и в русском переводе, с. 173: «Сын ересиарха Василида Епифан был родом с острова Кефалонии». Duchesne I,¹ 259–260:

«Eriphane, le fils de l'hérésiarque Basilide, était de l'île de Céphalonie». Сын Василида был Исидор, Епифан же был сыном Карпократа, как говорится об этом раньше у Дюшена же на с. 114–115 (I,¹ 172), куда он сам в указанном месте отсылает читателя (причем там остров называется уже его древним именем — Кефаллиния, Céphallénie).

Не излишним представляется, уже ввиду того, что издание рассчитано на более или менее широкое распространение, какого оно и заслуживает, сделать в данном случае несколько замечаний по вопросу о передаче исторических собственных имен личных и географических и вообще терминов, ведущих начало из древних языков. Как известно, древняя первоначальная форма этих имен и других слов по переходе их в иные языки обычно подвергается разнообразным, иногда весьма значительным изменениям.¹ Установить вполне определенные правила, которыми можно было бы всегда руководствоваться при выборе наиболее целесообразного произношения и начертания исторических имен, едва ли возможно: постоянно оказываются неизбежными по отношению к более или менее общеизвестным именам уступки прочно утвердившимся обычаям. В качестве общего принципа, по крайней мере по отношению к личным именам, по-видимому, можно бы в данном случае выставить требование приближать, где возможно и насколько возможно, форму исторических имен к тому произношению, с каким они существовали в эпоху жизни носивших их лиц, и смотреть на разные позднейшие начертания и произношения их в западных языках, как — в сущности — на искажения, с которыми лишь по необходимости в весьма многих случаях приходится мириться.²

¹ Сопоставление разных форм личных имен, встречающихся в новых языках, хотя далеко не полное, можно, например, найти в книжке: *Michaelis G. Vergleichendes Wörterbuch der gebräuchlichsten Taufnamen*. Berlin, 1856.

² Вопрос о наиболее целесообразной передаче по-русски заимствованных из классических языков слов и в частности имен неоднократно привлекал внимание русских филологов, но какое-либо соглашение относительно этого не установлено. Правила рациональной передачи этих слов намечал, напр., проф. В. И. Модестов в предисловии к изданному под его редакцией переводу «Реального словаря классической древности» Фр. Любкера (СПб., 1884–1887), признавая совершенно «неестественной для русского языка» «школьно-немецкую форму» их передачи «по так называемому еразмовскому произношению,

фиктивному по своей сущности и совсем не соответствующему ни преданиям русского языка в этом отношении, ни его фонетическому характеру» (Послесловие, III). В 1884 г. на Шестом Археологическом съезде в Одессе он выступал с сообщением «О русском произношении греческих слов, особенно в приложении к собственным именам всякого рода, относящимся к древнегреческим колониям на берегах Понта Эвксинского». Для этого же съезда предназначался реферат А. А. Иванова «О рациональной передаче греческих и латинских слов», не прочитанный за недостатком времени; положения его были изложены им еще ранее в специальном исследовании «О рациональной передаче греческих и латинских слов в русской речи и в письме» (Киев, 1881). Ср.: Помяловский И. В. Шестой Археологический Съезд в Одессе 1884 г. С. 26–27 (оттиск из «Журнала Министерства Народного Просвещения». 1885. Март). Об исследовании А. А. Иванова проф. И. В. Помяловский здесь замечает, что «автор с редкой последовательностью проводит свои орфографические реформы; в теоретическом отношении они совершенно законны и рациональны, но пока лишь весьма немногие филологи решаются последовательно применять их на практике, пища: Пропвлеи, hvгiэна, глоб (вм. глобус), семинарь, синтакс, Софоклей, ассимиловать и т. д.». Вопросы о передаче иностранных слов и имен не раз касался в своих статьях, а также в письмах В. В. Болотов, причем с большей или меньшей последовательностью он проводил ту орфографию, которую считал наиболее верной, собственно уже в последние годы жизни. С особой обстоятельностью он высказался по данному вопросу в письме к проф. И. В. Помяловскому от 15 ноября 1892 г., хранящемся в Императорской Публичной библиотеке, по поводу присланной ему автором вместе с другими трудами брошюры о Шестом Археологическом съезде. «Стр. 26–27 “Шестого Археологического съезда” оставили во мне сильное сожаление, что Вы высказались так лаконично по вопросу о транскрипции, которому Вы не отказываете в значении. Как дилетант *in orthographicis* и, пожалуй, новатор, я с удовольствием вижу, что Вы признаете теоретическую законность предложений г-на А. А. Иванова — по-видимому, в большем объеме, чем мог бы допустить это я. Тот интерес, который Вы выказали к этому вопросу, подстрекает меня высказать кое-какие мои соображения. К сожалению, принципы В. И. Модестова, выставленные при переводе Любкера, мне неизвестны. Я знаю лишь, что фактически он — непоследовательно — нарушает, в переводе Taciti, то, что теоретически признавал, когда в 1878 г. читал нам лекции в Академии. С риском повторить сказанное им гораздо лучше, излагаю свои мысли. — Мне кажется, этот вопрос следует несколько осложнить, чтобы выяснить тот объем, в котором он действительно *подлежит* решению, чтобы решить, где кончается

потребность и начинается прихоть». Далее выясняется, что «слово “транскрипция” очень неудовлетворительно выражает скрывающуюся за ней задачу», и что транскрипция в точном смысле нужна собственно для ориенталистов. «Ориенталист *транскрибирует* в точном смысле, т. е. переписывает буквами другого алфавита и другими искусственными знаками то, чего не может поднести читателю в подлинном виде. Здесь транскрипция есть вымученная нуждой попытка дать *глазу* читателя некоторое подобие *отсутствующего* текста. Филологам-классикам такой *суррогат*, вероятно, в 9999 случаях из мириады ни на что не нужен: в типографских кассах и латинский, и греческий шрифт обычно всегда имеется, и не знают этих шрифтов разве те читатели, для которых и не следует писать научных статей. Под фальшивым флагом “транскрипции” поставлен вопрос кое о чем совсем другом: речь идет собственно о “транссонации”, ο μεταφώνησις, о том, чтобы *слуху* русского передать наиболее правильным и однако *совершенно русским* образом звуки другого языка». «Радикализм Иванова есть нечто самоосужденное. Он смешивает транссонацию с транскрипцией, хочет разом действовать и на зрение, и на слух читателя» («Пропвлеи», «ἠνθίενα»). «По другой стороне дела он грешит широтой захвата. Стирать следы в истории своей культуры мудроно, и насаждать орфографическое лицемерие — пожалуй — и бесцельно. К чему делать вид, что некоторые понятия мы почерпнули из греческой трагедии — нет, виноват: из греческой трагѳидии, — если они занесены к нам лишь с французской опереткой? Наша *система* есть ведь несомненно *systeme*, а не *συστήμα*, как и наша *машина* есть *machine*, а не *μηχανή*. Если Византия ссудила нашу поэзию только *рифмой*, а *ритмом* нам пришлось позаимствоваться отынуюду; если в нашем *математическом* образовании дидакалы-греки двинули нас не дальше четырех действий *арифметики*, то производить сглаживающие манипуляции в этой области — все равно, что пытаться *бумагу* (*bombusina*) заменить *папиром*, на котором мы никогда не писали. Да и мудроно быть здесь вполне логичным, когда *грамоте*, *догмату*, *аромату* противостоит — тоже достаточно обруселая — *кафизма*. Лучше вопрос о нарицательных именах греко-латинского происхождения отделить от вопроса об именах собственных и ad-instar собственных (напр., pontifex, praeses). В отношении к нарицательным политика указана в 1 Нав. 3, 16: и стаха воды *текущьяя свыше* огустение едино: — *низтекущьяя* же низтече в море Аравско. *Базис*, *фазис*, *кризис* употребляются слишком часто и слишком многими в различных отраслях, чтобы можно было эту воду низтекущью направить в надлежащее русло в виде *базь*, *фазь*, *кризь*. Думаю, что *ерю* не сломить *ера* даже в *диагнозе*. С неправильным окончанием я приходится мириться не только в *семинария*, *консистерия*,

коммерция, но и в дивизия, экспедиция, реляция, инструкция, навигация etc., etc., etc. Не видно оснований стоять горлом за поправное — ит и игнорировать — on[et]. В наших руках — не жизнь, а школа. Радикализм в грамматике не вызовет протеста ни в ком. Синтаксь, диэрезь, кразь могут утаться. С кразисом легче расстаться, чем с фразой. Но, на мой взгляд, лучше ограничить реформу здесь одной лишь синтаксью, а diaeresis и crasis оставить на положении иностранных несклоняемых слов наряду с oratio obliqua, casus independentiae и т. п. — Я менее сдержан в новшествах в чисто богословской области. Полагаю, что пользующиеся старой орфографией, при сравнительной малочисленности богословских книг в России, — ὀλίγοι τινὲς καὶ ἐδαριθμοί. При том usus, установленный мудростью предков, есть в сущности скандал: читали по латинским шпаргалкам те тексты, которые были обязаны читать в греческом подлиннике. Поэтому я в своих пределах (при полнейшем уважении к физике) беспощаден и к монофизитам (это подле моноФелИтов-то!) и к диофизитам и правлю их на монофиситов и дифиситов. Икономию в смысле воплощения или благоснисхождения упорно отличаю от экономии. Перед διοίκσις — опускаю руки: в конце концов ведь это не греческая выдумка, а часть римской административной системы; а dioecesis, конечно, звучало не «диИКиСис»; капитулирую на слабоватом диэрезе. С орфографическими неправомерностями в именах нарицательных приходится вести войну чисто партизанскую: давить то, что численно слабо. Но что касается имен собственных, то я не вижу, есть ли граница, перед которой следовало бы остановиться. Кажется, здесь должно утаться все. Наш церковный уклад допускает реформы самые радикальные без опасности натолкнуться на противоречие с общепризнанным. Кикилия и Поркий развязывают руки, не связывают вроде английского Сécily. Лаврентий и Татьяна освобождают от смягчения ti. Традиционный Рódос (Деян. 21, 1) едва ли может упорно удерживать свою позицию противу Хью (Деян. 20, 15). Подле рискованных солунян, римлян, аравлян, критян, коринфян и иудеанина с александриянином (Деян. 18, 24) у нас есть колоссаи, филипписии, ефесеи, афинеи, галаты. Думаю, что даже Рим подается перед смелой Ромой, и римлянина можно заставить капитулировать перед романцем. (Румын в моих глазах оправдывает абиссиня; к сожалению, от цыгана плохая поддержка для романа, выданного и итальянцем, и испанцем, и германцем, и африканцем). Современный Рим может существовать наряду со Стамбулом, Парижем, Миланом и Пуатье sine praеjudicio против употребления в исторических сочинениях Ромы, Византия, Лютетии, Медиолана, Пиктавов. Конечно, и для меня было бы слишком мечтать о точной орфографии имен вроде Ζεὺς или Jupiter. Нельзя ожидать, что русские когда-

нибудь станут говорить “Зев”, *род.* “Зина” или “Дия” и т. д., или “Юпитер”, *род.* “Йова” и т. д. По-видимому (ввиду, напр., Диоскуров, Диосполей) “Дий” лучше, чем “Зев” или “Зей”; и наоборот (ввиду Димитрия от аналогичного с *Jupiter* Διμήτριος), “Юпитер” характернее “Йова”. А “Софоклей”, “Аристотелей”, “Ахиллей”, “Эдипод” решительно возможны: Софокл, Аристотель, Ахилл (“Ахиллес” — безобразие, несмотря на Гнедича и дедушку Крылова), Эдип употребляются совсем не так часто, чтобы о них не забыли русские лет через 20–30 надлежащей орфографии в школе».

Ср. также у В. В. Болотова «Богословские споры в Эфиопской церкви» // Христианское Чтение. 1888. II. С. 32–33, примеч. (по поводу Севир, *Σεῦῖρος*). В 1891 г. он пишет еще «Констанций», «Люцифер», и сам отмечает это в статье «Либерий, епископ Римский, и Сирмийские соборы. — Сардика или Сердика? Орфографический вопрос» // Христианское Чтение. 1891. I. С. 515–517 (отд. отт. С. 59–61). Но в 1893 г. в журналах старокатолической Комиссии он пишет уже, наряду с «Констанцием», «Лукифер Веркелльский». В 1895 г., в отзыве о сочинении проф. А. И. Садова «Древнехристианский писатель Лактанций» // Журналы Совета Санкт-Петербургской Духовной академии за 1895/1896 г., можно находить, напр.: Кирта (С. 107), Никетий, Аникии (С. 116), Сульпикий Север (С. 119), Поркий Катон (С. 123), Флорентий (С. 132), Таский (С. 133), Кекилий (С. 143), Скипион Африканский (С. 151). В 1899 г. на представленной для просмотра и исправления записи лекции 15 октября, по поводу поставленного студентом на поле против имени упоминаемого в тексте Максима Киника вопроса: «циника?», В. В. Болотовым написано в ответ замечание: «Конечно; но только очень глупо греческое “κ” произносить как русское “ц”, когда и латинское “с” еще все произносили как “κ”. “Киприан”, а не “Циприан”. Попробуйте найти это глупое цоканье в именах православного месяцеслова».

В сделанном под редакцией проф. М. И. Ростовцева русском переводе «Очерка римской истории и источниковедения» Б. Низе (2-е изд. СПб., 1908) пишется: Домитиан, Домитий, Лукретий, Нумантия, Друсилла, Луситания, Павсаний, но в то же время: Деций, Цесарея, Халкедон.

Вопрос о правильном с исторической точки зрения произношении и об орфографии собственных имен еще большие трудности, нежели для русских, представляет для западных, когда он ставится ими, а именно, ввиду общераспространенного на Западе по отношению к греческим именам эразмовского произношения и искаженного на разные лады в разных языках произношения слов древнего латинского языка (к нам это искажение перешло и изучается в школах в качестве правил произношения латинского языка в сравнительно

умеренной, принятой у немцев форме). На эти трудности жалуется, напр., по отношению к немецкому языку *G. Krüger* в предисловии к издаваемому им *Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende. I Teil. Das Altertum. Bearb. von E. Preuschen und G. Krüger. Tübingen, 1911. S. V: «Hier muss ich bekennen, dass ich trotz heissen Bemühens nicht habe zu einwandfreien Grundsätzen gelangen können».* Крюгер находит более удобным при передаче собственных имен не путь «филологической точности», а «облечение» их «в одежду немецкого языка». В первом случае пришлось бы писать, напр., *Eirenaïos*, так как не видно оснований, почему пишут *Romanos, Athanasios, Eusebios*, и наряду с этим *Irenäus*. Но и второй путь привел бы к таким формам, как *Ignaz, Athanas*, наряду с утвердившимися уже вроде *Gregog* и *Benedict*. Последовательно идти и этим вторым путем он поэтому не обещает, и сам пишет, напр., *Athanasius*. В действительности, «филологическая точность» едва ли нужна в этом случае, если дело сводится, согласно с разъяснением В. В. Болотова, не к «транскрипции», а к «транссонации». Для немцев второй, рекомендуемый Крюгером путь, разумеется, должен представляться более удобным ввиду многовековой привычки к таким формам, как *Syrprian, Cyrill, Nicaea, Chalcedon*. Крюгер не решается еще писать *Sirizius, Akazius*, и пишет *Siricius, Akacius*, но без надежды противостоять «неудержимому победоносному шествию *z*» в немецкой орфографии. Вернее было бы, следуя примеру хотя бы *Krumbacher'a* (*Geschichte der byzantinischen Litteratur. 2 Aufl. 1897*) писать *Akakios, Nikaea, Chalkedon*.

Во Франции вообще против «варварского» искажения латинского языка в современном французском произношении (с обычаем «*turpiter caudare ultimam syllabam*» и другими особенностями) ведет в настоящее время агитацию, в согласии с мнением авторитетных французских филологов (*G. Paris, L. Havet, V. Henry* и др.), аббат *J. M. Meunier*, встречая сочувствие и со стороны многих французских епископов. Как указывает он сам в статье «*La prononciation cicéronienne et la prononciation italienne du latin*» в «*Revue du Clergé Français*». 1912. Mai 15. № 240. P. 479—483 (Extrait de l'Enseignement chrétien, 1 mai 1912), за 20 лет им написано было по этому вопросу более 30 статей и изданы 4 брошюры (из них «*Traité de la prononciation normale du latin*». Paris, 1909, посвящена папе Пию X). Так как латинский язык есть язык католической Церкви, то вопрос о произношении его должен иметь немалое значение и для Церкви, а не только для ученых и для школы. В ряду аргументов в пользу введения единообразного правильного произношения автор указывает, между прочим, что в случае установления этого единообразия не могло бы повторяться то, что имело место на Ватиканском соборе. «Некоторые французские епископы вынуждены были поневоле хранить молчание, по той причине, что их произ-

При массе имен, встречающихся в переводном труде Дюшена, рассматриваемый перевод в целом, благодаря редакторам-специалистам, хорошо осведомленным в области богословия и истории, и в этом отношении стоит на должной высоте. Но эта сторона дела представляет на практике так много всяких трудностей, так трудно бывает в этом случае сохранить последовательность иногда даже в пределах одной лишь страницы, так легко допустимы при обилии всевозможных имен разные недосмотры, что и по отношению к хорошо выполненной в целом работе остается место для замечаний. В некоторых случаях можно встречаться в переводе со следами нежелательного влияния на русскую передачу имен их французской формы у Дюшена; иногда неточности объясняются недосмотром или просто типографской ошибкой.

Французское влияние сказалось, например, по-видимому, в сокращенной форме имени на с. 58: «Эвод», с. 299: «Евод» (предшественник св. Игнатия Антиохийского), франц. Evode (хотя, возможно, что редакторы прямо имели здесь в виду, например, «Полный Месяцеслов Востока» архиеп. Сергия, 1901. II, 274, ср.: 593, где имя это под 7 сентября

ношение, весьма несходное с произношением большинства присутствовавших, делало их непонятными, — так как из всех епископов, которые объяснялись на соборе по-латыни, французы понимали и были понимаемы меньше всех» («*La prononciation du latin classique*». Nevers, 1903. P. 9). Только под условием единообразного произношения латинский язык мог бы быть в полном смысле общецерковным и интернациональным языком. Немалое значение имело бы введение правильного произношения для надлежащей постановки *cantus planus* в богослужении. Аббат Менье при этом решительно восстает против естественной для известных кругов тенденции навязать всему католическому миру итальянское произношение, более близкое к подлинному латинскому в сравнении с французским, но тоже представляющее в сущности искажение подлинного, и стоит за возвращение к произношению века Августа и первых времен христианства (с всегда = русскому к, g = г, h не произносится, s = с, t = т, u = у [ou], x = кс [не гз]). Еще более сильному в некоторых отношениях изменению, нежели у французов, подверглось подлинное историческое произношение латыни, как известно, у англичан, применительно к фонетике их собственного языка; но и там началось движение к восстановлению правильного произношения. Ср.: *Stolz F., Schmalz J. H. Lateinische Grammatik*. 3 Aufl. München, 1900. S. 22.

дается в форме «Евод»). Но греческому Εὐόδιος должно соответствовать Эводий (или, по крайней мере, Еводий, поскольку греческое начальное ε, ευ передается часто через е, ев, и в некоторых случаях это е стало даже звучать как йотированное: Евсевий, епископ.¹ Εὐόδος — есть уже другое имя. В *Флп.* 4, 2 есть женское имя Εὐοδία, Еводия. С. 86: «Элкасай, Эльказай, Элказай». У Дюшена Elkasai. Одно и то же имя на одной странице передается в трех формах; можно бы остановиться на первой (в греческом имеются формы этого имени: Ἐλκασαῖ, Ἐλκεσαῖ, Ἠλξαι). С. 86, прим.: «элказайты»; 209: «элькезаиты»; 377: «элкезаиты». Дюшен: Elkasaites. 115: «Александра» (жена гностика Карпократа). Должно быть: Александрия. Дюшен: Alexandrie, греч. Ἀλεξάνδρεια. 115: «в г. Самах». Должно быть: в г. Саме — Σάμη, Samé. 119: «Мартиадом и Марсианом». Должно быть: Мартиадом и Марсаном — Μάρσανος, Marsanos. 120: «Февду». Должно быть: Феодада — Θεοδάς, Théodas. 146₂: «Сказание о мученичестве св. Нерей и Ахиллы». Дюшен: «des saints Nérée et Achillée». Нирей (ср.: С. 39, *Рим.* 16, 15) и Ахиллей, Νηρεὺς καὶ Ἀχιλλεύς, Nereus et Achilleus — мужские имена. 167, 172, 185, 198, 207, 308: «Елевферий» (папа). Ἐλεύθερος — Элевфер. У Сергия в «Полном Месяцеслове Востока», II, 594, имеется «Елевферий». 169: «в Путеоле». Должно быть: в Путеолах (*Деян.* 28, 14). 173: «Вигиллии Сатурнине». Должно быть: Вигеллии Сатурнине. 173: «Сцилли». И у Дюшена Scilli; но по В. В. Болотову («К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum» // Христианское Чтение. 1903. I. С. 889–894: «Scili или Scilli? — Значение этого имени») должно быть Scili = Ἰουλή. 189: «с Аверкием Иерапольским». Дюшен: d'Hiéropolis. Различаются Иераполь и Иерополь. 203: «Галлиеном». У Дюшена: Galien — французская форма для греч. Γαληνός, «Гален» (врач). 210₂: «в сочинении Филастра». Французское Philastre — лат. Philastrius, Филастрий. 214–215, 246: «Понтий» (папа). Дюшен: Pontien — Ποντιανός, Pontianus, Понтиан (как на с. 216). 235: «Отадилия». Опечатка вместо: Отацилия (вернее было бы Отакилия). 257: «Выражение Ламприда». Lampride — Lampridius, Лампридий. 282: «Мерид». Méride — Мерида. 286: «по имени Юбайена». Французское Jubaien — лат. Jubaianus, Юбаян. 300: «Кирику». Опечатка вместо: Карику (ср.: с. 184).

¹ Ср.: Болотов В. В. Из истории церкви Сиро-Персидской // Христианское Чтение. 1899. I. С. 796 (отд. отт. С. 75).

301: «Наиболее видным был Маркион». Должно быть: Маркиан. 302: «Изот». Опечатка вместо: Изат. 331₂: «Lunopium». Опечатка вместо: Eunopium. 331₃₋₄: «Филипп Сидейский». Лучше: Сидский, от города Σίδη, Sidé. 362: «из Долихеи Номмагенской». Дюшен: de Doliché en Commagène. Вместо «Долихея», Δολιχή нужно передать через Долиха (как Σερδική — Сердика); «Номмагенской» — опечатка. 363: «Мопсуестский». Вернее: Мопсуестийский или Мопсуэстийский, от Μοψουεστία. 374: «в Хорассоне». Нужно: в Хорасане.

Затруднения представляют и дают повод к колебаниям, при передаче прошедших через фонетику западных языков имен и терминов, в особенности те случаи, когда приходится выбирать между итацизмом, утвердившимся вообще во II в. по Р. Х. и существовавшем в Египте уже за 150 лет до Р. Х., с одной стороны, и общепринятым теперь на Западе этацизмом, с другой, — между подлинным греческим к и древним латинским с = к, и позднейшим (с VI в. по Р. Х.) латинским с = ц перед некоторыми гласными, даже при передаче к в греческих словах, — между древним ti = ти и позднейшим (с VI в.) ассимилированным ti = ци, — между s = русское с и s = з, когда оно стоит между двумя гласными. Выдерживать всегда в этих случаях вообще более верную исторически нашу церковно-славянскую передачу было бы, конечно, невозможно. Но в рассматриваемом переводе уступки в этом отношении западной фонетике делаются иногда и там, где в этом нет никакой особой нужды. Едва ли, например, есть какая-нибудь необходимость писать, как это делается на с. 32, «зелоты» по примеру французского zélotes, вместо «зилоты». 39: «Нарцисс», Рим. 16, 11 — Νάρκισσος, появился в этой форме здесь очевидно лишь вследствие недосмотра, так как далее, с. 307–308, позднейшее лицо с этим именем, Иерусалимский епископ конца II в., называется уже «Наркиссом». 48₁, 49, 108, 110 и дал.: «плерома» — πλήρωμα. 48₁: «Зоз» — ζωή. 109: «Сиге» — σιγή. 49: «Гименей, Филет» — Ὑμέναιος, Φίλητος. Лучше было бы последовать славянской и русской передаче в 2 Тим. 2, 18: Именей, Филит. 61–62, 82 и пр.: «Егезип» — Ἠγήσιππος, может быть, лучше передавать через «Игисипп». 81, 324₂: «Язон» — Ἰάσων, Иасон, ср.: Рим. 16, 21. 105: «Енноиа» — Ἐννοια, Энния. 109, 130 и дал., 235: «Цельс» — Κέλσος, Celsus, вернее могло бы быть передано через Кельс. 121, 163: «Гераклеон» — Ἡρακλέων, Ираклеон (ср.: 230, 233, 309, 319: Иракл). 141, 300: «Тациан» — Τατιανός,

Tatianus, Татиан. 144, 162: «Домицилла». Очевидно — недосмотр, так как и у Дюшена стоит всюду Domitille. 147: «Бито» — Bito, Βίτων, Витон. 162: «Присцилла». Ср.: *Деян.* 18, 18: Πρίσκιλλα — Прискилла. 168, 198: «Марция» — Μάρκια, «Гиацинт» — Ὑάκινθος. 170: «Эпагат» — Ἐπάγαθος (ср. тут же Пофин — Ποθεινός). 192: «низан» — вместо нисан. 216, 240, 246 и пр.: «Деций» — Decius, Δέκιος, Декий. 234: «Протоктет» — Πρωτόκτητος. 243: «Емеза, емезский». 362: «эмецкий». Ἐμεσα, Ἐμισα — Эмеса, Эмиса. 282: «Марциал» — Martialis, Мартиал. 283: «Марциан» — Marcianus, Маркиан. 299: «Герон» — Ἦρων, Ирон. 373: «Ктезифон» — Κτησιφών, Ктисифон. 274: «Параклет» — Παράκλητος, Параклит. 377: «день Бѣма» — fête du Bêma, праздник кафедры, Вѣма.

Но если нельзя признать целесообразным во многих случаях воспроизведение и в русском языке той передачи древних имен, какая хотя и утвердилась на Западе, но в действительности представляет искажение древней их формы, то тем более не следует уклоняться от употребления правильной формы, когда она вводится на Западе по научным основаниям. У Дюшена всюду пишется «Птоломеи, Птоломей» (Πτολεμαῖος от πτόλεμος = πόλεμος, ср.: «Птолемида»). Не видно, для какой цели в переводе всюду вместо этого поставлено «Птоломеи, Птоломей» (С. 2, 117, 121, 163, 219, 292₂): едва ли нужно возвращаться от единственно правильного начертания к неправильному, хотя появившемуся в позднейшие времена и у самих греков и перешедшему также и в славянскую Библию.¹ Напрасно также правильное у Дюшена «Хусте», Ἑύστος, Xustus, передается всюду обычным в позднейшее время, но неправильным «Сикст» (С. 61, 157, 158, 193, 254, 325).²

¹ В. В. Болотов в письме 15 февраля 1894 г. Д. А. Лебеву, по поводу мелитиан — от Мелития Ликопольского, в отличие от греческого Мелетия, между прочим замечает: «Из приведенных уже мест [из греческого текста творений св. Афанасия Великого] Вы видите, что мелитиан доказывать на манер Сердики не приходится просто потому, что meletiani *сдуру* взяты из латинских переводов (как Птоломей из Πτολεμαῖος, в котором ε неоспоримо уже ввиду простого πτόλεμος = πόλεμος и

“О, Ахилл! о мой родитель!”

Возопил Неоптолѣм)».

² Происхождение Sixtus из Xustus разъясняет P. de Lagarde. Mittheilungen. I. Göttingen, 1884. S. 134: «Sixtus = Xustus». «Es ist eine bekannte Tatsache,

Для исторической науки, постоянно имеющей дело с собственными именами, вопрос о надлежащей орфографии их должен иметь немаловажное значение. Если провести всюду правильное написание их в полной мере невозможно, нужно стремиться к этому по крайней мере в пределах достижимого. «Что чистый орфографический пуризм почти недостижим, — писал В. В. Болотов в 1891 г. по поводу совершенно неправильного исторически, но общераспространенного и на Западе, несмотря на авторитет, например, Киперта, написания “Сардика” вместо “Сердика”;¹ — что компромиссы с ходячей орфографией берут свое, это я знаю *εὶ καὶ τίς ἄλλος*: я сам должен был бы писать на с. 305 “Константием”, 312 “Лукифера”, 310 “Парисийскому собору”, и прежде всего 305 “Либерий, епископ Римский”. Но из того, что полной чистоты в орфографии не удастся достигнуть, еще не следует, что нужно оставлять всякие поросли на этом поле. “Сардика” далеко еще не приобрела таких “прав гражданства”, как “Париж” и “Рим”. А история показывает, что иногда выпроваживают вон и “граждан”. Ведь выпроводили же мы — забравшегося на страницы нашей летописи — польского “папежа”, заменив его исторически характерным “папой”. Надеюсь, когда-нибудь будет то же и с чешско-польским “Римом”: на его место появится историческая “Рома”. В доказательство возможности этого В. В. Болотов указывает на судьбу в русском языке в XIX в. «Гишпани» и «генваря». «Иностранные, особенно историко-географические имена представляют элемент, легко подчиняющийся воздействию логики. Пары хороших учебников по географии и всеобщей истории, вышедших из-под твердой руки корректора, который не заочно

dass die römische Kirche drei Päpste des Namens Xystus gehabt, und dass an diese drei nicht ein Xystus, sondern ein Syxtus der vierte und fünfte angeknüpft hat. Xystus musste im Munde der Italiener Sisto werden, wie Xenophon Senofonte wurde, Xaverius Saverio, Alexander Sandro (vergleiche die Namen in Deutschland wohnender Juden Sander und Sanders). Auf diesem Sisto ist dann durch falschen Rückschluss Sixtus entstanden». Ксисст I ок. 116–125 гг., II 257–258 гг., III 432–440, Сикст IV 1471–1484, V 1585–1590.

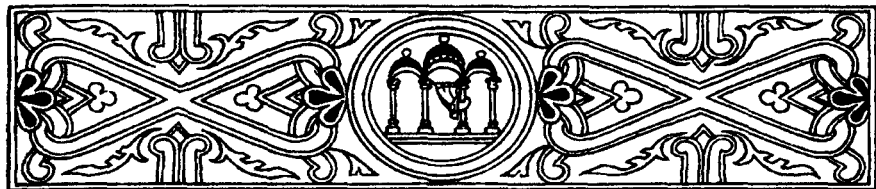
¹ Болотов В. В. Либерий, епископ Римский, и Сирмийские соборы. — Сардика или Сердика? (Орфографический вопрос) // Христианское Чтение. 1891. I. С. 515–517 (отд. отт. С. 59–61).

только знаком с орфографией иностранных собственных имен,¹ было бы достаточно для того, чтобы лет через десять заявило о себе поколение настолько грамотное, что ему показались бы странными не только “Гишпания” и “генварь”, но и некоторые иные общепринятости нашего времени».

Если такая реформа, как введение «Ромы» вместо «Рима», представляется пока слишком радикальной, то по отношению к весьма многим, не столь известным и иногда совсем малоизвестным именам установление правильной орфографии вполне возможно. Этому и должны содействовать подобные рассматриваемому издания.



¹ В примечании делается указание, как на особенно «потерпевшие», названия египетских городов (вместо Мемфи или Менфи, Саи, Тани или вернее Жани, принято писать Мемфис, Саис, Танис) и имена египетских богов (вместо Усири, Иси, Апи, Серапи, Ор — Озирис, Изиды, Апис, Серапис, Горус). «А именам арабским приходится иногда окончательно плохо, когда русская рука почерпнет их из немецкого источника (передача, напр., Zulla через Цулла вместо Зуллы). «А общеупотребительное *Магомед* (вместо пуристичного Мухаммад) по своему орфографическому безобразию со всякой “Гишпанией” померится».



Приложения

**К характеристике ученой деятельности
профессора В. В. Болотова
как церковного историка
(† 5 апреля 1900)**

В произнесенных при погребении Василия Васильевича Болотова речах и в полученных Академией с разных сторон заявлениях скорби по поводу тяжелой утраты, понесенной наукой с его смертью, нашла в свое время ясное выражение непосредственная оценка в общем сознании всех, знавших почившего ученого, его высокого значения. В некрологах, посвященных его памяти, были уже отчасти отмечены главные стороны и важнейшие факты его учено-литературной деятельности и указаны его заслуги для науки.¹

Полная характеристика и точная оценка Василия Васильевича как ученого, однако, пока невозможны. Возможность для них откроется, когда приведено будет в известность и сделается доступным для изучения в целом виде его ученое наследство. Но и тогда это будет делом нелегким. Василий Васильевич представляет такую величину, что о нем можно, кажется, повторить то, что замечено об одном из наиболее

¹ См.: «Церковный Вестник». 1900. № 16 (также в отдельном издании: «Венок на могилу проф. В. В. Болотова») и там некролог, принадлежащий *проф. П. Н. Жуковичу*. Из других некрологов ср. особенно: «Тверские епархиальные ведомости». № 11; «Вестник Европы». Июль. С. 416–418 (*В. С. Соловьева*); Журнал Министерства Народного Просвещения. Октябрь. С. 81–101 (*Б. А. Тураева*); «Византийский Временник». С. 614–620 (*Б. М. Мелиоранского*). Биографический очерк издан *М. Рубцовым*: «В. В. Болотов». Тверь, 1900. — Настоящий очерк составился из посвященных памяти Василия Васильевича лекций, читанных в начале курса по Общей церковной истории в 1900 г.

уважаемых им ученых, Альфреде фон-Гутшмиде, издателем сочинений последнего: если бы ему пришлось в речи о себе вполне точно определять объем и цель своей ученой деятельности, как это требуется, например, при вступлении в члены Берлинской Академии наук, он и сам, может быть, был бы поставлен через это в затруднительное положение. Правда, для Василия Васильевича последняя цель его деятельности определялась, можно сказать, конкретнее, нежели для фон-Гутшмида; но объем ее захватывал область даже более широкую, нежели деятельность последнего. Он чувствовал влечение к самым разнородным отраслям знания и достигал в них, насколько нужно было ему для его цели, совершенства профессиональных специалистов. Понятны трудности, какие должны встретиться при изображении ученого, для которого такой научный универсализм не был лишь желаемым идеалом, а был возможен на деле.

Предлагаемый очерк имеет целью указать лишь самые общие черты в образе Василия Васильевича как ученого, именно как представителя той науки, которая была его призванием и разработке которой он посвятил свои силы, объединяя в себе, по-видимому, все нужное для того, чтобы быть почти без ограничения идеальным ее представителем, — церковной истории. Преждевременность в известном смысле этого очерка, неизбежным следствием которой являются слишком общий характер и неполнота его, может, нужно думать, найти оправдание для себя в необходимости почтить память великого ученого хотя беглым и предварительным изображением его со стороны его ученой деятельности, не дожидаясь того, может быть, неблизкого момента, когда будет возможно сделать это с большей обстоятельностью.

I

Для наиболее широкого круга Василий Васильевич мог быть известен собственно как автор статей церковно-исторического содержания в «Христианском Чтении». В них именно и вообще нашла главное выражение его учено-литературная деятельность. Этими статьями, с присоединением к ним магистерской диссертации об Оригене и еще нескольких — немногих и не обширных по объему трудов, напечатанных

не на страницах «Христианского Чтения», разных кратких, имевших иногда довольно случайное происхождение, заметок и, наконец, официальных отчетов и отзывов в Журналах заседаний Совета Академии, исчерпывается все, что он оставил после себя в печати.

Читатели «Христианского Чтения» знают, что представляют из себя статьи Василия Васильевича. Можно, кажется, смело не верить тому, кто стал бы утверждать, что он читал их, притом с интересом и пониманием, а не перелистывал лишь и только бегло просматривал из уважения к авторитету писавшего; исключение нужно сделать для специалистов, которых считать нужно единицами. В читателе не только средней руки, заурядном, но даже и высшего, по выражению Василия Васильевича, полета, естественно возникнуть недоумению: для чего нужны столь специальные, неизвестно кому доступные исследования? Не знавший Василия Васильевича ближе мог при этом задаться вопросом: неужели автор не мог написать что-либо более интересное и способен заниматься лишь какими-то деталями?

Но кому, с другой стороны, приходилось слышать лекции Василия Васильевича или хотя бы читать их литографированные записи, тот хорошо должен был знать, что и как именно мог Василий Васильевич говорить и не о деталях. Если же кто, сверх того, вступал еще в непосредственные личные сношения с ним по научным вопросам, у того легко могло образоваться прямо восторженное отношение к этому ученому, и тот мог бы затрудниться передать точно другому то впечатление, какое производил Василий Васильевич при личном обращении как ученый. С наглядностью можно было убедиться, что его слишком, по-видимому, специальная, если судить по его статьям, ученость, имеет в действительности чрезвычайно широкие под собой основания, и он с одинаковой компетентностью может касаться разнообразнейших вопросов и готов давать всевозможные разъяснения об интересующих собеседника предметах. — Очевидно, если Василий Васильевич мог писать совершенно иначе и однако писал так, как писал, он имел вполне достаточные для того основания.

Сам Василий Васильевич в одном письме, относящемся к последним годам его жизни (1897) и напечатанном после его смерти в «Тверских епархиальных ведомостях» (1900. № 11), дает объяснение своеобразного характера своей учено-литературной деятельности. Посвятив себя

всецело науке, он хотел быть исключительно служителем науки, ученым исследователем в строжайшем смысле этого слова, и совершенно отклонял от себя задачи популяризатора. Как говорит он в этом письме, уже в начале своего ученого поприща он поставил принципом для себя — выступать в печати только с тем, что представляет нечто совершенно *новое в науке*, или, по крайней мере, *поправку к старому*, и до конца неуклонно держался этого принципа.

«Пока был совсем юн, — говорит он, — не смел отказаться от поручений “старших” — и написал несколько статей в “Христианском Чтении” и “Церковном Вестнике”»; но потом «решил писать впредь не иначе, как по моему собственному усмотрению, т. е. в каждой статье давать что-нибудь *новум*, т. е. или новое положение (thesis), или новое обоснование старого и для этого *aaa*) или вовсе не писать о том, о чем писали другие, *bbb*) или писать против этих других, по крайней мере, их поправляя и дополняя. На эти рельсы я стал в первой же статье: “Из церковной истории Египта: Рассказы Диоскора” (в конце 1884 г.); думаю, не сходил с них ни разу во все последующее время, и надеюсь не сойти с них до гробовой доски».

Он знал, какое устрашающее и отталкивающее впечатление могли производить и производили его этюды на простых читателей. Но ему известно было и действительное значение его исследований и их оценка компетентными судьями, его «пэрами по положению и оружию», по его выражению, «читателями полета самого высокого».

Популяризация научных данных, делающая доступными для обычного сознания результаты научной работы, не только, разумеется, в общем не предосудительна для посвящающих ей свои труды и время ученых, но и необходима в общем ходе развития самой науки. Насколько блестящей могла бы быть деятельность Василия Васильевича в этом направлении, ясное доказательство этого представляют его лекции, где ему приходилось сообщать не одно лишь новое и свое, а и вообще известное в данный момент в науке, и где он, выступая в качестве лектора, неизбежно должен был заботиться о том, чтобы быть понятным для своей аудитории.

Но по своим внутренним убеждениям, по общему направлению своей ученой деятельности, насколько она зависела от него, а не определялась внешними, иногда случайными обстоятельствами, Василий

Васильевич является чистейшим типом такого ученого, который, стоя на последнем, самом высоком уровне современного развития науки, все свои стремления обращает к тому, чтобы еще более повысить этот уровень и расширить объем познанного, не повторяя иными словами того, что добыто и сказано другими. Таким именно он и выступает всюду в своих столь недоступных для обыкновенных читателей статьях.

Мы имеем, таким образом, перед собой в Василии Васильевиче *ученого исследователя*, поставившего для себя задачей — служить целям чистой науки, и выполнявшего эту задачу с идеальной строгостью, доходившей до ригоризма.

II

Предметом научной разработки была для Василия Васильевича *церковная история* древних времен, профессором которой он был в Духовной академии. При всей широте и разносторонности его ученых интересов, все они, в конце концов, сводятся к этому предмету как к центру. Церковным историком он был не потому лишь, что занимал кафедру этого предмета: назвать его церковным историком, значит указать такое определение в его характеристике, около которого группируются и в подчиненном отношении к которому находятся все другие функции его как ученого.

Стоит лишь посмотреть на список его трудов, чтобы видеть, куда всегда было направлено в конце концов его внимание. В этих трудах, в примечаниях к ним и разного рода экскурсах он мог сообщать массу новых данных по различным специальностям. Но основную тему для всех более или менее значительных по объему его исследований дают вопросы церковно-исторические.

Одинаковое впечатление получалось и при личном обращении с ним. «Достаточно было, — по словам В. С. Соловьева, — два или три раза видеть Болотова и беседовать с ним, чтобы признать в нем человека, вполне отдавшегося одному служению. Церковно-историческая наука в широком смысле этого слова — со всеми смежными областями знания — вне этого для него ничто не имело интереса и значения. Как глубоко-религиозный человек строго-христианских убеждений, он находил

в церковной истории настоящую жизненную среду для всего истинно-важного, и только через эту среду, через отражение от нее, или преломление в ней, все прочие дела и вопросы представлялись ему стоящими внимания».

Для этой науки и вырабатывается из него, благодаря и его блестящим способностям, и общему ходу его образования, и, наконец, его личным, направленным к одной цели, усилиям, при его строгом взгляде на обязанности ученого, деятель, которого без преувеличения можно признать идеальным.

Как ученый, соединяя в себе в высшей мере подготовку, способности и знания, обычно признаваемые в большей или меньшей степени необходимыми в том, кто посвящает себя занятиям в указанной области, он привносит в идеал церковно-исторического исследователя еще совершенно особые черты — математическим складом своего ума и своими математическими знаниями. К широте и основательности познаний ученого в нем присоединяется граничащая с искусством способность научного творчества.

III

К церковному историку по самому существу разрабатываемого им предмета предъявляются требования в известном смысле высшие, нежели какие могут быть предъявлены по отношению к историку гражданского. Если для последнего не должно быть чуждо вообще ничто человеческое — *humanum*, то для первого не должно быть чуждо также и божественное — *divinum*, насколько оно проявилось в положительном откровении и усвоено мыслью и жизнью человечества за все время исторического существования Церкви христианской. Другими словами, церковный историк не может излагать историю Церкви, не будучи в то же время *богословом*. Основательное знание христианской догмы для него безусловно обязательно потому, что история догмы есть важнейшая часть истории Церкви. Если он не будет богословом, он будет стоять ниже своего предмета и будет блуждать, так сказать, по периферии церковной жизни, не касаясь ее центра. Напротив, чем выше будет его богословская точка зрения, чем глубже будут его познания в бого-

словии, тем более будет он иметь возможности правильно понять внутреннюю сущность жизни Церкви. Вот главное требование от историка Церкви, степенью удовлетворения которому прежде всего должна быть измеряема степень приближения его к идеалу.

Василий Васильевич первым своим ученым трудом, диссертацией «Учение Оригена о Св. Троице» (1879), вводится в самый центр христианского богословия и поставляется на самую высокую точку в области богословской спекуляции. Учение о Св. Троице есть центральнойший, основной догмат христианства. Спекуляция же Оригена не только представляет кульминационный пункт в истории христианского богословия первых трех веков, но и вообще понятие Оригена о Божестве, сложившееся под влиянием неоплатонической философии, принадлежит к разряду самых высоких: Бог понимается у Оригена не только как безусловно простое Существо, в котором все определения взаимно проникают друг друга, но и как Существо, превышающее всякие качественные определения, хотя в то же время живое. При несогласии в частности учения Оригена о Троице с точным православным учением, как оно позже определено было на I Вселенском соборе, выяснение истинного смысла и характера этого учения, так называемого субординационизма Оригена, являлось задачей весьма нелегкой.

Насколько успешно разрешена эта задача Василием Васильевичем, в подтверждение можно указать на то, что проф. И. Е. Троицкий признавал за его диссертацией значение докторской. По отзыву философа В. С. Соловьева, в ней «Болотов превосходно объясняет и справедливо оценивает с богословской точки зрения отличительные особенности оригеновского субординационизма». На протяжении всего сочинения Василий Васильевич с величайшей легкостью возвращается в области самых абстрактных определений и едва уловимых оттенков мысли, так что не подготовленному специально и не заинтересованному ранее вопросом читателю может показаться трудным и утомительным следовать за автором и держаться на тех высотах, по которым водит его последний, хотя всякому нетрудно видеть, как светлый ум автора всюду вносит здесь ясность.

Близкое отношение спекуляции Оригена к неоплатонической философии заставило Василия Васильевича познакомиться и с этой философией, учение которой о началах бытия и излагается им в его книге. По

отношению к Оригену, избранный им для исследования пункт в его системе естественно приводит его к изучению воззрений Оригена в целом. А эти воззрения представляют собственно первую систему христианского гнозиса, первый опыт объединения в цельном воззрении веры и разума, богословия и философии. Следствием этого изучения должна была явиться широта вообще богословских взглядов Василия Васильевича и интерес к другим подобным спекулятивным построениям. Бывшим слушателям Василия Васильевича известно, с каким интересом и даже воодушевлением излагал он, например, на лекциях древние гностические системы, с их не столько религиозно-богословским, сколько поэтически-философским характером, пытаясь определить действительный философский смысл их и дать их оценку со спекулятивной точки зрения.

Догмат о Св. Троице Василий Васильевич рассматривает, исследуя учение Оригена по этому вопросу, вообще в его исторических судьбах в древней Церкви, чтобы определить отношение Оригена к предшественникам и историю и оценку его учения в последующие времена. Ввиду известного соприкосновения с доктриной Оригена арианской доктрины, предметом внимательного изучения он тогда уже делает и *арианство*.

Другой главный догмат христианства после учения о Троице — учение о вочеловечении Сына Божия, раскрывавшееся во время споров несторианских и монофизитских.

В специальную область христологии Василий Васильевич вступил также весьма рано. Историю *несторианства* в первоисточниках он изучал еще на студенческой скамье, будучи на IV курсе (1878—1879). Сделанное им при продолжении этого изучения в 1880—1881 гг. историко-литературное открытие, свидетельствующее о том, насколько внимательным было это изучение, заставило его на более продолжительное время остановиться на этих занятиях. У него все уже было готово для того, чтобы представить в 1885 или 1886 г. докторское сочинение на тему из истории изученной эпохи, а именно — о главном источнике истории несторианства, известном под названием *Synodicon Lupi*, и его авторе — Рустике.

Факт этот общеизвестным сделался только уже по смерти Василия Васильевича. В его бумагах найдены два документа, как бы завещания

ученого характера на случай его смерти, имевшие целью сохранить для ученого мира его открытие. В одном, относящемся к началу 1890-х гг., это открытие кратко аргументируется, в другом, более раннем, дается ключ к собранным материалам.

«Если бы... не известные обстоятельства... — говорится в первом из них, — то, думаю, в конце 1885 — начале 1886 г. случилось бы следующее: доцент СПб. Духовной академии В. Болотов предоставил бы на соискание степени доктора богословия сочинение “Рустик, диакон Римской церкви, и его сочинения” и, вероятно, защитил бы его публично». «Главному тезису, — говорится далее, — автор склонен придать известное научное значение. — В Theodoretica opera в V t. печатается обычно Synodicon Lupi, главный источник для истории 430–435 гг. (дело Нестория). Составитель Синодика — аноним, неизвестный науке автор. Мне, думаю, удалось открыть, что этот неизвестный — не кто иной, как племянник Вигилия, диакон Рустик. — Сказать что-нибудь новенькое в заезженной всякими “пособиями” древней церковной истории не совсем легко, и я решил — Рустика избрать в продолжатели своего Оригена».

Намерение свое относительно получения докторской степени Василий Васильевич по тем или другим основаниям не счел нужным исполнять (она была дана ему, помимо соискания с его стороны, в 1896 г., за другие труды) и не обнародовал при жизни результатов своих изысканий. По одному случаю, в конце 80-х гг., как сообщает он сам в документе, слова из которого приведены выше, он послал проф. А. П. Лебедеву латинскую анаграмму:

«Salve, secunde comes, per cunctos saeculi laeti
Annos, umni memor Cretici!
Odi, o Cassi».

Анаграмма составлена из фразы: «Synodi Cassinensis collectorem esse Rusticum, Romanae ecclesiae diaconum, puto». Вероятно, он выжидал более или менее удобного времени, чтобы окончательно разработать собранные материалы, оставшиеся после него, по его выражению, лишь в качестве *disjecta membra*, и сделать известными свои выводы. История несторианства получила бы тогда, без сомнения, полное и всестороннее освещение под его пером.

Догматико-исторические знания из этой области ему пришлось применять на практике в последнее время при воссоединении сиро-халдейских христиан с Православной Церковью в 1898 г. Он редактировал тогда догматические формулы для воссоединяющихся и был вообще ученым руководителем в этом деле.

Нет даже нужды упоминать, что наряду с несторианством было изучаемо им и *монофизитство* с его догматикой. Этому догматическому антиподу несторианства Василий Васильевич и в лекциях, и в печатных трудах должен был уделять даже гораздо больше места, нежели несторианству, при большей его исторической важности вообще в сравнении с несторианством и ввиду своих специальных занятий историей монофизитских Церквей — Коптской и Эфиопской. Богословские споры, например, в Эфиопской церкви, возникшие на монофизитской почве, главным образом споры по вопросу о «помазании» Христа, вопросу, который «мог бы занять, — по замечанию Василия Васильевича, — не одну страницу и в книге глубокого догматиста-мыслителя», были предметом особого исследования с его стороны.

Вообще, и несторианство, и монофизитство для Василия Васильевича, поскольку научные его интересы приводили его в непосредственное даже соприкосновение с современными представителями этих древних ересей, являлись не просто лишь отжившим историческим фактом прошлого: ему приходилось иметь дело с ними и их догматикой как с живым еще до известной степени явлением, именно как богослову — представителю Православия.

В 1898 г. Василий Васильевич выступил в печати в качестве восточно-православного богослова и по догматическому вопросу, касающемуся отношений восточно-православного богословия к богословию неправославного католического Запада. В старокатолическом журнале «Международное богословское обозрение» за этот год напечатана на немецком языке его статья «*Thesen über das Filioque. Von einem russischen Theologen*». Эти «тезисы» были собственно результатом занятий автора в Комиссии, учрежденной еще в 1892 г. для выяснения условий воссоединения старокатоликов с Русской церковью. Статья замечательна как по общей устанавливаемой в ней точке зрения, так и по ясности изложения одного из труднейших богословских вопросов, донныне составляющего предмет споров между Востоком и Западом.

Понятно, что автор «Учения Оригена о Св. Троице» мог быть вполне подготовленным к нему.

Интересны, прежде всего, общие разъяснения автора относительно сущности и значения богословствования. От догматов, обязательных одинаково для всех истин, отличаются здесь богословские мнения, по отношению к которым возможно разногласие; догматы необходимы, мнения составляют своего рода научную роскошь. Между мнениями, далее, нужно различать, с одной стороны, мнения св. отцев (θεολογούμενα), с другой — мнения всех других богословов. В России, соответственно общему уровню культурного развития, еще весьма немногие чувствуют потребность наряду с догмой иметь и богословские мнения. Но если русская богословская наука должна со временем выработать свои мнения, она должна при этом исходить из мнений восточных отцев.

Применительно к предмету рассуждения далее и предлагается анализ различных выражений отцев об отношениях Св. Духа к Отцу и Сыну. Вывод делается тот, что почти общим теологуменом восточных отцев, именно Александрийской школы, за исключением Антиохийской, является мнение, что Дух исходит *от Отца через Сына* (δι Υἱοῦ). Это мнение отлично от западного августиновского мнения (которое есть не столько θεολογούμενον, сколько φιλοσοφούμενον) об исхождении Духа *от Отца и Сына* (ex, a Patre Filioque) и последнее менее обосновано. Но поскольку то и другое остаются в пределах мнения, различие между ними не составляет непреодолимого препятствия (impedimentum dirimens) к воссоединению. Истинной причиной разделения единого католического христианства было папство, этот, по выражению автора, «старый наследственный враг католической Церкви, который однако, может быть, тогда лишь прекратит свое существование, когда упразднится и последний враг — смерть».

Всем сказанным ясно доказывается, что прежде всего Василий Васильевич, как ученый, представляет собой компетентнейшего *богослова*, для которого область самых высоких вопросов богословской спекуляции, соприкасающаяся с областью философии, была вполне открытой, можно сказать, родной областью. Стоя сам на высокой богословской точке зрения, он мог, как церковный историк, понимать и исследовать историю церковной жизни в ее самых высоких и существенных проявлениях.

IV

Если церковный историк в отличие от гражданского непременно должен быть богословом и ему не должно быть чуждо «божественное», то для него, в то же время, нисколько не менее, чем для последнего должно быть доступно и все человеческое; само божественное, сверхъестественное откровение — обнаруживается и доступным делается в естественных, человеческих формах. Доступ к произведениям духа человеческого, к проявлениям его в прошлом, открывается для историка *филологической ученостью* в широком смысле, и она необходима одинаково и для церковного, и для гражданского историка.

При этом, чем дальше отстоит от историка по времени изучаемая им эпоха, тем в большей степени он должен, так сказать, быть филологом. Историк новых времен, при большом обилии имеющихся в его распоряжении памятников, остается часто лишь щедрой рукой почерпать, что нужно, из них, и по своей близости по времени они являются более понятными для него. Историк древности поставлен в другие условия относительно своих материалов: ему приходится собирать всякие отрывочные данные из всяких разнородных памятников и для этого сосредоточивать свое внимание прежде всего именно на всестороннем изучении этих памятников. Будучи, как историк, специалистом, он должен быть еще энциклопедистом-филологом.

Насколько Василий Васильевич, как представитель церковной истории, и именно древней (как и назывался этот предмет в академическом Уставе прежде), удовлетворял указываемому требованию филологической учености, об этом почти излишне распространяться перед теми, кто имеет хотя некоторое представление о нем как ученом. К компетентности высоко авторитетного богослова присоединяется у него слава первоклассного, удивляющего своими познаниями, разностороннейшего лингвиста, стоящего на твердой научной почве сравнительного языкознания.

Из языков *европейских*, кроме древних — греческого и латинского — и общеизвестных новых — немецкого, французского, английского и итальянского, он читал еще, по собственному его заявлению, на языках: голландском, датско-норвежском и португальском. Об интересе его, как лингвиста и историка, к другим европейским языкам,

частью отжившим (готский, кельтский), частью живым, и большем или меньшем знакомстве с ними, могут свидетельствовать его статьи и его библиотека.

Но главную особенность его в данном случае составляло знание языков *восточных*, как имеющих прямое значение для церковной истории, так и тех, которые необходимы в видах полноты и основательности лингвистических познаний в соответствующих областях. Семья языков семитских была известна ему во всех главных разветвлениях; кроме еврейского, он знал и сирийский, арабский и эфиопский языки, последний притом в двух видах: не только древний богослужебный (гыыз), но и весьма отличающийся от него новый разговорный (амхарский — амарыннья); знаком был более или менее и с трудной областью ассиро-вавилонской клинописи. Одним из лучших специалистов он был по знанию языка коптского, занятия которым, в связи вообще с историей Египта, направляли его и в область древне-египетского языка и иероглифики. Хорошо он был знаком с армянским языком, отчасти и с персидским в его разных видах (древняя клинопись, так называемый «зенд» и новоперсидский); не чужд был ему и санскрит.

«Когда состоялось мое назначение на кафедру, — говорит в упомянутом выше письме (1897 г.) сам Василий Васильевич, — я дал себе слово, которое держу нерушимо и по сей час. По церковной истории пишу много до безобразия. Всего написанного физически невозможно перечитать. Некоторые книги и особенно статьи недоступны потому, что очень дороги по цене. Но, решил я, не будет того, чтобы в извинение себе я сослался на то, что и важная для науки и мне доступная (по карману) книга написана на языке, мне непонятном. По этому принципу я признал обязательными для себя языки первоисточников древней церковной истории: греческий, латинский, сирийский, арабский, коптский, эфиопский, армянский». С сирийским и арабским Василий Васильевич был знаком еще, как он сам говорит, в стенах семинарии (по Fessleri Institutiones); прочие изучил после.

Таким образом, на вопрос, сколько языков он знает, он мог отвечать, что *«вообще знает те языки, какие нужны при занятиях древней церковной историей»*.

Язык того или другого народа является более или менее отображением психических особенностей народа, носит в себе следы исторических

судеб его и отражает общее состояние культуры в каждый данный момент. Совершенным знание языка может быть только тогда, когда он понимается именно как орудие проявления духовной жизни народа и изучается в связи с его историей и культурой, когда грамматика и лексикон языка являются для изучающего не мертвым собранием обременяющих память форм и вокабул, а исполненным внутреннего значения наглядным свидетельством и напоминанием о живших и одушевлявших их идеях, т. е. когда изучению языка придаются исторический характер и цели, и филология в конце концов служит истории.

Таким именно и было изучение языков Василием Васильевичем. Оно получало для него особый интерес и не было само по себе делом одной лишь феноменальной его памяти потому, что всегда *соединялось с широким знанием исторических фактов и культурных отношений* и было всегда средством к проникновению во внутреннюю жизнь, литературу и историю народа. Образцом для него в занятиях языками служил известный ориенталист де-Лагард.

Благодаря знанию восточных языков Василий Васильевич мог работать в таких областях церковной истории, которые до него в России почти не подвергались научной разработке и не слишком многих привлекают к себе и на Западе. Сведения о его заслугах в этом отношении, о трудах его по церковной истории коптов, абиссин и сирийцев — в трех областях востоковедения: хамитской, семитской и иранской, можно найти в некрологе его, принадлежащем перу ориенталиста Б. А. Тураева.

V

Замечательным в высокой степени является уже соединение специально богословского образования с филологической ученостью в той степени глубины первого и широты и основательности последней, какие видим у Василия Васильевича. Способность возвышаться в область умозрения, богословского или философского, не всегда уживается со способностью к изучению конкретной действительности, интересы в одном направлении обычно развиваются за счет интересов в другом. У Василия Васильевича одно не препятствовало другому.

Но к указанным чертам в образе этого всеобъемлющего ученого присоединяется неожиданно еще новая — совершенно особая, показывающая его в новом свете.

Кроме сферы специально богословских знаний, кроме науки филологической, имеющей предметом проявления духа человеческого, есть еще особая область знаний — о внешней природе. Главным орудием исследования в этой области служит, наряду с опытом, математика, и характерным отличием получаемых здесь выводов является точность, хотя и в этой области *de facto* пока далеко не все еще подлежит математической разработке. Богословы заглядывают иногда в эту область, главным образом, побуждаемые апологетическими целями. Представителям историко-филологического знания также приходится по временам обращаться за помощью к реально-математическим наукам. Но обычно для тех и других это собственно — чужая область, резко отграниченная от избранной ими специальности.

Для универсального ума Василия Васильевича, напротив, и это — не только вполне открытая область, но область, к которой он чувствует даже особое влечение, именно — поскольку орудием ее является математика и поскольку в ней возможны точные знания. Глубокий богослов, разносторонний филолог, он в то же время, к удивлению, оказывается и как бы прирожденным *математиком* по своим способностям и стремлениям.

Для историка необходимой вспомогательной наукой признается *хронология*; хронологические же изыскания неизбежно требуют знакомства с астрономическими основаниями времяисчисления и с разными математическими приемами. Но нужна и способность, и особая склонность, чтобы историк решился самостоятельно оперировать в этой области. «Хронология, в сущности, — по словам самого Василия Васильевича, — есть наука и искусство до такой степени трудные, что в этой области и охотников мало, и компетентных лиц не более». Профессора истории и на Западе предпочитают иногда в нужных случаях обращаться за помощью к своим коллегам астрономам, не всегда, разумеется, достигая через это своих целей.

Известно, между тем, каким блестящим специалистом в области хронологии был Василий Васильевич. В качестве общепризнанного авторитета с самой высокой компетенцией в этом отношении он выступил в

последнее время своей жизни как участник Комиссии по вопросу о реформе календаря (1899—1900), когда он поразил своей феноменальной ученостью прочих членов Комиссии и явился главным деятелем в разработке вопроса.

Но для Василия Васильевича его занятия хронологией вызывались не просто лишь одной необходимостью хронологии для истории, но были одним из проявлений математического склада его ума. Это ясно доказывается другими фактами.

В качестве вспомогательной для себя науки история имеет еще *географию*, поскольку исторические события, которыми она занимается, всегда приурочиваются не только к известному моменту во времени, но и к известному пункту в пространстве. Обычно к данным географии историки обращаются лишь с историко-филологической точкой зрения и интересом; другое отношение в этом случае даже почти и не предполагается.

Василий Васильевич — в этом его характерная особенность — и к этим данным приступает с математической точкой зрения. Подобно тому как в основу хронологии полагается математическая астрономия, он и в основу своих операций над географическими данными, с какими ему приходится встречаться в истории, полагает высшую геодезию, вводит и сюда математические приемы. В исторических сочинениях при упоминании о тех или других событиях обычно отмечаются в нужных случаях хронологические их даты: год, месяц, число. Василий Васильевич находил нужным в своих исследованиях при упоминании и о тех или других местностях, точно отмечать их географические даты: широту и долготу в соответствующих обозначениях. Это вовсе не было с его стороны проявлением бесполезного ученого педантизма; он был, напротив, решительнейшим врагом всего излишнего и ненужного в ученых сочинениях, что не дает ничего нового для науки. Для него подобные математически точные определения являлись прямо необходимыми потому, что в его руках они оказывались самым твердым основанием для исторических выводов. В исследованиях его, особенно последнего времени (в статьях о Сиро-Персидской церкви) весьма нередко можно встречаться с заключениями, основанными на определении географических координат, широты и долготы различных местностей, и на сложных вычислениях так называемых азимутов и воз-

душных дуг. Подобные приемы представляют, по-видимому, нечто новое в исторической науке, обещая в известных случаях математическую точность результатов.

Но математические наклонности Василия Васильевича находили выражение и не в одном лишь указанном отношении его к хронологии и географии, в стремлении к математически точному измерению времени и пространства и определению положения вещей в них. Его интересы привлекало к себе все, что только может быть математически точно измерено и определено, или лучше сказать — всякого рода приемы точно измерения, к чему бы они ни относились. *Метрология* вообще, и в ее истории, и в ее современном состоянии, была областью, куда всегда устремлено было его внимание и откуда он всегда готов был представить все нужные справки. Его самым живым образом интересовали, например, научные работы «Главной Палаты мер и весов», открывшейся с 1894 г. под руководством и при непосредственном участии известного ученого проф. Д. И. Менделеева, управляющего «Палаты». С интересом относился он, как метролог, и к дебатировавшемуся оживленно в последнее время вопросу о монетном обращении в России.

В конце концов, Василий Васильевич, как прирожденный математик, естественно шел в своих интересах, насколько позволяли ему его специальные занятия, и выше вопросов прикладной в том или ином смысле математики, интересовался проблемами и *чистой математики*. В его библиотеке можно встретить не только разного рода книги и пособия (таблицы) по хронологии и астрономии, не только — не совсем обычные для историка — руководства по сферической тригонометрии и по геодезии (вроде руководства Витковского, книги Граве «Об основных задачах математической теории построения географических карт»), не только сочинения по метрологии, — но и трактат, например, Вейерштрасса о «трансцендентности Лудольфова числа», «Философию математики» Фрейсинэ, разные трактаты Буняковского и Чебышева. Чтобы составить наглядное представление о любви, так сказать, Василия Васильевича к цифрам, нужно непосредственно видеть в оставшихся после него бумагах целые десятки страниц, исписанных столбцами двадцати-значных, иногда чуть не тридцатизначных чисел.

И эти математические наклонности и знания Василия Васильевича не стояли в нем разобщенно от других областей знания и других функ-

ций его как ученого; математик существовал в нем неотделимо от богослова и филолога. Со свойственной лишь ему быстротой и подвижностью мысли он переносился из одной области в другую, заимствуя отовсюду, часто самым неожиданным для читателя образом, данные для уяснения и обоснования своих положений. В его богословских рассуждениях не редкость встретить чрезвычайно характерные сравнения и примеры из области математики. В упомянутых выше «Тезисах о Filioque», например, устанавливая различие между догмой и богословским мнением, он поясняет его сравнением первой — догмы — с точно вычисленным значением в математике известных величин, вполне достаточным для практических целей, последних — богословских мнений — с выражением тех же величин в формулах, долженствующих удовлетворять уже более или менее потребности эстетического созерцания. В качестве примеров указываются цифровое значение числа π — с одной стороны, и формулы, найденные для выражения этого числа Валлисом, Лейбницем и Мэчином — с другой; также — действительное, точно определенное расстояние планет от Солнца — и так называемые ряды Тиция и Вурма. Или там же, например, операции логического, подчиненного законам пространства и времени, мышления в богословии по отношению к сверхпространственному и сверхвременному Абсолютному и сопровождающее их признание их относительности и несоответствия предмету, сравниваются весьма своеобразно с операциями математика при логарифмическом исчислении над положительной мантиссой нецелого числа, к которой потом уже приписывается, как корректив, отрицательная характеристика. Иногда для разъяснения того или другого положения вводятся формулы, или в виде формул выражаются выводы исследования.

Помимо прямого приложения, какое могли находить приемы математического исчисления в известных случаях, в хронологии, географии, метрологии, математическая настроенность ума Василия Васильевича естественно должна была отражаться вообще стремлением к математической ясности и точности и по отношению к другим областям знания. Математический ум его, действительно, не терпел ничего намеренно неясного и неточного и в богословии.

VI

Глубокое богословское образование, широкая филологическая ученость, близкое знакомство с методами точного исследования даже в области наук о природе и стремление внести ту же точность и в другие области, по-видимому, вполне уже обуславливают возможность всестороннего исторического исследования и глубокого и верного понимания прошедшей жизни Церкви. Мы видим ученого, компетентного во всех доступных уму человеческому областях знания и отовсюду могущего брать нужное для своих специальных целей. И однако, характеристика Василия Васильевича со стороны ученой деятельности его именно как историка, всеми отмеченными чертами еще не исчерпывается.

Сохранилось в бумагах Василия Васильевича сокращенно написанное им начало первой лекции, читанной в 1898 г. и более или менее подробно воспроизведенной в записях его слушателей, с весьма характерными для него положениями.

«Наука в ее величайшем напряжении, — говорится здесь, — способна давать иногда результаты, на первый взгляд очень странные. Для пояснения беру пример из области наук физико-математических». В 1895 г. два профессора, английский Ченей и русский Менделеев, производили сличение двух мер: русской полусажени и английского ярда. «Для ума простого работа эта покажется несложной и неважной; однако знаменитые ученые работали целых 3 дня, и неудивительно: они произвели 22 серии сличений, или 880 микрометрических наблюдений и 132 отчета термометров. Подобная работа требовала огромного труда».

«Но я хочу обратить внимание не на процесс труда, а на финал его. В заключение труда составлен был протокол, последние слова которого гласили следующее: “Так как вопрос о тождественности нормальной температуры 62° F и $16^{\circ}667$ C по стоградусной шкале водородного термометра в настоящее время не может быть рассматриваем как окончательно решенный, то в этом отношении предстоящий отчет мы считаем предварительным (provisional)”. С точки зрения элементарной физики подобный вопрос о тождестве указанных температур является несомненным, но с точки зрения первоклассных ученых мы видим здесь нечто недоказуемое».

«Таким образом, на высшей степени науки результат научных работ первоклассных ученых является в форме высоконаучного “мы не знаем”, которое весит несравненно ценнее заурядно научного “мы знаем”, “как всем хорошо известно”. На подобные *ignotus* наука может смотреть как на свою гордость, свое украшение. Они показывают, до какой степени высоки те требования, какие предъявляет себе самой подобная наука, не терпящая ничего недоказанного».

«Но может ли, — спрашивается далее, — предъявить себе столь же высокие требования, наложить на себя столь же полное отречение от всего недоказанного история, все равно, церковная или гражданская? Вы понимаете, что ответ может быть только отрицательный. А следовательно, история не есть наука, и если называется наукой, то — если можно так выразиться — *honoris causa* или, выражаясь словами приведенного выше отчета, — только провизорным образом».

Не признавая, таким образом, что история есть наука в строгом смысле, Василий Васильевич решительно склоняется к тому мнению, что она есть собственно *искусство*. Это последнее мнение, когда оно высказывается, указывает не на то, что история должна быть искусством в смысле удовлетворения историком требованиям художественности при литературном изложении им результатов своих исследований. Искусством деятельность историка является уже в его более первоначальных и существенных функциях, когда ему приходится то воспроизводить из крайне недостаточных иногда данных нечто связанное и целое, то, напротив (в новейшей истории), из обильного материала выбирать наиболее важное и рельефное, чтобы изображаемая им картина прошлой жизни получилась живая и верная. Для Василия Васильевича склонение к этому мнению особенно характерно именно потому, что исходит у него из ясно сознаваемого и предъявляемого им и к истории требования точности математических наук.

Может быть, подобное требование слишком уж высоко, лишая права на название науки далеко не одну только историю. Но во всяком случае, и то гораздо меньшее, что действительно достижимо в истории, именно точное, живое и наглядное изображение прошлой действительности, достигается, когда историк со знаниями и научными методами ученого соединяет еще в большей или меньшей степени творческое, в известном смысле, искусство художника.

Насколько Василий Васильевич, изображенный выше как ученый, удовлетворяет и этому последнему, несомненно самому трудному и менее всего зависящему от воли историка требованию, ясным доказательством этого служат его лекции. Указывая для церковной истории в древнем периоде скромную, по его выражению, в зависимости от состояния источников, задачу — «установить связь между ближайшими событиями, не задаваясь целью из звеньев этих событий восстановить стройное здание», он мог давать, стоя всегда на строго научной почве, яркие и наглядные до художественности картины древней церковной жизни. Способность возвышаться в сферы абстракции вовсе не устраняла в нем живости и подвижности воображения, равно как нисколько не подавляла его необозримая масса фактических знаний, он чувствовал себя в ней полным хозяином и легко мог находить все нужные черты для конкретного изображения описываемого предмета.

Известно, что Василий Васильевич, будучи столь строгим в своих требованиях по отношению к истории, не неблагосклонно относился однако к историческим романам, если только за них берутся знающие люди. «Этот род литературных произведений мог бы служить, — по его словам, — хорошим экзаменом для основательных ученых. Требуется знание бездны таких бытовых подробностей, которые в других исторических исследованиях не находят применения. Вот почему из современных ученых Моммзен легко мог бы написать роман из римской истории, тогда как большинство ученых должно было бы пасовать в данном случае». Можно, кажется, думать, что с блестящим успехом это сделал бы в подлежащей области и Василий Васильевич, если бы только крайняя строгость научных требований по отношению к себе позволила ему ввести в свое изложение вымысел в той мере, в какой это нужно для романа.

Самый *внешний способ изложения* у Василия Васильевича, язык и стиль его, отличается неподражаемой выразительностью и меткостью, говорит ли он о высоких предметах богословия или о незначительных подробностях быта и обыденных событиях. Он был и художником слова.

В печатных статьях его, имеющих назначение сообщать только новое, требующее поэтому всегда научного обоснования и обширного ученого аппарата, для целостного изложения событий, понятно, не

могло быть много места, хотя и в них можно встречать временами связанные очерки, которые должны как бы вознаграждать читателя, по выражению автора, за сухость и утомительные подробности исследования, приводящего к новым результатам.

Но рука художника, а не простого ремесленника науки, естественно, должна сказываться и в обработке этих сухих и утомительных подробностей, представляющих собственно лишь тот материал, из которого может быть возводимо более или менее цельное и стройное здание истории. В математике говорят об изящных формулах, об изящных способах доказательства, открываемых и применяемых наряду с другими формулами и способами, столь же точными по существу и по конечным результатам, и однако менее совершенными по форме и менее удобными для применения. Подобный изящный, так сказать, творчески-художественный способ разработки предметов, с искусством в собственном смысле ничего общего, по-видимому, не имеющих, возможен не в одной лишь математике, но и в других областях знания. Пример этого в своей области и представляет Василий Васильевич. *Методы исследования* его в применении к разным вопросам являются образцовыми, так что его работы представляют интерес уже с одной этой формальной стороны, помимо того или другого положительного их содержания.

* * *

Таков в общих чертах образ ученого, который, стоя на границах между познанным и неизвестным еще для науки, поставил задачей своей деятельности — не повторять известного, а стремиться всегда к открытию неизвестного, и был неизменно верен этому принципу, — которому доступны были глубины богословской спекуляции и высоты метафизической абстракции, — который мог читать тексты на языках, чуждых большинству и европейских его собратий по его специальности, — который не боялся, где приходилось встречаться, и математических формул и цифр и даже математическую точность в собственном смысле ставил идеалом для своей науки, — который, наконец, обладая всеми научными средствами для своих целей, как историк, был наделен еще в высокой степени и даром художественного, в своем роде, творчества в области своей науки.

Как при жизни его, чем ближе представлялась возможность знать его, тем более он изумлял своими дарованиями и познаниями, так и теперь, чем ближе и внимательнее мы всматриваемся в духовный образ этого удивительного ученого, тем сильнее возрастает возбуждаемое им удивление, и тем яснее и тверже делается убеждение, что за ним не напрасно и не преувеличенно установилась слава почти гениальной учености, что он соединял в себе все, что только можно признать необходимым для того, чтобы довести до идеального почти совершенства разработку предмета его специальности.

VII

Значение всякого деятеля выясняется через сопоставление его с другими деятелями в той же области. Представляется, однако, довольно затруднительным произвести точное сравнение Василия Васильевича как ученого с другими учеными, не только в ряду русских, но и европейских: настолько своеобразное явление он представляет и настолько много в нем, как ученом, такого, чего не встречаем в других, работающих в той же научной области или смежных с нею.

Русская наука, в частности богословская, является еще слишком молодой, чтобы в ее прошлом можно было найти многих выдающихся деятелей. В данном случае, когда речь идет о В. В. Болотове, наиболее, кажется, могут привлекать внимание два своего рода корифея в среде представителей богословской учености прежнего времени: протоиерей *Г. П. Павский* (1787—1863), профессор Петербургской Духовной академии, и протоиерей *А. В. Горский*, профессор, потом ректор Московской Духовной академии (1812—1875). Первый, профессор еврейского языка и вообще филолог, обращает на себя внимание лишь этой филологической стороной своей деятельности. Второй, профессор (сначала) церковной истории и историк по призванию, помимо величайшего нравственного влияния, какое он производил на окружающих своей личностью, — как ученый, был, собственно, первым русским представителем науки — общей церковной истории.

Несправедливо было бы и несогласно с долгом историка хотя сколь-нибудь уменьшать действительное значение этих деятелей в исто-

рии русской науки. Можно признать, что если бы они родились на Западе, жили и действовали в другой обстановке и при других условиях, они, как ученые, могли бы занять место наряду с первоклассными европейскими учеными. Однако, их едва ли, кажется, можно и следует сравнивать, как ученых, с корифеями западной учености безотносительно к непосредственно окружавшей их среде, к тому уровню специально русской науки, который они стремились повысить, повторяя иногда и применяя в новой сфере уже известное на Западе.

Василий Васильевич, как было сказано, поставил задачей для себя — достигнув высшего уровня общеевропейской науки, повышать именно этот уровень. Он хотел говорить всегда *quâ par est reuerentia*, по его выражению, с высшими авторитетами европейской учености и выступать всегда только с безусловно новыми в науке результатами. Он становился, таким образом, прямо в ряды европейских ученых высшего ранга.

Но и сравнение его с учеными Запада также представляет затруднения. Наиболее уважаемыми Василием Васильевичем авторитетами в западной науке были *Павел де-Лагард* (1827–1891) и *Альфред фон-Гутшмид* (1831–1887). Де-Лагард — профессор восточных языков в Гёттингенском университете, один из величайших полигисторов XIX в., лингвист, который, еще будучи юношей, стыдился, по его словам, читать что-либо в переводе, а не на подлинном языке, и который издавал потом тексты на четырнадцати языках. Гутшмид — профессор древней гражданской истории в Тюбингене (с 1877 г.), разносторонний ученый, приступавший в юности к науке с наивным характерным убеждением, что нет, в сущности, вопросов, не разрешимых для вооруженного надлежащим образом исследователя, специалист особенно в вопросах хронологии, ориенталист для своих целей настолько, чтобы никогда не подвергаться упрекам в недостаточном понимании нужных ему языков.

Но оба эти ученые — не церковные историки и лишь по временам делают экскурсии в область церковно-исторического исследования. Такие экскурсии составляют лишь одну из сторон иначе направленной общей их деятельности. Де-Лагард признавал себя богословом, оказал неоценимые услуги богословию работами по критике текста Св. Писания, имел, в частности, весьма широкие планы и относительно древней церковной истории, — но и его деятельность посвящена была главным образом не этому предмету.

Для Василия Васильевича, между тем, в отличие от этих ученых, с которыми он близко соприкасается с известных сторон и по знаниям, и по методам, церковная история была центром, объединявшим и регулировавшим все прочие стороны его ученой деятельности.

Если мы обратимся к представителям именно церковно-исторической науки на Западе, мы найдем ряд имен, пользующихся общей известностью. Таковы в Германии имена *Неандера*, *Баура*, *Гарнака*, основателей целых школ в области церковной историографии, — также *Гизелера* и *Газе*. Франция может выставить аббата *Дюшена*; в Англии можно указать имена, например, *Гэтча* и *Ляйтфута*. К именам корифеев можно бы присоединить длинный список других менее известных, но в том или другом отношении выдающихся, первоклассных деятелей.

При всех достоинствах и заслугах западно-европейских исследователей в области церковной истории, при высоком значении их трудов и необходимости обращаться к ним для всех работающих на том же поприще, было бы однако интересно, если бы кто-либо указал в среде этих ученых пример столь же широкой и разносторонней подготовки для целей церковно-исторического исследования, какой представляет собой Василий Васильевич, — такое же сочетание специально богословского образования со знаниями и склонностями филолога-лингвиста и математика, всецело обращенными на служение призванию церковного историка, и отсюда такую же компетентность в решении самых разносторонних вопросов в своей области.

Стремление к энциклопедизму можно, конечно, встретить и у второстепенных ученых, но не идущее обычно далее дилетантских занятий.¹

¹ Проф. А. П. Лебедев в своей «Церковной историографии» (М., 1898. С. 517), упоминая о В. В. Болотове, указывает на сходство его по «склонностям лингвиста» с эрлангенским проф. церковной истории *Энгельгардтом* (1791—1855), знавшим до 16 языков и отличавшимся вообще стремлением к энциклопедическому образованию (знакомство со словесностью, поэзией, искусством, — ср.: С. 436). Но хотя имя Энгельгардта, как ученого, и стоит вообще высоко, к разряду первых величин в истории науки он не принадлежит. Вовсе не видно из его курса церковной истории (1832—1834) и других сочинений, чтобы он был ориенталистом и вообще широко пользовался в целях истории своими лингвистическими знаниями. О стремлении его к универсальному образованию замечается автором биографического очерка о нем (в Real-

Нередки примеры приобретения и строго научного применения в церковно-исторических исследованиях и специальных в той или другой области знаний. Но в таких случаях обычным явлением бывает то, что сначала почти все внимание сосредоточивается на овладении орудием (например, восточными языками), а потом слагается умение работать при помощи его в известном лишь направлении.

Энциклопедизм Василия Васильевича не имел характера просто лишь дилетантизма. Филологические и математические знания для него являлись средством для главной, поставленной им, цели. Раз признав их необходимость в этом смысле, он затем до конца своей, всецело преданной науке, жизни сознательно и неуклонно стремится к их приобретению и расширению. Но в то же время труд, употребляемый им на это, не заставляет его забывать о главной цели и не отвлекает от нее, богослов и церковный историк в его личности не исчезают в филологе и математике, несмотря на весь интерес его к специальностям небогословского характера.

* * *

Нужно, во всяком случае, обратить внимание на то, какое тяжелое вооружение представляли энциклопедические знания Василия Васильевича и какого времени и труда должно было потребовать и для него приобретение их, непосильное для заурядного ученого. Двадцать лет на самом деле вовсе не большой период для того, чтобы в течение его иметь возможность выступить в таком научном всеоружии, в каком является Василий Васильевич, именно если не упускать из виду, что

Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche. IV² 228–230 = V³ 372–374), Герцогом, характеристику которого воспроизводит и А. П. Лебедев (С. 436), только, что оно «не причиняло ущерба основательности его исторических изысканий»; тут же указывается, между прочим, и на отсутствие в нем «дара живой и пронизательной обработки ученого материала, проникновения его мыслью» (что отчасти стояло в связи со слишком далеко проведенным стремлением — быть объективным). Скорее, может быть, можно бы было сопоставлять Василия Васильевича по лингвистическим знаниям, помимо учителя его Павла де-Лагарда, ориенталиста по профессии, богослова по стремлениям, с английским богословом Ляйтфутом.

общая среда и условия, окружающие ученого в России, далеко не могут быть признаны благоприятными в сравнении с Западом.

«В других странах, — говорит В. С. Соловьев по этому поводу в некрологе Василия Васильевича, — богословская и церковно-историческая наука представляет могучее собирательное целое, где всякая умственная сила находит и всестороннюю опору, и всесторонние рамки для своей деятельности, и свободно развивая свои личные возможности, вместе с тем постоянно прилагает их к общему делу; там есть, из преданий прошлого и современной систематической работы слагающаяся, живая и правильно растущая наука, и отдельные ученые в меру своих сил входят в эту общую работу, участвуют в этом росте целого. У нас и в других науках, особенно же в науке богословско-церковной, этот рост целого отсутствует...».

И если, как говорится в том же некрологе, «около двадцати лет атлет науки как будто пробовал свои богатырские силы на разных частичных вопросах, так и не успев остановиться на обширной задаче, достойной его высокого дарования», то двадцать лет далеко не являются на деле большим периодом и в деятельности западных ученых, поставленных в более благоприятные условия, именно тех из них, которые достигли славы первоклассных ученых. Можно сослаться хотя бы на упомянутых выше: их жизнь и ученая деятельность были вообще на десятки лет продолжительнее жизни и деятельности Василия Васильевича. Не должно упускать из виду и того, как много приходилось этому ученому, созданному для чисто научной самостоятельной работы, посвящать времени по не зависевшим от него обстоятельствам на занятия, отвлекавшие его от этой работы, сколь бы ни были они плодотворны сами по себе в других отношениях.

Трудно представить, что дал бы для науки Василий Васильевич, если бы он жил еще 20 лет, или хотя бы только 10, — если бы он со светочем своего знания и своим всесовершенным методом, предоставленный собственной инициативе в своей деятельности и свободный от других занятий, от начала до конца прошел и исследовал всю область древней церковной истории, имея целью при этом открывать и сообщать только новое и неизвестное.

Но когда духовные силы его и знания достигли наивысшего расцвета и нужно лишь было ожидать самых обильных плодов его феноменальной

учености и неутомимой деятельности, смерть похитила его, вызвав невыразимо горькое чувство во всех, близко знавших его.

Теперь перед нами — лишь его светлый образ, отразившийся и в оставшихся после него произведениях, — образ, который не только навсегда должен сохраниться в истории прошедшего науки, но должен указывать на тот идеал, к которому она обязана стремиться в будущем.

* * *

Этот идеал, завещанный Василием Васильевичем в его научной деятельности, имеет, можно утверждать, значение более общее и широкое, нежели по отношению к одной лишь специальной отрасли знания и для занимающихся ее разработкой.

По своим знаниям и научным стремлениям Василий Васильевич объединял в себе, — если можно так выразиться применительно к распределению в России специальных задач высшего духовного и светского образования между особыми учреждениями, — Духовную академию с Университетом, представляя живой и наглядный пример гармонического сочетания богословия с прочими — светскими науками. Будучи, как церковный историк, богословом по профессии, он не только был весьма далек от пренебрежительного отношения к светской учености, но самым делом доказывал признание высокого значения ее. Но в то же время, с уважением и интересом относясь к светским наукам, высшую цель их он видел в свободном служении их богословию как высшей науке в системе человеческих знаний, и они призываются у него к этому служению.

Невольно напрашивается при этом на сравнение, когда приходится говорить о Василии Васильевиче как ученом, о его стремлениях, — между прочим, и о его преждевременной кончине, — духовный образ и стремления другого замечательнейшего представителя русской науки второй половины XIX столетия, в буквальном почти смысле современника Василия Васильевича, родившегося лишь годом раньше последнего и скончавшегося, также преждевременно, несколькими месяцами позже,¹ успевшего однако еще почтить Василия Васильевича кратким некрологом,

¹ В. В. Болотов родился 1 января 1854 г. — † 5 апреля 1900 г.; В. С. Соловьев родился 16 января 1853 г. — † 31 июля 1900 г.

слова из которого были приводимы выше, — образ такого же подвижника науки, как и Василий Васильевич, философа *Владимира Сергеевича Соловьева*. В качестве философа В. Соловьев и был именно проповедником идеала цельного знания как всестороннего синтеза богословия, философии и положительной науки, причем богословие является вершиной и центром, в котором знание получает свое абсолютное содержание и высшую цель.

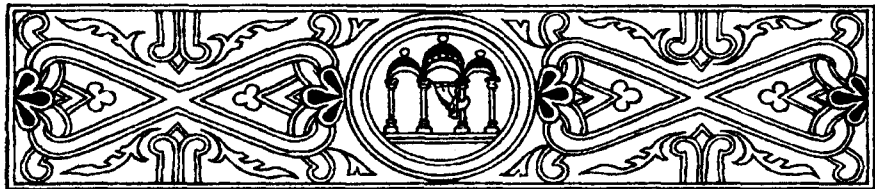
Как философ, В. С. Соловьев возвышается от разума к вере, от светской науки приходит к богословию. Этому соответствовал до известной степени и внешний ход его образования: от Университета, где он слушал курсы по физико-математическому и историко-филологическому факультетам, он перешел к Академии, где слушал курсы философии и богословия. В. В. Болотов является богословом, стоящим на положительно-религиозной точке зрения, и из богословия, так сказать, исходит к другим, светским наукам, чтобы привлечь их на службу богословию. — Философский ум Соловьева побуждает его витать по преимуществу в области идей, хотя он обнаруживает самое широкое знакомство и с фактической действительностью. Положительный ум Василия Васильевича заставляет его всюду держаться строго фактической почвы, хотя для него вполне доступна и область идей.

Можно бы и далее проводить параллели. Соловьева находят возможным сравнивать, как мыслителя, по возвышенности, разносторонности и оригинальности ума с Оригеном, имея при этом в виду и своеобразность взглядов того и другого в некоторых пунктах с православной точки зрения. Можно сравнить с Оригеном, великим богословом-полигистором древности, и Василия Васильевича, специально занимавшегося его изучением, именно по широкой деятельности его и интересам, как положительного богослова, с тем лишь отличием, что он был строго верен Православию. Характерно при этом, в частности, что Соловьев — философ, следовательно, представитель свободы мышления, обращаясь к религии, искал внешнего видимого авторитета и находил его, в течение некоторого, по крайней мере, времени, — в папстве. Василий Васильевич — богослов на положительной почве внешнего откровения, исходя из фактических оснований, с особой силой восставал против папства как врага Православия и вместе — свободного мышления.

Но в основе возможности всех подобных параллелей между замечательнейшим русским философом и замечательнейшим русским богословом конца XIX в. лежит главным образом то, что оба они, при различии в складе ума и в частнейших точках зрения, одинаково стремятся, каждый в своей сфере, к полному, всестороннему знанию, и для каждого центром является богословие. Один — философ — приходит к нему, другой — богослов — исходит из него, чтобы воспользоваться всем, чем возможно, для целей его. Первый разъясняет относительно философии и положительных наук, что вне отношения к богословию они являются лишенными настоящего смысла и значения, не имеющими истинной цели для себя. Вторым примером своей деятельности показывает, насколько, с другой стороны, важным и необходимым средством для самого богословия оказываются светские науки и насколько полезно для богослова, при развившейся ныне и необходимой по существу специализации наук, не заключаться исключительно в область своей специальности и быть знакомым с другими, по-видимому, даже отдаленными от богословия, областями знания.

По степени же стремления своего к познанию истины тем или иным путем, заставлявшего их в буквальном смысле забывать все земное, и тот и другой представляют пример, который говорит красноречивее всяких слов.





Профессор Василий Васильевич Болотов*

Биографический очерк¹

I

Василий Васильевич Болотов,² профессор общей церковной истории в Петербургской Духовной академии, родился 31 декабря 1853 г.³ в селе Кравотыни Тверской губернии Осташковского уезда, в 12 верстах от

* Впервые опубликовано в журнале «Христианское Чтение» за 1910 г. Апрель. С. 421–442; Май-июнь. С. 563–590; Июль-август. С. 830–854.

¹ Печатаемый очерк, не претендующий на исчерпывающую полноту изложения предмета во всех подробностях, предназначался первоначально для проектируемого по случаю столетнего юбилея Петербургской Духовной академии (17 февраля 1909 г.), но не появившегося биографического словаря преподавателей Академии и издается теперь на память о В. В. Болотове ввиду исполнения десятой годовщины со дня его кончины († 5 апреля 1900 г.)

² Фамилию В. В. Болотова в Петербурге произносили обычно с ударением на первом слоге. Сам он в одном письме замечает по этому поводу: «Выше я написал дважды свою фамилию с ударением: Бóлотов. В Осташкове и Твери был я подлинный Болóтов. Но здесь (в Санкт-Петербурге) почти все мою фамилию произносят по-дворянски, исковеркано: Бóлотов. Пришлось привыкнуть отзывать на такую кличку». См. отрывок из письма, приведенный в его некрологе в «Тверских Епархиальных Ведомостях». 1900. № 11. С. 280, прим.

³ Сам В. В. Болотов сообщал в письме прот. П. Н. Белюстину 13 января 1900 г.: «Я сам записан [в метрической книге] родившимся 1 января 1854 г., а в действительности родился во время, когда служат вечерню в Ниловой пустыне (подробность, врезавшаяся в памяти родившей) 31 декабря 1853 г.». См.: *Белюстин П., прот.* Из воспоминаний о детстве покойного профессора В. В. Болотова // *Христианское Чтение.* 1900. Т. II. С. 280.

г. Осташкова, на берегу оз. Селигер.¹ Отец его, Василий Тимофеевич Болотов, дьячок Троицкого собора в г. Осташкове, вступивший во второй брак (от первого брака у него были еще сын и дочь) в этом году 10 мая с матерью Василия Васильевича, дочерью умершего священника с. Кравотыня Иоанна Васильевича Вишнякова, Марьей Ивановной, до рождения еще Василия Васильевича утонул 16 ноября в оз. Селигер, загоняя по льду домашних гусей, 45 лет от роду. М. И. Болотова тотчас же переселилась тогда из Осташкова снова в Кравотынь в дом своей матери Анны Стефановны. Здесь родился и вырос Василий Васильевич, находясь на попечении матери и бабушки (последняя скончалась, когда Василий Васильевич учился в духовном училище), в очень бедной обстановке.

О матери В. В. Болотова, Марье Ивановне, знавшие ее отзываются как о «замечательно редкой», «чудной» женщине — доброй, рассудительной, трудолюбивой, терпеливой, религиозно настроенной, пользовавшейся общим уважением и любовью. Средства для содержания она приобретала, занимаясь шитьем платья для крестьян; на первых порах она занималась также печением просфор для местной кравотынской церкви, получая за это рублей 10–12 в год; кроме доходов от этих занятий получала еще 5 руб. в год из епархиального попечительства. Сына своего она воспитывала с замечательной любовью и заботливостью. Первыми основами своей религиозной и нравственной настроенности Василий Васильевич обязан был именно своей матери. Она же положила начало и умственному его развитию в раннем возрасте. Сама выучившись еще в детстве читать и писать, она всегда была большой любительницей чтения духовных книг, причем прекрасно помнила прочитанное и вела потом собственноручно постоянную переписку с Василием Васильевичем до последних лет жизни. Василий Васильевич, в свою очередь, относился

¹ В бумагах В. В. Болотова сохранились заметки ученого характера о его родном селе (географическое положение села Кравотыни: $\varphi = +57^{\circ} 16' 50''$, $\lambda = 33^{\circ} 8' 20''$ Greenwich; древнейшие известия о селе Кравотыни; вопрос об орфографии: Кровотынь или Кравотынь; клир Введенской церкви села Кравотыни за прежнее время); частью они должны были являться дополнением к сведениям в брошюре *прот. В. П. Успенского*. Часовня Божией Матери Троеручицы Кравотынского прихода Осташковского уезда, в связи с историей местности. Тверь, 1891. С. 3–8 (перепечатано из № 7–8 «Тверских Епархиальных Ведомостей» за 1891 г.).

к матери с величайшей любовью и внимательностью и впоследствии она была предметом постоянных его забот (скончалась 27 мая 1899 г. на 75-м году, за 10 месяцев 9 дней до смерти самого Василия Васильевича).¹

Товарищем раннего детства Василия Васильевича (в возрасте от 3,5 до 5,5 лет) пришлось быть Д. А. Лебедеву, из поселка при погосте Рожке, в 10 верстах от Кравотыни (потом городской голова г. Осташкова). Отданный в ученье в кравотынскую школу осенью 1857 г., на 9-м году, он поставлен был отцом на квартиру к М. И. Болотовой и жил здесь до перевода в другую школу в г. Осташкове в 1859 г. В своих воспоминаниях об этом времени он рассказывает о том добром настроении, которое всегда царило в приютившей его семье, и о ее постоянно трудовой жизни. Со второго года его пребывания у Болотовых маленький Василий Васильевич стал, по словам Д. А. Лебедева, обнаруживать особый интерес к внешкольному приготовлению им уроков, и сам старался передать слышанное. Заинтересованный ученьем, охотно слушая всякие разъяснения, он «незаметно, и как бы не учась, перенял всю азбуку и выучился читать», и чем далее, тем более проявлял свою пытливость по поводу показываемых ему картинок.² По словам прот. П. Н. Белюстина, «очень рано научила тайне чтения» Василия Васильевича его мать; «на 7-м году он прекрасно читал и, обладая от природы феноменальной памятью, с поразительной точностью передавал прочитанное». Руководил также Василия Васильевича в чтении и особенно в письме часто бывавший в доме М. И. Болотовой учитель местной школы, студент семинарии Д. М. Сперанский (потом священник в с. Святом Осташковском уезда).³ Начатое дома первоначальное обучение Василий Васильевич продолжал затем в этой школе.⁴

¹ Сведения о ней у *Рубцова М. В.* В. В. Болотов. Тверь, 1900. С. 4–8, и у *прот. Белюстина*. Указ. соч. С. 278–285, 295. Скончалась, по словам В. В. Болотова, «прожив на свете 74 года и 58 или 59 дней»; «родилась по метрике 30 марта 1825 г. — при Александре Благословенном, — а приходилось мне слышать от нее, что она слыхала, что родилась в заутреню — в самую Пасху, следовательно, 29 марта». См.: *Прот. Белюстин*. Указ. соч. С. 395.

² *Лебедев Д. А.* Воспоминания о В. В. Болотове, профессоре Петербургской Духовной академии. Тверь, 1901. С. 2–5.

³ *Прот. Белюстин*. Указ. соч. С. 286–287.

⁴ *Рубцов М. В.* Указ. соч. С. 7.

После Д. А. Лебедева товарищами детских лет Василия Васильевича и также дальнейшей школьной жизни в духовно-учебных заведениях были его односельчане. Одних лет с ним был сын кравотынского священника К. А. Невский (ныне учитель Московского Мещанского училища), старше его на два года были сыновья кравотынских причетников, П. Н. Белюстин (ныне военный протоиерей) и Д. Н. Дубакин (ныне инспектор Самарской Духовной семинарии).¹

В детстве Василий Васильевич, по воспоминаниям его товарищей, нечасто принимал участие в играх своих сверстников; чтение попадавших в его руки книг тогда уже было главным его занятием. Отмечают особый характер некоторых его игр: устройство им с товарищами пещеры-монастыря, причем он играл роль настоятеля, постройку церкви, для которой он взялся нарисовать и икону Спасителя,² любовь его звонить в колокольчики, изображая этим колокольный звон.³

II

В 1863 г. В. В. Болотов 9-ти лет введен был в *духовное училище* в г. *Осташкове* и пробыл здесь 6 лет, пользуясь пособием от училищного правления сначала в 20 руб., потом в 24 руб. в год для уплаты за квартиру. Мать, за неимением средств для найма подводы, привозила его иногда зимой на вакационное время из Осташкова в Кравотынь и затем обратно сама на санках. Уже на приемных экзаменах он обратил на себя своими ответами внимание смотрителя училища свящ. И. П. Салтыкова (потом протоиерея Троицкой церкви) и в последующее время также нередко удивлял наставников своими знаниями и своими интересами не по летам (читал, например, однажды во время пасхальных каникул разговор Иустина Философа с Трифоном-иудеем и передал потом содержание его преподавателю свящ. Л. Преображенскому). Рядом с квартирой, где жил Василий Васильевич, находилась еврейская молельня; по рассказу товарища Василия Васильевича по учили-

¹ Прот. Белюстин. Указ. соч. С. 297.

² Рубцов М. В. Указ. соч. С. 8—9.

³ Прот. Белюстин. Указ. соч. С. 286.

щу М. А. Рязанцева (потом диакон села Березовского-Рядка, Осташковского уезда), ученики иногда «ходили смотреть на еврейские молены, а иногда и шалили с их детьми; здесь и от них Василий Васильевич в первый раз познакомился с еврейским книжным языком и выучился на нем читать и писать».¹

Товарищ детства В. В. Болотова, Д. Н. Дубакин, происходивший из одного села с ним и учившийся вместе с ним в духовном училище, рассказывает, что в то время, как он был в высшем отделении училища, а Василий Васильевич в среднем, они нашли в церковной библиотеке своего села «Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках» Е. И. Ловягина, основательно изучили до того неизвестные им греческий и русский тексты и на летних каникулах в течение двух лет занимались сами составлением подобия канонов в честь соименных им святых также на греческом, славянском и русском языках, прочитав для этого предварительно оказавшиеся в церковной библиотеке жития этих святых. «У меня в памяти, — говорит Д. Н. Дубакин, — довольно живо сохранился и по настоящее время, хотя, разумеется, без детальных подробностей, составленный покойным Василием Васильевичем один обширный канон в честь соименного ему святого, святителя Василия Великого, на греческом, славянском и русском языках», с акростихом для греческого стиха: «Величай, душе моя, во иерарсех Василия Великого». Работу приходилось производить при отсутствии даже русско-греческого словаря.²

¹ Рубцов М. В. Указ. соч. С. 14–15. У Рубцова (С. 14) сообщается, что Василий Васильевич «весь шестилетний курс в училище простоял на одной сырой, тесной, грязной и богатой миазмами и насекомыми квартире», в доме соборной дьячихи вдовы, близ Синицыной площади. Но прот. Белюстин рассказывает, что Василий Васильевич сначала стоял вместе с ним два года с небольшим на многолюдной и неудобной квартире у мещанки Смольниковой, но потом мать перевела его на другую квартиру, к соборному (повидимому) причетнику И. А. Дрызлову, где «Василию Васильевичу было совсем хорошо: и просторно, и покойно, и чисто, и сытно»; там он и оставался до окончания училищного курса. См.: Христианское Чтение. 1900. Т. II. С. 288–292.

² Дубакин Д. Н. Школьные ученические журналы // Церковные Ведомости. 1909. № 31. С. 1425–1427.

В духовном училище Василий Васильевич кончил учение в 1869 г., 15-и лет. В свидетельстве, данном ему по окончании курса в 1869 г. (15 июля), значится, что он обучался «при способностях отлично хороших, прилежании отлично ревностном и поведении отлично хорошем» всем предметам, проходимым в училище, «отлично хорошо», кроме церковного пения, по которому обучался «весьма хорошо».¹

III

В сентябре 1869 г. В. В. Болотов поступил в *Тверскую Духовную семинарию*. Как не имевший отца, он был принят на казенное содержание и жил в непригляднейших внешних условиях в семинарском общежитии или «бурсе».

Воспоминания о нем за это время, передаваемые в биографическом очерке о нем М. В. Рубцова, сохранили товарищи его по классу, А. П. Флоренский (потом священник села Еськи, Бежецкого уезда) и сам М. В. Рубцов, шедший с ним вместе в семинарии до V класса и стоявший и потом в близких отношениях к нему (потом помощник инспектора в Тверской Духовной семинарии). И здесь Василий Васильевич с самого начала выдавался из всех прочих воспитанников своими знаниями (например, в Св. Писании, в греческом языке), обнаруживая постоянную готовность делиться ими со своими товарищами и будучи вообще известен всегда за самого доброго товарища. В семинарии он свободно читал по-гречески и по-латыни. Здесь были изучены им немецкий и французский языки и начато изучение английского. Еврейским языком он пользовался при написании, например, сочинения по библейской истории в 1873 г. (на тему: «Чем особенно привлекало к себе иудеев идолопоклонство?»), удивив своими знаниями в этом языке преподавателя. В семинарии же Василий Васильевич приобрел первое знакомство и с некоторыми другими восточными языками, а именно сирийским и арабским, по *Fessleri Institutiones*, как он сам сообщает в письме к свящ. А. П. Флоренскому.² Преподаватели обраща-

¹ Рубцов М. В. Указ. соч. С. 16–17.

² Тверск. Епарх. Ведомости. 1900. № 11. С. 270.

лись со столь даровитым учеником, который мог при случае дополнить и даже поправить их объяснения, «не вполне так, как обращаются обыкновенно с учениками». О нем отзывались, например, что записав его на первом месте, нужно потом пропустить номеров 40 и тогда уже поставить второго ученика. В. В. Болотову поручалось иногда преподавателями, не могшими присутствовать почему-либо на своем уроке, показать и объяснить другим воспитанникам, что нужно; давались ему и поручения, имевшие более или менее ученый характер, вроде переводов с иностранных языков.¹

Биограф В. В. Болотова М. В. Рубцов находит, что при своих природных способностях и трудолюбии Василий Васильевич тем, что он стал таким, каким был на самом деле, обязан немало также и воспитавшей его школе. Пытаясь выяснить влияние существовавшего тогда в Тверской семинарии учебного строя на развитие ее воспитанников, он отмечает, как благоприятствовавшие этому развитию условия, лекционный характер преподавания, с пособиями в виде кратких, но хорошо составленных записок, необширный круг предметов при довольно удачном их подборе, нестрогое (до 1874 г.) применение программ, без пользы для дела стесняющих иногда преподавателей и учеников, достаточное количество свободного времени для чтения книг, внимательное отношение к письменным работам. Крайнее многолюдство, правда, губительно отражалось на большинстве воспитанников ввиду физической невозможности для преподавателей заниматься одинаково со всеми; но те, на ком сосредоточивалось внимание преподавателей, как это было с В. В. Болотовым, не теряли ничего от этого, или даже выигрывали.² Что касается влияния на образование умственного и нравственного облика Василия Васильевича со стороны отдельных лиц в ряду его наставников, то значение уроков прот. Г. П. Первухина, преподававшего Св. Писание, прекрасно выяснил сам Василий Васильевич в письме к нему по случаю 50-летнего юбилея его священства (умение «даяти во время житомерие слушателям», содержательность уроков при простоте и высоком дидактическом лаконизме изложения, приучение к истинно-научному методу самостоятельного

¹ Рубцов М. В. Указ. соч. С. 30–31.

² Там же. С. 31–43.

исследования вопросов).¹ М. В. Рубцов ограничивается, затем, указаниями лишь относительно умерших уже лиц и считает нужным упомянуть о прот. А. В. Соколове († 1882), обращавшем особенное внимание на нравственно-религиозное воспитание своих учеников и в своем преподавании отличавшемся даром аналитического ясного изложения и критики разных доктрин, — о И. С. Васильевском, преподавателе библейской истории, привлекавшем своих учеников к самостоятельному мышлению через предложение вопросов на решение целого класса, — о А. С. Мореве, умело преподававшем греческий и французский языки (Василий Васильевич учился у него лишь греческому языку, французский изучил самостоятельно).²

IV

По окончании курса в семинарии в 1875 г. В. В. Болотов выразил желание, вопреки советам некоторых товарищей, склонявших его идти в университет (Харьковский), поступить в *Духовную академию* и именно *Петербургскую*, хотя для ректора и инспектора семинарии, вышедших из Московской Духовной академии, по словам самого Василия Васильевича, и было бы приятнее, если бы он выбрал Москву.³ По случайным обстоятельствам он был принят не первым, но вторым студентом, но не замедлил вскоре же занять принадлежащее ему по праву первое место (36 курс). Из времени его студенчества, кроме воспоминаний о нем товарищей по курсу (прот. Н. Е. Дроздов)⁴ и лиц, одновременно с ним учившихся в Академии (М. В. Рубцов, 1876–1881, кандидат 38 курса), сведения почерпываются из собственных его писем к матери и друзьям (выписки из них приводятся в книге Рубцова).

¹ Письмо напечатано в «Тверских Епархиальных Ведомостях». 1899. № 12. С. 327–328, и оттуда заимствовано в книгу *Рубцова М. В.*, с. 43–45.

² *Рубцов М. В.* Указ. соч. С. 45–48, 28.

³ Письмо к свящ. А. П. Флоренскому в «Тверских Епархиальных Ведомостях». 1900. № 11. С. 267; *Рубцов М. В.* Указ. соч. С. 48–49.

⁴ *Дроздов Н. Е.*, прот. К годовщине смерти В. В. Болотова // СПб. Духовный Вестник. 1901. № 15. С. 171–173.

Интересы его, как видно из этих писем, сосредоточивались исключительно на занятиях наукой; газет он почти не читал, толстые светские журналы читал мало, ограничиваясь «Церковным Вестником» и «Церковно-общественным Вестником» и духовными журналами.¹ Подробно рассказывает он в своих письмах об академических диспутах; по замечанию М. В. Рубцова, его «суждения, высказывавшиеся при таких случаях, по своей меткости, рельефности и вообще по уму, который в них видится, представляют богатейший материал для характеристики как его самого, так и всех описываемых им лиц и событий».²

Записавшись на церковно-историческое отделение, из древних языков он избрал для изучения латинский, из новых — английский; быстрыми успехами в английском языке изучавшие его тогда, по воспоминаниям самого В. В. Болотова, удивили лектора П. М. Нурока. Занятия восточными языками он продолжал в Академии в более широких размерах. Рассказывают, как он однажды в несколько минут написал по просьбе товарища эфиопский текст молитвы Господней с примечаниями о транскрипции и произношении.³ Едва ли уже не к тому времени, хотя бы частью, относится ознакомление его с языками армянским, грузинским, турецким, мадьярским, о котором свидетельствуют сохранившиеся в его бумагах выписки из грамматик этих языков. Тогда уже, по-видимому, привлекала его внимание и метрология. Лекции профессоров он всегда, по-видимому, записывал, так что в случае утраты курсовых записей мог для товарищей восстановить к экзамену недостающее (так было однажды, по его рассказу, с затерянной лекцией М. И. Каринского об Анникерисе Киренском). Начиная с третьего курса, с осени 1877 г. (6 сентября), он занялся кандидатским сочинением на тему, взятую у проф. И. В. Чельцова: «Учение Оригена о Св. Троице», которую продолжал потом разрабатывать и для магистерской диссертации. Удобство ее он находил, помимо внутреннего ее интереса, в том, что она давала возможность, «собрав около себя все источники и пособия, — сидеть дома и не мыкаться чуть не каждый вечер за 3 версты в [Публичную] библиотеку».⁴

¹ Письмо начала 1879 г. См.: *Рубцов М. В.* Указ. соч. С. 51.

² *Рубцов М. В.* Указ. соч. С. 53.

³ Там же. С. 55.

⁴ Письмо М. А. Рязанцеву от 11 октября 1877 г. у *Рубцова М. В.*, с. 51–53.

V

На кафедре древней церковной истории, неожиданно открывшуюся со смертью проф. И. В. Чельцова 5 марта 1878 г., В. В. Болотов был назначен Советом Академии почти за 1,5 года до окончания курса. Он находился в то время только еще на третьем курсе; не была еще подана им в этот момент и кандидатская диссертация. Сам он, как сообщает он это в письме к А. П. Флоренскому, вовсе не рассчитывал на занятие вообще какой бы то ни было кафедры в Академии и предполагал, что место И. В. Чельцова займет или А. И. Садов, первый кандидат 33 курса (1876 г.), или брат покойного, М. В. Чельцов, писавший уже магистерскую диссертацию И. Е. Троицкому и имевший окончить курс в 1878 г.¹ Между прочим, свою кандидатуру на освободившуюся кафедру выставлял тогда (в прошении в Совет Академии от 27 марта) С. В. Кохомский, преподаватель Псковской семинарии, ученик И. В. Чельцова, окончивший курс в 1874 г. и защитивший в 1875 г. магистерскую диссертацию. Но историческое отделение, которое давно уже обратило внимание на выдающегося студента и следило особым образом за его научным развитием,² сразу наметило его в преемники И. В. Чельцову. 23 марта 1878 г. Совет поручил отделению принять меры к замещению кафедры, временное же исполнение обязанностей преподавателя древней церковной истории возложено было на И. Е. Троицкого, который стал теперь после Чельцова руководителем Василия Васильевича в научных занятиях. В представлении Совету от 10 июня, доложенном в Совете уже 1 сентября, отделение сообщало, что оно «имеет в виду кандидата вполне достойного этой кафедры, но, к сожалению, могущего занять ее не раньше, как в будущем году», и поэтому просило Совет ходатайствовать перед высшим начальством об отсрочке замещения кафедры до следующего года и о продолжении временного заместительства ее проф. Троицким, выражая убеждение, что от этой отсрочки нисколько не пострадают научные интересы кафедры, переданной теперь опытному спе-

¹ Тверск. Епарх. Вед. 1900. № 11. С. 267–269; извлечения у Рубцова М. В., с. 71–72.

² Жукович П. Н. Памяти проф. В. В. Болотова // Церковный Вестник. 1900. № 16. С. 491 = Венок на могилу В. В. Болотова. С. 10.

циалисту и затем имеющей перейти «в руки преподавателя, подающего самые отрадные надежды».¹ При обращении митр. Исидора с этим ходатайством в Синод, в его представлении Синоду от 5 сентября, дополнялось, что «из словесных заявлений членов Совета выяснилось, что указываемый в представлении отделения кандидат на замещение вакантной кафедры древней общей церковной истории есть студент IV курса Академии Василий Болотов, замечательными дарованиями и познаниями своими, равно и примерным поведением и трудолюбием обративший на себя внимание большинства академических преподавателей и действительно подающий наилучшие надежды для церковно-исторической кафедры в Академии».² Ответ на ходатайство в положительном смысле последовал в указе Синода 2 октября.³

В течение 1878–1879 учебного года В. В. Болотов, будучи на IV курсе и избрав для специального изучения всеобщую церковную историю и историю Русской церкви, подготавливался к занятию кафедры и в то же время усиленно трудился над переработкой своего кандидатского сочинения в магистерскую диссертацию. В отзыве о кандидатском сочинении (10 июня 1878 г.) И. Е. Троицкий отметил его достоинства, признав его «исследованием прекрасным, совершенно научно разрешившим свою задачу»; в похвалу автору ставится не только «полное знание дела», но и «искусство, которое сделало бы честь и более опытному исследователю», с каким автор излагает результаты своего изучения источников и пособий, умение справляться с затруднениями при встречающихся разноречиях, выдержанность и крайнюю осторожность в суждениях и выводах.⁴ По представлению церковно-исторического отделения 20 января 1879 г. оно удостоено было 13 февраля премии митрополита Иосифа.

10 июня 1879 г. в переработанном виде сочинение представлено было на соискание *магистерской степени* и постановлением Совета 27 августа, по заявлению о нем И. Е. Троицкого, разрешено к печатанию за счет ассигнованных для этой цели сумм. В отзыве о печатном

¹ Журнал Совета Академии. 1878/1879. С. 4–5, ср.: С. 148.

² Дело Совета Академии. 1878. № 53.

³ Журнал Совета Академии. 1878/1879. С. 61–62.

⁴ Журнал Совета Академии. 1877/1878. С. 281–282.

сочинении, выслушанном в церковно-историческом отделении 20 октября и внесенном в Совет 24 октября, И. Е. Троицкий сообщал, что хотя сочинение В. В. Болотова написано на ту же тему, что и кандидатское, но «по новому плану и с таким значительным расширением программы, что его кандидатская диссертация составляет немного более десятой части его новой диссертации, так что эта последняя без преувеличения может быть рассматриваема как труд новый и по замыслу и выполнению». Новая диссертация, по словам рецензента, отличаясь теми же достоинствами, какими отличалась прежняя, только в высшей степени, дала сверх того автору, при более широкой постановке дела, возможность обнаружить силы своего таланта и размеры познаний не в богословской лишь сфере, как прежде, «но и в философской и церковно-исторической, которым впервые отводится и притом весьма широкое место в его новом исследовании. В этих новых сферах автор обнаружил столько же таланта и знаний, сколько в первой, так что трудно решить, с какими вопросами он легче справляется, с философскими, богословскими или церковно-историческими. Ко всем им он подступает, по-видимому, с одинаковой силой разума и с одинаковой степенью научной подготовки». Результаты исследования «не поражают своей новизной и неожиданностью, но трудно что-либо сказать против их естественности и верности».¹ 28 октября состоялась публичная защита сочинения, прошедшая необычайно блестяще; она была, как замечает П. Н. Жукович, «истинным праздником избранника науки, не имевшим уже себе подобных в последующей академической жизни».² Официальными оппонентами были И. Е. Троицкий и Ф. Г. Елеонский, неофициальным выступал М. И. Каринский. Резолюция митрополита с согласием на утверждение магистранта в ученой степени последовала 31 октября.

В этот же день церковно-историческое отделение обратилось в Совет с официальной рекомендацией нового магистра на давно уже ожидавшую его кафедру. 2 ноября он единогласно был избран на нее посредством баллотировки в звании штатного доцента и 3 ноября утвержден митрополитом. 12 декабря он читал, в присутствии ректора Академии,

¹ Журнал Совета Академии. 1879/1880. С. 68–70.

² Жукович П. Н. Памяти проф. В. В. Болотова // Церковный Вестник. 1900. № 16. С. 491 = Венок... С. 10–11.

прот. И. Л. Янышева, свою первую лекцию (о религиозной политике Константина Великого с характеристикой при этом национально-культурных особенностей Востока и Запада) и произвел тогда же своим ораторским талантом то чарующее, по выражению П. Н. Жуковича, действие на слушателей, которое повторялось и впоследствии, когда он выступал, например, на коллоквиумах. Подробно свои первые впечатления в положении академического преподавателя сам В. В. Болотов описывал тогда в письме к другу.¹

VI

Заняв кафедру древней церковной истории, В. В. Болотов явился, можно сказать, идеальным представителем своей науки и как *преподаватель* ее, и как *ученый исследователь* в ее области, объединяя в себе в полной мере те качества, какие только могут быть желательны в церковном историке.² С основательным и глубоким богословским образованием, необходимым для историка Церкви, он соединял самые широкие и разносторонние филологические познания, постоянно им расширяемые и открывавшие ему непосредственный доступ ко всем без исключения первоисточникам его науки. По его словам в упомянутом выше письме к А. П. Флоренскому,³ он сразу же по назначении на кафедру «признал обязательными для себя языки первоисточников древней церковной истории: греческий, латинский, сирийский, араб-

¹ Январь 1880 г., у Рубцова М. В., с. 57–59. Сохранилась, между прочим, на вклеенной в его экземпляр диссертации об Оригене записка И. Е. Троицкого и Ф. Г. Елеонского с уведомлением об избрании на кафедру и поздравлением заметка его, писанная, очевидно, вскоре после лекции: «Decembr. 12 (pridie idus) hora secunda post meridiem legere coepi. De Constantino M. Coram rever. P. Rectoris et stud. tanquam quinquaginta frequentia».

² Ср.: Бриллиантов А. И. К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова как церковного историка // Христианское Чтение. 1901. Т. 1. С. 467–497; также речь при открытии памятника И. Е. Троицкому и В. В. Болотову в «Церковном Вестнике». 1903. № 17. С. 525–528.

³ Тверск. Епарх. Ведомости. 1900. № 11. С. 270–271; ср.: Рубцов М. В. Указ. соч. С. 60.

ский, коптский, эфиопский, армянский». Но при этом его лингвистические знания далеко не ограничивались этими лишь языками. Изучение языков стояло у него вообще на почве сравнительного языкознания, и он имел к этой области непосредственный интерес, сам характеризуя себя именно как «лингвиста». Эфиопский язык он знал в двух видах: не только древний, богослужебный (гыыз), но и новый, разговорный (амхарский). Со знанием коптского языка он соединял знакомство и с языком древнеегипетским и иероглифами. Знаком был также с ассиро-вавилонской клинописью. Занимался он и персидским языком в его различных видах (древняя клинопись, зенд и ново-персидский). Как для лингвиста, представлял для него интерес и санскрит. На греческом языке он временами обращался с письмами к И. Е. Троицкому. Из новых языков, кроме общеизвестных — немецкого, французского, английского и итальянского, он, по собственному его показанию, читал еще на языках: голландском, датско-норвежском и португальском (последний нужен был ему при занятиях историей Эфиопии). На немецком языке он писал иногда довольно обширные письма за границу. Знаком он был более или менее и с разными другими языками (готским, кельтским, финским, турецким, мадьярским). К столь широкому лингвистическим знаниям присоединялась в нем замечательная склонность и способность к занятиям математикой. Благодаря этому он выступает несравненным специалистом в трудной области хронологических изысканий. Но и к данным географии, как вспомогательной для истории науки, он хочет также применять математические приемы. Метрология также постоянно привлекала его внимание. При своем математическом складе ума и близком знакомстве со способами математического исчисления, В. В. Болотов и для истории хотел бы поставить идеалом ту точность результатов, какая имеет место в науках, где в широких размерах применяются эти приемы, и так как это недостижимо для истории, то он склонялся к тому взгляду, что история есть лишь искусство, а не наука в собственном смысле. Сам он и обладал на деле даром живого, в известном смысле творчески-художественного воспроизведения прошлой действительности в высшей степени; художественным является у него иногда и сам внешний способ изложения по неподражаемой выразительности и меткости его языка.

В своих печатных трудах, поставив задачей для себя с 1884 г. (как он говорит в письме к А. П. Флоренскому)¹ давать всегда что-либо новое, хотя бы в виде только поправки или дополнения к старому, он выступал всегда с указанного времени в качестве ученого исследователя в строгом смысле, давая этюды по отдельным вопросам с обширным ученым аппаратом, недоступные для читателей-неспециалистов. Для целостного исторического изложения здесь не могло быть много места. Такое изложение предлагалось им в его лекциях. В лекциях ему приходилось сообщать слушателям не только новое и свое, но и добытые раньше другими исследователями результаты. Но постоянная, по мере возможности, работа по первоисточникам и при составлении им своих курсов, хотя бы с целью проверки чужих результатов, самостоятельное проникновение мыслью и умение своеобразно осветить всякий, хотя бы собранный другими, материал, своеобразный и высоко совершенный по ясности и выразительности способ литературного изложения, налагают более или менее печать оригинальности на все, что писал и говорил В. В. Болотов, далеко возвышая его над уровнем заурядной компиляторской деятельности и в подобных случаях. Из старого он всегда умел выбрать наиболее верное, и в его изложении даже общеизвестное обычно получает особую рельефность и наглядность. Но стоит лишь, по-видимому, для него, при его всеобъемлющих знаниях и совершенном методе исследования, несколько подольше остановиться вниманием на том или другом пункте, чтобы открыть и в общеизвестном предмете новые и незамечаемые дотоле стороны и представить ряд поправок и дополнений к тому, что было сделано другими. С чертами ученого исследователя поэтому выступает он всюду и в своих лекциях. Для него требовалось, по-видимому, лишь время, чтобы весь курс свой разложить на отдельные этюды, с новыми всюду, хотя бы касающимися лишь тех или других частных результатов. В исследовании деталей, по верному замечанию проф. А. П. Лебедева, он является неподражаемым,² но из деталей именно слагается целое. Сам В. В. Болотов придавал исследованию деталей нравственно-обязатель-

¹ Указ. соч. С. 272.

² *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV в. по XX. М., 1898. С. 518.

ное для историка значение, указывая в то же время, что «установить мелочи иногда бывает труднее, чем верно нанести основные, определяющие линии факта».¹ Вооруженный, как никто, наиболее совершенными средствами, какие дает современная наука для микроскопического, если можно так выразиться (respective — телескопического) исследования в области истории, с необходимым в этом случае применением микрометрической точности приемов, он и направил сознательно свою деятельность главным образом в эту сторону, хотя он отнюдь не чужд был области исторических обобщений и мог одинаково легко разбираться и в вопросах философии истории и вообще богословской и философской спекуляции: способность к этому он блестяще заявил уже в своем магистерском сочинении.

В данном случае В. В. Болотов, как историк, отличается от своего учителя И. Е. Троицкого, внимание которого обращено было вообще не только на частное и отдельное в истории, сколько на целое и на общие схемы исторических построений (что не исключало и у него художественно-наглядного изображения исторической действительности в конкретных фактах, в его, например, «Арсении и арсенитах»), и которого сам В. В. Болотов характеризовал еще будучи студентом в письме к товарищу, сравнивая его с И. В. Чельцовым, как архитектора, который берет соразмерностью плана, как историка, выясняющего причины событий, тогда как И. В. Чельцов — живописец и силен наглядным живым изображением исторических подробностей.² Внимание В. В. Болотова более привлекают также подробности, и он может не менее яркими красками, нежели И. В. Чельцов, изображать их. Но призвание свое он находит не в этом, и сам хочет всегда, когда можно, быть не живописцем, а лишь строгим до сухости и доступным лишь для специалистов, «пэров по положению и оружию»,³ ученым исследователем, и образцы своего ученого метода и изложения счита-

¹ *Болотов В. В. Либерий, еп. Римский, и Сирмийские соборы // Христианское Чтение. 1891. Т. I. С. 304–305, Отд. оттиск. С. 1–2.*

² *Письмо, сообщенное М. В. Рубцовым в «Церк. Вестн.». 1901. № 33. С. 1069–1070.*

³ *Письмо А. П. Флоренскому в «Тверск. Епарх. Ведом.». 1900. № 11. С. 272.*

ет бесполезным вводить местами и на страницы своих лекций, предназначенных для академических слушателей.

Можно отметить, что если И. В. Чельцов, как церковный историк, имел руководителем в большей или меньшей степени из западных ученых Неандера, если для И. Е. Троицкого имели известное значение труды и метод Баура, то В. В. Болотов выступил со своей ученой деятельностью, когда на смену школам Неандера и Баура в западной церковно-исторической науке обнаружилось уже новое направление под влиянием ричлианского богословия и уже заявил себя первыми своими трудами современный корифей этой науки А. Гарнак. Сказавшаяся в этом направлении реакция против гегельянских исторических построений Баура выразилась, между прочим, в обращении именно к детальному по возможности изучению в широких размерах древнейшей истории христианства. Этой тенденции к детальному изучению соответствует, хотя бы в самом общем смысле, характер и научной деятельности В. В. Болотова. С результатами работ представителей указанной школы ему приходилось иметь дело в отдельных случаях с самого начала его профессорства. Целые курсы из среды новой школы (например, труд самого Гарнака по истории догмы 1886—1890) появились однако уже несколько позже. Но в общем, при своих особых знаниях и тяготении к занятию историей христианского Востока с ее малодоступными в подлинном виде для большинства и западных ученых источниками, он занял скоро особое самостоятельное положение в области своей науки. Руководителей для своей ученой деятельности он находил в среде западных ученых собственно вне сферы своей специальности, в лице гёттингенского профессора восточных языков Павла де Лагарда († 1891), ориенталиста, заявившего себя самыми высокими заслугами для богословской науки, и тюбингенского профессора древней гражданской истории Альфреда фон Гутшмида († 1887), авторитетного особенно в вопросах хронологии. К их именам он относился с особым уважением. Можно еще заметить, что для ученых работ он признавал наиболее соответствующим «гизелеровский» способ изложения: обоснование доказываемых положений всегда через приведение слов первоисточников по возможности в подлинных текстах; саму «Историю» Гизелера он рекомендовал как могущую, в крайнем случае — до некоторой степени, восполнять неимение под рукой важ-

нейших первоисточников церковной истории и «способную заменить очень порядочную библиотеку».¹

VII

В первые годы В. В. Болотов писал свои лекции, и записки его сохранились в его бумагах. Существуют затем изданные за его подписью литографическим способом курсы, частью, по-видимому, списанные с его собственных записок, частью представляющие записи его слушателей, тщательно им исправленные (1884/1885, 1885/1886, 1886/1887, 1888/1889). После 1889 г., когда отменено было Советом Академии литографирование исправленных профессорами лекций, имеются лишь неавторизованные литографированные курсы, частью списанные с прежних курсов, частью представляющие неисправленные или только бегло просмотренные им записи его чтений в позднейшие годы. На основании этих материалов предпринято посмертное издание его лекций по истории древней Церкви.²

Чтения свои, при 4-недельных часах, распределенных на два года (на I и II курсах), В. В. Болотов вел эпизодически, останавливаясь с большей или меньшей подробностью лишь на некоторых отделах программы. Обычно один год он читал, посвящая особое внимание тем или другим частнейшим отделам, введение в церковную историю и историю Церкви первых трех веков, другой — историю эпохи Вселенских соборов; но бывали и отступления от этого порядка. Далее IX в. он не шел в

¹ Из старых руководств по церковной истории В. В. Болотов высоко ставил еще, между прочим, книги *Kurtz'a. Handbuch der Kirchengeschichte* (2 Aufl. Mitau, 1858), и *Schaff'a. Geschichte der alten Kirche* (2 Aufl. Leipzig, 1869) и рекомендовал обращаться к ним и после появления ценного и им по достоинству учебника *W. Möller'a. Lehrbuch der Kirchengeschichte* (I–II. 1 Aufl. Tübingen u. Leipzig, 1889–1891. 2 Aufl. neubearbeitet von *H. von Schubert*. I [1897–] 1902).

² *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории древней Церкви. I. Введение в церковную историю. Посмертное издание под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1907. Ср. предисловие, с. I–IX.

своих чтениях, хотя устав 1884 г. соединил с преподаванием древней церковной истории и занятия историей Восточной церкви по разделении Церквей. До этого устава позднейшая история христианского (греческого) Востока, составляя вместе с позднейшей историей Запада «новую церковную историю», находилась в руках И. Е. Троицкого. По издании нового устава последний, чтобы сохранить за В. В. Болотовым его кафедру, решился пожертвовать восточной историей как предметом преподавания, хотя византийская история и составляла его истинную специальность, и взял для себя вновь созданную уставом кафедру истории и разбора западных исповеданий. В действительности В. В. Болотов, хотя занимался некогда под руководством И. Е. Троицкого и историей Восточной церкви под турецким игом и даже напечатал часть очерков из этой истории, считаясь преподавателем общей церковной истории с продолжением восточной до нового времени, сосредоточивал внимание по-прежнему на древней эпохе и из позднейшей давал лишь изредка темы для семестровых и кандидатских сочинений.

В 1895 г. указом Св. Синода от 10 апреля было поручено наставникам Академий составить программы по своим предметам и затем, по утверждении программ, предписано было академическим Советам следить за их выполнением в течение положенного времени и отмечать причины невыполнения. В. В. Болотов в 1897 г. в своем отчете на вопрос: «Почему программа не выполнена?» отвечал, что в прежнее время, в 1876–1878 гг., общая церковная история в границах составленной им программы излагалась (двумя профессорами) на 7-недельных уроках и даже такого количества их оказывалось едва достаточно; четыре часа дозволили бы изложить программу в объеме лишь в три раза превышающем изложение учебника Е. Смирнова, но такое изложение не может быть научным (не пришлось бы обосновывать его на первоисточниках и знакомить слушателей с содержанием последних); поэтому он считает возможным предлагать лишь *capita selecta* из своей программы, стараясь при этом по мере возможности восполнять возникающие пробелы.¹

В программе, представленной В. В. Болотовым в силу указанного требования и написанной применительно к объему «общей церковной

¹ Ср.: Уберский И. А. Памяти проф. В. В. Болотова // Христианское Чтение. 1903. Т. I. С. 843–844, отд. оттиск — С. 23–24.

истории» по уставу 1884 г., следующая за «Введением» схема отдела «Древняя церковная история (история неразделенной Церкви)», представляет ту особенность, что частнейшее подразделение всей этой эпохи на а) период до Константина Великого и б) период Вселенских соборов, хотя намечено, но не проведено со всей строгостью в частностях, — то, что должно быть во втором, иногда переносится в первый, и наоборот. Так, в первом периоде, в главе о распространении в это время христианства, в виде приложения помещается (под рубрикой: «Распространение христианства вне пределов Римской империи») история распространения и вместе с тем частью и дальнейшей, до известного момента, судьбы христианства в Персии, в Армении и соседних странах — в Грузии, Арабии, Эфиопии, у кельтов в Ирландии и Шотландии, у германских народов. Здесь же, в главе: «Выяснение начал церковной дисциплины и обряда», помещается, как приложение, история раскола донатистов, относящаяся к IV–V вв., также вся позднейшая история вопроса о праздновании Пасхи. С другой стороны, в первом периоде нет речи о церковном строе этого времени, очевидно, потому, что имеющиеся об этом в древних памятниках довольно скудные сведения признано более удобным сообщать в связи с позднейшей историей этого строя (в первое время, однако, В. В. Болотов вел речь об устройстве Церкви до Константина Великого особо). Эти особенности программы В. В. Болотова до некоторой степени, может быть, отражают принятый им способ чтения — через выделение некоторых *capita selecta* из курса; но, по-видимому, такой порядок представлялся ему наиболее естественным и сам по себе. Через всю эпоху «древней» церковной истории (до IX, respective — XI в.), помимо подразделения на два периода, проводится у него еще особое деление на пять отделов, с общим для них счетом. Его программа церковной истории имеет, таким образом, в общем следующий вид.

Введение. 1. Предварительные понятия («Церковь», «история»). 2. Вспомогательные науки в их генетическом взаимном отношении. 3. Источники. Фундаментальные издания. 4. Периоды церковной истории. — А) *Древняя церковная история (история неразделенной Вселенской церкви)* а) *в период до Константина Великого.* I. Христианство и мир языческий: борьба христианства с язычеством в жизни и мысли. а) Церковь послеапостольская и Римская империя (мучени-

чество, причины гонений на христиан и история гонений). б) Апологии христианства. с) Борьба христианства с языческой мыслью в форме гнозиса. d) Внешняя история распространения христианства (с указанным выше приложением). II. *История богословской мысли*. а) Стадия преимущественно «богословская» (выяснение учения о Богочеловеке и монархиане). б) Монтанизм. с) Выяснение начал церковной дисциплины и обряда (с приложениями). — б) **в период Вселенских соборов**. III. *Церковь и государство*. а) Борьба государства с язычеством. б) Борьба христианства с язычеством в области мысли. с) Борьба христианства с язычеством в жизни. d) Положение христианской Церкви в государстве. IV. *Церковный строй*. а) Клир и иерархия. б) Формы церковного союза. с) Миряне (λαός) (сюда отнесена речь о вступлении в Церковь и крещении, о жизни в Церкви и о богослужении, о монашестве). V. *История богословской мысли* аа) преимущественно на Востоке. а) Завершение «богословской» стадии (I и II Вселенские соборы и заблуждения, возникшие под влиянием борьбы против арианства: Маркелла, Фотина, Аполлинария). б) «Христологическая» стадия (соборы III, IV, V и VI). с) Иконоборчество. бб) *История богословской мысли на Западе*. а) Споры «христологические» (Лепорий, адоптиане). б) Спор о приснодевстве Богоматери (Гельвидий, Боноз). с) Споры о взаимном отношении свободы и благодати (пелагианство). d) Спор оригенистический между Иеронимом и Руфином. е) Споры по вопросам церковного обряда и аскетизма (Иовиниан, Вигилианций). f) Спор sui generis (Прискиллиан). вв) *Борьба Церкви против заблуждений с дуалистической основой* (манихеи, Евстафий Севастийский, ипсистирии, евхиты, павликиане, афинганы, аревурды и — в приложении — богомилы). Дальнейшая часть программы: Б) *История Православной Восточной церкви*, является, собственно, воспроизведением программы для этого отдела И. Е. Троицкого.

Нужно вообще заметить, что программа эта, составленная В. В. Болотовым в 1895 г. ad hoc — по требованию свыше, в частности иногда представляет несколько иной порядок в сравнении с тем, какого держался он сам прежде в своих чтениях; равным образом он допускал отступления от нее и впоследствии, ссылаясь в своих годовых отчетах лишь на общие ее отделы. В программе нет во «Введении» главы о церковной историографии Нового времени, хотя в первое время В. В. Бо-

лотов уделял часть лекций и этому предмету, как показывают оставшиеся после него записки (изложенные частью сокращенно и отрывочно). Касался он в первые годы вопроса о происхождении христианства, вел речь об ап. Павле; но потом, склоняясь к тому мнению, что церковную историю в собственном смысле следует начинать со времен послеапостольских, устранил эти параграфы из своего курса (хотя и подвергал и потом разбору предания о миссионерской деятельности апостолов). Истории богослужения В. В. Болотов, кажется, за исключением вопроса о праздновании Пасхи, не касался сколько-нибудь подробно в своих лекциях, хотя хорошо был знаком и с этой областью и мог бы дать этому отделу совершенно особую постановку ввиду своего интереса к богослужению и богослужебным книгам восточных (негреческих) Церквей и знакомства с ними. Не вводил он также в свои лекции сведений из истории христианского искусства.

В 1896/1897 г. В. В. Болотов, между прочим, читал лекции по историческому изложению догматов (для студентов III и IV курсов, одну лекцию в неделю) по кафедре догматического богословия, согласно с определением Совета от 2 октября 1896 г., когда на эту кафедру был избран в качестве и. д. доцента П. И. Лепорский и для облегчения его труда, ввиду важности кафедры, дано было поручение об этом В. В. Болотову.

VIII

Что касается чисто ученой деятельности В. В. Болотова как *исследователя*, то при всей разносторонности проявлений ее по разным поводам, можно, однако, заметить, что собственные интересы его, при его исключительных способностях и знаниях лингвиста, всегда влекли его, и чем далее, тем, по-видимому, более в область истории *христианского Востока в широком смысле* (не греческого лишь). Эта область, при недостаточной вообще ее разработанности, по малой доступности ее источников во всем объеме для большинства и западных ученых, обещала более всего дать и новых результатов.

Первая ученая работа его, магистерское сочинение об Оригене, относилась к области *греческого* богословия. Первоисточники греческой

церковной истории и во все дальнейшее время были для него предметом постоянного изучения в самом широком объеме. Знакомился он с ними, насколько это было возможно делать, не выезжая из Петербурга, и по рукописям, обращался в первые годы (вероятно, под влиянием И. Е. Троицкого и по его указаниям) к неизданным памятникам и византийской «Церковной истории». Так, он занимался в 1880-х гг. изучением кодекса церковной истории Евсевия Московской Синодальной библиотеки № 405 (50/LI) (кодекс J) и сделал тщательнейшую сверку его вариантов. Как можно видеть из сохранившихся в его бумагах начальных листов его письма на немецком языке к ростокскому профессору (потом гёттингенскому) E. Schwartz'у 23 марта 1891 г., заключив на основании известия в Theolog. Literaturblatt. 1891. № 10. Sp. 96, что тому поручено Берлинской Академией наук сличение рукописей «Истории» Евсевия, он предложил ему свою сверку указанного кодекса, законченную еще 22 февраля (6 марта) 1886 г. и произведенную им для своего употребления, по его выражению, «*con amore und — mit aller Genauigkeit eines μωψ*»; он рассчитывал при этом представить всю сверку в печатном виде уже в сентябре, на понятном и для адресата языке, лишь с написанным по-русски введением. Это намерение, однако, не было осуществлено, и неизвестно, было ли само письмо отправлено Schwartz'у; последний в вышедшем в 1909 г. введении к своему изданию «Истории» Евсевия говорит лишь о бывшей у него сверке указанного кодекса, произведенной киевским профессором Sonny.¹ В бумагах В. В. Болотова имеется, далее, под заглавием «*Λέοντος μητροπολίτου Χωνῶν τὰ εὐρισκόμενα πάντα*», копия с произведений этого писателя из Cod. Mosq. 418 (363/CCCL), f. 359^r — 363^v (I: 'H σύνοδος Κωνσταντινουπόλει ἐνδημοῦσα ἐν ἔτει αἶ', II: γνώμη περὶ τοῦ κορίνθου Βασιλείου). Из этой же рукописи была снята им копия произведения Георгия Кипрского — *εὐκόμιον* Евфимию Мадитскому (f. 375^v — 388^r, издано в 1889 г. архим. Арсением). И. И. Троицкому В. В. Болотов содействовал, например, при издании «Автобиографии» Михаила Палеолога в 1885 г.² С другой стороны, если предметом его магистерской диссертации был восточный греческий богослов,

¹ Eusebius Kirchengeschichte, herausgeg. von E. Schwartz. Th. III. Einleitungen, Übersichten, Register. Leipzig, 1909. S. XXXIV.

² Христианское Чтение. 1885. Т. II. С. 529—570.

то для диссертации докторской им избран был западный *латинский* писатель (хотя и имевший ближайшее отношение к истории Востока и ее источникам) — диакон Рустик, и хотя задуманное сочинение и не появилось, но материалы для него были уже собраны. В написанных по особым внешним поводам этюде о папе Либерии и отзыве о сочинении проф. А. И. Садова о Лактанции он дал потом блестящие образцы работ, касавшихся и западной латинской церковной истории. Но наряду с этим уже с ранних пор он направляет свое внимание на особую область, на историю христианского *негреческого Востока*.

Первый «серьезный» (после магистерского исследования), по взгляду самого В. В. Болотова, этюд его был посвящен истории *Египта* («Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе», 1884); за ним потом последовали еще три (1886, 1892, 1893), некоторые, сверх того, остались ненапечатанными при его жизни (см. ниже, в перечислении ученых трудов). История Египта, по-видимому, всегда привлекала к себе особенное внимание Василия Васильевича; напечатанные им труды его в этой области вызваны чисто теоретическим научным интересом к ней. Для работ его в других областях востоковедения были частью и внешние поводы. Единственным в своем роде, по-видимому, знатоком в ряду новейших ученых был Василий Васильевич в области церковной истории *Эфиопии*. Оживление в России интереса к Абиссинии после экспедиции Ашинова и предположения о православной миссии среди абиссин побудили его высказать в речи на годичном акте Академии 16 февраля 1888 г. свой научно-обоснованный взгляд о несвоевременности и даже вреде в настоящий момент православной пропаганды между последователями Эфиопской церкви. В том же году вышел его обширный этюд о богословских спорах в Эфиопской церкви. Б. А. Тураев склонен признать это исследование «наиболее замечательным из трудов его по востоковедению, если, впрочем, вообще может идти речь об их сравнении». «Для оценки этого труда следует прежде всего иметь в виду, что исследования в области абиссинской истории дал собственно один Дилльман; ни Перрюшон, ни Перейра, ни даже Бассе не пошли дальше изданий текстов с комментариями. — Таким образом, В. В. является вторым историком Абиссинии в собственном смысле этого слова и его работа исполнена мастерски; между тем тема ее куда труднее и сложнее дилльмановских. Уже одни богословские хитроплетения эфиопов едва ли

были кому-либо из эфиопистов по плечу, кроме В. В.»¹. По словам Б. А. Тураева, Василий Васильевич предполагал дать еще третье исследование «о темных эпохах абиссинской истории» и просил его для этой цели скопировать в Национальной Парижской библиотеке родословные эфиопских преподобных, но этот материал не оказался доброкачественным источником. Ценные в научном отношении сведения относительно истории и литературы Эфиопии заключаются и в описаниях Василием Васильевичем эфиопских рукописей библиотеки Духовной академии (№ 1 и 2 — Codd. Anatoliani в 1887 г., № 4 — Cod. Sablerianus в 1895 г.; описанием 3-й рукописи, по Б. А. Тураеву, Василий Васильевич также занимался, но оставил эту работу, так как не имел времени для изысканий по вопросу о содержащемся в нем аскетическом произведении «Духовный старец»), также в рецензии на «Часослов Эфиопской церкви», изданный Б. А. Тураевым, которому он содействовал при корректуре и переводе этой книги. Хотел он, кроме того, как сообщает Б. А. Тураев, поместить в Записках Восточного Отделения Археологического общества исследование об абиссинском таботе и уже собирал материалы для этой работы, но был отвлечен от нее сторонними обстоятельствами, между прочим — и необходимостью давать разъяснения лицам, отправлявшимся в Абиссинию и писавшим о ней, также возложенной на него обязанностью переводить разные абиссинские документы, так как он был первым из русских ученых, изучившим и современный язык абиссин — амхарский, и долгое время оставался единственным. Вообще, по отзыву Б. А. Тураева, труды Василия Васильевича по отделу Aethiopica «представляют одно из наиболее крупных явлений современной ученой литературы и остается только пожалеть, что он не дал их больше».² В близких отношениях Василий Васильевич был с прибывшим в Россию в 1892 г. и прикомандированным к Академии абиссинским диаконом, принявшим Православие, Христулом (Габра Христос). «Их отношения напоминают до известной степени ту дружбу, которая соединяла Людольфа и его авву Григория и которая в истории эфиопистики сделалась классической». Если бы не преждевременная смерть Христула,

¹ Тураев Б. А. // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1900. Август. С. 90–91.

² Там же. С. 93.

он мог бы оказать, при посредстве Василия Васильевича, такие же услуги русской науке, какие оказал при посредстве Людольфа и Григорий немецкой.¹ В последние годы он, в связи со своим участием в деле присоединения к Православию сирийских несториан, с особой обстоятельностью занялся исследованием разных вопросов из истории церкви *Сиро-Персидской*, касаясь тут же частью и вопросов из *армянской* и *персидской* истории (1899—1900), и здесь в длинном ряде экскурсов «вполне вошел в свою любимую роль лингвиста и хронологического исследователя». Им же описаны были две сирийские рукописи Академической библиотеки: монофизитский сиро-каршунский служебник и несторианский гимнологий. Свои соображения о первоначальной истории *Грузинской* церкви он изложил в 1897 г. в отзыве о кандидатском сочинении студента Гамрекелова (сам он, по его словам, грузинского языка не знал настолько, чтобы читать и понимать написанное на нем, но несомненно он сделал бы со временем и этот язык предметом ближайшего изучения). Не успел он оставить какого-либо труда по истории христианства у арабов.

«Таким образом, В. В. Болотов, — заключает Б. А. Тураев свой обзор его трудов по востоковедению, — оставил капитальные труды по церковной истории трех восточно-христианских народов: коптов, абиссин и сирийцев или, другими словами, поработал со славой в трех областях востоковедения: хамитской, семитской и иранской, так как при исследованиях о Персидской церкви ему приходилось постоянно обращаться к персидскому и армянскому языкам».²

Можно думать, что в области истории восточных Церквей, с обращением особого внимания на вопросы хронологии и исторической географии, также на вопросы филологического характера, и стала бы по преимуществу развиваться его деятельность, если бы он жил долее.

Если не совсем обычная для церковного историка широта лингвистических познаний, в связи с малой разработанностью истории христианского негреческого Востока и научной важностью этого предмета,

¹ Тураев Б. А. Там же. С. 96; Его же статья «Абиссиния» в Православной Богословской Энциклопедии, изданной под ред. А. П. Лопухина. Т. I. СПб., 1900. С. 30—31.

² Тураев Б. А. Там же. С. 95—96.

указывали для Василия Васильевича в этой именно истории область, наиболее соответствовавшую знаниям и стремлениям его как лингвиста, то для его математических наклонностей, как несравненного по компетентности исследователя хронологических проблем, определялась в свою очередь область вопросов *хронологии и пасхалии*, как такая, в которой он сам признавал себя призванным создать достойный его совершенно особых в этом отношении знаний специальный труд. О намерениях своих относительно этой области он высказывался в одном письме (15 февраля 1894 г.) к Д. А. Лебедеву (ныне священник в г. Можайске). «В программе моих затей — в отдаленном конце их — стоит и “Православная пасхалия на исторических основаниях”. На “исторических”, потому что *математическая* сторона и в учебниках и в таблицах исчерпана, а в формуле Гаусса — доведена до последнего упрощения». «В отдаленном конце» Василий Васильевич полагал осуществление своего плана потому, между прочим, как он поясняет далее, что ему не удавалось пока достать одного нужного для его целей старого издания (*Pauli Alexandrini Εισαγωγή εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν* [введение в астрологию]. Wittenberg, 1588). «Предполагаю, — говорится далее, — учебник, изданный комиссией духовных училищ в 1838 (?) г., и равных Лалошей и Яковкиных, подвергнуть строгому экзамену, поставить им за их мудрования балл не выше 1, и сказать, как дело стоит в действительности с элементами пасхалии, и изложить некоторые — существовавшие — методы вычисления Пасхи». «Не ожидайте, что мои “исторические основания” узрят свет скоро: ни строки еще не написано, кроме — понятно — самого ключа к вопросу». Этот специальный труд о пасхалии, который обещал быть единственным в своем роде, так и остался ненаписанным. Высказываться по тем или иным вопросам относительно пасхалии и календаря Василию Васильевичу приходилось лишь в некоторых его исследованиях, не посвященных прямо этому вопросу («День и год мученической кончины св. евангелиста Марка», «Из истории церкви Сиро-Персидской»), и на заседаниях комиссии по вопросу о реформе календаря.

IX

В действительности, в истории ученой деятельности В. В. Болотова, как она проявилась на самом деле, помимо его собственных интересов и склонностей, помимо также направлявшей его всегда на широкое и основательное изучение первоисточников и лучших пособий своей науки обязанности академического преподавателя вообще, весьма большое значение имели разные внешние обстоятельства, стоявшие главным образом также в связи с его положением как преподавателя. В этом случае находит полное применение характеристика, данная некогда им себе самому, что в его натуре заложено стремление «плыть по течению», делая всегда выдвигаемое тем или другим моментом дело.¹ И он всегда со всем вниманием и тщательностью выполнял и всякие обычные в академическом быту повинности, и разные выпадавшие на его долю экстраординарные поручения. Но нельзя не признать, что служба поводом к появлению разных печатных трудов его и записок ученого характера, в своей массе эти внешние обстоятельства немало препятствовали вполне свободному проявлению этой деятельности.

Особенно часто приходилось ему выступать в роли *рецензента* ученых сочинений, также *оппонента* при публичной защите их авторами для соискания ученых степеней. Обязанности рецензента вызывали его собственно на критическую работу. Но наряду с оценкой чужого труда В. В. Болотов имел обыкновение давать и опыт собственного решения вопросов, трактуемых в этом труде или вообще возбуждаемых его предметом. Отсюда эти рецензии имеют и весьма высокую положительную научную ценность (подобно таким же работам уважаемых им западных ученых де Лагарда и Гутшмида). Особенно в последние годы его деятельности составление отзывов даже о кандидатских сочинениях служило для него поводом высказывать ценные научные замечания о предмете сочинения, или даже, в одном случае, дать целое исследование (упомянутое выше — о Грузинской церкви). Тем более это видно, когда ему приходилось давать отзывы о магистерских сочинениях или выступать оппонентом на магистерских кол-

¹ Письмо А. П. Флоренскому в «Тверск. Епарх. Ведомостях». 1900. № 11. С. 266—267.

локвиумах. Отзывы же его о докторских диссертациях, или о сочинениях, представлявшихся на соискание премий, иногда разрастались в целые книги с рядом новых выводов (отзывы о сочинениях Н. Н. Глубоковского, А. И. Садова).

Списки тем, какие вообще предлагаемы были В. В. Болотовым для кандидатских сочинений, имеются, начиная с 1884 г. по год его смерти.¹ В 1884/1885 г. ему писано было курсовое сочинение 1) *Х. Дроботовым* на тему: «Римское образованное общество по письмам бл. Иеронима».² В 1885/1886 — 2) *Е. П. Аквилонным* на тему: «Восточная агиология как источник для точной и местной церковной истории» (*Acta Sanctorum* болландистов, январь и февраль. Т. I–V). Задача для автора поставлялась в том, чтобы из обширного издания болландистов извлечь, с одной стороны, материал для воспроизведения церковной жизни за I–VIII вв. в тех «уголках древнего христианского мира», которые древними церковными историками оставляются в стороне, с другой — отметить все встречающиеся точные даты за указанное время и для истории христианских центров. «Если работа, начатая г-ном Аквилонным, — писал в своем отзыве В. В. Болотов, — найдет для себя продолжателей, то в общем составит такой сборник, с которым — по его важности для всякого исследователя, имеющего дело с *Acta Sanctorum*, — можно будет сопоставить лишь очень немного научных работ по церковной истории и литературе».³ В 1886/1887 г. та же тема в формулировке: «Восточная агиология (*Acta Sanctorum*) как источник для точной и местной истории Церкви I–VIII вв.» предложена была для дальнейших месяцев *Acta* с распределением по 4 тома на каждого пишущего. Теперь В. В. Болотов составил для работ этого рода, чтобы сложный труд над *Acta Sanctorum* разных исполнителей удерживал единство типа, особую нормальную программу (сохранившуюся в его бумагах) с указанием, на какие стороны агиографических памятников следовало обратить особое внимание, и с длинным рядом примерных вопросов (379). Руково-

¹ Напечатаны у *И. А. Уберского*. Памяти проф. В. В. Болотова // Христианское Чтение. 1903. Т. II. С. 401–406, и отдельно С. 66–71 (темы за 1879–1883 гг., как замечается здесь, в академическом архиве не сохранились).

² Отзыв в Журналах Совета Академии. 1884/1885. С. 229–230.

³ Журнал Сов. Академии. 1885/1886. С. 345–347.

дьясь этой программой, писали в этом году на указанную тему сочинения: 3) *М. Серебrenицкий* — месяц март;¹ 4) *М. Пользинский* — апрель;² 5) *И. Лебедев* — май 1–18. Т. I–IV;³ 6) *Ф. Макарьев* — май 19–31;⁴ 7) *Г. Сокальский* — июнь. Т. I–V;⁵ 8) *Г. Полянский* — июль 1–24. Т. I–V;⁶ 9) *П. Ливенцев* — август 1–24.⁷ Нужно заметить, что, привлекая академических слушателей к разработке агиографических памятников, сам В. В. Болотов имел особый интерес к агиологии; об этом может свидетельствовать, между прочим, и находящийся в библиотеке его экземпляр труда архимандрита (потом архиеп. Владимирского) *Сергия* «Восточная агиология» (1-е изд., 1875), высоко им ценившегося, испещренный его сиглами и заметками.⁸ В том же 1886/1887 г. писал В. В. Болотову сочинение 10) *В. Самуилов*: «Семьдесят лет истории арианства на латинском Западе (360–430)».⁹ В 1887/1888 г. В. В. Болотов давал отзыв о сочинении 11) *С. Сергиевского*, перешедшего в Петербургскую Духовную академию из Московской, на тему, взятую в Московской Духовной академии: «История Эдесской церкви».¹⁰ В 1888/1889 г. писали ему кандидатские сочинения 12) *М. И. Орлов*: «*Liber Pontificalis* в исследованиях европейских ученых»¹¹ и 13) *П. Преображенский*: «Век иконоборцев в византийской хронографии».¹² В 1894/1895 г. 15) *Х. Иоаннов* (Папаиоанну): «Жизнь и творения Геннадия II Схолария, патриарха

¹ Отзыв в Журн. Сов. Академии. 1886/1887. С. 231–232, с пояснениями относительно программы.

² Журн. Сов. Академии. 1887/1888. С. 68.

³ Журн. Сов. Академии. 1888/1889. С. 43.

⁴ Журн. Сов. Академии. 1887/1888. С. 67–68.

⁵ Там же. С. 68.

⁶ Там же. С. 97.

⁷ Там же. С. 67.

⁸ Предприняв второе исправленное издание своего труда, архиеп. Сергий обращался за этим экземпляром в Петербургскую Духовную академию в декабре 1900 г., но к тому времени, по-видимому, его книга была уже напечатана.

⁹ Журн. Сов. Академии. 1886/1887. С. 229–231.

¹⁰ Журн. Сов. Академии. 1887/1888. С. 317–318.

¹¹ Журн. Сов. Академии. 1888/1889. С. 219–221.

¹² Там же. С. 221–222.

Константинопольского»;¹ 16) П. И. Лепорский: «История викариатства Фессалоникийского до присоединения его к Константинопольскому патриархату»;² 17) Н. В. Малицкий: «Падение язычества в Греко-Римской империи (по исследованиям современных европейских ученых)»;³ 18) Х. Пападопуло: «Церковный и общественный быт в конце IV и начале V в. по творениям св. Златоуста». ⁴ В 1896/1897 г. — 19) А. П. Дьяконов: «История патриархата Антиохийского в VI в.»⁵ и 20) Г. Гамрекелов: «Древнейшая история Церкви в Грузии (от IV в. до прибытия сирийских святых)». ⁶ В 1897/1898 г. 21) Н. А. Шеханин: «Христианство в оазисах» (сочинение не было представлено). В 1898/1899 г. 22) А. Реморов: «Святоотеческая полемика против македонян».⁷ Из писавших В. В. Болотову сочинения кандидатов оставлены были при Академии в качестве *стипендиатов* и занимались под его руководством М. И. Орлов в 1889/1890 г.⁸ и Н. В. Малицкий в 1895/1896 г.,⁹ П. И. Лепорский был оставлен в 1895/1896 г. при кафедре догматического богословия.

Из названных кандидатских диссертаций переработано было в *магистерскую* прежде всего сочинение 1) В. Н. Самуилова с заглавием: «История арианства на латинском Западе (353–430)». СПб., 1890. Отзыв о нем представлен был в Совет к 22 сентября 1889 г.,¹⁰ коллоквиум происходил 8 октября 1890 г.¹¹ Этот коллоквиум вызвал его на составление этюда о Либерии и Сирмийских соборах (в «Христианском Чтении» за 1891 г.), оставшегося неоконченным. Затем — сочине-

¹ Журн. Сов. Академии. 1894/1895. С. 182–183.

² Отзыв остался ненапечатанным.

³ Журн. Сов. Академии. 1894/1895. С. 181–182.

⁴ Там же. С. 183–184.

⁵ Журн. Сов. Академии. 1896/1897. С. 246–253.

⁶ Там же. С. 253–271.

⁷ Журн. Сов. Академии. 1898/1899. С. 217–221, с интересными выводами В. В. Болотова.

⁸ Отзыв В. В. Болотова о стипендиатском отчете в Журн. Сов. Академии. 1889/1890. С. 279–280.

⁹ Отзыв в Журн. Сов. Академии. 1895/1896. С. 356–359.

¹⁰ Журн. Сов. Академии. 1889/1890. С. 103–105.

¹¹ Замечания В. В. Болотова на коллоквиуме в «Церковном Вестнике». 1890. № 42. С. 699–700.

ние 2) *М. И. Орлова*, получившее заглавие: «*Liber Pontificalis* как источник для истории римского папства и полемики против него». СПб., 1899. Отзыв представлен к 27 января 1899 г.,¹ коллоквиум был 15 марта.² Сочинение 3) *П. И. Лепорского*, написанное под руководством В. В. Болотова, представлено на соискание магистерской степени под заглавием: «История Фессалоникийского экзархата до времени присоединения его к Константинопольскому патриархату». СПб., 1901, уже после смерти Василия Васильевича и защищено 7 июня 1901 г. 4) *Н. В. Малицкий* написано было вновь под руководством В. В. Болотова магистерское сочинение: «Борьба Галльской церкви против пап за независимость. Опыт церковно-исторического исследования из эпохи IV–VI вв.». М., 1903, и защищено 10 июня 1903 г.³ Близкое участие В. В. Болотов принимал иногда своими руководственными указаниями при составлении сочинений, писанных и на взятые у других профессоров темы. Можно указать в этом отношении прежде всего на сочинение *А. П. Рождественского*: «Откровение Даниилу о семидесяти седмицах». СПб., 1896, в котором В. В. Болотову принадлежит «Приложение II» (С. 271–274) по вопросу о том, как думал св. Ипполит Римский о продолжительности служения Христа; в «Христианском Чтении». 1896. Т. II. С. 143–145, им напечатано примечание о коптских переводах «откровения» в дополнение к его же переводу с коптского, помещенному в этом сочинении; это же сочинение вызвало его на составление этюда «Валтасар и Дарий Мидянин» в «Христианском Чтении». 1896. Т. II. С. 279–341. То же нужно сказать о сочинении *И. Е. Евсеева*: «Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе». СПб., 1897.

Официальным *оппонентом*, кроме упомянутых выше коллоквиумов: 1) *В. Н. Самуилова* и 2) *М. И. Орлова*, В. В. Болотов был еще при защите *магистерских диссертаций*: 3) *И. С. Пальмова*: «Вопрос о чаше в

¹ Журн. Сов. Академии. 1898/1899. С. 75–85.

² Замечания на коллоквиуме в «Церковном Вестнике». 1899. № 12. С. 452–455; заметка по поводу коллоквиума в «Христианском Чтении». 1899. Т. I. С. 812–817: «Трактаты Геласия I».

³ На с. 201, прим. указывается на содействие В. В. Болотова при составлении географического указателя, с. 201–216.

гуситском движении». СПб., 1881, 10 июня 1881 г.; 4) *А. И. Садова*: «Виссарион Никейский. Его деятельность на Ферраро-Флорентийском соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма». СПб., 1883, 23 октября 1883 г.; 5) *В. Дмитриевского*: «Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от Идо начала V в. по Р. Х.». Казань, 1884; 6) *И. А. Орлова*: «Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе». СПб., 1888, 9 июня 1888 г. (рассмотрение поручено было вместе с А. Л. Катанским 13 июня 1887 г., согласие с отзывом А. Л. Катанского заявлено 18 марта 1888 г.);¹ 7) *Т. А. Налимова*: «Вопрос о папской власти на Констанцском соборе». СПб., 1890, 4 ноября 1890 г.;² 8) *П. С. Соколова*: «Церковная реформа императора Иосифа II». Саратов, 1892, 16 ноября 1893 г. (вместо И. Е. Троицкого за его болезнью);³ 9) *А. И. Бриллиантова*: «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены». СПб., 1898, 17 мая 1898 г. (также вместо И. Е. Троицкого).⁴ В 1887 г. 28 августа В. В. Болотову было поручено вместе с Н. И. Барсовым рассмотреть представленное на соискание степени магистра богословия сочинение *А. И. Приселкова*: «Обозрение посланий св. Климента, еп. Римского. Вып. I. Обозрение Первого послания». СПб., 1887; 19 ноября им заявлено было согласие с отзывом Н. И. Барсова,⁵ но предложенный коллоквиум не состоялся вследствие болезни и затем смерти магистранта. В 1894 г. 14 октября ему поручено было дать отзыв о сочинении *А. П. Попова*: «Латинская Иерусалимская патриархия эпохи крестоносцев»; отзыв представлен был к 1 января 1895 г.,⁶ сочинение появилось в свет уже в 1903 г. и было защищено 9 марта этого года.

Оппонентом на *докторских* диспутах (по уставу 1869 г.) В. В. Болотов выступал при защите сочинений: 1) проф. *Н. А. Скабалановича*:

¹ Журн. Сов. Академии. 1887/1888. С. 202–207.

² Отзыв в Журн. Сов. Академии. 1889/1890. С. 180–182; замечания на коллоквиуме в «Церковном Вестнике». 1890. № 45. С. 745–746.

³ Замечания на коллоквиуме в «Церковном Вестнике». 1893. № 46. С. 730–731.

⁴ Замечания на коллоквиуме в «Церковном Вестнике». 1898. № 21. С. 733–736.

⁵ Журн. Сов. Академии. 1887/1888. С. 120–123.

⁶ Журн. Сов. Академии. 1902/1903. С. 86–93.

«Византийское государство и Церковь в XI в.». СПб., 1884, 9 мая 1884 г.; 2) проф. *Ф. Г. Елеонского*: «История израильского народа в Египте от поселения в земле Гесем до египетских казней». СПб., 1884, 28 мая 1884 г. (для рассмотрения этой диссертации он назначен был в комиссию Советом 23 апреля вместе с В. Г. Рождественским, И. С. Якимовым и И. Г. Троицким). В 1889 г. он давал отзывы о представленных на соискание степени доктора церковной истории трудах 3) проф. *Н. И. Барсова*.¹ Затем ему принадлежит отзыв о докторском сочинении 4) проф. *Н. В. Покровского*: «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийской и русской». СПб., 1892, читанный в заседании Совета 7 мая,² и обширный отзыв о сочинении 5) проф. *А. И. Садова*: «Древнехристианский церковный писатель Лактанций». СПб., 1895, читанный в заседаниях Совета 14 и 18 декабря.³ В 1899 г. 29 сентября им представлена была в Совет записка о богословских ученых трудах 6) проф. прот. *С. А. Соллертинского*, как вполне достаточных, вместе с его педагогическо-дидактическими трудами (о которых тогда же писал отзыв В. С. Серебrenиков) для присуждения автору степени доктора богословия.⁴ В 1900 г. 5 марта (за месяц до смерти) им представлен был отзыв о сочинении 7) прот. *А. А. Бронзова*: «Преп. Макарий Египетский. Его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. Т. I. Жизнь и творения преп. Макария Египетского». СПб., 1899.⁵

Х

Ученая степень доктора церковной истории дана была В. В. Болотову Советом Академии в 1896 г. помимо соискания с его стороны и

¹ Отзыв (с отрицательным заключением) остался ненапечатанным (дело в Архиве Совета. 1889. № 33); небольшие отрывки из него приведены у *Уберского*, с. 62–63, 64, причем на последней странице то, к чему отнесено прим. 2, взято в действительности не из этого отзыва.

² В ненапечатанных еще Журн. Сов. Академии. 1892/1893.

³ Журн. Сов. Академии. 1895/1896. С. 97–202.

⁴ Журн. Сов. Академии. 1899/1900. С. 43–55.

⁵ Там же. С. 200–207.

представления им особого сочинения с этой целью. Уже после его смерти, из оставшихся после него бумаг и из письма его к И. Е. Троицкому, найденного в бумагах последнего, сделалось известно, что у него с самых первых лет его академической службы собраны были материалы для докторской диссертации и требовалось для него самое незначительное время, чтобы обработать их и представить в виде книги, и только внешние обстоятельства заставили его отложить это намерение.

Еще в конце 1880 или начале 1881 г. он сделал открытие, что автор сборника документов, относящихся к истории несторианских споров 430—435 гг., которому Балюз дал заглавие *Synodicon adversus tragoediam Irenaei* (иначе *Synodicon Lupi*, по имени первого его издателя Вольфа в латинской его передаче), есть римский диакон Рустик, племянник папы Вигилия, что этот сборник есть лишь часть более обширного сделанного Рустиком собрания деяний III и IV Вселенских соборов; тогда же он наметил Рустика с его произведениями «в продолжатели своего Оригена», в качестве темы для докторской диссертации. Некоторые обстоятельства (болезнь его матери в 1882 г., необходимость ближайшего освоения с самой темой и обстоятельного обоснования выдвигаемых тезисов, написание этюдов «Из церковной истории Египта» для приобретения литературной известности, причем для этого потребовалось знание коптского языка) замедлили работу. Но уже в конце 1885 — начале 1886 г. он, по его словам, «предоставил бы на соискание степени доктора богословия сочинение: Рустик, диакон Римской церкви, и его сочинения [или: литературные труды], и, вероятно, защитил бы его публично», если бы не помешало «нашествие ныне действующей мглы» в виде устава 1884 г., желающего «научного бесплодия» и сопровождавшегося «веянием, неблагоприятным для научных стремлений и докторантов», лично же ему, как думал В. В. Болотов, угрожавшего даже перспективой оставления Академии (ввиду особой комбинации по этому уставу исторических предметов). В Синодике он нашел неизвестное ученым до тех пор письмо Нестория; опасение криков: «Зачем извлекают на свет писания еретиков? Зачем занимаются изучением еретиков?», заставило его отложить мысль о докторстве вообще, так как «с обретением Нестория при нынешних порядках “присуждения” значило бы ломить на верное *fiasco*». Собранный материал остался в необработанном виде; по словам самого В. В. Болотова, потребовалось бы ему несколько

месяцев, чтобы «из тетрадок, полосок и карточек составить готовую для печати книгу», которая, вероятно, была бы меньше «Оригена».

Краткое обоснование главных тезисов с пояснениями относительно материалов он оставил в двух найденных в его бумагах записках (одна, конца 1883 — начала 1884 г., адресована, в случае смерти автора, М. О. Кояловичу, декану церковно-исторического отделения, другая написана не раньше 1890 г.).¹ К мысли довести свою работу до конца он возвращался потом в 1896 г., когда поднят был вопрос об удостоении его степени доктора церковной истории за другие труды. Он предполагал ответить для выражения признательности за полученный уже помимо соискания докторский диплом изданием этого сочинения с соответствующим посвящением, поступив в этом случае «на европейский лад». И. Е. Троицкий, в письме к которому (полученном 13 апреля 1896 г.) он изложил свои намерения и вместе соображения о вызывающих опасения сторонах своей темы и просил его совета, отклонил его от намерения связать так или иначе издание задуманного труда с получением докторской степени, советуя в то же время приступить немедленно к работе независимо от этого.²

¹ В последней из них он сообщает, что в 1890-х гг. им была послана проф. Московской Духовной академии А. П. Лебедеву анаграмма:

*«Salve, secunde comes, per cunctos saeculi laeti
Annos, ymni memor Cretici!
Odi, o Cassi»*,

составленная из фразы: «Synodi Cassinensis collectorem esse Rusticum, Romanae ecclesiae diaconum, puto».

² Письмо И. Е. Троицкому и две упомянутые записки о неоконченной работе о Рустике напечатаны в «Христианском Чтении». 1907. Т. I. С. 380–391. В ответном письме от 15 апреля И. Е. Троицкий писал: «Дорогой мой! Ваша альтернатива не в обоих своих моментах одинаково для Вас обязательна, но в обоих одинаково “сумнительна” — если я правильно понимаю Вашу тенденцию. — В случае *удачи* я находил бы издание Вашего труда в смысле *gratias ago* излишним: а) потому что в сущности Вам придется благодарить только самих себя и б) преждевременно нам вводить у себя западные обычаи, когда наши ученые богословы решают все научные вопросы посредством догматических формул. — В случае *неудачи* (чего, впрочем, я не предполагаю), попытка очистить — хотя бы даже в самой микроскопической дозе —

В действительности, докторская степень, как вполне верно замечает П. Н. Жукович, не могла ничего прибавить к ученой славе В. В. Болотова. «И без этой степени он давно уже был и для Академии, и для всех ученых кругов, — как бы прирожденный доктор! Но сама докторская степень как бы принижалась тем, что ее не имел Василий Васильевич».¹ Уже в 1890 г. вышедшие до этого времени его ученые труды получили частью должную оценку в отзыве И. Е. Троицкого, которому поручено было Советом Академии 22 сентября 1889 г. рассмотреть этюды В. В. Болотова «Несколько страниц из церковной истории Эфиопии», предложенные самим И. Е. Троицким на соискание академической премии митр. Макария. В отзыве эти этюды, с присоединением к ним вышедших ранее этюдов «Из церковной истории Египта» (1884) и «Описания двух эфиопских рукописей, пожертвованных в библиотеку Санкт-Петербургской Духовной академии преосв. Анатолием, еп. Балтским», признаются «удовлетворяющими самым притязательным научным требованиям»; автору присуждена была Советом 7 февраля полная премия.² Через несколько времени после того, в 1894 г., ученые заслуги В. В. Болотова, высоко ценимые и вне Академии, доставили ему звание члена-корреспондента Императорской Академии наук. Инициатива в этом случае принадлежала проф. В. Г. Васильевскому; отзыв опять написан был И. Е. Троицким.³

В 1896 г., после феноменального не только по объему, но более всего по своим внутренним качествам отзыва В. В. Болотова о сочинении А. И. Садова, И. Е. Троицкий вошел 21 мая в Совет с запиской (от 7 мая),

память общепризнанного... — еретика — ...не может рассчитывать не только на благосклонный, но и на спокойный прием. ...Но безотносительно к указанным случаям Ваше открытие и Вашу работы над ним я приветствую всеми силами своей души и советую приступить к ней немедленно. Могут открыться пути для доведения ее до сведения европейских ученых и помимо официального».

¹ Церковный Вестник. 1900. № 16. С. 496 = Венок... С. 18.

² Отзыв в Журн. Сов. Академии. 1889/1890. С. 142—148.

³ В связи с делом об этом почетном избрании В. В. Болотова стоит, по-видимому, написанный им самим список его собственных произведений до 1893 г. включительно с замечаниями о них, найденный в бумагах И. Е. Троицкого и напечатанный в «Христианском Чтении». 1907. Т. I. С. 249—263.

в которой предлагал, «ввиду многочисленных и капитальных трудов В. В. Болотова в области церковной истории возвести его на степень *доктора* этой науки и ходатайствовать перед Св. Синодом об утверждении его в этой степени», полагая, что этим он выражает «общее мнение и желание всех членов Академического Совета». В записке характеризовалась ученая деятельность В. В. Болотова, начиная с его магистерского сочинения, которое само, по трудности темы и мастерской ее разработке, вполне может быть признаваемо докторской диссертацией и «теперь занимает одно из самых почетных мест между докторскими диссертациями и предшествовавшими, и последовавшими за ней», и продолжая дальнейшими трудами, свидетельствующими о постоянном расширении занятий как в области избранной им науки, так, в видах расширения научного горизонта, и в других науках, и определяющими для него «совершенно самостоятельное и равноправное положение среди ученых специалистов нашего времени, пользующихся всеобщей известностью и заслуженным авторитетом в науке».¹ Совет единогласно присоединился к этому предложению. 15 июля последовало утверждение его в степени доктора Синодом. 13 сентября он был затем избран Советом в звание *ординарного профессора* и утвержден в нем 19 октября (экстраординарным профессором он был с 24 октября 1884 г.). Свое отношение как к избранию своему на кафедру, так и к разного рода ученым промоциям, сам В. В. Болотов выразил в упоминавшемся уже письме к А. П. Флоренскому.²

В 1899 г., по выходе в отставку И. Е. Троицкого, он приглашаем был занять *кафедру церковной истории и в Университете*; уверенный тогда уже в близости смерти, он отказался от этого предложения.³

¹ Отзыв в Журн. Сов. Академии. 1895/1896. С. 290–297; извлечения у П. Н. Жуковича // Церковный Вестник. 1900. № 16. С. 492–493 = Венок... С. 12–13.

² Тверские Епарх. Ведом. 1900. № 11. С. 267–269, 278–279; извлечения у Рубцова М. В. Указ. соч. С. 71–73.

³ Тураев Б. А. в «Журнале Министерства Народного Просвещения». 1900. Август. С. 100–101.

XI

При своей напряженной учебной и ученой деятельности, В. В. Болотов принимал самое живое участие вообще в делах *внутренней жизни Академии*. В первое время службы, до 1884 г., при действии устава 1869 г., будучи членом церковно-исторического отделения, он работал под руководством старших профессоров; он брал на себя обычно даже переписку разных докладов и отзывов. Потом ему постоянно приходилось участвовать в разных комиссиях, назначаемых Советом, и вообще исполнять поручения, касавшиеся главным образом учебной стороны академического строя; выступал он временами и с собственными предложениями.¹

Что касается обычных, связанных со званием преподавателя работ, то семестровые сочинения В. В. Болотов читал 8 раз (1884/1885, 1885/1886, 1887/1888, 1889/1890, 1891/1892, 1893/1894, 1895/1896, 1897/1898);² приемные экзамены производил 10 раз (1881, 1885, 1887, 1890, 1893, 1894, 1895, 1896, 1897, 1899);³ в течение 5-и лет он состоял в комиссии по проверке счисления экзаменационных баллов.⁴

В 1884 г. он трудился при выработке учебного плана для студентов II и III курсов применительно к новому уставу. В том же году он участвовал в составлении правил о подаче студентами семестровых сочинений. 19 мая 1887 г. ему получено было вместе с М. О. Кояловичем и И. Ф. Нильским составление правил о приеме в студенты Академии и о переводных испытаниях; правила представлены были в Совет 14 апре-

¹ Ср. общий обзор его трудов в этом отношении у *Уберского И. А.* Памяти проф. В. В. Болотова // *Христианское Чтение*. 1903. Т. I. С. 827–829 = Отд. оттиск. С. 7–9.

² *Уберский И. А.* Т. I. С. 829 = Отд. оттиск. С. 9.

³ Отчеты напечатаны в *Журн. Сов. Академии*. 1881. С. 25–26; 1885. С. 30–33; 1887. С. 35–36; 1890. С. 31–35; 1893. С. 74–76; 1894. С. 24–28 (извлечения у *Уберского*. Т. I. С. 838–839 = Отд. оттиск. С. 18–19; Т. II. С. 267–268 = Отд. оттиск. С. 55); за 1895 г. отчет не напечатан; 1896. С. 86–90; 1897. С. 49–52; 1899. С. 26–29. Ср.: *Уберский И. А.* Т. I. С. 829 = Отд. оттиск. С. 9; С. 838 = Отд. оттиск. С. 18, прим.

⁴ *Уберский И. А.* Т. I. С. 829 = Отд. оттиск. С. 9.

ля 1888 г.;¹ впоследствии, по определению Совета от 13 декабря 1894 г., он состоял в комиссии по пересмотру этих правил; предложенные изменения правил были приняты Советом 23 марта 1895 г.² В том же 1887 г. им составлено было расписание семестровых сочинений на время от 1887/1888 г. до 1893/1894 г. с равномерным распределением труда профессоров при их чтении (рассматривалось в заседании Совета 10 сентября). 26 ноября 1887 г. он назначен был в комиссию для ревизии библиотеки. В 1888 г. состоял в комиссии по выработке правил для распределения денежных наград за курсовые сочинения. В этом же году 21 декабря он вошел в Совет с прошением о предложении к обсуждению вопроса о литографировании лекций и конспектов. В своем проекте он высказывался вообще против литографирования лекций с профессорской цензурой и исправлениями, ввиду предполагаемой пользы для студентов от самостоятельного составления лекций и во избежание непроизводительной траты времени профессорами, допуская однако возможность наряду с этим издания авторизованных сокращенных компендиумов. Совет постановил тогда — прекратить с 1889/1890 г. литографирование студенческих записей.³ В 1889 г. он был членом комиссии для выяснения назначения пожертвованных в Академию капиталов и в частности так называемого юбилейного капитала. В 1891 г. 18 сентября, при освобождении кафедры Св. Писания Нового Завета, он входил в Совет с запиской о временном замещении ее и о командировании кандидата на нее к гёттингенскому профессору де Лагарду для изучения семитских языков в целях замещения затем этим кандидатом кафедры Св. Писания Ветхого Завета. Проект его, однако, не был осуществлен.⁴

В 1894 г. 7 июня он назначен был в комиссию по выработке мер против несвоевременной подачи студентами семестровых сочинений

¹ Напечатаны в Журн. Сов. Академии. 1887/1888. С. 222–226, ср.: С. 248.

² Представление комиссии напечатано в Журн. Сов. Академии. 1894/1895. С. 106–110.

³ Дело Совета Академии. 1888. № 52. Ср.: Журн. Сов. Академии. 1888/1889. С. 99; проект напечатан у *Уберского И. А. Т. I*. С. 845–849 = Отд. оттиск. С. 25–29.

⁴ Журн. Сов. Академии. 1881/1882. С. 51–52; сама записка его не отыскана в академическом архиве. *Уберский И. А. Т. II*, С. 400 = Отд. оттиск. С. 66.

и по выяснению оснований для распределения стипендий между студентами в начале каждого учебного года. Представление комиссии было принято Советом Академии 6 октября 1894 г. По первому вопросу были выработаны В. В. Болотовым и обстоятельно мотивированы в особой записке правила, до сих пор действующие в Петербургской Духовной академии. По вопросу о распределении казеннокоштных вакансий им также представлена обстоятельная записка о нецелесообразности существовавшего порядка удерживать эти вакансии за студентами в течение всех четырех лет академического курса на основании составленного лишь в первый раз после приемных экзаменов разрядного списка, и прежний порядок был затем отменен.¹ В 1895 г. он был в комиссии, назначенной Советом Академии 30 января и представившей свой доклад 23 марта по вопросу об изменении § 106 Устава академий (о распределении вакансий ординарного профессора). В 1896 г. В. В. Болотов участвовал в комиссии, составленной по поручению высшего начальства для выяснения желательных изменений в строе академической жизни, без радикальных, однако, реформ в постановке учебного дела в Академии. В своей записке он проектировал в целях большей плодотворности студенческих занятий ограничить срок писания каждого из трех семестровых сочинений одним лишь месяцем, прочее же время употребить на усвоение преподаваемых предметов, и проверку знаний производить с оценкой баллом не только в конце года, но и в декабре — для пройденной части курсов; кандидатские сочинения писать на III курсе, на IV же, кроме слушания лекций, назначить студентам еще особые занятия по какому-либо предмету под руководством профессора. Эти предложения, однако, не были осуществлены.² В 1898 г.

¹ Представление комиссии, без объяснительных записок В. В. Болотова, напечатано в Журн. Сов. Академии. 1894/1895. С. 47—50; правила о распределении стипендий и о взыскании за несвоевременную подачу сочинений помещены также в «Приложении к «Памятной Книжке» Санкт-Петербургской Духовной академии». СПб., 1900. С. 5—7. Записка В. В. Болотова по вопросу о стипендиях у *Уберского И. А. Т. I*. С. 821—837 = Отд. оттиск. С. 11—17; записка с обоснованием правил о взыскании за неподачу сочинений и примерными таблицами у него же — *Т. II*. С. 5—10 = Отд. оттиск. С. 31—36.

² Дело Совета. 1898. № 60; извлечения у *Уберского И. А. Т. II*. С. 11—15 = Отд. оттиск. С. 37—41.

29 сентября была читана в Совете его докладная записка о приобретении в академическую библиотеку книг на древнесирийском языке и необходимых грамматических и лексических пособий в видах лучшего приготовления слушателей из природных сирийцев к делу перевода наших богослужебных чинов на новосирийский язык после присоединения урмийских несториан к Православию. По ходатайству Совета Синодом была тогда ассигнована на это дело особая сумма.¹ В 1899 г. В. В. Болотовым, состоявшим тогда в комиссии по ревизии академической библиотеки (по назначению Совета от 28 апреля 1898 г.) вместе с В. С. Серебренниковым, ввиду обнаружившегося дефицита и вообще недостаточности ассигнуемых на приобретение необходимых книг в академическую библиотеку, был составлен подробный проект положения о выписке для библиотеки книг; предложенные тогда правила и были приняты Советом в заседании 21 декабря и в окончательной редакции — 24 января 1900 г.²

ХII

Работая прежде всего в академической среде и для Академии, В. В. Болотов нередко был призываем к исполнению разных *поручений* ученого характера и высшей церковной властью и иногда светскими учреждениями. Особенно часто это бывало в последние годы его жизни и деятельности, когда окончательно утвердился за ним авторитет вообще всеобщего компетентного ученого и единственного и несравнимого специалиста в некоторых областях.

В 1884 г., в силу постановления Св. Синода 25 октября, ему пришлось пересматривать и приводить в соответствие с новым семинарским уставом существовавшую тогда *программу* для преподавания общей *церковной истории* в семинариях. В представленных им в 1885 г. за-

¹ Дело Совета. 1898. № 30; записка В. В. Болотова напечатана в Журн. Сов. Академии. 1898/1899. С. 24–27; отрывок из нее у *Уберского И. А. Т. II*. С. 16 = Отд. оттиск. С. 42.

² Журн. Сов. Академии. 1899/1900. С. 141–156, правила: С. 167–168; некоторые извлечения у *Уберского И. А. Т. II*. С. 17–20 = Отд. оттиск. С. 43–46.

мечаниях он высказался вообще за сокращения в принятом учебнике Е. Смирнова, ввиду перенесения древней истории по новому уставу из V класса в III и IV классы, что должно было сопровождаться большей тратой времени на заурядные разъяснения для менее зрелых воспитанников, ввиду введения особой науки — библейской истории, ввиду возможности повторения сведений по археологии в литургике, указывал также некоторые отдельные параграфы, требующие сокращения. Но с другой стороны, желательным признано расширение сведений о развитии папства, дополнения о Ватиканском соборе, о старокатоличестве, в случае присоединения к шести урокам еще седьмого — пополнение патристического отдела учебника.¹ В изданную затем Учебным Комитетом программу, составленную применительно к существовавшему уже учебнику Е. Смирнова, были введены намеченные В. В. Болотовым изменения (в частности, перестановка параграфов в изложении истории Церкви первых трех веков по учебнику Е. Смирнова прежнего издания), и в объяснительной к программе записке приняты более или менее во внимание высказанные им пожелания.

По поручению Учебного Комитета при Св. Синоде ему приходилось давать *отзывы о сочинениях*, представленных на соискание премии митр. Макария, в 1885 г. — В. Кипарисова: «О свободе воли. Опыт исследования вопроса в области истории Церкви и государства с I по IX в. Вып. I». М., 1883,² в 1891 г. — Н. Н. Глубоковского: «Бл. Феодорит, еп. Киррский. Его жизнь и литературная деятельность». I—II. М., 1890,³ в 1898 г. — А. А. Спасского: «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни». Сергиев Посад, 1895.⁴

В 1895 г. ему передана была для рассмотрения присланная в Академию петербургским духовным цензурным Комитетом книга на арабском языке: «Тэфсиру Анаджиль» (Толкование Евангелий) и дан им краткий

¹ Дело Сов. Акад. 1885. № 48; Журн. Сов. Академии. 1884/1885. С. 17—18; записка у Уберского И. А. Т. II. С. 21—26 = Отд. оттиск. С. 47—52.

² Христианское Чтение. 1886. Т. II. С. 265—301.

³ Там же. 1892. Т. II. С. 58—164.

⁴ Там же. 1908. Т. II. С. 1253—1275, 1400—1420.

отзыв о ней.¹ В 1898 г., по поручению Св. Синода он давал отзыв об изданной в Оксфорде брошюре: «Св. Писание на языках вселенной».² В Архиве Синода найдена была, без всяких сопутствующих и разъясняющих происхождение документа бумаг, записка его об епархиальном управлении в древней Церкви.³

Особенно важное значение имела деятельность В. В. Болотова в 1890-х гг., по назначению Св. Синода, в качестве члена и делопроизводителя старокатолической комиссии, затем по делу о присоединении несториан и, наконец, по вопросу о реформе календаря. В учрежденной по указу Синода 15 декабря 1892 г. комиссии под председательством архиеп. Финляндского Антония для выяснения условий и требований, какие могли бы быть положены в основу переговоров о соединении *старокатоликов* с Православной Церковью, В. В. Болотову принадлежала главная доля работы. Им составлены и даже собственноручно переписаны все журналы заседаний комиссии в 1893 г. (8, 15, 22, 29 января, 23 февраля, 2, 9, 15 марта, 6, 13, 20, 27 апреля, 1 июня). Ему принадлежат обширные справки и заключения по вопросу о Filioque на заседании 22 января.⁴ Из 11-и приложений к журналам им написаны трактаты: «Несколько примеров отношения древней Церкви к хиротониям канонически незаконным (к вопросу о том, допустимо ли различие между понятиями “канонический” и “недействительный”)» (прилож. 2 к журн. 15 марта);⁵ «К вопросу об опресноках» (прилож. 10 к журн. 20 и 27 апреля);⁶ «Спор об опресноках» (прилож. 11 к журн. 27 апреля).⁷ Им же составлен был проект доклада комиссии Синоду, принятый в последнем заседании комиссии.⁸ Что касается напечатанных в 1898 г. в немецком переводе в *Internationale Theologische Zeitschrift*

¹ Журн. Сов. Академии. 1895/1896. С. 59–60; отзыв, представленный 26 октября. С. 83–84.

² *Уберский И. А. Т. I. С. 828* = Отд. оттиск. С. 8.

³ Напечатана в «Прибавлениях к Церк. Вед.». 1906. №№ 3–4, 10.

⁴ Дело Архива Св. Синода об условиях воссоединения старокатоликов, ср. особенно Л. 49 об. — 74.

⁵ Л. 130–142.

⁶ Л. 207–217.

⁷ Л. 218–223.

⁸ Л. 1–12, напечатан в «Церк. Вестнике». 1896. № 37. С. 1195–1196; № 38. С. 1217–1227, и в отдельной брошюре: *Янышев П. И. Мнения уполномочен-*

«Тезисов о Filioque» с предварительными замечаниями, то они написаны были им как членом субкомиссии, избранной на заседании 29 января для составления проекта изложения православного учения об исхождении Св. Духа, в которой были еще архиеп. Антоний и А. Л. Катанский, и в журналы комиссии не вошли. При возобновлении заседаний комиссии в 1897 г. (4 и 8 августа) для составления ответа на мнение старокатолической Роттердамской комиссии от 10 августа 1896 г. В. В. Болотов не присутствовал.

В 1898 г. он принимал близкое участие в деле присоединения к Православной Церкви сиро-халдейских *несториан* в Урмийской епархии. Движение этих восточных христиан к воссоединению с Православной Церковью, начавшееся еще в 1859 г. и возобновившееся потом в 1883 г., но находившее препятствия в разных соображениях некоторых представителей русской власти, теперь встречено было с большим сочувствием. Грузино-имеретинская синодальная Контора в рапорте Св. Синоду 28 февраля 1898 г., сообщая о результатах миссии священников Синнадского и Алаверанова к несторианам в Персию, высказывалась за немедленное принятие сиро-халдеев и именно — «третьим чином», через отречение от ереси (согласно с мнением экзарха Павла в 1883 г. и некоторых других), а не через миропомазание (как полагал в 1862 г. митрополит Филарет, ссылаясь на видоизмененное в действительности в позднейшее время 95-е правило Трулльского собора, и за ним в 1891 г. экзарх Палладий).

В. В. Болотов в своей записке также решительно высказался в этом смысле. «Сорок лет, — писал он, — представители этой народности толкуются в дверь Православия, и этот многолетний искус показывает, что они не недостойны того, чтобы она им отверзлась». «Что будет *по сих?*» — спрашивает он далее, коснувшись догматической, канонической (со ссылкой на обстоятельное исследование преосв. Сергия) и литургической стороны дела и указав на опасность, угрожающую от инославных миссий. «Не в последний ли раз айсоры толкут в дверь Православной Церкви? И отсрочив воссоединение этого народа еще раз, не отлагаем ли мы это дело уже навсегда?»¹

ных представителей Православия и старокатоличества по вопросу о соединении старокатоликов с православными. СПб., 1896. С. 7–25.

¹ Дело Архива Св. Синода о присоединении айсор и учреждении Урмийской Духовной миссии. 1884. № 1663. Л. 720–726.

Во всем этом деле В. В. Болотов был главным руководителем и деятелем. «Ему пришлось быть, — говорит Б. А. Тураев, — и переводчиком, и экспертом, и ученым секретарем, и даже литургистом и регентом певческого хора. Через его руки прошли все официальные сиро-халдейские документы и исповедание веры преосв. Ионы Супурганского; им составлены обширные доклады в Св. Синод, не без его влияния составлен *ad hoc* и самый чин присоединения; он давал указания для пения псалма на сирийском языке во время торжества, наконец, его редакции подвергался перевод на сирийский язык некоторых русских брошюр духовного содержания, предназначенных для раздачи этих первых переводов с русского на сирийский».¹ Устные разъяснения, какие Василий Васильевич давал вообще по этому делу в Синоде, остались, к сожалению, незаписанными. Кроме указанной записки в упомянутом выше деле Синодского архива имеется письмо его к митр. Палладию о предполагаемом способе принятия обращающихся² и разного рода замечания по этому вопросу с историческими справками.³ Он же редактировал и вел корректуру исповедания веры на славянском языке,⁴ переводил составленные им для чиноприема вопросы и ответы⁵ и исправлял вместе с В. К. Саблером проект «деяния» Синода 24 марта.⁶ Торжественное присоединение к Православной Церкви Ионы, епископа Супурганского, с другими 4 духовными лицами состоялось 25 марта.

В 1899 г. В. В. Болотов назначен был Синодом представителем от духовного ведомства в *комиссию по реформе календаря* в России, образованную под председательством проф. С. П. Глазенапа при Русском Астрономическом обществе по постановлению общего собрания Общества 18 февраля этого года. Из 8-и заседаний комиссии (2, 17, 31 мая, 20 сентября, 1, 22 ноября, 13 декабря и 21 февраля 1900 г.) он не присутствовал лишь на первом и последнем. Кроме устных разъяснений во время заседаний им представлены были три письменных доклада, напе-

¹ Журнал Министерства Народного Просвещения. 1900. Август. С. 94.

² Л. 697–698.

³ Л. 699–708, 709–714, 715–718.

⁴ Л. 731–734.

⁵ Л. 746–747.

⁶ Л. 752–753.

чатанные в «Приложениях» к Постановлениям и Журналам Комиссии (17 мая — о годе Рождества Христова, 31 мая — о времени празднования Пасхи, 1 ноября — о первом дне года). Впечатление, какое произвел он там своей ученостью при своем всестороннем знании вопроса, не исключая астрономическо-математических его оснований, живо изобразил один из участников комиссии, дотоле совсем его не знавший и впервые услышавший его, когда ему пришлось говорить на первом же собрании (17 мая), на котором он присутствовал, о годе Рождества Христова. «Посыпались, как из рога изобилия, цитаты, цифры, даты, сравнения, сопоставления. Блестящая лекция-импровизация продолжалась с неослабным интересом. Точно огромный известный словарь Ларусса раскрылся и заговорил человеческим голосом. Слушатели были ошеломлены. Едва верилось, что человеческая память в состоянии сохранить такую массу учености и выложить ее при первом требовании, с кристаллической ясностью».¹

Краткий отчет о своем участии в работах комиссии до 20 сентября включительно (когда дальнейшие заседания были отложены на некоторое время вследствие болезни председателя комиссии) и о своем отношении к вопросу сам Василий Васильевич оставил в небольшой записке, представленной К. П. Победоносцеву. Так как, по его словам, он не был, не по собственной вине, на первом заседании комиссии, то ему пришлось заявить только «академический протест против признания нормой тропического (а не аномалистического) года», как это было сделано комиссией. «Чтение пункта о грегорианском календаре обнаружило всю разноцветность состава комиссии. Немногие, правда, заявляли, что в научных работах их ведомств грегорианский стиль уже принят фактически; но многие полагали, что занятия комиссии будут бесцельны, если не идет речь о введении грегорианского календаря в России; потому что более удачной реформы юлианского стиля выдумать и невозможно. Юлианистом из непримиримых оказываюсь пока только я. Во всяком случае, pars Д. И. Менделеева требует и решений только научных и их проверки хотя приблизительно похожей на ту, какая принята в Главной Палате мер и весов». Далее он сообщает свой

¹ Половцев А. В. в «Моск. Ведом.». 1900. № 116. Ср.: Тверские Епарх. Ведом. 1900. № 11. С. 276–278; Рубцов М. В. Указ. соч. С. 69–70.

ответ о возможном отношении Св. Синода к перемене стиля и говорит о своих докладах на заседаниях 17 и 31 мая и о справке по вопросу о византийских проектах исправления пасхалии (не календаря) на заседании 20 сентября. Относясь почти с отвращением к грегорианской реформе как не имеющей для себя «не только оправдания, но даже извинения» и совершенно ненаучной, В. В. Болотов заявлял со своей стороны, что «если полагают, что и Россия должна отказаться от юлианского стиля», то, как предлагал это в комиссии Д. И. Менделеев, «поправку Медлера должно предпочесть грегорианской, как более точную» (период в 128 лет вместо 100-летнего грегорианского). Но сам он в то же время решительно стоял за сохранение пока прежнего юлианского счисления и в этом разошелся с прочими членами комиссии, признавшими в своем постановлении реформу календаря в указанном направлении желательной. Об этом он заявил в особом кратком мнении, поданном уже после последнего заседания (бывшего 21 февраля 1900 г.), когда мотивировка его оказывалась уже ненужной.

С некоторой подробностью свой принципиальный взгляд на дело с церковной точки зрения ему пришлось выразить в то же время, когда он назначен был в другую *комиссию*, учрежденную еще 29 ноября 1899 г. для решения того же вопроса — о введении в России нового стиля — *при Академии наук* под председательством президента Академии великого князя Константина Константиновича. Им написана была по этому случаю записка, предложенная товарищем обер-прокурора Св. Синода В. К. Саблером 8 марта 1900 г. Синоду. В записке выясняется, что «Св. Правительствующий Синод имеет много оснований — не желать, чтобы юлианский календарь в России был заменен каким-либо «исправленным». Введение грегорианского календаря нежелательно потому, что этот календарь — «детище папства, т. е. силы, всегда враждебной Православию», и католическая пропаганда воспользуется его принятием в своих целях (между тем «не следует подписываться под тем мнением, что современные отношения папства к Православию так деликатны, что старое полемическое отношение к Ватикану есть уже смешной анахронизм»). Но и введение какого-либо другого календаря — «исправленного» — с точки зрения Синода тоже нежелательно, потому что возложило бы на Синод новые ненужные по существу заботы (составление новой пасхалии — невозможное на строго научных принципах, между тем как

возражения против принятой александрийской пасхалии на деле несерьезны, опасность большего отдаления от инославных Церквей Востока вместо желательного привлечения их к Православию, опасность смуты в темных слоях православного русского населения, практические затруднения при сношениях с другими Церквями по этому вопросу). «Отсюда следует: а) во-первых, самое лучшее *quieta non movere*; б) во-вторых, если “исправленный” календарь будет введен в России, то Св. Синод определит свое отношение к нему только по указаниям опыта, а до времени удержит в церковном употреблении юлианский календарь». Синод 9 марта на этих основаниях признал со своей стороны введение нового стиля неблагоприятным, о чем постановлено было сообщить председателю комиссии.¹

Можно упомянуть еще о не имевшем строго официального характера приглашении В. В. Болотова в 1898 г. 19 ноября архиеп. Финляндским Антонием к содействию комиссии по *переводу богослужебных книг на финский язык* в одном затруднительном случае, чем положено было начало дальнейшим сношениям между В. В. Болотовым и членом комиссии священником (ныне протоиереем) С. Окуловым. По этому поводу написаны им две записки с учеными замечаниями, посланные в комиссию через высокопреосв. Антония, и два письма о. С. Окулову (28 декабря 1898 г. и 18 апреля 1899 г.); здесь он выступает в качестве и богослова, и лингвиста, знакомого и с финским языком.²

Знаниями В. В. Болотова пользовалось не одно лишь церковное начальство. В 1895 г. ему пришлось давать отзыв *о коптском служебнике*, напечатанном в 1886–1887 гг., по-видимому, в старом Каире и переданном проживавшим в Каире коптом Михаилом Ханна русскому дипломатическому агенту для поднесения Государю Императору. Азиатский Департамент Министерства иностранных дел обратился с ним к обер-прокурору Св. Синода 14 января 1895 г., 19 числа он препровожден был для рассмотрения В. В. Болотову. Отзыв, по заметке в деле архива Канцелярии обер-прокурора Св. Синода, доложен был 29 июля. В 1896 г. к В. В. Болотову обращались за разными указаниями и инст-

¹ Дело Архива Св. Синода по вопросу о введении в России нового стиля. 1900. № 158. Л. 2–12.

² Напечатаны в «Христианском Чтении». 1906. Т. I. С. 379–390, 671–696.

рукциями члены отправившейся 25 марта в Абиссинию экспедиции.¹ Через год бывшие в Абиссинии медики возвратились кавалерами эфиопских орденов. Так как В. В. Болотов оказался единственным в то время в Петербурге знатоком ново-абиссинского (амхарского) языка, то Азиатский Департамент Министерства иностранных дел обратился к нему с поручением перевести писанные на этом языке грамоты на русский язык. Почти все документы «эфиопских кавалеров» прошли через его руки и перед самым отъездом его в этом году в Пернов ему пришлось, по его словам, рассмотреть 23 эфиопские грамоты.² Министерство иностранных дел за эту услугу ходатайствовало о награждении его чином действительного статского советника прежде выслуги лет.

ХІІІ

Всецело преданный интересам науки и углубленный в свои разнообразные занятия, В. В. Болотов жил в Петербурге ученым отшельником, совсем не заботясь об удобствах жизни. В первые два года службы, до ноября 1881 г., его помещение (Перекупной переулок, д. Гулина № 6) представляло одну комнату с одним окном в пятом этаже. Вторая квартира (Невский просп. № 164) состояла из двух комнат и передней.³ Лишь в 1897 г. он переместился, благодаря заботам близких к нему лиц, в более обширную и удобную в гигиеническом отношении квартиру в лаврском доме (Невский просп. № 182). Единственным богатством в его квартире была его библиотека, прекрасно подобранная им по интересовавшим его отраслям знания, после его смерти пожертвованная в собственность Петербургской Духовной академии наследником его, иркутским врачом А. Д. Болотовым, племянником Василия Васильевича по первому браку его отца (2593 названия в количестве 4095 томов и брошюр).⁴

¹ Извлечения об этом из письма самого В. В. Болотова 1896 г. 27 марта у Рубцова М. В. Указ. соч. С. 78–79.

² Извлечение из письма В. В. Болотова в «Тверск. Епарх. Ведом.». 1900. № 11. С. 271; у Рубцова М. В. Указ. соч. С. 79.

³ Рубцов М. В. Указ. соч. С. 81.

⁴ Ср.: Журн. Сов. Академии 1900/1901. С. 178–179; 1901/1902. С. 155–156.

От всяких почти визитов и гостыбы в Петербурге В. В. Болотов уклонялся; чуть ли не единственным исключением являлись «среды» у И. Е. Троицкого, на которых можно было видеть иногда и его в числе других немногочисленных избранных гостей. Обычный путь его был в Академию — на лекции или в академическую церковь. Но самому В. В. Болотову зато, по-видимому, довольно часто приходилось принимать разных лиц в качестве ученого консультанта, хотя он в подобных случаях, кажется, предпочитал вообще письменные сношения непосредственному обращению к нему. «Готовность помочь в научной области, — замечает Б. А. Тураев в некрологе В. В., — встречал со стороны покойного всякий, работавший в общей или смежной с ним специальности. И надо сказать, с ним не особенно в этом отношении церемонились. Его любезностью и отзывчивостью на все, касающееся науки и Церкви, прямо злоупотребляли. И это было тем тяжелее для покойного, что он обладал недюжинными знаниями в разносторонних областях и по некоторым был первым, а то и единственным авторитетом; к нему обращались и богословы, и историки, и филологи, и туристы и даже популяризаторы. И каждого он принимал, с каждым беседовал, каждому отвечал на запросы не краткой справкой, а длинными письмами, заключающими в себе нередко целые исследования».¹ Постоянную переписку вел он со своей матерью до конца ее жизни.² К регулярной более или менее переписке его относятся также ответные письма его, иногда весьма обширные, на поздравления с днем ангела и новым годом некоторым товарищам и друзьям.

На летние вакации В. В. Болотов, когда был профессором, почти каждый год отправлялся на родину в с. Кравотынь, к своей матери. Подробности о его образе жизни здесь сообщает в своем очерке М. В. Рубцов³ на основании рассказов посещавшего его товарища М. А. Рязанцева и затем местного священника Н. М. Верзина (с 1892 г.). Ветхий домик его матери с 4 небольшими окошками заключал пространство всего в 9 × 8 кв. аршин, с более чем скромным убранством, которое всегда остава-

¹ Тураев Б. А. // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1900. Август. С. 96–97.

² Рубцов М. В. Указ. соч. С. 75–80.

³ Там же. С. 82–96.

лось одно и то же. Время его и здесь проходило главным образом в научных занятиях с книгами, привезенными из Петербурга, в содействии матери в ее хлопотах по хозяйству (он сам ставил самовар, даже готовил обед, в 1898 г. ему приходилось также ухаживать за больной матерью), частью в прогулках и беседах с каким-либо гостем. Сам охотно принимая к себе, он, однако, по словам Н. М. Верзина, очень часто бывавшего у него, решительно при этом отказывался зайти в чужой дом; лишь в последний год (1898), который ему пришлось проводить в Кравотыни, он стал даже без зова и довольно часто заходить в дом священника. В августе месяце, перед отправлением в Петербург на службу (как и в более ранние годы — перед отправлением в школы, где он учился), Василий Васильевич имел обыкновение совершать со своей матерью паломничество пешком в близлежащую пустынь преп. Нила Столобенского для поклонения мощам угодника; здесь после богослужения заходил к настоятелю архимандриту Арсению (1871—1898) и до вечера проводил время в беседе с ним.

XIV

В последние годы жизни уже внешний вид В. В. Болотова ясно указывал на крайне расстроенное состояние его здоровья, как следствие чрезвычайных вольных и невольных трудов его и негигиенического образа жизни, несмотря на природную крепость его организма. Постоянно сидячий образ жизни имел для него результатом с давних пор отказ желудка служить и сопровождавшиеся резко выраженной анемией гемороидалные страдания. Со временем у него развилось хроническое воспаление почек (нефрит), осложненное болезнью печени и отчасти сердца. Эта болезнь, получив острый характер, быстро и неожиданно для всех и свела его в могилу, хотя сам он (как это видно из писем, приводимых у М. В. Рубцова) уже ранее сознавал свое положение, не переставая, однако, до последних дней работать по-прежнему и исполнять все возлагаемые на него поручения.

В первый, по-видимому, раз ему пришлось обратиться за серьезной медицинской помощью (к гофмедику Байкову) в 1896 г., когда у него появилась опухоль на ноге, — от привычки, как потом объяснил он сам,

держат на левой ноге во время писания цитируемые книги, иногда до 15 фунтов; лето в этом году, ввиду необходимости лечения, он провел в Петербурге.¹ В следующем 1897 г. в одном письме показателем того, что его здоровье сравнительно с другими ему подобными «обстоит довольно сносно», он готов считать тот факт, что он «остается еще на земной поверхности», — «тогда как судя по тому, что всякими требованиями гигиены я пренебрегал столько времени — я с полным основанием мог бы отправиться ad patres». «Мой организм представляет дырявое решето, если не руину. Желудок изменяет предательски. Ревматизм и *haemorrhoides*. Последние накликали на меня острую, резко выраженную анемию. Моя физиономия, поэтому, не из цветущих. Труповидна в достаточной степени...».² От приглашения в этом году сделать поездку в Англию, приняв участие в путешествии архиеп. Финляндского Антония, отправлявшегося туда на юбилейное торжество королевы Виктории, он решительно отказался. Летом этого года он был в Пернове, Лифляндской губернии, где пользовался теплыми грязевыми ваннами.³

Болезнь матери Василия Васильевича в течение всего 1898 г. и смерть ее в 1899 г. 27 мая и соединенные с этим беспокойство и хлопоты должны были более или менее неблагоприятно отразиться и на его здоровье. В то именно время ему, между тем, приходилось принимать участие в деле воссоединения несториан (1898) и выступать в комиссии по реформе календаря (1899). Во время зимы 1899 г. он не раз был болен и чувствовал себя по временам так плохо, что, по его словам, в Великом посту не раз, уходя в пятницу из аудитории, ставил себе вопрос, не в последний ли раз он был в Академии.⁴ На приглашение занять кафедру в Университете он отвечал В. И. Ламанскому, что он «серьезно собира-

¹ Рубцов М. В. С. 97–98.

² Там же. С. 98, 93, примеч.

³ О встрече и знакомстве с ним здесь упоминает Н. В. Шляков в статье «Почему 1 августа бывает крестный ход на воду? (Посвящается памяти В. В. Болотова)» в «Известиях Отдел. русск. языка и словесности Импер. Акад. наук». Т. IX, кн. 2. СПб., 1904. С. 42. Им же посвящена «незабвенной памяти Н. А. Лавровского и В. В. Болотова» статья «О поучении Владимира Мономаха» в «Журнале Министерства Народного Просвещения». 1900. Май-июль.

⁴ Рубцов М. В. Указ. соч. С. 100.

ется еще в XIX в. умереть и остаться верным сыном XIX столетия».¹ Когда он, «по настоянию многих», обратился к доктору (профессору Сиротинину), последний (22 июня), к его удивлению, не назвал его болезнь очень серьезной; прописанное ему лечение (эмские воды) заставило его и в этом году остаться на лето в Петербурге.² На приглашение друзей приехать к ним на каникулы в следующем году, он отвечал в пессимистическом тоне, что их речь о «будущем годе» заставляет его «почти улыбаться». В письме 5 января 1900 г. он подтверждал, что его «здоровье очень неважное — ревматизм не любит давать ни отдыха, ни сроку».³ Он продолжал однако и теперь исполнять все обычные обязанности по академической службе.

20 марта 1900 г. В. В. Болотов должен был явиться на собрание Совета для дополнительных разъяснений к своему отзыву о сочинении А. А. Бронзова, читанному в заседании 16 марта, но уже не был в состоянии сделать это. Последние дни и минуты его жизни с подробностью описаны близким участником всех забот о нем за это время, его другом проф. И. С. Пальмовым.⁴ Начиная приблизительно с 18 марта, он чувствовал себя весьма слабым и 22-го окончательно слег в постель. Но и теперь он продолжал читать и просматривать недавно полученные им издания по церковной истории Египта и другие книги. 23 числа больного посетил митр. Антоний. В этот день, по совету друзей, он переселился в больницу Крестовоздвиженской общины, где он, при особом внимании председателя совета общины, В. К. Саблера, был окружен самым заботливым уходом. После некоторого улучшения в течение первых трех дней, 27 числа у него обнаружили изнурительные эпилептические припадки. Созван был консилиум врачей, но бороться долго с принявшей острое течение болезнью было уже невозможно. В больнице Василия Васильевича посещали митрополит, В. К. Саблер, ректор Академии и многие сослуживцы и знакомые. 4 апреля он опять почувствовал некоторое улучшение. Но на другой же день (в среду на Страстной неделе) получена была весть о его тяжелом

¹ Тураев Б. А. // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1900. Август. С. 101.

² Письмо от 22 июня. См.: Рубцов М. В. Указ. соч. С. 99.

³ Рубцов М. В. Указ. соч. С. 99–101.

⁴ Церк. Вест. 1900. № 16. С. 501–503 = Венок... С. 27–30.

положении, заставившая поспешить к его одру некоторых его сослуживцев. После приобщения св. Таин и отходной молитвы он снова оживился, и затем, то ослабевая, то опять приходя в сознание, много говорил отдельными словами и отрывочными фразами («Как прекрасны предсмертные минуты!», «Иду ко кресту», «Христос идет», «Бог идет», слова на каких-то восточных языках). За четверть часа до смерти он перестал говорить и стал как бы засыпать слагая руки на груди. В начале восьмого часа после полудни, между 7 – 7 ч. 10 мин., он скончался, в присутствии священника А. П. Васильева, прочитавшего снова отходную молитву, И. С. Пальмова и дежурного врача и сестер общины.

Погребение В. В. Болотова совершено было с особой торжественностью 8 апреля, в Великую субботу.¹ Перенесенное в четверг в многолюдной процессии из часовни Крестовоздвиженской общины в Академию тело его находилось до субботы в актовом зале; в субботу перед литургией гроб перенесен был в академическую церковь. Литургию и отпевание совершал ректор Академии, преосв. Борис, с академическим духовенством, в присутствии всей академической семьи и многочисленных посторонних почитателей покойного. В ряде речей друзья и ученики почившего в ярких чертах обрисовали с разных сторон светлый, возбуждающий восторг и удивление образ его и излили наполнявшее их чувство тяжкой тоски о понесенной неизмеримой утрате. Преосв. Борисом речь была сказана еще 6 апреля, при встрече гроба в актовом зале. Вынос его из зала в храм сопровождался речью инспектора Академии, архим. Сергия (ныне архиеп. Финляндского). Проф. Т. А. Налимов в слове во время литургии, сказанном вместо запричастного стиха, характеризовал умершего как «самого могучего, самого ревностного труженика» академической среды, «неволью возбуждавшего чувство притрепетного изумления мощью своего духа», с творческим умом соединявшего высоко нравственный характер и чистоту сердца, и выяснял смысл совпадения дня покоя Христа с днем погребения новопреставленного, жившего всегда по заветам Христовым и стремившегося к единению со Христом. Перед отпеванием речь сказана была проф. Е. П. Аквилонным. Далее следовали в разные моменты речи: профессорского стипендиата А. В. Карташова, студента

¹ Описано проф. П. Н. Жуковичем / Церк. Вестн. 1900. № 16. С. 503–505 = Венок... С. 31–35.

IV курса В. Успенского, доцента М. И. Орлова, студента II курса А. Лаврова, помощника инспектора Тверской Духовной семинарии, товарища Василия Васильевича по школе, М. В. Рубцова, смотрителя Московского Заиконоспасского Духовного училища И. Е. Евсеева, студента II курса А. Судакова, студента I курса В. Потапова (в академическом вестибюле, перед выносом на кладбище). Последнее слово сказал над разверстой могилой с опущенным уже в нее гробом проф. И. С. Пальмов, обращаясь к своему другу с прощальным приветом и напоминая присутствующим об оставленном им всею жизнью завете — внутреннего глубокого сочетания веры и знания. В телеграмме, посланной В. К. Саблером на имя митроп. Антония и прочитанной перед отправлением, сообщалось о выражении Высочайшего соболезнования Академии со стороны Государя Императора по поводу ее утраты. Получены были и другие телеграммы от разных лиц и учреждений (К. П. Победоносцева, В. К. Саблера, епископа Арсения — ректора Московской Духовной академии — от имени Академии, особо — от группы профессоров этой Академии, от Харьковского университета — от ректора ее А. С. Будиловича, от ректора Казанской Духовной академии еп. Антония). На гроб возложены были венки от товарищей-сослуживцев («Дорогому, незабвенному, славному профессору»), от студентов старших и младших курсов («Незабвенному», «Любимейшему») и от товарища Василия Васильевича по Академии и друга, проф. Киевской Духовной академии В. В. Завитневича.

Погребен В. В. Болотов на Никольском кладбище Александро-Невской Лавры. Через год и 4 месяца возле него (в одну линию с ним) положен был его учитель, И. Е. Троицкий († 2 августа 1901 г.). В 1903 г. над могилами их воздвигнут был общий памятник, в ознаменование их близости по духу и личных отношений, соединявших их при жизни. На двух сторонах памятника, кроме изображений святых, имена которых они носили при жизни (преп. Иоанна Ветхопещерника и св. Василия Великого), помещена одна и та же надпись: «Блажени алчущии и жаждущии правды». Открытие памятника (19 апреля) сопровождалось речами доцента А. И. Бриллиантова, ректора Академии еп. Сергия (ныне архиеп. Финляндского) и студента IV курса В. Потапова.¹

¹ Описание открытия памятника и речи помещены в «Церк. Вестнике». 1903. № 17.

Студентами Академии сразу после смерти В. В. Болотова, для сохранения о нем памяти, помещен был портрет его в той аудитории, где он обычно читал в последнее время свои лекции. Возникшее тогда же в среде его друзей и почитателей желание увековечить его образ устройством бюста (для чего тогда сделана была с лица умершего маска), в настоящее время, когда материальные средства для этого оказались достаточными, постановлением Совета 28 января 1910 г. решено привести в исполнение; заказанный академику скульптуры М. А. Чижову бюст из мрамора предположено поставить в актовом зале Академии.

Десятилетняя годовщина со дня кончины Василия Васильевича ознаменована была совершением 4 апреля (воскресенье) заупокойной литургии в академическом храме и литии на могиле Василия Васильевича, где произнесены затем речи студентом III курса А. Акимовым и совершавшим богослужение архиепископом Варшавским Николаем. Вечером 5 апреля, в день и час смерти Василия Васильевича, отслужена в академическом храме панихида и потом открыто торжественное собрание в память Василия Васильевича в актовом зале, устроенное Советом Академии. Речи произнесены были проф. И. С. Пальмовым, А. И. Бриллиантовым, И. Е. Евсеевым и Б. А. Тураевым.¹

XV

Самим *В. В. Болотовым*, как было уже выше замечено,² составлен был список его статей и заметок, напечатанных в «Церковном Вестнике» и «Христианском Чтении» от 1880 до 1893 г., с разного рода замечаниями по их поводу; этот список издан в «Христианском Чтении». 1907. Т. I. С. 250–263, и отдельно. В «Венке на могилу проф. В. В. Болотова» в «Церковном Вестнике». 1900. № 16. С. 498–500, и отдельно, С. 22–26, напечатан перечень всех вообще его статей, помещенных в академичес-

¹ Ср.: Жукович П. Н. Десятилетняя годовщина со дня кончины проф. В. В. Болотова // Церк. Вестн. 1910. № 15–16. С. 480–483. — Речь на могиле † проф. В. В. Болотова по случаю 10-летней годовщины со дня его смерти, студ. III курса Академии Афанасия Акимова // Там же. С. 483–486.

² См. выше с. 269, прим. 3.

ких журналах, составленный проф. А. П. Рождественским независимо от списка самого В. В. Болотова по данным редакции того и другого журнала, но вполне почти совпадающий для указанного времени с этим списком; извлечение из него помещено у М. В. Рубцова в биографическом очерке, с. 64–65. Обзор трудов по истории восточных Церквей дан проф. Б. А. Тураевым в некрологе, напечатанном в «Журнале Министерства Народного Просвещения». 1900. Октябрь. Вполне точная в частности классификация всех трудов В. В. Болотова по их содержанию едва ли возможна.

I) К **переводным** трудам принадлежат:

1) Перевод с примечаниями сочинения доктора *Овербека* «Беспорные преимущества Православной католической Церкви перед всеми другими христианскими исповеданиями» (A plan view of the claims of the orthodox catholic church as opposed to all other Christian denominations. By J. J. Overbeck. D. D., из журнала, издававшегося Овербеком, The orthodox catholic review за 1881 г.) // Христианское Чтение. 1882. Т. I. № 5–6. С. 776–798; Т. II. № 7–8. С. 176–207; № 9–10. С. 385–413; 1883. Т. I. № 1–2. С. 56–114; № 3–4. С. 407–445. Были и отдельные оттиски перевода (180 стр.).

2) Сокращенный перевод статьи проф. *Р. Ф. Грау* из «Beweis des Glaubens». 1881. «Тайна еврейского вопроса» // Церковный Вестник. 1884. № 49. С. 5–7; № 50. С. 7–8; № 51–52. С. 9–12; 1885, № 2. С. 29–30; № 3. С. 51–52; № 4. С. 74–75.

II) За одной частью **написанного им** сам В. В. Болотов **не признает научного значения**, замечая, что, однако, и все это написанное им, вероятно, «не будет хуже того, что обычно появляется в свет русской журналистике». ¹ Сюда он прежде всего относит все, помещенное некогда:

а) В «Церковном Вестнике» под сиглой «Б-л-ъ» и в одном случае «Р».

1) «Журнальное Обозрение» (русские богословские журналы) за 1880. № 2 (С. 6–9), № 27 (С. 6–9), № 33–34 (С. 5–7) и 1881. № 3 (С. 11–13), № 6 (С. 15–16).

2) Еще о «Справочном и объяснительном словаре к Новому Завету» г. *Гильтебрандта*. 1884. № 6 (С. 4–7), № 7 (С. 5–7).

¹ Христианское Чтение. 1907. Т. I. С. 250.

3) Библиографическая заметка о книге *В. И. Ламанского* «*Secrets d'état de Venise*». Documents, extraits, notices et études servant à éclaircir les rapports de la seigneurie avec les grecs, les slaves et la Porte ottomane à la fin du XV et au XVI siècle, par *Vladimir Lamansky*. St.-Pétersbourg. 1884. № 29. С. 6–9.

4) «Несколько слов о новом издании греческого текста перевода LXX» (*P. de Lagarde*. *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece*. Göttingen, 1883). 1884. № 41. С. 6–8.

5) Библиографическая заметка о книге *проф. А. П. Лебедева* «Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом». 1885. № 13. С. 223–224 (с сиглой Р.).¹

6) К этому же разряду В. В. Болотов относит из напечатанного в «Христианском Чтении»:

1) «Тройкое понимание учения Оригена о Св. Троице» (Речь перед публичной защитой магистерской диссертации). 1880. Т. I. № 1–2. С. 68–76.

2) «Немецкая богословская литература. (Библиографические заметки)». (Рефераты о 15-и книгах: Гольстена, Липсиуса, Гельцера, Бригера, Буркгардта, Францисса, Бахмана, Гергенрётера, Шмида, Ландерера, Бюлера, Михелиса, Лаурина, Зома и Дикгофа). 1881. Т. II. № 9–10. С. 514–574.²

¹ У *А. П. Рождественского* отмечено еще «Оглавление неофициальной части «Церковного Вестника» за первое полугодие 1885 г.» — «первое систематическое оглавление, по образцу которого составляются оглавления и до настоящего времени». 1885. № 25–26. С. 424–428. Затем еще отмечены под рубрикой статей, помещенных в «Церковном Вестнике», указанные уже ранее (Христианское Чтение. 1910. Май-июнь. С. 572–574) замечания на коллоквиумах Т. А. Налимова (1890. № 45), П. С. Соколова (1893. № 46), А. И. Бриллиантова (1898. № 21), М. И. Орлова (1899. № 12).

² *Монографии*: 1) *Holsten C.* Das Evangelium des Paulus. Т. I. Abt. 1. Berlin, 1880. 2) *Lipsius R. A.* Die edessenische Abgarsage, kritisch untersucht. Braunschweig, 1880. 3) *Gelzer H.* Sextus Julius Africanus und byzantinische Chronographie. Th. I. Die Chronographie des Julius Africanus. Leipzig, 1880. 4) *Brieger Th.* Constantin der Grosse als Religionspolitiker. Gotha, 1880. 5) *Burkhardt J.* Die Zeit Constantin's des Grossen. Leipzig, 180. 6) *Franciss F.* Der deutsche Episcopat in seinem Verhältniss zu Kaiser und Reich unter Heinrich III. 1039–1056. Zwei Theile. Regensburg, 1879. 7) *Bachmann R.* Niclas Storch, der Anfänger der

3) «К истории внешнего состояния Константинопольской церкви под игом турецким». 1882. Т. I. № 1—2. С. 138—172; Т. II. № 9—10. С. 353—384.

4) «Иностранная богословская литература. (Библиографические заметки)». (О 12-и книгах: Кейма, Лангена, Ленера, Шегга, Функа, Дрэзекке, Рисселя; Копаллика, Гуйлью, Грегоровиуса, Марра [Marrast], Гавэ). 1882. II. № 11—12. С. 796—835;¹ 1883. Т. I. № 5—6. С. 778—817.²

III) **Оригинальные труды с серьезным**, по его собственной оценке, **научным знанием** относятся частью

А) специально к *истории восточных негреческих Церквей*. Таковы прежде всего его:

а) этюды из *церковной истории Египта*.

1) «*Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе*». (Перевод с коптского «*Похвального слова Макарию, епископу города Ткоу*» и «*Примечания. Церковно-исторические очерки и наброски*») // *Христианское*

Zweickauer Wiedertäufer. Zwickau, 1880. *Системы*: 8) *Hergenröther J.* Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Bd. I—III. Freiburg i. Br., 1879—1880. 9) *Schmid H.* Handbuch der Kirchengeschichte. Th. I. Erlangen, 1880. 10) *Landerer M. A.* Neueste Dogmengeschichte (von Semler bis auf die Gegenwart). Heilbronn, 1881. 11) *Bühler Ch.* Der Altkatholicismus, historisch und kritisch dargestellt. Leiden, 1880. 12) *Michelis F.* Katholische Dogmatik. Zwei Theile. Freiburg i. Br. 1881. 13) *Laurin F.* Der Cölibat der Geistlichen nach canonischem Rechte. Wien, 1880. 14) *Sohm R.* Zur Trauungsfrage. Heilbronn, 1879. 15) *Dieckhoff W.* Civilehe und kirchliche Trauung. Rostock, 1880.

¹ I) *Keim T.* Rom und das Christenthum. Berlin, 1881. II) *Langen J.* Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I quellenmässig dargestellt. Bonn, 1881. III) *Lehner F. A. von.* Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. Stuttgart, 1881. IV) *Schegg P.* Das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Jesu Christi. München, 1882. V) *Opera patrum apostolicorum.* Textum recensuit — — *F. X. Funk.* Vol. I—II. Tubingae, 1881. VI) *Dräseke J.* Der Brief an Diognetos nebst Beiträgen zur Geschichte des Lebens und der Schriften des Gregorios von Neocäsarea. Leipzig, 1881. VII) *Ryssel V.* Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig, 1880

² VIII) *Kopallik J.* Cyrillus von Alexandrien. Mainz, 1881. IX) *Gouilloud A.* Saint Eucher. Lérins et l'église de Lyon au V^e siècle. Lyon, 1881. X) *Gregorovius F.* Athenais. Geschichte einer byzantinischen Kaiserin. Leipzig, 1882. XI) *Marrast A.* La vie byzantine au VI^e siècle. Paris, 1881. XII) *Havet J.* L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au XIII siècle. Paris, 1881.

Чтение. 1884. Т. II. № 11–12. С. 581–625; 1885. Т. I. № 1–2. С. 9–94; то же в сборнике «Сердечный привет» в память пятидесятилетия служения митр. Исидора в архиерейском сане. СПб., 1884. С. 169–299. В отдельных оттисках: *выпуск первый* (131 стр.).

2) «Житие блаженного Афу, епископа Пемджеского». С экскурсом «А. Ignatiana у коптов» в конце («Примечания. Церковно-исторические очерки и наброски»); другой набросок Б, который должен был содержать очерк истории города Пемдже (Оксиринха), не появлялся // Христианское Чтение. 1886. Т. I. № 3–4. С. 334–377. В отдельных оттисках: *выпуск второй* (С. 133–177). — Общее заглавие для первого и второго выпусков: «Из церковной истории Египта. По Revue égyptologique, publiée sous la direction de H. Brugsch, F. Chabas, Eug. Reviollout. 1880. P. 187–189; 1881. P. 21–25; 1883. P. 17–25, 27–33». [«Ревилью и его издания»].

3) «Архимандрит тавенниситов Виктор при дворе константинопольском в 431 г. (По The Church Quarterly Review. 1891. October)» // Христианское Чтение. 1892. Т. I. № 1–2, 63–89; № 5–6. С. 335–361. Appendix: «Параволаны ли?» (Орфографический вопрос). 1892. Т. II. С. 18–37. В отдельных оттисках: *выпуск третий* (С. 181–255).¹

4) «День и год мученической кончины св. евангелиста Марка» // Христианское Чтение. 1893. Т. II. № 11–12, С. 122–174. С. 405–434. В отдельных оттисках: *выпуск четвертый* (С. 209–434).

5) «Βρεβίον Мелития Ликопольского, как источник для исторической географии Египта». Напечатано в 1909 г. по найденной в бумагах В. В. Болотова рукописи в «Византийском Временнике» за 1908 г. Т. XV, 1. С. 2–31 (а не 1907. Т. XIV, как помечено на отдельных оттисках).

6) К истории же Египта (эпоха завоевания арабами) должно было, по-видимому, относиться в целом исследование, часть которого сохранилась без общего заглавия в бумагах В. В. Болотова и издана в 1908 г. под общим названием «К истории императора Ираклия» в «Византийском Временнике» за 1907 г. Т. XIV, 1 (1908). С. 68–124 (в отдельном

¹ Немецким переводом (рукописным) статьи о Викторе пользовался *Kratz W.* Koptische Acten zum Ephesinischen Konzil vom Jahre 431. Übersetzung und Untersuchungen. (Texte und Untersuchungen herausgeg. von O. Gebhardt und A. Harnack. N. F. XI, 2). Leipzig, 1904. О главном тезисе статьи, с которым автор не соглашается, говорится в особом приложении. S. 202–214.

оттиске 57 стр.). Кроме экскурса «Кто был “аль-мукаукис”? Что значит слово “аль-мукаукис”?» (С. 68–73 = С. 1–6, заглавие принадлежит самому В. В. Болотову), здесь дается разъяснение некоторых вопросов из хронологии царствования Ираклия (С. 74–98 = С. 7–31), затем ведется речь о судьбе патр. Кира (= мукаукис) (С. 98–106 = С. 31–39) и о данных «Хроники» Иоанна Никиуского для истории административного строя Египта в эпоху арабского завоевания (С. 106–124 = С. 39–57). Сюда же относится «Экскурс о географии Египта» (заглавие принадлежит редакции), напечатанной в «Византийском Временнике» за 1908 г. Т. XV, 1. С. 32–48 (в отд. оттиске вместе с «Βρεβίον»).

7) Отзыв о сочинении *проф. А. А. Бронзова*: «Преп. Макарий Египетский. Его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. Т. I. Жизнь и творения преп. Макария Египетского. СПб., 1899» // Журн. Совета Академии. 1899/1900. С. 200–207.

б) К *Истории Эфиопии и эфиопской церковной письменности* относится прежде всего:

1) «Описание двух эфиопских рукописей, пожертвованных в библиотеку Санкт-Петербургской Духовной академии преосвященным Анатолием, епископом Балтским (ныне Острогжским)» // Христианское Чтение. 1887. Т. II. № 7–8. С. 137–160.

Затем 2) и 3) этюды «Несколько страниц из церковной истории Эфиопии». «I. К вопросу о соединении абиссин с Православной Церковью». (Речь, читанная на годовичном акте Академии 16 февраля 1888 г.) // Христианское Чтение. 1888. Т. I. № 3–4. С. 450–469. «II. Богословские споры в Эфиопской церкви». 1888. Т. II. № 7–8. С. 30–62; № 11–12. С. 775–832. В отдельных оттисках оба этюда вместе с указанным общим заглавием (111 стр.); первый также в брошюре: «Годичный акт в Санкт-Петербургской Духовной академии в 1888 г. (16 февраля). СПб., 1888». С. 33–52.¹

4) «Описание четвертой эфиопской рукописи библиотеки Санкт-Петербургской Духовной академии (Cod. Aethiop. Sablerianus Membranas. 4)» [Акад. библи. № II/39]. СПб., 1900 (40 стр.; извлечено из «Протоколов [= Журналов] Совета Академии» за 1895/1896 г.).

¹ Оба этюда переведены были, хотя плохо, на итальянский язык. См.: Тураев Б. А. // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1900. Август. С. 91.

5) «Часослов Эфиопской церкви. Издал и перевел на основании нескольких рукописей Б. Тураев. СПб., 1897. (Библиографическая заметка)» // Христианское Чтение. 1898. Т. I. № 2. С. 189–198.

в) *Сирийской церкви и ее литературы* касаются:

1) Описание сирско-каршунской рукописи — монофизитского служебника (№ 3702 библ. митр. Исид.). В «Алфавитном указателе книг и рукописей, поступивших в библиотеку Санкт-Петербургской Духовной академии в 1893 г.». СПб., 1894. С. 95–99.

2) Описание сирской рукописи, пожертвованной в библиотеку Академии К. В. Харламповичем. (Акад. библ. № Б III / 1) // Христианское Чтение. 1900. Т. I. № 4. С. 676–679.

3) «Из истории церкви Сиро-Персидской». Глава I. Супурган. Значение этого имени // Христианское Чтение. 1899. Т. I. № 1. С. 95–112 (отд. отд. = С. 1–18). *Экскурс А.* Sefhakan-Wasrugakan. (Из исторической географии Армении). 1899. I. № 1. С. 112–121 (= С. 18–27). *Экскурс Б.* Древнейшие митрополии в церкви Персидской. 1899. Т. I. № 2. С. 323–349 (= С. 28–54). *Экскурс В.* Смутное время в истории Сиро-Персидской церкви. 1899. Т. I. № 3. С. 535–547 (= С. 55–67). Глава II. Список католикосов Селевкие-ктисифонских. 1899. Т. I. № 4. С. 789–804; № 5. С. 1004–1031; № 6. С. 1182–1204 (= С. 67–134). *Экскурс Г.* Что знает о начале христианства в Персии история? 1900. Т. I. № 1. С. 65–99; № 3. С. 428–439 (= С. 137–171, 100–111). *Пáрeрyоv.* Из эпохи споров о Пасхе в конце II в. № 3. С. 439–454 (= С. 111–126). *Экскурс Д.* Календарь персов. 1901. Т. I. № 3. С. 439–462; № 4. С. 499–515 (= С. 127–167). *Экскурс Е.* Церковный год сирохалдеев. 1901. Т. I. № 6. С. 937–948 (= С. 169–180). *Corrigenda.* № 6. С. 949–965 (= С. 181–197). — Экскурсы Д и Е и *Corrigenda* напечатаны по смерти автора. В отдельном оттиске 197 + 72 = 269 стр., так как после с. 171 (= С. 99 в Хр. Чт.) страницы вместо 172 стоит по недосмотру во второй раз 100, и этот счет идет до последней 197 страницы оттиска. — В этих исследованиях из истории Сиро-Персидской церкви, как видно уже из оглавления, В. В. Болотов касался и истории *Армении*.

г) Специально *армянской письменности* касается сделанный для проф. Н. К. Никольского перевод жития свв. Бориса и Глеба из армянского айсмавурка, с примечаниями. Напечатан (с армянским текстом) у проф. В. Н. Бенешевича: «Армянский пролог о свв. Борисе и Глебе»,

в Известиях Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1909. Т. XIV. Кн. 1. С. 201–236, на с. 216–236, и в отдельном оттиске.

д) Относительно *церковной истории Грузии* В. В. Болотов высказывался, как было уже упомянуто, в отзыве о кандидатском сочинении студента *Г. Гамрекелова* «Древнейшая история Церкви в Грузии (от IV в. до прибытия сирийских святых)», в Журналах Совета Санкт-Петербургской Духовной академии за 1896/1897 г. С. 253–271. Главное содержание перепечатано в «Журналах и протоколах заседаний высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия». Т. III. СПб., 1907. Журналы заседаний II Отдела. С. 214–221 (= Приложение к «Церковным Ведомостям». 1907. № 7).¹

Б) Из произведений, посвященных *истории греко-латинского христианства* и развивавшегося в среде его богословия (с неизбежными, однако, в некоторых случаях экскурсами в историю восточных Церквей) прежде всего должна быть названа

1) его магистерская диссертация: «Учение Оригена о Св. Троице». СПб., 1879 (ср. также упомянутую выше речь при ее защите, II б 1).

2) Отзыв об удостоенном Учебным Комитетом при Св. Синоде премии преосв. митрополита Макария в 1886 г. сочинении *В. Кипарисова*: «О свободе совести. Опыт исследования вопроса в области истории Церкви и государства с I по IX в.». Вып. I. М., 1883 // Христианское Чтение. 1886. Т. II. С. 365–301.

3) «Либерий, епископ Римский, и Сирмийские соборы. (Четверть часа магистерского коллоквиума 8 октября 1890 г., дополненная и разъясненная.)» (По поводу коллоквиума *В. Н. Самуилова* при защите сочинения «История арианства на латинском Западе») // Христианское Чтение. 1891. Т. I. № 3–4. С. 304–315; № 5–6. С. 434–459; Т. II. № 7–8. С. 61–79; № 9–10. С. 266–282; № 11–12. С. 386–394. *Экскурсы*: «Сардика или Сердика?» (Орфографический вопрос). Т. I. № 5–6. С. 511–517; «Реабилитация четырех документов 343 г.». Т. II.

¹ Из упомянутых уже выше (Христианское Чтение. 1910. Май-июнь. С. 570–574) различных отзывов Василия Васильевича о кандидатских и магистерских сочинениях в настоящем списке указываются вообще лишь имеющие особо важное значение.

№ 7–8. С. 79–109. — В отдельном оттиске: *выпуск первый* (главы I–X. СПб., 1903 (119 стр.); второй выпуск не появлялся.

4) Отзыв об удостоенном Св. Синодом полной премии митрополита Макария в 1892 г. сочинении *Н. Н. Глубоковского* «Блаж. Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность». Т. I–II. М., 1890 // *Христианское Чтение*. 1892. Т. II. № 7–8. С. 58–62, 63–124, 125–164. Отдельный оттиск с заглавием: «Theodoretiana. I. Отзыв... II. Addenda-Corrigenda [к сочинению]. III. Addendis Superaddenda». СПб., 1892 (164 стр.).

5) «Михайлов день. Почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября? (Эртологический этюд)» // *Христианское Чтение*. 1892. Т. II. № 11–12. С. 593–644. В отдельном оттиске 56 стр.

6) «Следы древних месяцесловов поместных Церквей» // *Христианское Чтение*. 1893. Т. I. № 1–2. С. 177–210. В отдельных оттисках: «Следы древних месяцесловов поместных Церквей. Appendix к этюду “Михайлов день”» (С. 57–94).

7) Отзыв о представленном на соискание степени доктора церковной истории сочинении *А. И. Садова* «Древнехристианский церковный писатель Лактанций». СПб., 1895. В Журналах Совета Академии 1895/1896. С. 97–202, и отдельно, СПб., 1900 (106 стр.).

8) Заметка о книге: «Каноны важнейших древнецерковных соборов вместе с апостольскими правилами, изд. проф. *Фр. Лаухерта* (Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones, herausgeg. von Lic. Dr. Fr. Lauchert. Fr. i. B.; Leipzig, 1896)» // *Христианское Чтение*. 1896. Т. II. № 7–8. С. 178–195 (и отдельно).

9) Отзыв о представленном в 1897 г. на соискание премии митр. Макария сочинении *А. А. Спасского* «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни». Сергиев Посад, 1895 // *Христианское Чтение*. Т. II. № 8–9. С. 1253–1275; № 10. С. 1400–1420.¹

10) «Thesen über das “Filioque”» // *Internationale Theologische Zeitschrift*. 1898. H. 24. S. 681–712, и отдельно. Немецкий перевод (А. А. Ки-

¹ Ср. по поводу этого отзыва: *Bonwetsch N.* Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinarius // *Theolog. Studien und Kritiken*, 1909. H. 4. S. 625–628.

реева при участии протопр. И. Л. Янышева) составленных В. В. Болотовым, как членом старокатолической комиссии, тезисов о Filioque с введением к ним и особо написанным для печати предисловием.

11) «Трактаты Геласия I» (заметка по поводу коллоквиума М. И. Орлова 15 марта 1899 г.) // Христианское Чтение. 1899. Т. I. № 4. С. 812–817, и отдельно.

12) «Гонение на христиан при Нероне» // Христианское Чтение. 1903. Т. I. № 1. С. 56–75 (в рукописи Василия Васильевича озаглавлено: «Гонение при Нероне»).

13) «К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum» // Христианское Чтение. 1903. Т. I. № 6. С. 882–894; Т. II. № 7. С. 60–76. Обе эти статьи, изданные по оставшимся после В. В. Болотова в его бумагах рукописям, имеются также в особом оттиске (50 стр.).

14) Под общим заглавием «Письмо и две записки о неоконченной работе о Рустике» изданы относящиеся к предмету его предполагавшейся докторской диссертации о диаконе Рустике письмо И. Е. Троицкому от 1896 г. и записки, одна написанная в конце 1883 или начале 1884, другая после 1890 г. // Христианское Чтение. 1907. Т. I. № 3. С. 380–381. Часть второй записки была напечатана в французском переводе в некрологе В. В. Болотова в Internationale Theologische Zeitschrift (= Revue intern. de Theologie). № 31. 1900. S. 43 (ср. также Христианское Чтение. 1900. Т. II. № 8. С. 316–317). В отдельном оттиске эти документы соединены с упомянутым выше «Списком статей и заметок, напечатанных в “Церковном Вестнике” и “Христианском Чтении” от 1880 до 1893 г., с замечаниями ad instar retractationum» // Христианское Чтение. 1907. Т. I. № 2. С. 250–263 (26 стр.).

15) В «Прибавлениях к Церковным Ведомостям» за 1906 г. помещена записка В. В. Болотова по некоторым вопросам из истории церковной организации в древности, носящая в подлиннике лишь неопределенное заглавие «Очерк» и разделенная при напечатании на три статьи с особыми заглавиями: а) «Епархии в древней Церкви». № 3. С. 99–105 (С. 98–99 — предисловие редакции); б) «Хорепископы и периодевты». № 4. С. 149–154; γ) «Остатки древнего церковного сирийского чина поставления в церковные степени». № 10. С. 486–492.

В) Некоторые из статей и заметок В. В. Болотова разного содержания выходят за пределы указанных рубрик, касаясь, например, вопро-

сов из области библейской истории и экзегетики, или по крайней мере с бóльшим удобством могут быть выделены в особую группу, относясь к области вспомогательных для истории наук, филологии, хронологии, метрологии.

1) «Валтасар и Дарий Мидянин. Опыт решения экзегетической проблемы». С двумя приложениями: А. Antedatirung или Postdatirung? Спорный вопрос в вавилонской хронологии. Б. Имя «Астиаг» // Христианское Чтение. 1896. Т. II. № 9–10. С. 279–341 (и отдельно).

2) «Приложение II» к соч. А. П. Рождественского «Откровение Даниила о семидесяти седмицах». СПб., 1896, по вопросу о том, как думал св. Ипполит Римский о продолжительности общественного служения Господа Иисуса Христа. С. 271–274.

3) Примечание относительно коптских переводов «Откровения о седмицах...» (в дополнение к переводу с коптского в упомянутом сочинении) // Христианское Чтение. 1896. Т. II. № 7–8. С. 143–145 (в отдельном оттиске сброшюровано вместе с заметкой о книге Лаухерта, III Б 8).

4) «Замены понятия ἔλεος в восточных языках. Письмо к свящ. М. И. Орлову» (4 января 1897 г.) // Христианское Чтение. 1897. Т. I. № 4. С. 633–641 (также отдельно, вместе со статьей М. И. Орлова «Понятие милости. Богословско-филологический опыт разграничения ἔλεειν и ἰλάσκεσθαι»).

5) Ученые заметки и письма проф. В. В. Болотова, относящиеся к сношениям его с комиссией по переводу богослужебных книг на финский язык // Христианское Чтение. 1906. Т. I. № 3. С. 379–390; № 5. С. 671–696 (отд. оттиск 37 стр.).

6) Отзыв о богословских ученых трудах проф. прот. С. А. Соллертинского: «О мученической кончине св. Иоанна Предтечи» [в Христианском Чтении. 1886. Т. I], «Объяснение Мф. V, 22; V, 38–42; VII, 1; Лк. VI, 37 у гр. Толстого» [в Христианском Чтении. 1887. Т. I]; «Пастырство Христа Спасителя». СПб., 1896 // Журн. Совета Академии. 1899/1900. С. 43–55 (и отд. оттиск).

7) В «Постановлениях» и «Журналах заседаний комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом обществе» (3 мая 1899 — 21 февраля 1900) помещено, кроме устных разъяснений и справок по разным отдельным вопросам (С. 10, 11, 13–14, 14–

15, 20, 21, 24, 25, 28–29; ср. особенно 17–19: против мнения, будто в Византии еще в XIV в. предпринимались попытки реформы календаря), а) особое мнение Василия Васильевича против отмены юлианского календаря, с. 33–34 (как приложение к журналу 8-го заседания комиссии). Затем в «Приложениях» к «Журналам заседаний комиссии» (с особым счетом страниц) напечатаны: β) сообщение по вопросу о годе Рождества Христова как начале эры (Прилож. II, к 2-му заседанию 17 мая, представляет письменное изложение того, что было сказано устно на этом заседании, написанное В. В. Болотовым по заявленному 22 ноября пожеланию Д. И. Менделеева), с. 7–18. γ) Сообщение по вопросу о начале (первом дне) года (Прилож. IV, к 5-му заседанию 1 ноября), с. 27–30. δ) Доклад по вопросу о времени празднования Пасхи (Прилож. V, к 3-му засед. 31 мая), с. 31–49.¹

8) Заметки о метрологических терминах (*καρλίον* и *τοόμενον*) в приложении к очерку проф. И. С. Пальмова «Новые данные к истории Охридской архиепископии XVI, XVII и XVIII вв.» в «Славянском Обозрении». СПб., 1894. С. 232–235 (в отд. оттиске С. 38–41).

9) Под заглавием: «Заметки о селе Кравотыни» напечатана в Христианском Чтении. 1910. Т. I. С. 527–640, найденная в бумагах Василия Васильевича статья о его родном селе (географическое положение, орфография — Кравотынь или Кровотынь, клир села Кравотыни за прежнее время), написанная не раньше 1895 г.

IV) **Лекции по истории древней Церкви.** I. Введение в церковную историю. СПб., 1907. II. История Церкви в период до Константина Великого. СПб., 1910. Посмертное издание под редакцией проф. А. И. Бриллиантова (печаталось как приложение к Христианскому Чтению за 1907 и 1908–1910 гг.).

¹ Постановление комиссии о составлении резюме всех трудов ее и о переводе на французский язык для рассылки всем ученым обществам русским и иностранным (журнал 7-го заседания 13 декабря, с. 29), осталось, по видимому, невыполненным. Как сообщается в *Wislicenus F. Der Kalender. (Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlichen Darstellungen. 69. Bändchen). Leipzig, 1905. S. 23*, постановления комиссии и протоколы напечатаны в немецком переводе в *Richters Kalender für Riga auf das Jahr 1901*.

Из поименованных выше трудов *по смерти* В. В. Болотова *напечатаны*: III А а 5, 6, 7, III А б 4, часть III А в 3, III А г, III Б 9, 12, 13, 14, 15, III В 5, 6, 9, IV.

Ненапечатанными до сих пор остаются из разных записок, отзывов и трактатов:

1) Русский текст «Тезисов о Filioque» и рефераты, помещенные в приложениях к журналам старокатолической комиссии.¹

2) Записки, находящиеся в деле о воссоединении несториан.²

3) Записка в деле Св. Синода о реформе календаря (в архиве Св. Синода) и отчет Василия Васильевича об участии его в деятельности комиссии при Русском Астрономическом обществе по реформе календаря, представленный К. П. Победоносцеву (в бумагах К. П. Победоносцева в архиве Канцелярии обер-прокурора Св. Синода).³

4) Отзыв о брошюре «Св. Писание на языках вселенной».⁴

5) Отзыв о коптском Евхологии, поднесенном государю императору коптом Михаилом Ханна.⁵

6) Отзыв об ученых трудах *проф. Н. И. Барсова*, представленных на соискание степени доктора богословия («История первобытной христианской проповеди (до IV в.)»). СПб., 1886).⁶

7) Отзыв о сочинении *проф. Н. В. Покровского* «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийской и русской». СПб., 1892.⁷

8) Трактат по метрологии или, может быть, часть не окончательно обработанного трактата, без особого заглавия (по поводу сочинения Епифания Кипрского *Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*) (в оставшихся после Василия Васильевича бумагах).

Не напечатаны большей частью и многочисленные (V) **письма** Василия Васильевича к разным лицам, иногда весьма обширные по объему и

¹ Ср. выше. С. 276–277.

² Ср. выше. С. 277–278.

³ Ср. выше. С. 278–281.

⁴ Ср. выше. С. 276.

⁵ Ср. выше. С. 281. Можно думать, что этот отзыв, равно и предыдущий, также будут найдены в бумагах К. П. Победоносцева.

⁶ Ср. выше. С. 266.

⁷ Там же.

представляющие также целые ученые трактаты. Изданы из них лишь немногие. В «Тверск. Епарх. Ведом.». 1899. № 12. С. 327–328, помещено письмо *прот. Г. П. Первухину*; там же. 1900. № 11. С. 363–282, в некрологе В. В. Болотова, напечатано отдельными частями весьма важное по содержащимся в нем автобиографическим сведениям письмо *святи. А. П. Флоренскому*, написанное из Пернова летом 1897 г. и помеченное 21 июля — 3 августа. *М. В. Рубцов* в своем биографическом очерке пользуется, кроме этих писем, также письмами Василия Васильевича, адресованными к нему самому, письмами к *матери*, к *М. А. Рязанцеву* и приводит из них немало извлечений; у него же упоминается о переписке В. В. Болотова с *прот. В. П. Успенским* († 28 декабря 1894 г.) по вопросам местной ошашковской археологии.¹ Им же сообщено письмо, напечатанное в «Церк. Вестн.». 1901. № 33. С. 1069–1070 (со сравнительной характеристикой проф. И. Е. Троицкого и И. В. Чельцова). В «Христианском Чтении» были напечатаны письма *М. И. Орлову* (ср. выше, III В 4), *о. С. Окулову* (III В 5) и *И. Е. Троицкому* (III Б 14, имеется еще до 15-и писем). Ср. также у Уберского // Христианское Чтение. 1903. Т. I. С. 839 (= С. 19), *И. А. Уберскому*; С. 840–842 (= С. 20–22), *А. П. Дьяконову*; у *прот. Н. Е. Дроздова* // Санкт-Петербургский Духовный Вестник. 1901. № 15. С. 173, и «Прибавления к Церк. Ведомостям». 1910. № 14. С. 668–670 (два письма). В «Отчетах о заседаниях Импер. Общества Любителей древней письменности в 1897–1898 гг.» [СПб.], 1898. Приложение, С. 22, прим., помещено извлечение из письма *Б. А. Тураеву* от 26 ноября 1897 г. о календарной части описанной *Б. А. Тураевым* эфиопской рукописи № 4046 QCCX библиотеки Общества. В «Автобиографических записках» Саввы, архиеп. Тверского. Т. IX. С. 259–260 (Богословский Вестник. 1910. Март), напечатано письмо от 24 июня 1892 г. *архиеп. Савве* (по случаю посещения Саввой 28 мая села Кравотыни и разговора его с матерью Василия Васильевича).

Адресатами В. В. Болотова, кроме указанных лиц, между прочим, являются: митроп. Санкт-Петербургский *Антоний* (письма, например, по делам старокатолической комиссии, письмо об ареопагитских творениях), *прот. П. Н. Белюстин*, *Н. Н. Глубоковский*, *И. Е. Евсеев*, *В. З. Завитневич* (более или менее регулярная переписка), *П. В. Кед-*

¹ См. выше. С. 234, прим 1.

ринский (29 октября 1895 г., об отсутствии оснований сомневаться в историческом существовании св. Павла Исповедника, епископа Никейского, память которого празднуется 10 сентября), *Н. М. Коркунов* (о термине *καθολικὴ ἐκκλησία*), *проф. А. П. Лебедев*, *свящ. Д. А. Лебедев* (весьма обширная переписка), *И. С. Пальмов*, *И. В. Помяловский* (4 письма: 13 и 30 октября, 15 ноября 1892 г., 9 декабря 1893 г. хранятся в Императорской Публичной библиотеке; письмо 15 ноября 1892 г. заключает подробные рассуждения по вопросу о русской транскрипции или точнее, по В. В. Болотову, транссонации иностранных слов), *А. П. Рождественский*, *А. В. Розов*, *А. И. Садов*, *Н. И. Троицкий* (о значении имени Варсонофий), *Н. В. Шляков*.

Из оставшихся в бумагах В. В. Болотова черновых набросков, частью из написанных уже набело, но не пошедших в дело отдельных листов, видно, что он писал письма и к западно-европейским ученым на немецком языке. Но всегда ли были эти письма отправляемы по адресу, неизвестно. По рассказу его самого, он предлагал некогда *Вюстенфельду* составленный им указатель к вышедшей части коптского синаксаря (*Synaxarium der coptischen Christen, übers. v. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1879*), но получил от него ответ, что воспользоваться этим указателем для печати не придется, так как издание по не зависящим от самого немецкого ученого причинам не будет продолжено. В бумагах его сохранилось начало письма его от 10/22 апреля 1885 г. к *Land'u* по поводу выраженного им в его *Anecdota Syriaca. T. IV (1876)*, мнения о диалекте в *Fragmenta Syro-Palaestina* как языке потомков удалившихся в Пеллу христиан. По поводу появления второго издания *Regesta pontificum romanorum (T. I. 1885)* под редакцией *Wattenbach'a* в обработке *Loewenfeld'a*, *Kaltenbrunner'a* и *Ewald'a*, он, как можно заключать по черновому наброску, обратился, или намеревался обратиться, вероятно, к *Wattenbach'u* с письмом, где указывал на необходимость приложения сравнительного указателя папских писем по старым изданиям и желательность напечатания его отдельной книжкой, и прилагал свой опыт подобного указателя для писем Льва Великого. В 1888 г. или вскоре после этого года, получив от французского ориенталиста *René Basset* некоторые его произведения, он послал ему свои эфиопские этюды, и вместе с тем написал для него (но неизвестно, отправил ли их, или нет) длинный ряд замечаний, составляющий целое обширное исследование, на немецком языке, по поводу изданной *Basset*

эфиопской хроники в его книге *Études sur l'histoire d'Ethiopie*. Paris, 1882 (замечания приготовлены к печати Б. А. Тураевым). От другого французского ориенталиста *Zotenberg'a* он также получил его труды в предшествовавшем году. Было уже упомянуто о письме его проф. *Schwartz'y* (в Ростове) 23 марта 1891 г. Когда вышло издание *H. Gelzer'a* *Leontios' von Neapolis Leben des Heil. Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*. Fr. i. B.; Leipzig, 1893, с ученым комментарием издателя, он написал с целью послать Гельцеру ряд замечаний на его ценный труд. Переписку, касавшуюся не только лишь заказов на книги, вел он с лейпцигским книгопродавцом и издателем *Harrassowitz'ом*, своим поставщиком, исполняя иногда просьбы его о разных справках (например, о петербургском сирийском кодексе «Церковной истории» Евсевия для издания *P. Bedjan'a*).

Более или менее полная биография и характеристика В. В. Болотова возможна лишь на основании полного собрания его писем.

Памяти В. В. Болотова посвящен был после его смерти весь № 16 «Церковного Вестника» за 1900 г. (С. 489–528), вышедший также отдельной брошюрой: «Венок на могилу в Бозе почившего ординарного профессора Санкт-Петербургской Духовной академии, доктора церковной истории, Василия Васильевича Болотова (1 января 1854 г. — 5 апреля 1900 г.)». СПб., 1900 (с портретом, 4 + 72 стр.). Здесь помещены: его некролог, написанный *проф. П. Н. Жуковичем*: «Памяти проф. В. В. Болотова» (С. 491–498 = отд. изд. С. 9–21); «Перечень статей В. В. Болотова, помещенных в академических журналах» *А. П. Рождественского* (С. 498–500 — С. 22–26); «Последние дни и минуты жизни проф. В. В. Болотова» *И. С. Пальмова* (С. 501–503 = С. 27–30); «Погребение проф. В. В. Болотова» *П. Н. Жуковича* (С. 503–505 = С. 31–35); *речи*, перечисленные выше (С. 506–525 = С. 36–71); *телеграммы* (С. 525 = С. 1, 7–8); *речь митр. Антония* в академической церкви 11 апреля (С. 526–528 = С. 3–6). Затем были напечатаны *некрологи*: *Н. В. Малицкого* во «Владимирских Епарх. Ведомостях». 1900. № 10; *Б. М. Мелиоранского* в «Визант. Временнике». 1900. Т. VII. Вып. 4. С. 614–620; *анонима* в «Тверских Епарх. Ведом.» 1900. № 11. С. 263–282; *В. С. Соловьева* в «Вестнике Европы». 1900. Июль. С. 416–418; *Б. А. Тураева* в «Журнале Министерства Народного Просвещения». 1900. Октябрь. С. 81–101. Ср. также воспомина-

ния [А. В. Половцева] об участии В. В. Болотова в комиссии по реформе календаря в «Московских Ведомостях». 1900. 28 апреля. № 116: «Памяти проф. В. В. Болотова» (извлечения в «Тверских Епарх. Ведом». 1900. № 11. С. 276–278, и более сокращенно у *Рубцова М. В.* С. 69–70).

Обстоятельную биографию Василия Васильевича, составленную на основании личных воспоминаний и сообщенных другими сведений и на основании писем Василия Васильевича дал *М. В. Рубцов*: «Василий Васильевич Болотов. (Биографический очерк)». (С приложением двух портретов: Василия Васильевича и его матери и двух факсимиле). Издание Тверской Ученой Архивной Комиссии. Тверь, 1900. (III + 129 стр.). Содержание очерка: I. Родители Василия Васильевича, детство его и воспитание (С. 4–9). II. Осташковское Духовное училище (С. 9–16). III. Тверская Духовная семинария начала семидесятых годов (С. 16–48). IV. Василий Васильевич — студент Санкт-Петербургской Духовной академии (С. 48–55). V. Василий Васильевич — профессор и ученый (С. 56–74). VI. Василий Васильевич — в частной жизни (С. 75–96). VII. Болезнь Василия Васильевича, последние дни его жизни и кончина (С. 97–105). В конце очерка, в приложении, напечатано сочинение В. В. Болотова по церковной истории, написанное им в VI классе семинарии: «Аналогия истории распространения христианства в России с историей распространения христианства в Римской империи» (С. 106–128, ср.: С. 29, прим. 2). Особый интерес и значение очерк имеет в главах, посвященных времени детства Василия Васильевича и обучения его в Духовном училище и семинарии, также изображению его частной жизни (именно — в каникулярное время в Кравотыни), но содержит также много весьма важных документов и данных для других периодов и сторон жизни и деятельности Василия Васильевича. О детстве Василия Васильевича на основании личных воспоминаний подробные сведения сообщает *прот. П. Н. Белюстин*: «Из воспоминаний о детстве покойного профессора В. В. Болотова» // Христианское Чтение. 1900. Т. II. № 8. С. 278–297. Некоторые данные о раннем детстве Василия Васильевича приводит *Д. А. Лебедев*: «Воспоминания о В. В. Болотове, профессоре Петербургской Духовной академии. Тверь, 1901 (Читано в заседании Тверской ученой архивной комиссии 21 февраля 1901 г.)» (8 страниц). Ср. также в статье *Д. Н. Дубакина* «Школьные ученические журналы» в «Прибавлениях к Церковным Ведомостям». 1909. № 31. С. 1425–1427. Воспоминания, между прочим, о

времени студенчества Василия Васильевича в Петербургской Духовной академии содержатся в статье *прот. Н. Е. Дроздова*: «К годовщине смерти В. В. Болотова» в «Санкт-Петербургском Духовном Вестнике». 1901. № 15. С. 171–173. Ср. *его же*: «Памяти проф. В. В. Болотова» в «Прибавлениях к Церковным Ведомостям». 1910. № 14. С. 666–610.

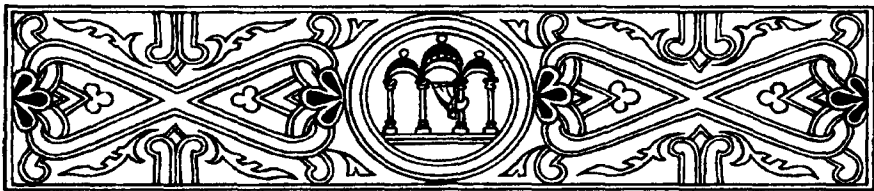
О В. В. Болотове как ученом в особенности нужно отметить упомянутый выше некролог, написанный *Б. А. Тураевым* и дающий обозрение и оценку трудов Василия Васильевича в излюбленной им области — истории восточных Церквей. *А. И. Бриллиантов*: «К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова как церковного историка» в «Христианском Чтении». 1901. Т. I. № 4. С. 467–497 (с портретом, а также отдельно (33 стр.); ср. также речь при открытии памятника И. Е. Троицкому и В. В. Болотову в «Церковном Вестнике». 1903. № 14. С. 525–528. Об участии В. В. Болотова во внутренней жизни Академии подробно говорит *И. А. Уберский*: «Памяти проф. В. В. Болотова» в «Христианском Чтении». 1903. Т. I. № 6. С. 821–849; Т. II. № 7. С. 3–26; № 9. С. 265–27; № 10. С. 399–406 (с портретом), также отдельно (72 стр.) (с многими извлечениями из ненапечатанных документов академического архива). Слишком общим характером отличается брошюра *свящ. Д. Якишича*: «Взгляд профессора В. В. Болотова на старо-католицизм и римо-католицизм». СПб., 1903 (10 стр.). — По случаю десятилетней годовщины со дня смерти Василия Васильевича посвящены его памяти статьи — *иеромонаха Анатолия*: «Памяти профессора В. В. Болотова. (По поводу десятилетия со дня его смерти 5 апреля 1900 г.)» в «Трудах Киевской Духовной академии». 1910. Апрель. С. 556–576 (начало статьи), *А. И. Архангельского*: «В. В. Болотов. (К 10-летию со дня его смерти)» в «Светоче» (приложение к журналу «Русский Паломник»). 1910. Кн. 4 (апрель). С. 386–390, и упомянутая выше *прот. Н. Е. Дроздова* в «Прибавлениях к Церковным Ведомостям». 1910. № 14.

Из статей о В. В. Болотове, помещенных в разных словарях, напечатанная еще при жизни Василия Васильевича статья *В. С. Соловьева* в издании С. Венгерова «Критико-биографический словарь русских писателей и ученых». Т. V. СПб., 1897. С. 122–130, посвящена, собственно, почти вся диссертации Василия Васильевича об Оригене и философской стороне учения Оригена о Св. Троице. Биографический очерк общего характера *анонимного автора* дан в «Православной богословской энциклопедии», изданной под редакцией проф. А. П. Лопухина. Т. II.

СПб., 1901. С. 930–936. *Анонимный* также очерк (извлечения из некролога, написанного П. Н. Жуковичем) дается у Брокгауза—Эфрона в «Энциклопедическом словаре». Дополнит. том I. СПб., 1905. С. 294–295. [В «Русском биографическом словаре». СПб., 1908 (Бетанкур—Бякстер) нет биографии В. В. Болотова.]

О магистерской диссертации В. В. Болотова об учении Оригена о Св. Троице помещена была очень краткая, но притязательная и несправедливая в разных отношениях библиографическая заметка К. К. [Арсеньева, по В. С. Соловьеву. Указ. соч. С. 122] в «Вестнике Европы». 1880. Т. II. № 3. С. 338–339. О первом выпуске посмертного издания лекций: проф. И. А. Бродович в «Трудах Киевской Духовной академии». 1908. Т. I. № 1. С. 139–142; проф. А. А. Спасский в «Богословском Вестнике». 1908. Т. II. № 5. С. 110–140 (ср.: Бриллиантов А. И. К вопросу о бенедиктинских изданиях творений св. отцев // Христианское Чтение. 1908. Т. II. С. 1365–1378).

В *иностранной* литературе на немецком языке имеется краткий очерк о Василии Васильевич и его ученых трудах N. Bonwetsch'a «Ein gelehrter russischer Theologe» в Neue kirchliche Zeitschrift, herausgeg. von W. Engelhardt. 1907 (XVIII Jahrgang). Heft 4. S. 536–547. Очерк составлен в большей части на основании «Списка» трудов самого Василия Васильевича, напечатанного в «Христианском Чтении». 1907. № 2; автору известен также «Венок на могилу проф. В. В. Болотова» и очерки А. И. Бриллиантова «К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова», 1901, и И. А. Уберского «Памяти проф. В. В. Болотова», 1903; имел он возможность познакомиться и с большей частью сочинений самого Василия Васильевича, которые были присланы ему проф. Н. Н. Глубоковским. На французском языке был помещен в свое время краткий *анонимный* некролог в старокатолическом журнале Revue Internationale de Théologie. 1900. № 31. P. 43. Краткие биографические сведения сообщает A. Palmieri в A. Vacant «Dictionnaire de théologie catholique», continué par E. Mangenot. Т. II (fascic. XII, 1904). Col. 951–952. Его же краткие заметки об издании лекций В. В. Болотова в «Revue d'histoire ecclésiastique». 1907. № 2. P. 465; 1908. № 2. P. 459. На английском языке Н. В. Орловым сообщены были сведения о Василии Васильевиче в «The Journal of Theological Studies». 1901. April (Vol. II. № 7). P. 417–420, и в «Review of Reviews» ed. by W. T. Stead. 1901. May 15. P. 442.



Труды проф. В. В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его «Тезисах о Filioque» в русской литературе*¹

Труды проф. В. В. Болотова, относящиеся к вопросу о Filioque, обязаны своим происхождением участию его в 1893 г. в комиссии, учрежденной по указу Св. Синода от 15 декабря 1892 г. для выяснения условий и требований, которые могли бы быть положены в основу переговоров со старокатоликами, ищущими общения с Православной Восточной церковью. Будучи в этой комиссии, председателем которой был назначен архиепископ Финляндский (потом митрополит Петербургский) Антоний, членом и вместе делопроизводителем, В. В. Болотов составлял и сам переписывал все журналы заседаний ее в 1893 г. и выработал также принятый комиссией (1 июня) проект доклада ее Св. Синоду. Кроме вопроса о Filioque, рассмотрение которого было поручено специально ему и проф. А. Л. Катанскому, он представлял справки, в виде особых рефератов, и по другим вопросам, обсуждавшимся в комиссии. Так, им были написаны трактаты: «Несколько примеров отношения древней Церкви к хиротониям канонически незаконным (к вопросу о том, допустимо ли различие между понятиями “канонический” и “недействительный”)» (приложение 2, к журналу 15 марта); «К вопросу об опресноках» (приложение 10, к журналам 20 и 27 апреля), «Споры об опресноках» (приложение 11, к журналу 27 апреля).

Вопросу о Filioque, после того как на первом заседании комиссии 8 января 1893 г. было установлено, кого нужно иметь в виду под старо-

* Впервые опубликовано в журнале «Христианское Чтение» за 1913 г. Апрель. С. 431–457.

¹ Предисловие к изданию трудов проф. В. В. Болотова по вопросу о Filioque.

католиками и какие старокатолические документы следует считать авторитетными при суждении о вероучении старокатоликов, и на втором заседании 15 января обсуждено было так называемое утрехтское заявление старокатолических епископов (1889 г.) со стороны согласия его с православным учением,¹ посвящены были дальнейшие три заседания комиссии, 22 и 29 января и 23 февраля. На заседании 22 января В. В. Болотовым была предложена обширная «справка» об учении старокатоликов относительно исхождения Св. Духа по их авторитетным вероизложениям, о результатах переговоров с ними по этому вопросу на боннских конференциях 1874 и 1875 гг., о сочинениях русских богословов, написанных для выяснения святоотеческого учения об этом предмете, и наконец, вообще о тех данных, которые могут служить к разъяснению вопроса, как следует отнестись к Filioque в смысле частного мнения старокатоликов (весьма обширный трактат).² На следующем заседании 29 января был заслушан реферат проф. А. Л. Катанского, не прочитанный на предыдущем заседании по недостатку времени, об отношении старокатоликов к восточному и западному учению об исхождении Св. Духа, как выразилось это отношение на второй боннской конференции 1875 г., и было постановлено, после некоторых других справок и замечаний, поручить субкомиссии из проф. А. Л. Катанского и В. В. Болотова, под председательством архиепископа Антония, представить к дальнейшему заседанию комиссии «проект изложения православного учения о Св. Духе, который мог бы служить ответом на вопрос, поставленный старокатолическим движением».³ Как замечает В. В. Болотов в письме к архиеп. Антонию от 9/10 февраля, он в субкомиссии «радикально» разошелся с А. Л. Катанским по вопросу о Filioque. Им тогда представлены были 27 тезисов об этом предмете, с особым введением к ним. По его предположению, эти тези-

¹ Дело Архива Св. Синода об условиях соединения старокатоликов с Православной Восточной церковью. Журналы А и Б. Л. 15–19, 20–32; донесение комиссии Св. Синоду. Л. 1–2. Ср.: Янышев П. И. Мнения уполномоченных представителей Православия и старокатоличества по вопросу о соединении старокатоликов с православными. СПб., 1896 (из «Церк. Вестника». 1896. №№ 37–39). С. 7–14 (донесение).

² Журнал В. Л. 33–74.

³ Журнал Г. Л. 75–90.

сы, также мнение А. Л. Катанского,¹ могли бы быть посланы членам комиссии для ознакомления и замечаний на кажущиеся сомнительными пункты. Но предположение это не было осуществлено, и сам В. В. Болотов в немецком издании тезисов замечает, что они известны были лишь трем богословам (кроме архиепископа Антония и А. Л. Катанского, нужно думать, еще протопресв. И. Л. Янышеву). В заседании 23 февраля комиссия, «приняв во внимание некоторые опыты, предложенные субкомиссией», сформулировала и приняла, «как достаточно точно выражающие то отношение, в котором стоит Православная Восточная церковь к старокатоликам в учении об исхождении Св. Духа», те положения, которые были потом включены в донесение комиссии Св. Синоду и сообщены затем старокатолической комиссии.²

«Тезисы о *Filioque*» с вводными к ним замечаниями, издаваемые ныне на первом месте (I) в ряду трудов В. В. Болотова, относящихся к

¹ Проф. А. Л. Катанским, как членом той же субкомиссии, составлен был реферат, напечатанный затем в «Христианском Чтении». 1893. Т. I. С. 401–425, под заглавием «Об исхождении Св. Духа. (По поводу старокатолического вопроса)».

² Журнал Д. Л. 91–92; донесение. Л. 6. Ср.: Янышев. Указ. соч. С. 17. — Вот эти положения:

«1. Веруем, яко Отец есть вина Сына и Духа: Сына чрез рождение, Духа же Святаго чрез исхождение. Отец рождает Сына и изводит Святаго Духа, Сын же рождается от Отца, и Дух Святой исходит от Отца. И тако чтем единое начало и признаем Отца единою виною Сына и Духа. (Из Чина исповедания и обещания архиерейского, лист 2-й, оборот).

2. В богословских умозрениях избегаем всякого образа представления и выражения, в котором сколько-нибудь признавались бы во Святой Троице две вины или два начала, хотя бы таковые понимались и не в одинаковом смысле, напр. Сын признавался бы началом *вторичным*, или *вторичной* виной Св. Духа, или хотя бы Отец и Сын мыслились соединенными в одно начало для изведения Св. Духа.

3. Предоставляем богословскому умозрению и исследованию разъяснение встречающегося у некоторых св. отцов и учителей Церкви воззрения о просиянии Св. Духа чрез Сына (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ φαίνεται, ἢ ἐκλάμπει, ἢ προέσιπν, ἢ ἐκτορεύεται), относить ли просияние от Отца чрез Сына только ко временному посланию Св. Духа в мир для благодатствования тварей, или оно может быть мыслимо и в вечной жизни Божества».

вопросу о Filioque, были, таким образом, результатом занятий его в качестве члена указанной субкомиссии. В заседании комиссии этот труд В. В. Болотова не был читан и потому в журналы ее не вошел. Потом в 1898 г. он был напечатан в переводе на немецкий язык в старокатолическом журнале «Revue Internationale de Théologie» (Internationale theologische Zeitschrift. 24 Heft. S. 681—712) под заглавием «Thesen über das "Filioque". Von einem russischen Theologen», без указания имени автора. При этом автором сделаны были во вводных замечаниях, отчасти — хотя в самой незначительной степени — и в самых тезисах, некоторые изменения и дополнения, и присоединено написанное лишь тогда для печати особое предисловие. Перевод сделан был А. А. Киреевым.¹ Но окончательная редакция и немецкого текста должна, несомненно, считаться в целом принадлежащей самому В. В. Болотову. В предназначавшейся же непосредственно для перевода на немецкий язык рукописи «предисловия» им самим написаны прямо по-немецки не только многие отдельные выражения и фразы, но иногда и довольно длинные рассуждения.²

«Предисловие» и издается теперь по этой рукописи, переданной некогда с целью напечатания покойным А. А. Киреевым. Печатать его в том самом виде, как оно было написано в имевшем особое назначение оригинале, где русский текст постоянно прерывается немецкими словами, фразами и длинными тирадами, было бы, конечно, совершенно нецелесообразно, тем более что наряду с ним имеется еще авторизованный немецкий текст, с некоторыми отличиями от этого оригинала,

¹ На врученном В. В. Болотовым А. А. Кирееву оттиске «Тезисов» имеется надпись В. В. Болотова: «Его Превосходительству Александру Алексеевичу Кирееву с глубочайшим уважением и искренней благодарностью за труд изложения русских мыслей на одном из языков всемирных от автора», и несколько ниже цитата: «Лук. 12, 3».

² В бумагах А. А. Киреева, переданных после его смерти († 13 июля 1910 г.) его сестрой, О. А. Новиковой, о. Д. Н. Якшичу (ныне протоиерей в Дрездене), имеются, между прочим, и письма В. В. Болотова к А. А. Кирееву. В одном из этих писем, по сообщению Д. Н. Якшича, В. В. Болотов «предлагает некоторые поправки (на немецком языке) в тезисах с коротенькими замечаниями по поводу этого». Д. Н. Якшич предполагает напечатать в скором времени эти письма.

допущенными при переводе. Все немецкое в оригинале автора передается поэтому, по возможности, по-русски. Но в то же время, чтобы сделать, во избежание всяких недоразумений, доступным в печати то, что имеется в оригинале, все подобные иностранные слова и фразы, при издании заменяемые в тексте русскими, помещаются в примечаниях. В примечаниях указываются и разные особенности немецкого перевода в сравнении с первоначальным текстом, также высказываемые самим В. В. Болотовым на полях рукописи (красными чернилами) предположения относительно возможного перевода на немецкий язык тех или иных выражений. В отличие от примечаний самого В. В. Болотова, эти примечания, сделанные при издании, напечатаны более мелким шрифтом и имеют особую нумерацию (без скобок при цифрах).

Для следующего затем «введения» к тезисам и для самих тезисов русский текст имелся в том виде, как он был первоначально написан для субкомиссии, в рукописи, найденной в бумагах В. В. Болотова. Имеется он еще в копии, сделанной некогда с этой рукописи для председателя комиссии, архиепископа Антония, и переданной им в комиссию при возобновлении ее занятий в 1903 г. под председательством ректора Петербургской Духовной академии, епископа Сергия, ныне архиепископа Финляндского. Кроме того, в бумагах протопресв. И. Л. Янышева, переданных в Петербургскую Духовную академию, оказалась другая подобная же копия (находившаяся когда-то, как показывают некоторые отметки на ней, и в руках А. А. Киреева). Как было уже выше замечено и как указывает на это сам В. В. Болотов в своем «предисловии» (S. 681), при издании на немецком языке сделаны были местами некоторые дополнения к этому первоначальному тексту и изменения, а именно — во введении, в весьма незначительной мере и в тезисах. Издавая русский текст, необходимо было, таким образом, и здесь всегда иметь в виду и этот позднейший авторизованный немецкий текст, и на основании его делать в русском соответствующие дополнения и изменения. В примечаниях при этом указываются отличия того и другого места, и для мест, имеющих только в немецком издании и переведенных для настоящего издания с немецкого языка, приводится обычно под строкой и их немецкий подлинник. Исключение в последнем случае сделано для V отдела «введения» (S. 696–702), которого совсем нет в имеющемся русском тексте и который дается весь в переводе с немецкого; пере-

печатка здесь в целом виде немецкого текста потребовала бы много места без особой, может быть, нужды, так как желающие читать этот текст могут найти его в указанном выше старокатолическом журнале.

В написанном В. В. Болотовым для субкомиссии тексте тезисов и в немецком издании насчитывается 27 тезисов. Но в упомянутом письме В. В. Болотова к архиепископу Антонию, председателю комиссии и вместе субкомиссии, от 9/10 февраля 1893 г., где он мотивирует свое отношение к вопросу о Filioque, намечены были, в виде проекта, еще 5 тезисов. Двум из этих тезисов (29 и 32) сам В. В. Болотов придавал настолько важное значение, что они, с дозволения председателя комиссии, архиепископа Антония, были внесены им в донесение комиссии Синоду.¹ Письмо это передано было митрополитом Антонием вместе с разными другими документами, имеющими отношение к старокатолическому вопросу, епископу Сергию, ныне архиепископу Финляндскому. Оно печатается теперь вслед за «тезисами» (II).

В бумагах протопресв. И. Л. Янышева, переданных после его смерти († 13 июня 1910 г.) в Петербургскую Духовную академию, оказался еще писанный рукой самого В. В. Болотова трактат, не имеющий особого заглавия, по вопросу о значении порядка в наименовании Лиц Св. Троицы по воззрению восточных отцев, с подробным анализом относящегося сюда места в 52 письме св. Василия Великого (III). Трактат написан, нужно думать, именно в то время, когда в комиссии велось обсуждение вопроса о Filioque, т. е. в начале 1893 г. В нем В. В. Болотов обосновывает свое несогласие с мнением, высказанным, между прочим, на второй боннской конференции греческим епископом Геннадием (епис-

¹ Ср.: Янышев П. И. Мнения уполномоченных представителей Православия и старокатоличества. С. 20—21. В бумагах В. В. Болотова сохранился писанный им проект этого донесения с предполагаемыми дополнениями и с замечаниями архиеп. Антония и протопресв. И. Л. Янышева. После тирады, соответствующей с. 20: «Поэтому не представляется невозможным — — католической Церкви», В. В. Болотовым здесь написано красными чернилами: «В дальнейшем прошу позволения Вашего Высокопреосвященства выписать из известного письма направленное против этого недостатка заключение», и после замечания архиепископа Антония: «Дополнить одним пунктом по вопросу об исхождении Св. Духа», написаны на следующей странице слова: «Поэтому не представляется — — армянской, маронитской» (С. 20—21).

копом Аргезу), что наименования Лиц Св. Троицы «первым», «вторым», «третьим» имеют основание исключительно лишь в порядке их откровения, а не в отношениях их во внутренней жизни Божества (ср. реферат В. В. Болотова на заседании комиссии 22 января, № 12, аа). Об этом несогласии В. В. Болотов упоминает и в письме к архиеп. Антонию. Трактат имеет ближайшее отношение к «Тезисам о Filioque», представляя подробное раскрытие мысли, высказанной в начале введения к «Тезисам».

Обширный реферат В. В. Болотова по вопросу о Filioque, предложенный им в заседании комиссии 22 января в качестве «справки», печатается (IV) в том виде, как он имеется в подлинных журналах комиссии, писанных рукой самого В. В. Болотова. Имеется он также в двух копиях этих журналов: одной — переданной в комиссию митр. Антонием, другой — находящейся в бумагах протопресв. И. Л. Янышева, поступивших в Петербургскую Духовную академию.

* * *

При важности вообще вопроса о Filioque, как одной из главнейших разностей между православным Востоком и католическим и протестантским Западом, разъяснения и выводы В. В. Болотова по этому вопросу в начавшихся с 1893 г. переговорах о соединении старокатоликов с Православной Церковью должны были иметь особое значение. Держась исторической точки зрения, В. В. Болотов в своих «Тезисах о Filioque» находил возможным признавать, что Filioque, принимаемое лишь как частное мнение, но ни в каком случае не как догмат, не является impedimentum dirimens для установления церковного общения между старокатоликами и православными, так как не оно, в сущности, вызвало разделение Церкви (тезисы 26 и 27). На этот вывод ссылалась потом старокатолическая роттердамская комиссия в своем втором ответе петербургской комиссии от 19 ноября (н. с.) 1898 г.,¹ хотя, как отмечает

¹ Напечатан в «Revue Internationale de Théologie». 1899. № 25. В русском переводе в «Церковном Вестнике». 1902. № 31, и отдельно: Янышев П. И. Новые официальные и другие данные для суждения о вере старокатоликов. СПб., 1902. С. 11–22, 17.

это сам В. В. Болотов в предисловии к немецкому изданию тезисов,¹ его «наброски» оказались в то же время, без всякого намерения с его стороны, как бы ответом на некоторые места в первом «Мнении» старокатоликов 1896 г. по поводу мнения русской комиссии 1893 г., и он обращает внимание в этом предисловии,² между прочим, на «вопиюще непатристическое» (*die schreiend unpatristische*) наименование Сына «вторичной причиной» Св. Духа в мнении старокатоликов.

В русской литературе во время оживленной и принимавшей иногда личный и нежелательно резкий характер полемики по старокатолическому вопросу, которая велась между А. А. Киреевым и проф. прот. П. Я. Светловым с одной стороны, и профессорами А. Ф. Гусевым и В. А. Керенским с другой, одним из главных предметов полемики были и тезисы В. В. Болотова. С возражениями против них, сначала в довольно умеренной, затем резкой форме, выступил, прежде всего, еще при жизни В. В. Болотова и в год его смерти († 5 апреля 1900 г.), А. Ф. Гусев, причем имя автора тезисов полемисту тогда не было известно. Свои возражения он продолжал отстаивать и в дальнейшее время, в полемике с А. А. Киреевым и прот. П. Я. Светловым. Его точку зрения разделяет в данном случае в общем и В. А. Керенский, полемизировавший с теми же оппонентами.

Впервые проф. А. Ф. Гусев обращается к «своего рода дельной статье неизвестного русского богослова» в своем «Ответе старокатолическому профессору Мишо. По вопросу о Filioque и пресуществлении», напечатанной в журнале «Вера и Разум» в конце 1898 и начале 1899 г.³ Признавая, что эта статья «во многих отношениях благоприятна старокатолическим воззрениям и вожеланиям, но зато написана, видимо, не только знатоком дела, но и желавшим посылить разъяснить его,⁴ он не согласен в особенности с 7-м тезисом, что положение: Св. Дух исходит от единого Отца, *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται*, есть только

¹ S. 681.

² S. 685.

³ Вера и Разум. 1899. № 24. Декабрь; 1899. № 1–4. Январь-февраль. Также отдельно.

⁴ Вера и Разум. 1899. № 1. С. 45; отд. оттиск. С. 53.

θεολογούμενον, а не догмат, потому что не имеет надлежащей санкции, — и полагает, что в следующем 8-м тезисе: «из того — никем не оспариваемого — положения, что Отец есть *μόνος αἴτιος*, единственная причина бытия Св. Духа, следует, что Сын не есть ни виновник, ни совиновник бытия (*ὄπαρξις*) Св. Духа», автор «собственной рукой вполне зачеркивает» только что сказанное им.¹ В опровержение § 3 при 7 тезисе, что св. отцы говорят о Сыне: «единый от единого» и не употребляют это выражение о Св. Духе, он приводит место из св. Епифания в русском переводе: «Един Бог Отец и един истинный Бог; — един истинный Бог потому, что из *Единого* единый Единородный Сын и *единый* только Дух Святой».² Порядок наименования Лиц Св. Троицы указывает, по нему, вопреки мнению автора (S. 688), лишь на порядок Их откровения.³ Filioque нужно считать одной из важнейших причин разрыва Восточной и Западной церквей.⁴

Сравнительно спокойный в этом «Ответе» по отношению к автору тезисов тон проф. Гусева переходит в резкий, после того как в июльской книжке «Христианского Чтения» за 1899 г. А. А. Киреев напечатал статью «К вопросу о старокатолицизме. Мой последний ответ профессору А. Ф. Гусеву по этому вопросу»,⁵ и в то же время в «Revue Internationale de Théologie» было помещено на французском языке письмо самого В. В. Болотова, содержащее решительный и довольно резко выраженный протест против общих тенденций и притязаний самоуверенного полемиста.

В статье А. А. Киреева относительно Filioque, между прочим, заявлялось, что «полемика по вопросу о Filioque потеряла если не всю, то значительнейшую часть своего интереса после появления статьи “Русского богослова” “Thesen über das Filioque” (в № 24 “Revue”), которая, мне

¹ Там же. № 1. С. 47; отд. оттиск. С. 56.

² Там же. № 1. С. 49; отд. оттиск. С. 58.

³ Там же. № 2. С. 95–99; отд. оттиск. С. 75–79.

⁴ Там же. № 2. С. 101–102; отд. оттиск. С. 81.

⁵ Христианское Чтение. 1899. Т. I. № 7. С. 96–136. Ср.: Киреев А. А. Сочинения. Ч. I. Церковно-богословские статьи. Под ред. прот. Д. Н. Якшича. СПб., 1912. С. 297–323; статья перепечатана здесь с некоторыми изменениями.

кажется, вполне исчерпывает спорный вопрос»,¹ приводились выписки из русского текста «Тезисов» и делалось замечание о желательности появления «Тезисов» на русском языке. «Очень жаль, что “рассуждение” Русского богослова появилось в столь малодоступном для нашей публики издании. Будь оно переведено на русский язык, — много бы сохранилось бумаги и чернил, даром потраченных. Его бы непременно следовало перевести».² По вопросу о подтверждении учения а Patre solo (тезис 7, § 2–3) цитатами из отцев замечалось, что «если такой opus probandi был не под силу великому Фотию, то едва ли с ним справится мой почтенный оппонент. Позволительно думать, что в этом запутанном вопросе опытное и авторитетное перо “Русского богослова” могло бы служить проф. Гусеву спасительным указателем и руководителем».³ Сам А. А. Киреев заявляет о своем полном согласии в вопросе о Filioque с «Русским богословом».⁴

Небольшое письмо на имя редактора журнала «Revue Internationale de Théologie» за подписью «Un Théologien russe»,⁵ написано было, нужно думать, В. В. Болотовым, по желанию А. А. Киреева и направлено вообще против претензий проф. Гусева и «некоторых других русских богословов» говорить в рассуждениях со своими противниками по вопросам о Filioque и о пресуществлении от лица всех вообще русских православных богословов, выдавая себя таким образом как бы за представителей Русской церкви. Автор в частности заявляет о своем несогласии с Гусевым во взгляде на догматическое значение «Окружного послания восточных патриархов» и «Православного исповедания» Петра Могилы, которым Гусев (в «Ответе» проф. Мишо) хочет усвоить вселенский авторитет чуть не наравне со Св. Писанием и догматическими определениями Вселенских соборов, тогда как латинский оттенок (la couleur

¹ «Христианское Чтение». 1899. Т. I. С. 100; Сочинения. Ч. I. С. 299: «Пolemика по вопросу о Filioque потеряла и значение, и интерес после появления статьи “русского богослова” [проф. Болотова] “Thesen über das Filioque” (в 24 № “Revue”), которая несомненно и вполне исчерпывает спорный вопрос».

² Там же. С. 105, прим. В «Сочинениях» это примечание опущено.

³ Там же. С. 106; Сочинения. Ч. I. С. 303.

⁴ Там же. С. 109; Сочинения. Ч. I. С. 305.

⁵ Revue Internationale de Théologie. № 27. 1899, juillet-septembre. P. 583–585.

latine) в учении об Евхаристии и первого и особенно второго документа является бесспорным. В упрек Гусеву ставится и свойственный ему прием — подвергать критике учение старокатолической Церкви, отождествляя с этим учением частные мнения некоторых старокатолических богословов; это совершенно неправильная точка зрения (*c'est là une manière de voir absolument fausse*), как совершенно ошибочным является и усвоение вселенского значения документам отдельных автокефальных Церквей (*thèse, qui nous paraît absolument erronée*). Гусев и богословы его школы, отождествляя свои воззрения с воззрениями всей Церкви и обвиняя несогласных с собой в измене Церкви, на деле сами оказываются неверными Вселенской церкви и истине, когда *per fas et nefas* хотят дать преобладание частному, местному и временному в противоположность всеобщему и вечному в Церкви.¹ — Редакция «*Revue*» (Michaud) сопроводила это, по ее выражению, «превосходное письмо, столь ясное при своей простоте и столь лояльное по своему духу», несколькими замечаниями со своей стороны.²

Проф. Гусев после этого, отметив мимоходом уже в статье «Иезуитские апологии филиоквистического учения (против иезуитских сочинений Асташкова и Ливанского)», напечатанное в «*Вера и Церкви*». 1900. Апрель-май,³ что одинаковой с иезуитами в известном отношении точки зрения на *Filioque* держатся и старокатолические богословы, и их русские

¹ P. 585: «*Mr. Gousseff et les théologiens de son école ont le grand tort non seulement d'identifier leurs idées avec celles de l'Eglise entière, mais encore d'accuser d'infidélité vis-à-vis de l'Eglise et de trahison tous ceux qui se permettent d'avoir des idées différentes des leurs. "Tout ce que nous avons dit et tout ce que nous disons sur le filioque et la transsubstantiation, affirment ces Messieurs, doit être affirmé et répété par tous les orthodoxes, s'ils connaissent la doctrine de leur Eglise et s'ils ne veulent pas être des traîtres à leur foi". Non; c'est le contraire qui est vrai; ce sont ces Messieurs qui, en voulant, per fas et nefas, donner raison au particulier, au local et au temporaire, contre le général, l'universel et l'éternel dans l'Eglise, ce sont eux, dis-je, qui tombent dans l'erreur et qui sont infidèles à l'Eglise universelle et à la vérité.*»

² Ibid. P. 585–589. P. 585: «*excellente lettre, si claire dans sa simplicité et si loyale dans son inspiration.*»

³ *Вера и Церковь*. 1900. № 4. С. 523–554; № 5. С. 657–682. Статья помечена датой «16 марта 1900 г.».

единомышленники и защитники, что, например «неизвестный якобы русский богослов, напечатавший в 24-й кн. *Revue* очень благоприятную для старокатоликов статью, прямо повторяет в предисловии и в первых главах ее обычные у папистов-богословов рассудочные соображения в пользу Filioque и придает им весьма преувеличенное значение», а А. А. Киреев, «горячий защитник старокатолических заблуждений по вопросу о Filioque и пресуществлении», «категорически заявил о своем согласии с безымянным “Русским богословом” по вопросу о Filioque»,¹ — обрушился со всей силой на своих оппонентов в обширном памфлете «Фальшивящее упрямство в отстаивании Filioque и в отвержении пресуществления», помещенном в «Вере и Разуме». 1900. Май-июль.² О тоне его дает понятие отчасти уже самое заглавие. Наряду с А. А. Киреевым здесь достается немало и «таинственному» «Русскому богослову без имени», который вместе с проф. Мишо утверждает, будто проф. Гусев «нападает» на старокатоликов и их защитников, тогда как «это — умышленная неправда», и он, проф. Гусев, сколько знает о себе самом, «никогда ни на кого не нападал», а только защищал свои верования от посторонних нападок; напротив, «Русский богослов без имени», по словам полемиста, сам «первый “напал” на православное учение об исхождении Духа Святого от *одного* Отца, тем самым очень угодив старокатоликам и г-ну Кирееву и заслужив всяческие от них похвалы за свое пособничество им», а теперь, «хотя и голословно, подает свой голос и по вопросу о пресуществлении без всякого вызова с моей стороны и через то впутывается в полемику мою со старокатоликами и г-ном Киреевым уже по другому предмету».³ «Русский богослов без имени», вместе с Киреевым и о. П. Я. Светловым, «странными своими воззрениями *сами* выключают себя из сонма православных богословов, хотя бы и воображали, будто они — представители какого-то якобы прогрессивного “типа богословской мысли” в Православии». «Этот “богослов”, желая отстоять Filioque как богословское мнение, сам наносит ему сокрушительный удар уже теми самопротиворечиями, в которых путается безвыходно.

¹ Вера и Церковь. 1900. № 4. С. 527–528.

² Вера и Разум. 1900. № 9–14. В конце этой статьи имеется дата «8 мая 1900 г.».

³ Отд. оттиск. С. 7.

Какой же и это богослов?!»¹ Находя неточной передачу своих взглядов этим богословом, Гусев думает, что «можно даже сомневаться и в том, действительно ли он русский богослов и даже знает ли русский язык».² То, что проф. Мишо и Русский богослов без имени «совершенно уклонились» от разбора приведенных полемистом доводов, он объясняет неимением «потребных научно-богословских средств к тому».³ В ответ на рекомендацию А. А. Киреевым статьи Русского богослова в качестве руководства для самого Гусева и на заявление о желательности издания ее на русском языке, Гусев говорит, что он, правда, находит «даже и теперь, несмотря на его странное *письмо* против меня, разубедившее внимательного читателя в его истиннолюбии и компетентности, — что он защищает Filioque в качестве богословского мнения дельнее не только г-на Киреева, но и всех старокатолических богословов вместе взятых и пытавшихся отстаивать это лжеучение. Тем не менее, грешно называть Русского богослова без имени авторитетным человеком и недобросовестно придавать решающее спор значение его статье и рекомендовать мне автора ее в качестве “спасительного указателя и руководителя”, когда этот “богослов” оказался не в силах логически связать собственные мысли по вопросу о Filioque, когда он вообще наговорил немало странностей и когда я же принужден был преподавать ему некоторые уроки по логике и исправлять погрешности его статьи, а г-н Киреев был и есть неспособен хоть сколько-нибудь поддержать его. Что же касается до перевода статьи таинственного “Русского богослова” на русский язык, то она могла бы еще более, чем статьи г-на Киреева, запутать малосведущих в богословии читателей и, пожалуй, даже расположить некоторых из них в пользу лжеучения об отношении Сына Божия к Духу Святому».⁴ Проф. Гусев полемизирует, между прочим, против мнения, что Сын есть хотя и не сопричина или вторая причина, но условие «безусловного» исхождения Св. Духа,⁵ против признания учения об исхождении Св. Духа

¹ Там же. С. 14–15.

² Там же. С. 32.

³ Там же. С. 37.

⁴ Там же. С. 65.

⁵ Там же. С. 68–70.

ἐκ λόγου τοῦ Πατρὸς лишь за теологумен,¹ утверждения, что не Filioque разделило Церковь и что общение между Восточной и Западной церковью продолжало существовать, когда в последней Filioque признавали уже за догмат.²

К концу 1900 г. проф. Гусевым, по желанию протопресв. И. Л. Янышева, составлены были «Тезисы по вопросу о Filioque и пресуществлении», в которых резюмируется сказанное им ранее по этим вопросам (в шести трудах). Тезисы были напечатаны в январской книжке «Православного Собеседника» за 1901 г.,³ в переводе на немецкий язык, сделанном под редакцией И. Л. Янышева, они были посланы старокатоликам. Вопросу о Filioque из 55 тезисов здесь посвящены тезисы 6–25 и некоторые из них направлены прямо против тезисов Русского богослова (например, тезис 13, конец, против 7; 14 против 7, § 3; 18 против 8, § 1; 19–20 против 5; 25 против 26; 15 тезис автор обосновывает ссылкой на введение к тезисам, Revue. № 24. S. 699).

После того как старокатолики (еп. Вебер) напечатали свой ответ на эти тезисы в своем журнале в 1902 г., под заглавием «Nochmals zur Verständigung»,⁴ Гусев отозвался на него обширной статьей в «Православном Собеседнике» за 1903 г.: «Старокатолический ответ на наши тезисы по вопросу о Filioque и пресуществлении».⁵ Упомянув здесь о статье «некоего “русского богослова”, в которой он, защищая филиоквистическое воззрение и в то же время вынуждаясь смягчить его, называл Сына Божия не сопричиной или второй причиной, а “условием”

¹ Отд. оттиск. С. 87–90.

² Там же. С. 91–97. Сам проф. Гусев при этом к противникам Filioque, как мнения, находит возможным отнести даже известных филиоквистов — Алкуина, Павлина Аквилейского и папу Льва III (С. 92–94). В своих «Тезисах» (тезис 23) Гусев хотел бы сомневаться в присутствии мнения о Filioque даже у бл. Августина, который был в действительности родоначальником этого мнения.

³ Православный Собеседник. 1901. № 1. С. 3–39.

⁴ Revue Internationale de Théologie. 1902. № 37–39. Русский перевод в «Церковном Вестнике». 1902. № 32–34, и отдельно в брошюре: Янышев П. И. Новые официальные и другие данные для суждения о вере старокатоликов. СПб., 1902. С. 23–83: «Еще раз — к разъяснению».

⁵ Православный Собеседник. 1903. № 1–5.

исхождения Св. Духа к бытию», и заявляя, что сделанная самим Гусевым в его 18 тезисе ссылка на логику Милля «поражала, если так можно выразиться, в самое сердце новоизобретенную формулу филиоквистического воззрения, способную *кажущейся* своей невинностью подкупить несведущие умы в свою пользу», в примечании он сообщает, что он «впоследствии, к великому своему изумлению, узнал, что под “русским богословом” нужно понимать В. В. Болотова, как сообщалось об этом в газетах».¹

Наконец, появившаяся незадолго до смерти А. Ф. Гусева († 8 июля 1904 г.) его статья «Последнее наше слово о старокатоличестве и его русских апологетах», ответственность за тон которой редакция «Православного Собеседника», соглашаясь принципиально с автором, нашла нужным сложить с себя, содержит заявление — по поводу новых ссылок А. А. Киреева в 1903 и 1904 г.² на тезисы В. В. Болотова, как «неопровержимо ясно» доказывающие допустимость Filioque в качестве богословского мнения, — что «Киреев ради *своих партийных целей* замолчал тот факт, что мной уже опровергнута мысль Болотова, а последний и в своем ответе мне *ни малейше* не доказал своей правоты», что им «уже давно рассмотрены и опровергнуты тезисы и доводы Болотова отчасти на основании даже его собственных слов» (в ответе Мишо).³

Ко взгляду проф. Гусева на «Тезисы» В. В. Болотова присоединился в общем и проф. В. А. Керенский, хотя в 1897 г. он, опровергая неверное утверждение старокатолической комиссии в мнении ее 1896 г., будто признание Сына «вторичной причиной» Духа Св. было «обыкновенным учением отцов на Востоке всегда, а на Западе до Августина», не отрицал «известной доли справедливости за защищаемым старокатоликами в смысле частного мнения филиоквистическим представлением

¹ Там же. № 2. С. 231–232 (отд. оттиск. С. 113).

² «Старокатолики и Вселенская церковь» // Церковный Вестник. 1903. № 26–28; «Ответ профессору В. А. Керенскому» // Богословский Вестник. 1904. Март.

³ Православный Собеседник. 1904. Апрель. С. 559–607; Май. С. 693–726. Ср.: С. 590.

об исхождении Св. Духа»,¹ и даже допускал, что будто бы «есть, хотя и немногие, среди учителей Восточной церкви такие, которые употребляют выражение τὸ Πνεῦμα ἐκτορεύεται δι' Υἱοῦ в смысле причинной зависимости Св. Духа от Сына по бытию», например Ориген и Дидим.²

В 1903 г. А. А. Киреев в статье «Старокатолики и Вселенская церковь» в «Церковном Вестнике» сослался на В. В. Болотова, что он «неопровержимо ясно доказал в своем исследовании о Filioque, что раз оно *не догмат*, а только *теологумен*, оно уже не может быть рассматриваемо как “impedimentum dirimens” в деле соединения Церквей; а авторитет Болотова, конечно, достаточно велик для того, чтобы сделать совершенно излишними дальнейшие прения о Filioque».³ В. А. Керенский в статье «Кто виноват? (К старокатолическому вопросу. — По поводу брошюры А. А. Киреева: Старокатолики и Вселенская церковь. СПб., 1903)» в «Христианском Чтении» за тот же год, не соглашаясь с этим, заметил, что он, конечно, не желает «унижать ученого авторитета такой выдающейся личности, как покойный В. В. Болотов», но ему «странным представляется то, что его статье, про которую он сам же заявлял, что она выражает “только его личное мнение”, усваивается какое-то непогрешимо-авторитетное значение».⁴

В «Ответе проф. В. А. Керенскому» в «Богословском Вестнике» (1904) А. А. Киреев после этого пояснил, что, конечно, статья В. В. Болотова выражает его частное мнение, как говорит в ней об этом и сам автор, но нужно иметь в виду именно *объективно-научное* значение этой статьи: Болотов «говорил всегда очень определенно, точно, так сказать, “документально”. А когда писал, *да еще печатал*, то уж, конечно, вполне обдуманно; к его писаниям можно применить поговорку: что написано (его) пером, того не вырубишь топором!» Приведя из статьи делаемое В. В. Болотовым различие между догматом и теологуменом и обращая внимание своего оппонента на некоторые

¹ «Старокатолический вопрос в новейшее время» // Православный Собеседник. 1897. Т. I. С. 125.

² «К старокатолическому вопросу. Ответ старокатолическому епископу Веберу» // Православный Собеседник. 1897. Т. II. С. 495.

³ Церковный Вестник. 1903. № 26–28; Сочинения. Ч. I. С. 128.

⁴ Христианское Чтение. 1903. Т. II. Декабрь. С. 727.

тезисы (1, 7, 20, 25–27), А. А. Киреев замечает о них, что «сила их и значение состоят не в том, что они вышли из-под пера первоклассного русского ученого, а в их внутреннем объективном значении».¹

В новой статье «К старокатолическому вопросу. По поводу ответа А. А. Киреева. Богосл. Вестн. 1904. Март. С. 522–545», напечатанной опять в «Христианском Чтении» (1904),² В. А. Керенский высказал, что «по-прежнему отдавая должное уважение учености и талантливости покойного профессора, считая его такой крупной величиной, равную которой трудно найти в последнее время даже и в западном богословском мире», он «все-таки по-прежнему настаивает на том положении, что суждения его по рассматриваемому вопросу, высказанные в тезисах, не могут иметь безусловно решающего значения. Вопреки утверждениям моего критика, я уверен в том, что рядом с безусловными положениями в тезисах В. В. Болотова высказываются положения, требующие оговорок».³ Признавая бесспорным утверждение, что «Filioque в смысле представления о беспричинном посредничестве Сына Божия в акте исхождения Св. Духа, поскольку это посредничество выражается в формуле: Дух Св. ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκτορεύεται, существовало несомненно в древней Церкви как частное мнение» (тезисы 2 и 3), и полагая, что как частное мнение оно «не может быть рассматриваемо как *impedimentum digimens* для восстановления *interkommunion*'а между православно-восточной и старокатолической Церквями» (тезис 27), соглашаясь, что западное учение о Filioque «даже и как частное мнение не может быть поставлено на одинаковый уровень с восточным выражением δι' Υἱοῦ» (тезисы 14–18), В. А. Керенский, в то же время, ссылаясь на ответ А. Ф. Гусева проф. Мишо, не соглашается, подобно Гусеву, с 7 тезисом и думает, что этот тезис стоит в противоречии со следующим 8 тезисом. Соборной санкции, по его замечанию, не имеет и выражение, что Сын Божий рождается ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς, а в этом никто не сомневается. Указание на порядок происхождения второго и третьего Лица

¹ Богословский Вестник. 1904. Т. I. Март. С. 522–545; 522–524; Сочинения. Ч. I. С. 361–377; 361–363.

² Христианское Чтение. 1904. Т. II. Июль. С. 113–128; Сентябрь. С. 387–409; ср.: С. 391–402.

³ Там же. С. 391.

Св. Троицы есть лишь философское предположение, рядом с которым существовало в древности и иное философское представление (делается ссылка на статью проф. А. Л. Катанского в «Христианском Чтении», 1893).¹ Ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς по отношению к Духу Св. (тезис 7, § 2–3) можно подтвердить местами из св. Григория Нисского, Епифания Кипрского и Михаила Синкелла, и рядом других мест, равнозначущих по смыслу.² Возбуждает недоумение в авторе и 26 тезис.³

«Совершенно неудачной» признал эту «попытку проф. Керенского поколебать решающее в старокатолическом вопросе значение известной работы проф. Болотова по вопросу о Filioque, по всей справедливости высоко ценимой старокатолическими учеными и А. А. Киреевым», проф. прот. П. Я. Светлов в своей обширной статье «Старокатолический вопрос в духовной печати за 1904 г. К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви» в «Богословском Вестнике» за 1905 г.,⁴ уже ранее заявлявший, что литературный спор о Filioque, равно и о пресуществлении, нужно считать исчерпанным в пользу старокатоличества.⁵ Указывая, что сам Керенский «оставляет в полной силе, например, тезисы II, III, XXVII, имеющие безусловно решающее значение», автор не согласен с критикой Керенским 7 тезиса, что положение: Дух Св. исходит от одного только Бога Отца — Ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς, есть только теологумен, а не догмат, как не имеющее санкции Вселенского собора, так как Керенский вместо указания на церковную санкцию прибегает лишь к умозрению, к выводу этого «догмата» из 8 тезиса, между тем, по мнению прот. П. Я. Светлова, мы и даже и бесспорное положение, что Сын рождается Ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς, не вправе выдавать в такой именно форме за догмат без церковной санкции. Что касается приводимых Керенским цитат, то в словах св. Григория Нисского выражения Ἐκ μόνου τοῦ

¹ Там же. С. 391–394.

² Там же. С. 394–399.

³ Там же. С. 399–402. «XXIV-й» на с. 399 — опечатка.

⁴ Богословский Вестник. 1905. Январь-май, июль-август; о Filioque в февральской книжке. С. 326–330.

⁵ В статье «О новом мнимом препятствии к единению старокатоликов и православных» (по вопросу о Церкви) // Богословский Вестник. 1903. Май. С. 134–150, 141.

ПатрѠс нет, Михаил Синкелл жил уже в IX в., когда велась уже и была в разгаре полемика о Filioque; ссылку на Епифания П. Я. Светлова, по его словам, не мог проверить за неимением под руками в данный момент патрологии Миня; другие указываемые Керенским места, по мнению автора, не опровергают старокатолического понимания Filioque. Возражение против 26 тезиса основывается, между прочим, на неясном различии у Керенского причины и повода, предлога; кроме того, чтобы поколебать его, нужно бы опровергнуть тезисы 20 и 25.¹

Отвечая прот. П. Я. Светлову статьей в «Страннике» (1906) «Старокатолицизм под защитой о. П. Я. Светлова»,² В. А. Керенский, продолжая считать 7 и 8 тезисы В. В. Болотова взаимно противоречащими, особенно подвергает критике заявление П. Я. Светлова, что и выражение «Сын Божий рождается только от одного Бога Отца», в такой форме не имеет догматического значения, так как для него нет прямой соборной санкции. Подобно тому как особая санкция не нужна для этого положения, чтобы оно было догматом, так и относительно Духа Св., если признается за догмат положение, что Бог Отец есть единственный источник бытия Сына Божия и Духа Св., нельзя не считать догматом, а не теологуменом лишь, положение, что Дух Св. исходит от одного Бога Отца.³ У Григория Нисского если не по букве, то по смыслу содержится то же, что выражается словами *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς*; свидетельство Михаила Синкелла не теряет ценности потому лишь, что он жил в разгар полемики по этому вопросу.⁴ Что разделение Церквей произведено не одним папским догматом, а и учением о Filioque, это было доказано, по словам автора, ссылками на документы времени разделения, — на Фотия, собор 879 г., Михаила Керуллария, Петра Антиохийского.⁵ О тезисах 20 и 25 автор не упоминает.

В связи с критическим отношением В. А. Керенского к «Тезисам» В. В. Болотова стоит, между прочим, до известной степени такое же

¹ Богословский Вестник. 1905. Февраль. С. 330–331, прим.

² Странник. 1906. Февраль, март, апрель, август, и отдельно; о Filioque. Апрель, август. Отд. оттиск. С. 58–68.

³ Отд. оттиск. С. 58–63.

⁴ Там же. С. 63–66.

⁵ Там же. С. 67–68.

отношение его и к мнениям петербургской комиссии по старокатолическому вопросу в этом пункте, заявленное в его позднейшем очерке «Что разделяло и разделяет Восточно-Православную и Западную старокатолические церкви?» в «Вере и Разуме» за 1909 г.¹ Усматривая противоречие между 7 и 8 тезисами В. В. Болотова, В. А. Керенский, соответственно этому, хочет видеть и в положениях петербургской комиссии о Filioque 1893 г. (редактированных В. В. Болотовым)² «некоторую непонятную колеблемость богословских суждений по вопросу об исхождении Св. Духа», а именно противоречие между утверждением, что «единственным источником во внутренней жизни Божеских Ипостасей является Бог Отец и что следовательно (по словам В. А. Керенского) Бог Сын не может принимать какого-либо участия в акте исхождения Св. Духа» (положения 1 и 2), и допущением возможности понимать встречающееся у некоторых отцов Церкви воззрение о просиянии Св. Духа через Сына «в смысле участия Второй Ипостаси Св. Троицы в акте исхождения Св. Духа» (положение 3),³ т. е. будто бы, как поясняет В. А. Керенский, в смысле участия Сына «как вторичной причины».⁴ Этого колебания, которым воспользовались в своем ответе члены голландской комиссии в своих видах, нет уже, по его словам, во втором мнении русской комиссии 1897 г.,⁵ где члены этой комиссии уже «отказываются от прежней своей мысли о свободе богословских умозрений» в раскрытии истины единоначалия во внутренней жизни Лиц Св. Троицы.⁶ В треть-

¹ Вера и Разум. 1909. №№ 13–14, 15–16, 17–18, 22, 24, и отдельно. Харьков, 1910; о Filioque. № 13–14 и 15–16, отд. оттиск. С. 9–70.

² Церковный Вестник. 1906. № 37, и в отдельном издании: Янышев П. И. Мнения уполномоченных представителей Православия и старокатоличества по вопросу о соединении старокатоликов с православными. СПб., 1896. С. 14–17. Текст этих положений был приведен выше (С. 3, прим. 2). Донесение комиссии 1893 г. Св. Синоду напечатано также у проф. М. Красножена. Происхождение старокатоличества и IV интернациональный старокатолический конгресс в Вене. Юрьев, 1898. С. 26–39.

³ Керенский, отд. отт. С. 15–16.

⁴ Там же. С. 45.

⁵ Напечатано в «Церковном Вестнике». 1897. № 39, и у Красножена. Указ. соч. С. 47–50.

⁶ Керенский, отд. отт. С. 17.

ем мнению русской комиссии по вопросу о Filioque 1907 г.¹ автор опять находит как противоречие предыдущему мнению, так и внутреннюю «неустойчивость», поскольку признается здесь восточный теологумен об исхождении Духа Св. через Сына (διὰ τοῦ Υἱοῦ), причем это выражение понимается в смысле указания на Сына как на условие, но не как производящую причину Св. Духа в Его ипостасном бытии, и в то же время утверждается, что единой причиной Сына Божия и Св. Духа является Бог Отец; «условие», по В. А. Керенскому, есть то же, что «вторичная причина».² В доказательство того, что учение об исхождении Св. Духа ἐκ τοῦ νοῦ τοῦ Πατρὸς было «вселенским учением», указываются в особенности уже ранее выдвигавшиеся (против тезиса 7, § 2–3) места из св. Григория Нисского и Елифания Кипрского.³

Нужно заметить, что полемизируя против В. В. Болотова и против петербургской комиссии и следуя в общем в своей аргументации за проф. Гусевым, В. А. Керенский признает, что и сам Гусев обнаружил в своих рассуждениях о Filioque еще меньше устройчивости, чем петербургская комиссия, и допускал рядом с бесспорно правильными безусловно ложные положения, когда, например, доказывал несостоятельную мысль, будто учения о Filioque совсем не было в святоотеческой письменности, и потом должен был заявлять, что он не признает бл. Августина не только отцом, но и учителем Церкви, или признает, но «не во всем».⁴

* * *

Точка зрения В. В. Болотова в вопросе о Filioque и его отношение к этому вопросу достаточно ясное выражение нашли уже и в его «Тезисах».

¹ Напечатано вместе с ответом старокатоликов в «Богословском Вестнике». 1908. Ноябрь. С. 424–444, А. А. Киреевым, с его введением (С. 423–424) и послесловием (С. 445–454), под общим заглавием «Современное положение старокатолического вопроса», и отдельной брошюрой. В «Сочинениях» А. А. Киреева. Ч. I. С. 138–145, перепечатано с указанным заглавием лишь послесловие.

² *Керенский*, отд. отт. С. 33–35.

³ Там же. С. 45–46.

⁴ Там же. С. 23–24, 44.

Издаваемые теперь вместе с «Тезисами» другие относящиеся сюда документы еще более уясняют его взгляд и дополняют приведенную в «Тезисах» аргументацию. Из самих «Тезисов» можно видеть, насколько справедливо обвинение проф. Гусевым автора их в защите филиоквистического воззрения за допущение им возможности для старокатоликов держаться Filioque как частного мнения, ввиду ссылок их на бл. Августина и следующих Августину в этом вопросе отцев Западной церкви, за признание формулы $\acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon\theta \text{ Πατρὸς}$ только теологуменом, и за понимание восточного учения об исхождении Св. Духа $\delta\iota\acute{\alpha} \tau\omicron\upsilon\theta \Upsilon\iota\omicron\upsilon\theta$ в смысле указания на вечные отношения Божественных Лиц, далеко однако несходном со смыслом западного Filioque. В действительности, несмотря на снисходительное, в известных пределах и при известных условиях, отношение В. В. Болотова к западному Filioque, поскольку именно оно не претендует быть чем-либо большим, нежели частное богословское мнение, его трактат об этом предмете является, в то же время, при своем объективно-научном историческом характере, одним из самых убедительных опровержений этой отличительной особенности западных вероисповедных систем, поскольку Filioque выступает в них с догматическим значением. Основные раскрываемые им в его статье положения при этом таковы, что согласие с ними должно предупреждать нежелательные, хотя бы и возможные, выводы из августиновского Filioque, делать его, так сказать, безвредным, в качестве частного мнения, в догматическом отношении, и приближать более или менее к восточному воззрению. Значение его аргументации против Filioque не мог не оценить и проф. Гусев; он только хотел пользоваться этой аргументацией, чтобы опровергать самого же В. В. Болотова, думая находить у него противоречие с самим собой.

Недоумение критиков В. В. Болотова, как видно из вышеприведенных их возражений, вызывает главным образом 7 тезис, где положение, что Дух Св. $\acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\theta \text{ Πατρὸς}$ признается только теологуменом, а не догматом, так как в таком виде оно не имеет даже и той санкции, которую можно указать для $\delta\iota \Upsilon\iota\omicron\upsilon\theta$. Критики видят противоречие между этим утверждением и заявлением, делаемым в дальнейшем 8 тезисе, что «из никем не оспариваемого положения об Отце, как единственной причине бытия Св. Духа, следует положение, что Сын не есть ни виновник, ни совиновник бытия ($\acute{\upsilon}\lambda\alpha\rho\chi\iota\varsigma$) Св. Духа».

Но нужно обратить в этом случае внимание на разъяснение В. В. Болотова к 8 тезису (§ 2), что «святоотечески» этот тезис может быть доказывается «лишь отрицательным путем», и именно потому, что «августиновское воззрение не было предметом обсуждения у греческих свв. отцов и они естественно не дали специального ответа-антитезиса». Очевидно, что лишь в том случае, если бы положение $\epsilon\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ τοῦ Πατρὸς, а solo Patre, получило в древнее время вполне определенную санкцию Вселенского собора, оказалось бы совершенно невозможным держаться августиновского учения, не навлекая на себя непосредственно обвинения в ереси. Если же бл. Августин некогда нашел возможным высказать свое мнение и весь христианский Запад последовал за ним, не предполагая в его воззрении несогласия с преданным и установленным учением, особая официальная санкция Вселенской церкви для формулы $\epsilon\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ τοῦ Πατρὸς едва ли может быть признана совсем ненужной для того, чтобы эта формула сделалась безусловно для всех обязательным выражением догмата, сколь бы ясными ни казались, с известной точки зрения и под условием принятия известных посылок, логические выводы, подтверждающие эту формулу. Поэтому В. В. Болотов в $\epsilon\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ τοῦ Πατρὸς видит только теологумен, а не догмат. Ссылки на авторитет отдельных древних богословов недостаточными в этом случае явились бы именно потому, что им с другой стороны мог бы быть противопоставлен весьма высокий для Запада авторитет Августина и других принявших его мнение представителей древней Западной церкви.¹

¹ Разумеется, непогрешимым во всем авторитетом бл. Августин, при всем уважении к нему Запада и при всем значении его в истории западного христианства, не был признаваем и не признается и в Западной церкви, как наглядно показывает это судьба его учения о благодати и предопределении. Сам бл. Августин, между тем, свой опыт уяснения догмата о Св. Троице, основанный не столько на предании, сколько на умозрении, всецело и без всяких поправок принятый потом на Западе, предлагал на деле далеко не с такой уверенностью в его бесспорности, с какой он высказывал указанное учение, вызвавшее однако резкий протест со стороны западных же галльских богословов частью еще при жизни самого Августина. Именно против этого его учения был направлен, как известно, знаменитый *Commonitorium* Викентия Лиринского с его критерием истинно кафолического учения: *curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (II [3]): Августина с этим его

Между прочим, нельзя считать достигающей цели попытку А. Ф. Гусева и В. А. Керенского найти, в опровержение тезиса 7, § 2–3, в церковной литературе до IX в. места и у отдельных писателей, прямо подтверждающие формулу $\acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \text{ Πατρ\omicron}\varsigma$. Место из сочинения св. Григория Нисского $\text{Πρ\omicron}\varsigma \text{ Ἑλλ\eta}\nu\alpha\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \tau\omicron\upsilon\omega\nu \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\omega\nu$,¹ как было замечено уже прот. П. Я. Светловым, не содержит буквально этого выражения. Что же касается ссылки на его смысл, то известно, что именно у Григория Нисского в сочинении $\text{Περ\iota} \tau\omicron\upsilon \mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota \tau\rho\epsilon\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$,² есть рассуждение и совершенно иного, прямо противоположного характера (рассматриваемое у В. В. Болотова во введении к «Тезисам»). Не ведет к цели и ссылка на $\text{Ἀ}\kappa\upsilon\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ св. Епифания Кипрского, поскольку в цитируемом месте « $\acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon$ », как видно из греческого текста, относится собственно лишь к $\acute{o} \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$, и логическое ударение в этом месте вообще делается не на $\acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon$, а на $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ и $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$.³

учением автор имеет в виду, когда приводит слова *Втор.* 13, 1–3, о пророке, которого не должно слушать, и иллюстрирует их разными примерами из церковной истории (еретики, Ориген, Тертуллиан) (X [15] и сл.; XVII [22] и сл.). Несогласие его с Августином в этом пункте, однако, не должно было исключать для него высокого уважения к Августину в других отношениях, и борьбу он хочет вести собственно с ревностными не по разуму, по его мнению, защитниками его учения (Проспером и Иларием). Тот факт, что св. Киприана Карфагенского Церковь ублажает как мученика, а донатистов, которые хотят в своей практике и учении (по вопросу о перекрещивании) утверждаться именно на авторитете Киприана и его собора, отвергает и осуждает, показывает, как иногда в Церкви «*auctores ejusdem opinionis catholici, consecratores vero haeretici judicantur; absolvuntur magistri, condemnantur discipuli, conscriptores librorum filii regni erunt, adsertores vero gehenna suscipiet*» (VI [11]). На Западе о первоначальном назначении сочинения Викентия скоро однако позабыли. Ср.: *Hugo Koch. Vincenz von Lerin und Gennadius / Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur von A. Harnack und C. Schmidt. B. XXXI. Heft 2. Leipzig, 1907. Об «авторитете» бл. Августина ср. также Anton Koch. Der heilige Faustus, Bischof von Reiz. Stuttgart, 1895. S. 129–191.*

¹ *Migne. PG. T. 45. Col. 180 BC.*

² *Ibid. Col. 133 BC.*

³ *Migne. PG. T. 43. Col. 20 D: ἀλλὰ μόνος ἀληθινὸς Θεὸς, ἐπειδὴ μόνος ἐκ μόνου ὁ μονογενὴς καὶ μόνον τὸ ἅγιον Πνεῦμα. В «Христианском Чтении». 1904. Сентябрь. С. 395, В. А. Керенский приводит слова о Св. Духе в таком виде:*

Что касается самого содержания августиновского воззрения, то В. В. Болотов, как он разъясняет это в письме к архиеп. Антонию 9/10 февраля 1893 г., считая восточное $\delta\iota\ \Upsilon\iota\theta$ выражающим вечные отно-

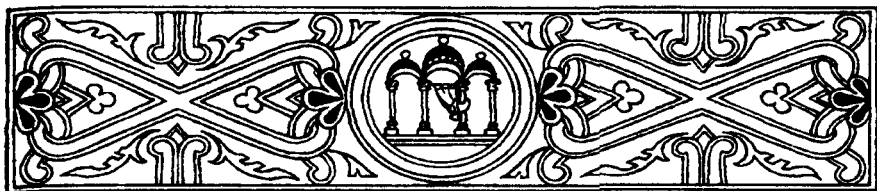
« $\kappa\alpha\iota\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \alpha\gamma\iota\omicron\nu\ \Pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha$ », ссылаясь на кельнское издание 1682 г. («Coloniae. T. II. № 11. Pg. 7») и издание Миня («Tom. 43. Col. 19»), в которых однако нет такого чтения, но стоит « $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ ». В «Вере и Разуме». 1909. № 15–16. С. 397, прим. (отд. оттиск. С. 46), эти слова получают уже иной вид: « $\kappa\alpha\iota\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \alpha\gamma\iota\omicron\nu\ \Pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha$ », причем опять цитируется Минь. В этом последнем виде приведенное место из Епифания действительно свидетельствовало бы об $\acute{\epsilon}\kappa\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\acute{o}\theta\ \Pi\alpha\tau\acute{\rho}\omicron\varsigma$ и по отношению к Духу Св. Но в этом случае В. А. Керенский не воспроизводит точно имеющегося текста, а исправляет его, не делая о том никакой оговорки, на основании предположения, высказанного в виде вопроса в примечании к этому месту издателем творений Епифания в патрологии Миня, перепечатавшим их со старого издания (Петавия). « $\kappa\alpha\iota\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\acute{o}$. Locus corruptus. An legendum $\kappa\alpha\iota\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu$? Edit.». Едва ли однако непременно нужно считать это место испорченным. Можно думать, что не совсем обычно тавтологическое выражение у св. Епифания « $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \alpha\gamma\iota\omicron\nu\ \Pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha$ » должно было, по его намерению, соответствовать употребленному им выражению о Сыне « $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \acute{o}\ \mu\omicron\upsilon\sigma\upsilon\epsilon\upsilon\eta\eta\varsigma$ »; так как для обозначения Св. Духа нет одного слова, которое соответствовало бы слову $\acute{o}\ \mu\omicron\upsilon\sigma\upsilon\epsilon\upsilon\eta\eta\varsigma$, обозначающему Сына, то св. Епифаний употребляет $\tau\acute{o}\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \alpha\gamma\iota\omicron\nu\ \Pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha$. В издании творений Епифания Диндорфа это место читается так же, как и у Миня (Петавия). *Eiphanii* ep. Constantiae opera. Ed. G. Dindorfius. Vol. I. Lipsiae, 1869. P. 89₃₋₄. Окончательного выяснения вопроса о правильном чтении нужно ожидать от Holl'я, готовящего новое издание этих творений. И русский перевод этого места у В. А. Керенского, как и А. Ф. Гусева, не совсем точен: «Потому что из одного — единый Единородный и единый Дух Святой» («Христианское Чтение». 1904. Сентябрь. С. 396; в «Вере и Разуме». 1909. № 15–16. С. 397, без тире, как и у Гусева), как будто бы $\acute{\epsilon}\kappa\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ прямо относилось и в греческом тексте одинаково и к Единородному, и к Духу Св. Точнее переводит *Zoernicav* A. Tractatus de processione Spiritus Sancti a solo Patre. Regiomonti, 1774–1776. Pars I. P. 49: «sed solus verus Deus (Pate scilicet): quia solus ex solo unigenitus, et solus Spiritus sanctus», хотя он и полагает, что ex solo относится и к Духу Св. Ср. также русский перевод этого сочинения: *Зерникав* А. Православно-богословские исследования об исхождении Св. Духа от одного только Отца. Перевод с латинского под ред. Б. Давидовича. Т. I. Почаев, 1902. С. 74: «Но Один истинный Бог (т. е. Отец), потому что Один только от Одного Единородный и Один только Св. Дух».

шения божественных Лиц, находил, что было бы правильным признать ввиду этого «единство почвы августинизма и святоотеческого *di Uioß*, решительно оспаривая *тождество* — так сказать — самых цветков, на этой почве выросших на Западе и на Востоке». По его мнению, через это и «восточное учение было бы ограждено от перетолкования его в смысле августинизма», и «не было бы принято на совесть тяжкое заявление, что никакой тени истины в западной форме воззрения нет и не было». Поэтому он считал возможным относиться и к августиновскому Filioque со снисходительностью, если только оно высказывается «без ватиканской уверенности, с августиновской непритязательностью частного — быть может, и неошибочного — мнения» («неошибочного» — по суждению держащихся его).

В. А. Керенским критическое отношение к «Тезисам» В. В. Болотова переносится, как замечено выше, и на мнения по вопросу о Filioque петербургской комиссии. Но если он хочет видеть внутреннее противоречие, будто бы, уже в самом первом ее мнении 1893 г., причем оно, будто бы, исчезает в мнении 1897 г. и снова появляется в мнении 1907 г., то обвинение это основывается собственно лишь на произвольном усвоении им 3-му положению комиссии в мнении 1893 г. — о допустимости воззрения о вечном просиянии Духа через Сына — такого смысла, которого оно вовсе не имеет на деле и который прямо и решительнейшим образом отвергается в 1 и 2 положениях, именно, будто бы в этом просиянии через Сына можно видеть указание на Сына как «вторичную причину» Св. Духа. Возражать против 3 положения комиссии можно бы, лишь исходя из предположения, что все святоотеческие места о просиянии Духа Св. через Сына нужно относить к временному посланию Его, но это потребовало бы более основательного, чем какое попытался дать проф. Гусев, опровержения 3 и 4 тезисов В. В. Болотова. Нетрудно убедиться и в том, что и второе мнение петербургской комиссии 1897 г., в сущности, совершенно согласно в отделе о Filioque с первым и лишь повторяет его в несколько иной форме, ввиду уклонения роттердамской комиссии от утвердительного ответа на первое мнение и ввиду употребленного старокатоликами наименования Сына «вторичной причиной или сопричиной» Св. Духа, вопреки прямому отвержению этого наименования в первом мнении петербургской комиссии; говорится в нем и о возможности относить святоотеческие воззрения о просиянии Св. Духа

через Сына к вечной жизни Божества, с тем именно ограничением, которое было указано и в 1 и 2 положениях первого мнения (об ὑπαρξις в 5 пункте мнения 1897 г. ср. тезис 8 В. В. Болотова). Несогласием В. А. Керенского, вслед за проф. Гусевым, с делаемым В. В. Болотовым различием между «условием» и «причиной» (тезис 7, § 1) определяется главнейшим образом критическое отношение его и к третьему мнению петербургской комиссии по вопросу о Filioque. Но едва ли можно признать это несогласие имеющим для себя серьезные основания.





К вопросу о Filioque*

I

«Тезисы о Filioque»

*Предисловие*¹

Нижеследующие страницы предлагают на суд благосклонных читателей частное мнение единичного лица.² Переведены они с русской рукописи, которая не предназначалась даже для печати и содержание которой до сих пор было известно — если не ошибаюсь — только трем русским богословам.³ Эти наброски (за исключением лишь немногих страниц, переделанных⁴ ad hoc) являются в том виде, в каком они написаны несколько лет тому назад. В то время я не мог знать о содержании тех заключений, к которым пришла Санкт-Петербургская комиссия в 1893 г. Следовательно, я не мог и думать о какой бы то ни было полемике против «Мнения» Роттердамской комиссии

* Впервые опубликовано в журнале «Христианское Чтение» за 1913 г. Май. С. 573—596; Июнь. С. 726—746.

¹ Заглавие в «Revue Internationale de Théologie». 24 Heft. 1898. S. 681: «Thesen über das "Filioque"». — Von einem russischen Theologen. — Vorwort». «Vorwort» также в рукописи В. В. Болотова. Страницы «Revue» отмечены далее в настоящем издании цифрами на полях (В нашем издании — в квадратных скобках по тексту. — *Ред.*).

² На поле рукописи: «Конечно, не Person. Theologen не будет ли надлежащее, как самое скромное?» В переводе стоит (S. 681): «Die hier folgenden Zeilen enthalten bloss die Privatmeinung eines einzelnen Theologen».

³ Архиепископу Финляндскому (потом митрополиту Петербургскому) Антонию, профессору А. Л. Катанскому и затем, вероятно, протопресвитеру И. Л. Янышеву.

⁴ На поле: «refondues».

1896 г.¹ И если в моих набросках содержится как бы ответ на некоторые строки «Мнения», то он получается совершенно непреднамеренно.

В интересах посильного уяснения нашего взаимного положения позволю себе здесь о некоторых пунктах высказаться подробнее.

* * *

Роттердамская комиссия находит, что Санкт-Петербургская комиссия, по-видимому, «недостаточно резко отличает догмат от богословского мнения».² Если предположить, что это замечание обращено ко всем русским богословам, и что, следовательно, и я в качестве одного из них³ имею здесь право голоса,⁴ то я находил бы, что этот упрек несправедлив. В действительности дело обстоит совсем иначе:⁵ старокатолики строго различают а) догмат и б) богословское мнение; а я лично¹⁾ различаю (и смею надеяться, что и некоторые другие русские богословы, когда им сделаются известны из «Revue Internationale de Théologie» эти строки, не усмотрят принципиальных оснований со мной не соглашаться): а) догмат, б) θεολογούμενον⁶ и с) богословской мнение.⁷ [682]

¹⁾ Кто знаком с обычной жизнью русских богословов, тот хорошо понимает, почему «Я» под пером каждого из нас лишь в крайне редких случаях может переходить в «Мы» не без некоторого нравственного права. У нас нет

¹ Напечатано у П. И. Янышева. Мнения уполномоченных представителей Православия и старокатоличества по вопросу о соединении старокатоликов с православными. СПб., 1896. С. 29–44; о Filioque. С. 29–32.

² «scheint nicht scharf genug zwischen Dogma und theologischer Meinung zu unterscheiden». Ср.: Янышев П. И. Указ. соч. С. 29.

³ Сначала было написано: «русского богослова», но потом красными чернилами поставлено в скобки и сверху написано: «одного из них». В переводе: «auch ich (als solcher)».

⁴ mitzureden.

⁵ «В действительности — иначе» нет в немецком печатном тексте.

⁶ Theologumenon. Так везде и далее (мн. число Theologumena). Во «Введении» и «Тезисах» везде по-гречески.

⁷ theologische Meinung.

отдельных богословских школ в смысле направлений, последовательно выдержанных и — что называется — спевшихся между собой не только в принципах, но и в отдельных тезисах. Каждый русский богослов является в сущности представителем только своего личного мнения.

А. Относительно того, что такое догмат, между нами и старокатоликами нет и *не должно быть*¹ никакого разногласия.

В. Но меня могут спросить, что я имею в виду под *θεολογούμενον*. В своем существе это — то же богословское мнение, но только мнение *тех*, которые для всякого кафолика — более чем только богословы: это — богословские мнения святых отцов *единой неразделенной* Церкви; это — мнения *тех мужей*,² среди которых стоят и *те*, которые достойно именуются «учителями Вселенной», οἱ διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης.²⁾

²⁾ Титул в главном и существенном аналогичный западному «doctores Ecclesiae».

Θεολογούμενα я ставлю высоко,³ но во всяком случае не преувеличиваю их значения, и думаю, что «достаточно резко»⁴ отличаю их от догмата.

Содержание догмата — *истинное*,⁵ содержание *θεολογούμενον*'а — только *вероятное*.⁶ Область догмата — *necessaria*; область *θεολογούμενον*'а⁷ — *dubia*: In necessariis unitas, in dubiis libertas!

Никто разумеющий дело⁸ не властен воспретить мне — в качестве моего частного богословского мнения⁹ держаться *θεολογούμενον*'а, вы-

¹ Курсив здесь и в большинстве случаев далее лишь в немецком переводе.

² На поле: «или тех, среди которых стоят и те мужи?» В переводе (S. 682): «der Männer, unter denen auch die mit Recht οἱ διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης genannten sich befinden».

³ В переводе: «sehr hoch».

⁴ scharf genug.

⁵ *das Wahre*.

⁶ des(r) Theologumenon(a).

⁷ nur *ein* (das?) *Wahrscheinliches*. В переводе (S. 682): «der Inhalt des Theologumenons nur das Wahrscheinliche».

⁸ На поле: «sachverständige???» В переводе: «kein Sachverständiger».

⁹ theologischen Privatmeinung.

сказанного хотя бы только одним из отцов Церкви, если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным.³⁾

³⁾ А раз это последнее доказано, это воззрение ipso facto перестает для меня быть *theologoumenon*.

Но, с другой стороны, никто разумеющий дело не властен требовать от меня, чтобы я, в качестве моего частного богословского мнения,¹ следовал² *theologoumenon*'у,³ высказанному некоторыми отцами Церкви, коль скоро этот *theologoumenon* не пленяет меня своей возвышенной богословской красотой, не покоряет меня — доступной и моему разумению — державной мощью⁴ своей аргументации. Одно, в [683] данном случае, для меня ясно: если этого *theologoumenon*'а не держусь я сам, я все же не вправе осуждать тех, которые ему следуют. И если, в силу⁵ обстоятельств, я буду вынужден на обсуждение этого *theologoumenon*'а,⁶ и тогда я буду держать себя почтительно,⁷ с благоговением, подобающим авторитету⁸ свв. отцев.

Один отец Церкви или *многие*¹⁾ следовали данному *theologoumenon*'у, этот вопрос не может иметь существенного значения, но для меня он далеко не безразличен. Каждый из свв. отцев Церкви имел нравственное право сказать о себе вместе с ап. Павлом: «Думаю, и я имею Духа Божия» (1 Кор. 7, 40).⁹ И если известного *theologoumenon*'а держится

¹ theologischen Privatmeinung.

² На поле: «принял, избрал».

³ einem Theologumenon. В переводе (S. 682): «dass ich als meine private Meinung ein Theologumenon anerkenne».

⁴ На поле: «souverain Macht?» Так и в переводе.

⁵ На поле: «стечением».

⁶ eine Auseinandersetzung с этим Theologumenon.

⁷ pietätsvoll.

⁸ На поле: «пред авт[оритетом]». В переводе (S. 683): «und wäre ich gezwungen, dieses Theologumenon zu besprechen, auch dann würde ich mich ihm gegenüber pietätsvoll und mit der dem Ansehen der Kirchenväter gebührenden Ehrerbietung verhalten!»

⁹ «Ich halte aber, ich habe auch den Geist Gottes».

целый сонм таких носителей высокого религиозного духа, [684] то во мне крепнет субъективная уверенность, что и я стою на твердой почве, что это вероятное есть *в высшей степени* вероятное,¹ что оно весьма близко к истинному. Но конечно θεολογούμενον, даже самый распространенный, не есть догмат.

¹ В I, 2 «Мнения» Роттердамская комиссия замечает: «Dass nich “einige Kirchenlehrer” den immanenten Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn gelehrt haben». Но, продолжая свои рассуждения, она кончает положением, которое по смыслу равносильно² выражению: nicht «einige Kirchenlehrer», sondern — «einige Kirchenlehrer». Насколько я понимаю, прилагательному «einige» логически противоположны лишь «Niemand» с одной стороны и «alle» с другой. Но почтенные ученые, из которых состояла Роттердамская комиссия, не могли утверждать, что так мудрствовали «alle Kirchenlehrer», и в результате получился список имен einiger [всего 9] Kirchenlehrer.³ В этом списке не следовало бы стоять Дидиму. Его воззрение, по моему мнению,⁴ было своеобразной природы, и притом, после V Вселенского собора, имя Дидима у православных богословов (ср. Послание св. Софрония Иерусалимского и определение VI Вселенского собора)⁵ имело не слишком добрую репутацию.⁶ ссылаться на его «авторитет» в богословских спорных вопросах не очень удобно. Далее, всякий русский, конечно, заметит, что в этом списке «блещет своим отсутствием» имя св. Златоуста, одного из прославляемых нашей Церковью

¹ dieses Wahrscheinliche das höchst [в переводе: ein höchst] Wahrscheinliche [-es] ist.

² На поле: «не разнится от в[ыражения]».

³ В переводе (S. 683) слова «Но продолжая — — — Kirchenlehrer» опущены. На поле рукописи А. А. Киреевым был поставлен вопрос: «нужно ли?» В переводе начало этого примечания читается так: «In ihrem Gutachten bemerkt die Rotterdamer Kommission, dass nicht nur “einige” Kirchenlehrer den immanenten Ausgang des hl. Geistes vom Vater durch den Sohn gelehrt haben, sondern dass dies die gewöhnliche Lehre des Orientes war, und stellt eine Liste von neun griechischen Kirchenlehrern auf».

⁴ meines Erachtens.

⁵ die Synodika des heil. Sophronius von Jerusalem und die Definitio der VI oekum. Synode.

⁶ den besten Klang. В переводе (S. 683): «stand — nicht im besten Ruf».

τρεῖς ἱεράρχαι καὶ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλοι. И этот пробел¹ выясняет положение дела, словно знаменитое «яйцо Колумба».² Св. Златоуст был представитель *Антиохийской* богословской школы, так же как и Феодорит Киррский.³ Конечно, Феодорит не был ангел, но он был несомненно Ehenmann. Из слов св. Кирилла Александрийского «ἴδιον αὐτοῦ (τοῦ Υἱοῦ) Πνεῦμα», «собственный Дух Сына» Феодорит сделал следующий вывод:⁴ εἰ δ' [ἴδιον τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ ἔφη] ὡς ἐξ Υἱοῦ, ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον, ὡς βλάσφημον τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀπορρίψομεν. «Если же он наименовал Духа «ἴδιον τοῦ Υἱοῦ» в том смысле, что Он имеет *бытие* из Сына или через Сына, мы отвергаем это учение как богохульное и нечестивое». Без дальнейших рассуждений в выражение δι' Υἱοῦ влагається арианский смысл!⁵ Феодорит, конечно, так не поступил бы, если бы theologumen «δι' Υἱοῦ», «через Сына»,⁶ был распространен и в районе влияния Антиохийской школы, был и здесь ходячей монетой. Все 9 имен, перечисленные «Мнением», принадлежат представителям *Александрийской* богословской школы. Следовательно, и theologούμενον об исхождении Св. Духа от Отца *через Сына*⁷ точнее можно назвать *александрийским*, чем *обще-восточным*.

С. От theologούμενον⁸ я различаю «достаточно резко»,⁸ быть может даже слишком резко,⁹ богословские мнения.¹⁰ Главный отличительный признак

¹ эта Lücke.

² На поле: «Имею в виду, конечно, известный анекдот, как Колумб научил, как поставить яйцо на стол. Columbus' Ei?» В переводе стоит лишь (S. 683): «und diese Lücke erklärt die ganze Sachlage: Chrysostomus ist», и т. д.

³ der *antiochenischen* theologischen Schule, ebenso wie auch Theodoretus von Cyrus.

⁴ «der eigene Geist des Sohnes», hat Theodoretus folgende Schlussfolgerung aufgesponnen [в переводе: «gezogen»].

⁵ «Wenn aber er den Geist «ἴδιον τοῦ Υἱοῦ» in dem Sinne genannt hat, dass Er aus dem Sohn, oder durch den Sohn das Sein hat, so verwerfen wir diese Ansicht als blasphemisch und als gottlos». Ohne Weiteres wird dem Ausdruck: δι' Υἱοῦ ein arianischer Sinn untergeschoben!

⁶ das Theologumenon «δι' Υἱοῦ», «durch den Sohn».

⁷ das Theologumenon von dem Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater *durch den Sohn*.

⁸ scharf genug.

⁹ zu scharf.

¹⁰ theologische Meinungen.

последних — отсутствие в них авторитета. Это — лишь частные мнения¹ тех, которые в моих глазах не более как *только* богословы. А на богословов и я, как богослов, licet indignus, должен, по принципу, смотреть как на моих pares. Если я принимаю, в качестве моего частного мнения, богословское мнение Фомы Аквината, Петавия, Перроне,² то делаю это на том же самом основании, по которому соглашаюсь и с положением $2 \times 2 = 4$: для меня совсем не важно, что так думал и великий Пифагор; я сам тоже нахожу, что $2 \times 2 = 4$ и даже не мог бы думать иначе, и этот последний момент — субъективный — для меня имеет решающее значение. — А если основания, приводимые в пользу богословского мнения,³ меня не убеждают, то я просто его отвергаю, и, если потребуют обстоятельства, буду его критиковать pietätlos, даже беспощадно, если только для этого у меня найдется достаточно критической проницательности.

Важнее другая сторона дела. В выборе моих частных богословских мнений⁴ я свободен, но не безусловно. Граница моей свободы — в обязательном требовании, чтобы эти мои частные мнения⁵ не стояли в противоречии с догматом. Если я избираю свои частные богословские мнения в кругу святоотеческих theologoumena, я ставлю себя ipso facto вне всякого подозрения в противоречии с догматом. Никто разумеющий дело не потребует от меня даже доказательств этого. *Противоречащий догме theologoumenon отца Церкви* звучит для уха кафолика как самое вопиющее *contradictio in adjecto*, как, например, «темный свет». ⁶ Напротив,⁷ если я свои частные мнения⁸ выбираю только из

¹ Privatmeinungen.

² моего Privatmeinung, eine theologische Meinung eines Thomas von Aquino, eines Petavius, eines Perrone. В переводе: «Wenn ich die theologischen Meinungen eines Thomas von Aquino, eines Petavius, eines Perrone, als die meinigen annehme».

³ einer theologischer Meinung.

⁴ theologischen Privatmeinungen.

⁵ diese meine Privatmeinungen.

⁶ Ein dem Dogma widersprechendes Theologumenon eines Kirchenvaters, das klingt für das Ohr eines Katholiken wie die schreiendste *contradictio in adjecto*, etwa wie «dunkles Licht».

⁷ Dagegen.

⁸ meine Privatmeinungen.

круга богословских мнений,¹ я отвечаю за них как за свои собственные догадки,² и на мне самом лежит *onus probandi*, что, мудрствуя так,³ я не противоречу догмату.

Вот почему представляется важным, чтобы в рассуждениях о тайне Св. Троицы богословы не сходили с относительно твердой почвы патристических *θεολογούμενα* на шаткую почву богословских мнений,⁴ [685] чтобы они даже в качестве формул держались отеческих изречений.¹⁾

¹⁾Для пояснения этого положения приведу лишь один пример. В I, 2 «Мнения» читаем, что «не “некоторые учителя Церкви” учили об *имманентном исхождении* Св. Духа от Отца чрез Сына, следовательно, признавали Сына Его “вторичной причиной”, но...». За один раз высказывается как достаточно бесспорное утверждение факта («...учили об *имманентном*» и пр.), так равно и рискованный вывод («...следовательно, признавали Сына вторичной Его причиной»), *onus probandi* которого, по моему мнению, не уступает весом земному шару; мало того, рекомендуется как «единственно правильное», вопиюще непатристическое выражение «вторичная причина»! Прошу рассмотреть мой 8-й тезис.⁵

¹ meine theologische Privatmeinungen unter [на поле: «из числа, в кругу»] den Theologumena der Kirchenväter.

² theologischer Meinungen.

³ На поле: «Vermuthungen». В переводе: «Mutmassungen».

⁴ На поле: «οὕτως φρονῶν = so denkend???». В переводе: «dass οὕτως φρονῶν, indem ich so denke».

⁵ Zur Erläuterung des Satzes möchte ich nur ein Beispiel anführen. In I, 2 des «Gutachtens» lesen wir, «dass nicht “einige Kirchenlehrer” den immanenten Ausgang des Heil. Geistes aus dem Vater durch den Sohn gelehrt, also den Sohn als dessen secundäre Ursache anerkannt haben» [в переводе: «анерkannt haben, sondern...»]. In einem Athemzug[e] sowohl die ziemlich unstrittige Beschreibung [в переводе: «unbestreibbare Feststellung»] der Thatsache («den immanenten» n. s. w.), als auch die halsbrechende [в переводе: «die gewagte»] Schlussfolgerung («also» u. s. w.) [в переводе: («...also den Sohn als dessen secundäre Ursache...»)], deren *onus probandi*, meines Erachtens, wie die Erdkugel schwer ist, ausgesprochen; ja sogar die schreiend unpatristische Bezeichnung «secundäre Ursache» als «die einzig richtige» proclamirt [в переводе: «empfohlen»]! Bitte um Prüfung meiner *thesis* 8.

В практическую осуществимость теоретически и принципиально конечно не оспариваемой возможности «усовершенствования» патристического наследства¹ верится с трудом: где у нас ресурсы для подобного усовершенствования?

* * *

Как я понимаю содержание θεολογούμενον'а отцев Церкви об исхождении Св. Духа от Отца *через Сына, δι Υἱοῦ*,² изложено в моей первой заметке, предпосылаемой вместо введения к моим тезисам.³ *In nuce* мой взгляд изложен в длинном примечании на с. 592.⁴ Читателю, который почувствует себя смущенным ввиду некоторых слишком реалистичных красок в моем рассуждении, я позволю себе ответить: пусть он предложит и живописцу написать образ всесвятнейшей пресущественной Троицы только с помощью невещественных несозданных красок. Психологически данное есть палитра богослова. И чтобы уяснить мою точку зрения в отличие от обычных западных *termini technici*, я замечу, что, как я понимаю, стеклянное окно не есть *причина*, хотя бы только *вторичная*, солнечного света в комнате, но есть *необходимое условие*. Не есть *причина*: это без лишних слов доказывается фактом, что в осенние ночи бывает совсем темно даже под стеклянными крышами фотографи-

¹ der theoretisch und principiell gewiss unbestreitbaren (nicht zu verleugnenden) Möglichkeit «der Vervollkommnung» der patristischen Erbschaft.

² des Theologumenon der Kirchenväter vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater *durch den Sohn, δι Υἱοῦ*.

³ Anstatt Einleitung моим Thesen.

⁴ *In nuce* ist meine Ansicht in einem langen *sub versu*. S. 9 ркп. А. А. Киреева], ausgesprochen [на поле: resumirt? очерчен?]. В переводе: «im langen *sub versu* pag. 693 ausgelegt». По-видимому, имеется в виду переданная А. А. Кирееву для перевода на немецкий язык рукопись с русским текстом «Введения»; но впоследствии у А. А. Киреева этой рукописи, очевидно, уже не было под руками, и для издания русского текста он мог дать лишь автограф В. В. Болотова, содержащий только «Предисловие» (31 страница большого формата почтовой бумаги весьма крупного письма).

ческих ателье. Ибо действует только причина: *условие* совершенно непродуктивно. И Св. Дух вечно просиявает через Сына.¹

И богословские мнения, и *θεολογούμενα*² составляют в сущности роскошь, не необходимость. Если бы душевная жизнь человека слагалась только из процессов логического мышления, мы, вероятно, довольствовались бы только догматом: нам было бы достаточно знать только *истинное*, от вероятного мы могли бы легко отказаться.³ Но человек иногда менее точное,⁴ но эстетически упорядоченное представление о факте предпочитает совершенно точному понятию о нем. Математики знают геометрическое π как эмпирически постигаемую величину достаточно

¹ Читателю, который почувствует себя *zurückgeschreckt vor einigen zu realistischen Farben meiner Betrachtung*, erlaube ich mir zu antworten: möge er auch einem Maler zumuthen [на поле: anbieten, vorschlagen, empfehlen], das Bild der allerheiligsten supersubstantiellen Dreieinigkeit nur mit immateriellen ungeschaffenen Farben zu malen. Psychologisch Gegebenes ist Palette des Theologen. Und, um meinen Standpunkt (gegenüber) gangbaren abendländischen *termini technici* gegenüber klar zu stellen, bemerke ich, dass, soviel ich verstehe, das Glasfenster keine *Ursache*, nicht einmal eine *secundäre* [на поле: auch eine secundäre nicht] des Sonnenlichtes in der Stube ist, wohl aber eine nothwendige *Bedingung*. Keine *Ursache*: das wird kurz und bündig durch die Thatsache bewiesen, dass in Herbstnächten es ganz dunkel ist, selbst unter Glasdächern photographischer Ateliers. Denn wirkt [на поле: wirksam ist?] nur *Ursache*: durchaus aber unproductiv ist *Bedingung*. Und der Heilige Geist glänzt durch den Sohn ewig durch. В рукописи против начала этого места на поле имеется замечание А. А. Киреева: «Нужно ли это? Ведь читатели этой статьи конечно не будут испуганы тем, что они найдут ниже?» И далее (где проводится сравнение со стеклянным окном): «Не выпустить ли все? Так как ниже эта же мысль выражена гораздо лучше». В переводе, действительно, вместо всего этого стоит лишь одна фраза: «und, um meinen Standpunkt gegenüber gangbaren abendländischen terminis technicis klarzustellen, bemerke ich, dass *wirkend* nur die *Ursache*, die *Bedingung aber unproduktiv ist*».

² theologische Meinungen и Theologumena.

³ nicht schwer wäre uns eine Verzichtleistung auf das Wahrscheinliche. В переводе: «auf das Wahrscheinliche könnten wir leicht verzichten».

⁴ В русском тексте: «Но человек хочет знать, чего он и не знает, и иногда менее точное» и т. д.

точно,¹ они могут без всякого труда выражать это π через двадцатизначное число или двадцатизначный логарифм;² однако история математики с почетом произносит имена Валлиса, Лейбница, Мэчина,³ которые предложили формулы для вычисления приблизительных величин π .⁴ То же наблюдается и в истории астрономии: не довольствуются достаточно точным знанием расстояний [686] планет от Солнца; Тициус, Вурм находят простые правила для вычисления этих расстояний, устанавливающие ряды чисел, которые хотя довольно неточны, но выражают прогрессию этих расстояний проще, нагляднее, даже изящнее с эстетической точки зрения.⁵ Удивительно ли, что богословие знает, подле догмата, еще *θεολογούμενα* и богословские мнения?⁶ Простые натуры,⁷ конечно, довольствуются догматом, т. е. истинным познанием основных фактов веры;⁸ но умы более пытливые желают хоть приблизиться только к вероятному усвоению *Quomodo* этих фактов.⁹

До сих пор нас и старокатоликов разделяет скорее *потенциальная*, чем *наличная* разность отношений к *θεολογούμενα*. Мы и они стоим на различных ступенях культурной жизни. У нас¹⁰ весьма многие еще не

¹ На поле: «präcis». В переводе: «haben eine hinreichend genaue Vorstellung des geometrischen π ».

² Können ohne leiseste Mühe dies π durch eine zwanzigstellige Zahl oder einen zwanzigstelligen Logarithmus bezeichnen.

³ eines Wallis, eines Leibnitz, eines Machin. На поле: «Можно ли родительные падежи перевести без члена? Во всяком случае, я не хочу сказать: какого-нибудь Валлиса, какого-то Лейбница».

⁴ für (zur) Berechnung genäherter [перевод: «annähernder»] Grossen des π .

⁵ ein Titius, ein Wurm, finden einfache Regel für Berechnung derselben Abstände, Regel, welche Reihen der Zahlen geben, die zwar ziemlich ungenau sind, aber die Progression dieser Abstände einfacher, anschaulicher, ja ästhetisch eleganter angeben. В переводе: «erfinden für die Berechnung dieser Entfernungen einfache Regeln, welche Reihen von Zahlen aufstellen» и т. д.

⁶ Theologumena und theologische Meinungen.

⁷ Schlichte Naturen. В переводе: «Schlichte, einfache Naturen».

⁸ der Grundthatsachen des Glaubens.

⁹ des Quomodo dieser Thatsachen.

¹⁰ На поле: «или, если это “и они” неудобно, то — [поставить в далее отмеченном месте после “У нас”] — русских, в России». В переводе: «Wir und

чувствуют потребности — иметь, подле догмата, еще *теолоγούμενα* или частные богословские мнения;¹ напротив, у старокатоликов богословские мнения² уже выработаны. Но эта потенциальная разность обратится в фактическую,³ если мы, русские, и в будущем (как надеемся) останемся достойны нашего прошедшего, пребудем неуклонно верны нашим культурным историческим началам: и наша богословская наука выработает тогда свои определенные богословские мнения,⁴ *основанные* на *теолоγούμενα отцев Восточной церкви*.⁵ Между тем, в основе наличного богословского мнения⁶ старокатоликов лежит **чисто западный** *теолоγούμενον блаж. Августина*.⁷ Вот в чем трудность положения!

Каков будет исход из него? Может быть, мне следовало бы теперь написать только слова: *religiosum est divinari*.⁸

Но во всяком случае ложные шаги нежелательны, и быть может дружественное «*schiedlich friedlich*» — не худший *modus agendi*, чтобы избежать их.⁹

die Altkatholiken stehen auf verschiedenen Stufen der Kultur. Unter uns Russen fühlen noch sehr wenige das Bedürfniss» и т. д.

¹ Theologumena oder theologische Privatmeinungen.

² theologische Meinungen.

³ На поле: «reelle?» В переводе (S. 686): «kann sich in einen reellen [Unterschied] verwandeln».

⁴ theologische Meinungen.

⁵ *Theologumena der Vater der orientalischen Kirche*.

⁶ theologische Meinung.

⁷ Theologumenon des beatus Augustinus.

⁸ Место, соответствующее словам: «Между тем в основании — — est divinari», в переводе составляет отдельный абзац (S. 686): «Die Basis der gegenwärtig besprochenen Theologischen Meinungen liegt im rein abendländischen Theologumenon des hl. Augustinus. Darin besteht die Schwierigkeit der Lage; was für ein Ausgang steht bevor? Vielleicht sollte ich mich jetzt mit dem Ausspruch "religiosum est divinari" begnügen!»

⁹ В оригинале: «и быть может [на поле: das?? das Sprichwort?] "schiedlich friedlich" — не худшее наставление [на поле: Maxime?], чтобы избежать их». В переводе дополнено (S. 686): «das freundliche», и вместо «наставление» поставлено: «modus agendi».

В недолгую еще историю наших сношений уже было, к глубокому сожалению, произносимо дрянное словечко «уступка». ¹ Но тот, от кого ждут «уступки», или не имеет права уступить, или не имел права ² требовать...

И конечно, никаких затушевывающих истину общих мест, никаких перетолкований точного смысла тех или иных мнений. ³ Не много доброго обещала бы попытка русских [687] у Августина находить только *θεολογούμενον* восточных отцов Церкви; ⁴ но я сомневаюсь также в чем бы то ни было научном праве — и восточных отцов изображать только в виде предшественников Августина, так что *in Augustino patet, quod in orientalibus latet*. Думаю, что русские богословы никогда не согласятся с тем взглядом, что учение Августина есть завершение, или «увенчание здания», *θεολογούμενον*'а отцов Восточной церкви. ⁵ Многие ли верят этому даже на Западе? Можно ли оспаривать, что Августин не был знатоком учения восточных отцов Церкви? ^{6, 1)} Пусть он был глубокий мыслитель; но разве он не стоит в истории как величина изолированная? И самое августиновское *θεολογούμενον* ⁷ не походит ли скорее на *φιλοσοφούμενον*? ⁸

¹ На поле: «На Боннск[ой] конф[еренции] не знаю, как это было высказано по-немецки: “Concession”?» В переводе (S. 686): «wurde schon — — — ein elendes Wörtchen ausgesprochen: “Concessio”, “Nachgeben”».

² На поле: «Что-нибудь вроде übertheuern; но кажется последнее значит не “запрос” [который якобы “в карман не лезет”], а прямо слишком дорогую (полученную) цену».

³ Meinungsverdrehungen. В переводе (S. 686): «Derjenige aber, von dem man (in dieser Angelegenheit) eine “Concessio” erwartet, hat kein Recht, eine derartige zu machen. Übermäßige Forderungen dürfen nicht aufgestellt werden. Nur das unbedingt Notwendige! Ein Handel ist hier nicht zulässig. Gewiss auch sind “Topica”, Gemeinprüche, welche die Wahrheit vertuschen, zu vermeiden. Auch keine Meinungsverdrehungen!» В переводе место, соответствующее словам: «Но во всяком случае ложные шаги — — — никаких Meinungsverdrehungen», составляет один абзац; далее начинается новый абзац.

⁴ das Theologumenon der orientalishen Kirchenväter.

⁵ des Theologumenons der Väter der orientalishen Kirche.

⁶ Kirchenväter.

⁷ augustinische Theologumenon.

⁸ Philosophumenon.

¹⁾ *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg i. B., 1888). II, 296–297. «Seiner (*H. Reuter's*) These: “Trinitarische Erörterungen griechischer, aber auch lateinischer Autoren hat er (*Augustinus*) sehr wenig benutzt, ist unbedingt beizustimmen”. Ср.: II, 292, Anm. 2: “aber *Ursache* des Geistes ist der Vater allein. — — Dieser Lehrbegriff blieb herrschend, und es verschlägt dem gegenüber nichts, dass man bei Epiphanius und Cyrill je eine Stelle nachgewiesen hat, nach welcher der Geist ἐξ ἀμφοῖν ist”».

Краеугольные понятия¹ восточного φιλοσοφούμενον:² Πατήρ, Υἱός-Λόγος, Πνεῦμα взяты буквально³ из Св. Писания: можно ли это сказать об августиновском «mens ipsa, potitia mentis, amor — memoria, intelligentia, voluntas»?

Греческие отцы и Августин⁴ шли в богословии своими самостоятельными путями и пришли к двум вовсе не тождественным φιλοσοφούμενα. Об августиновской⁵ гегемонии в спекуляции о Св. Троице не должно быть речи.⁶

* * *

Еще одно, последнее слово. По поводу моего тезиса 26⁷ меня могут спросить: что же расторгло общение⁸ единой кафолической Церкви?

Отвечаю, не обинуясь:⁹

Его расторгло *римское папство*, этот старый наследственный враг кафолической Церкви, нужно думать — враг и до самых последних

¹ На поле: «Grundbegriffe?» Это слово и в переводе (S. 687), причем здесь начинается новый абзац.

² des orientalischen Theologumenon.

³ textuell.

⁴ augustinischen.

⁵ Die griechischen Kirchenväter und Augustinus.

⁶ Von der [в переводе: «einer»] augustinischen Hegemonie in der trinitarischen Speculation muss [в переводе: «darf»] keine Rede sien.

⁷ Thesis 26.

⁸ На поле: «die Communion?»

⁹ На поле: «Luther: frei; но offenherzig не лучше ли?»

времен, который тогда лишь перестанет существовать, когда упразднится и последний враг — смерть.¹

Введение к нижеследующим тезисам²

I

В нижеследующих строках позволяю себе изложить³ мое представление о тех образах, посредством которых св. отцы приближают к пониманию человеческого тайну бытия Св. Духа.

Прежде всего — две общих оговорок:

[688] 1. Ипостаси Св. Троицы различаются между собой только τῆ τροπῇ τῆς ὑπάρξεως, причинными отношениями, как αἴτιον — αἰτιατά.

Отношение причины, τὸ αἴτιον, и следствия, τὸ αἰτιατόν, есть отношение логическое, по которому причина предшествует следствию, есть prius в отношении к нему. Но человек никак не может высвободиться из-под условий пространства и времени. Следовательно, логическое prius в человеческом мышлении, как психологическом факте, неизбежно превращается в хронологическое prius: человек думает сперва (по времени прежде) о причине, потом — о следствии. Поэтому метафизическое

¹ Его расторгло das *römische Papstthum*, dieser alte Erbfeind der katholischen Kirche, vermuthlich auch deren jüngste Feind, der nur dann zu existiren aufhören wird, wann auch der letzte Feind aufgehoben werden wird, der Tod. В переводе все это место (в одном абзаце) читается (S. 687): «Noch ein Wort zum Schluss; wegen meiner 26. These kann man mich fragen: was war denn die Ursache der Trennung, des Risses der *einen katholischen Kirche*? Ich antworte unumwunden: die Kommunion hat das römische Papstthum zerrissen, der alte Erbfeind der katholischen Kirche, der vermuthlich nur dann zu existiren aufhören wird, wenn auch der letzte Feind aufgehoben wird — der Tod!»

² Заглавие заимствовано из немецкого перевода (S. 687): «Einleitung zu den nachstehenden Thesen»; в русском тексте нет никакого заглавия. На отделе, отмеченные римскими цифрами, «Введение» разделено также лишь в немецком оригинале.

³ В оригинале здесь стояло слово «перед Комиссией», опущенное в переводе (S. 687).

свойство существа Божия — вечность — вневременность — для человека безусловно не представимо. Мы можем думать об этом свойстве только его искажая: божеское «от вечности» есть для нас моментальный акт, совершившийся в самом отдаленном уголке, создаваемом нашим воображением; божеское «всегда» — для нашего представления есть непрерывно длящийся процесс, слагаемый из терций, секунд, минут, часов. Божеское «вне пространства» есть нечто для нашего воображения совершенно не реализуемое; самое лучшее, что мы можем сделать, для того чтобы понять внепространственное, состоит в том, что мы заменяем это «вне пространства» наименьшим мыслимым пространством, так называемой математической точкой.¹ Божеское «везде» в нашем представлении дано с характером пространственной протяженности.

Когда математик вынужден бывает логарифмически учитывать дробь $1/10$, он принимает ее за целое число $1\,000\,000\,000$ (тысяча миллионов) $= \log 9,000\,0000$. Правда, он присоединяет к этому логарифму корректив, приписывая за мантиссой $9,000\,0000$ еще отрицательную характеристику — 10 .² Но это *memento*³ практически применяется лишь в итоге, в процессе же сложения логарифмов 10 копеек продолжают фигурировать под видом миллиарда рублей.⁴ Что для математика отрицательная характеристика⁵ 10 , то для богослова оговорка «*θεοπρεπὸς*», «*богоприлично*». Бессильные бороться с теми искажениями, которые вносит в догмат наше мышление, мы их опротестовываем и отрицаем,

¹ Так в переводе (S. 688): «Das göttliche „ausser Raum“ ist etwas für unsere Einbildungskraft ganz Unrealisirbares; das Beste was wir leisten können, um das Ausserräumliche zu fassen, besteht darin, dass wir diesem „ausser Raum“ den kleinsten denkbaren Raum, den sogenannten mathematischen Punkt, unterschieben». В русском оригинале вместо этого: «Божеское „вне пространства“ — для нашего представления есть кратчайший пункт, не реализуемый в нашем воображении, как не дана в действительности и математическая точка».

² Так в переводе (S. 688): «indem er hinter der Mantisse 9,000 0000 noch die negative Charakteristik — 10 schreibt». В русском тексте по недосмотру стояло: «приставляет корректив в виде отрицательной мантииссы — 10 ».

³ В переводе: «diese negative Kennziffer».

⁴ В переводе: «die zehn Pfennige in der Gestalt einer Milliarde Mark».

⁵ В переводе: «die negative Kennziffer — 10 ». В русском тексте по недосмотру «мантиисса».

когда говорим, что «всегда» и «везде» мы понимаем безлетно и внепространственно, богоприличным образом. И я, пользуясь в дальнейшем широко образами временно-пространственными, заранее опротестовываю их как неизбежную [689] фальшь, — как астроном протестует против движения Солнца вокруг Земли, хотя по-прежнему видит только восход и заход Солнца, а не вращение Земли вокруг своей оси.

2. Вторая оговорка — против *рассудочного* характера дальнейших разъяснений.¹ Думаю, однако, что некоторые излишества в этом отношении неизбежны потому, что образы, о которых будет речь, указаны св. отцами, боровавшимися с арианством. Историческое положение требовало того, чтобы во имя высшего разума начал христианства отцы, одушевленные живейшим сознанием богоподобных черт, запечатленных в конечном существе человека, выступили против арианской логики как *ἄλογος καὶ ἄσοφος* и ее победили на ее же почве.

II

Отцам IV в. предлежала задача:²

а) убить арианизм в корне, показав, что Сын Божий есть истинный Сын Отца. В православном богословии понятие о Сыне — богословское, в арианстве — космологическое. В православных системах Сын есть «для Отца», *διὰ τὸν Πατέρα* (Ин. 6, 57), необходимость бытия Сына мотивируется непостижимо таинственным строем (*λόγος, τρόπος*) внутренней жизни Божества: Сын есть *ad intra*; в арианстве Сын существует для мира; в строе *внутренней* жизни единого всесовершенного и вседовольного Бога нет мотива к бытию Сына; но так как без посредства Сына всесовершенный Бог не мог бы создать несовершенный мир, то Сын есть *ad extra*, как ипостасный посредник между бесконечным и конечным.

б) Показать неслиянность Ипостасей Св. Троицы.

¹ В переводе (S. 689): «Meine zweite Vorbemerkung gilt dem *verständnismässigen* Charakter der hier folgenden Auseinandersetzungen».

² В переводе (S. 689): «Die Kirchenväter des IV. Jahrhunderts hatten eine dreifache Aufgabe zu lösen, nämlich».

с) Показать, что Отец и Сын и Св. Дух поистине единосущны, т. е. дать опорные точки для человеческого ума, чтобы представить такое единство существа, которое не есть наблюдаемое в мире простое единство рода («равносущие»), но истинное единство единого Бога. Это доказательство сводилось [690] к положению о τῆς θείας οὐσίας ἡ πρὸς ἑαυτὴν ἁρμονία, οὐ τὸ συνεχὲς божеской сущности, в которой нет никакой διαστήματός τινος ἀνυποστάτου κενότης, никакого пустого «не существующего» промежутка.¹ Поэтому три Ипостаси суть συμφυεῖς, συνημμέναι, ἔχονται ἀλλήλων, ἤρτηνται προσεχῶς («сросшиеся вместе», «соприкосновенные», «держатся друг за друга», «плотно счленены» (прилегают непосредственно)), так что мысль человеческая в едином естестве не может открыть пустого пространства, κενεμβатеῖν, «ступить в пустое место», подобно тому как глаз человека не в силах усмотреть в радуге точную границу между переливающимися призматическими ее цветами.

Хорошо известно, что мышление древних св. отцев отличается характером целостности, не знает рубрик, к которым привыкает наша мысль с детства, и сводит к единству и свои доводы и положения, ими подтверждаемые. Так, например, их богословская аргументация лишь очень редко дает нам возможность уяснить, насколько в ней понимаются, как различные, понятия из области онтологического откровения, с одной стороны, и понятия из области икономического откровения — с другой.² И пояснение трех приведенных выше положений ведется весьма нередко у св. отцев совместно. Подле сравнения тайны Св. Троицы с солнцем, лучом и слиянием обращает на себя внимание формула — так

¹ Имеется лишь в переводе (S. 689–690): «Dieser Beweis gipfelt in der These über τῆς θείας οὐσίας τὴν πρὸς ἑαυτὴν ἁρμονίαν, über τὸ συνεχὲς der göttlichen Substanz, in welcher keine διαστήματός τινος ἀνυποστάτου κενότης, kein leerer “nicht seiender” Riss stattfindet. Demzufolge sind die drei Hypostasen» u. s. w. В русском тексте: «это доказательство сводилось к положению, что три Ипостаси суть» и т. д.

² В русском тексте слова «Хорошо известно — — подтверждаемые» находятся в начале II отдела. Дальнейшие слова имеются лишь в переводе; S. 690: «So z. B. lässt uns ihre theologische Argumentation nur sehr selten darüber ins Klare kommen, inwiefern sie die Begriffe aus dem Bereiche der ontologischen Offenbarung einerseits, und diejenigen aus dem Bereiche der ökonomischen Offenbarung andererseits als unterschieden auffasst».

сказать — аналитическая. Исходя из той истины, что в слове Христа «во имя Отца и Сына и Св. Духа» указан адекватно точный — насколько человек разуметь может — порядок Ипостасей, абсолютно верно соответствующий внутреннему бытию триединого Бога, свв. отцы устанавливают положение, которое звучит как математическая формула: $A : B = B : C$. Отец стоит в таком же отношении к Сыну, в каком Сын ко Св. Духу; или: Сын есть образ Отца, Св. Дух есть образ Сына.

Логическая основа первой части этого равенства следующая: для человека безусловно не представим Отец без Сына или Сын без Отца. «Есть Отец: следовательно есть Сын», — эта мысль не есть даже вывод; это — простое заявление факта. Для человеческой мысли между понятиями «Отец» и «Сын» нет и быть не может никакого посредствующего понятия.

Следовательно: *αα*) между существом (естеством) Отца и существом (естеством)¹ Сына не может быть никакого посредства.

[691] Следовательно: *ββ*) Ипостась Сына *οὐνεχὼς ἴρηται* (непосредственно счленяется) с Ипостасью Отца, т. е. Сын есть *второе* Лицо Св. Троицы, и для человеческого мышления существует безусловная необходимость понимать Сына именно как второе (т. е. предполагающее как Свое *prius*, Свое преобүтеров, только одну и единственную Ипостась, а именно первую Ипостась) Лицо.²

Следовательно: *γγ*) Бытие Сына безусловно предполагается непосредственно самым бытием Отца, т. е. арианское космологическое воззрение на Сына, а именно последовательность понятий: Бог — идея мира — Сын, ложно.

Следовательно: *δδ*) Сын есть единый от единого, единственнейший, единый единородно воссиявший от Отца, и Своим бытием (*ὑπαρξίς*) только и единственно одного Отца предполагающий как логическое *prius*.

¹ В переводе (S. 690): «dem Sein (*υπόστασις, ὑπαρξίς*)».

² В русском тексте: «есть второе Лицо Св. Троицы с безусловной необходимостью для человеческого мышления».

III

Всем этим устанавливается и святоотеческое воззрение на Лицо Св. Духа. Произвести Его бытие из понятия Отца с принудительной ясностью человеческая мысль не в силах, и посредство Сына приходит ей на помощь и представляется необходимым¹ уже потому, что для мысли не может быть третьего там, где нет второго.

Сын есть Λόγος, Слово Божие, и формула $A : B = B : C$ в сущности переводится в положение: Отец так относится к Сыну, как Слово к Духу. (Из других опытов пояснения второй половины равенства ($= B : C$) можно отметить своеобразное у св. Григория Нисского положение: как Χριστός к Χρίσμα, или как Βασιλεύς к Βασιλεία.)

Человек, безусловно, не может произнести слова так, чтобы при этом из его уст не вышло и дыхания. Слово Божие, по замечанию св. Григория Нисского, было бы немогшее человеческого слова, если бы было без Духа.

Итак: αα) Ипостась Духа Святого непосредственно примыкает к Ипостаси Сына и через Сына соприкасается, συνάπτεται, с Ипостасью² Отца.¹⁾

¹⁾ S. Bas. Magn., ep. 38 (alias 43), n. 4: ὁ Υἱός, — ὃ πάντοτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον συνεπινοεῖται — τὸ ἅγιον Πνεῦμα — τοῦ Υἱοῦ μὲν ἤρτηται, ὃ ἀδιαστάτως συγκатаλαμβάνεται. S. Gregorius Nyssen., adv. Maced., n. 16 (Migne. PG. T. 45. Col. 1321A): μηδὲν εἶναι διάστημα μεταξὺ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δι' ἀπορρήτων αἰνίσσεται — ἀδιάστατός ἐστι πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τῷ Υἱῷ ἢ συνάφεια. S. J. Damasc.: τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' Υἱοῦ τῷ Πατρὶ συναπτόμενον.

Что Св. Дух есть μέσον τοῦ ἀγεννήτου καὶ τοῦ γεννητοῦ,³ [692] посредствует между Сыном и Отцом, есть θεολογούμενον, более распространенное на Западе, чем на Востоке.²⁾ У восточных отцев оно встречается едва

¹ В переводе (S. 691): «unbedingt notwendig».

² Так в немецком печатном тексте (S. 691): «Folglich: αα) Schliesst sich die Hypostase des hl. Geistes der Hypostase des Sohnen an, und kommt durch den Sohn in Verbindung mit der Hypostase des Vaters». В имеющемся русском тексте здесь стоит во всех трех случаях «естество» вместо «ипостась». Примечание к этому месту находится лишь в печатном издании тезисов.

³ В русском тексте только «μέσον».

ли не у двух только. Св. Дамаскин выписал его у св. Григория Богослова, который это выражение, μέσον, должен был употребить, опровергая возражение ариан, что между нерожденным и рожденным ничего среднего быть не может.

²⁾ Св. Афанасий Великий, напр., совершенно отклоняет такое понимание. *Migne. PG. T. 26. Col. 373B, orat. 3 c. Arian., n. 24: καὶ οὐ τὸ Πνεῦμα τὸν Λόγον συνάπτει τῷ Πατρὶ, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου λαμβάνει.* Св. Василий Великий также рассматривает именно Сына (*sit venia verbo!*) как *terminus medius* в превосходящей всякий разум *ratio* (λόγος) внутренней жизни Св. Троицы. *Epist. 38 (alias 43), n. 4: καὶ εἰ τὸν Υἱὸν ἀληθινῶς τις λάβοι, ἔξει αὐτὸν ἐκατέρωθεν, πῆ μὲν τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα, πῆ δὲ τὸ ἴδιον Πνεῦμα συνεπαγόμενον.* Ср.: *S. Gregor. Nyss., adv. Maced., n. 13 (Migne. PG. T. 45. Col. 1317A): ἀλλὰ πρῆγὴ μὲν δυνάμεώς ἐστιν ὁ Πατὴρ, δύναις δὲ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς, δυνάμεως δὲ πνεύμα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.*¹

Итак: ββ) Св. Дух есть третья Ипостась Св. Троицы, Своим бытием предполагающая бытие как Отца, так и Сына, потому что Св. Дух от Отца исходит, а Отец есть Отец только Сына. Следовательно, коль скоро Бог как *προβολεὺς τοῦ Πνεύματος* именуется *Отцем*, Он мыслится как имеющий Сына. Следовательно, не подвергаясь опасности допустить слишком большую неточность, можно сказать: *ὑπάρχοντος (ὄντος, ὑφεστῶτος) τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* (когда существует Сын, исходит Св. Дух от Отца), или: *Filio generato ex Patre productus*, как выражается Зерникав о Св. Духе.²

¹ Этого примечания нет в рукописи, и оно взято из немецкого печатного текста (S. 692): «Der hl. Athanasius der Grosse z. B. lehnt solche Auffassung durchaus ab. — Auch der hl. Basilius der Grosse betrachtet gerade den Sohn (*sit venia verbo!*) als *terminus medius* in der über alle Vernunft erhabenen *ratio* (λόγος) des inneren Lebens der hl. Dreieinigkeit. — —».

² Так в переводе (S. 692): «Folglich ohne Gefahr, eine zu grosse Ungenauigkeit zu begehen, kann man sagen *ὑπάρχοντος (ὄντος, ὑφεστῶτος) τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* (indem der Sohn existiert, geht der hl. Geist vom Vater aus) oder: *Filio generato ex Patre productus*, wie Zoernikav, vom hl. Geiste redend, sich ausdrückt». В русском тексте: «Следовательно *ὑπάρχοντος τοῦ Υἱοῦ — — ἅγιον, Filio generato*» и т. д.

После этого понятен и святоотеческий взгляд на образ исхождения Св. Духа. Так сказать, пронизывая собой слово выходит дыхание из уст человеческих. Дыхание необходимо, чтобы слово стало звуком. Но так как уста открываются для произнесения звука — слова, а не для дыхания, то слово есть логическое *prius* перед дыханием. Но слово, как определенная мысль, задуманная в членораздельных звуках, не производит само из себя этих звуков, и дыхание исходит не из самого слова, а из уст человеческих, хотя произнесение слова неизбежно ведет за собой и дыхание из уст.

[693] Из этой аналогии следует:

ааа) рождение Слова и исхождение Св. Духа должны мыслиться совместно;

bbb) но логическое *prius* есть рождение.

ссс) Сын — Слово не есть ни виновник, ни совиновник исхождения Св. Духа, Λόγος не есть *Spirans*;

но:

ddd) рождение Сына — Слова есть богоприличное *условие*¹⁾ [694] *безусловного* исхождения Св. Духа, есть мотив и обоснование (и потому логическое *prius*) исхождения Св. Духа из Отца.

¹⁾ Выражение «условие» я заимствую у С. В. Кохомского (богословская диссертация на русском языке. СПб., 1875).¹ «Условие» в применении к «Безусловному» звучит, конечно, как логическое *contradictio in adjecto*. Это верно; но этот удар я отражаю богословским щитом *θεοπρεπῶς*, «богоприлично». Смысл этого *prima facie* непригодного выражения все-таки не непонятен. Если Св. Дух, так же как и Сын, есть из существа Отца, — спрашивали как ариане, так и македониане, — почему же Св. Дух не есть Сын? — Потому что Дух из Отца ἐκτορευτῶς, а не γεννητῶς, отвечали им. — Почему же Дух не есть γεννητῶς (не рожден)? — Потому что только Единородный, ὁ Μονογενής, т. е. только один Сын, есть γεννητῶς. Таким образом, Сын определяет через Свою рожденность и τρόπον τῆς ὑπαρξεως, *modus existendi*, Св. Духа, Его нерожденность. Вообще теологумен δι' Ἰουβ является или в форме *мысли*, и тогда рассудок оперирует с *понятиями*, анализируя их и приходя, напр., к познанию, что

¹ Кохомский С. В. Учение древней Церкви об исхождении Св. Духа. Историко-догматический очерк. СПб., 1875.

идея «Отца», как понятие, выражающее отношение, заключает в себе *implicite* и идею «Сына»; что всякое «третье» неизбежно предполагает и некоторое «второе». Или оно является в форме *наглядного образа*, причем приходится на помощь способность воображения с весьма неадекватным, конечно, но не живописным *представлением* прохождения духа (дыхания) через (высказанное) слово, — и при том предположении, что Отец не εἰς κενόν τι πνεῖ, дышит не в пустое пространство, так как Сын неразрывно соединен с Отцом, ὁμοστάτος τοῦ Πατρὸς ἔχεται (ἦρτηται), дает нам

а) образ для наглядного представления момента *processio aeterna* (и вместе момента наичистейшего откровения причинности Отца и наиначальнейшего мгновения бытия Св. Духа): исходящий от Отца Дух *приемлется* Сыном, и

б) другой образ для наглядного представления момента *processio sempiterna*: исходящий от Отца и покоящийся в Сыне Дух *воссиявает* чрез Сына. — На вопрос, чем отличается исхождение Св. Духа от рожденности Сына, возможен, само собой понятно, только *один* строго богословский ответ; это знает только сам триединый Бог. Но во времена полемического возбуждения столь полный отказ от знания тайны христианства мог быть противниками встречен даже с торжествующими кликами. При таких обстоятельствах тот или иной богослов чувствовал себя вынужденным — хотя бы он и не был в состоянии предложить вполне достоверное учение — по крайней мере высказать свое предположение. Вместо: «не знаем этого», отвечали: «знаем это лишь отчасти», причем, не приступая слишком близко к внутренней сути тайны, наблюдали, так сказать, сопутствующие признаки. Выражение *γεννητῶς* объясняли через *μόνος ἐκ μόνου*; напротив, при изложении учения о Св. Духе этот признак не имел места. Если же хотели иметь положительный признак для *ἐκτορευτῶς*, то не находили никакого другого, кроме следующего: «Дух исходит от Отца при существовании Сына», *ὅντος τοῦ Υἱοῦ ἐκτορευέται* (при этом было совершенно безразлично, брал ли богослов для себя точку зрения в области мысли или в области наглядного образа: результат должен был получиться в обоих случаях один и тот же). Наглядная формула этого теологумена была *ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκτορευόμενον*, «исходящий из Отца чрез Сына».¹

¹ Этого примечания также не имеется в рукописи и оно переведено с немецкого текста (S. 693–694): «Den Ausdruck “Bedingung” entlehne ich dem S. B. Kochomsky (Theologische Dissertation, russisch, St. Petersburg, 1875). Eine

“Bedingung”, dem “Absolutum” beigelegt, klingt doch wie eine logische *contradictio in adjecto*. Gewiss; diesen Schlag aber wehre ich mit dem theologischen Schilde θεοπεπτός, “gotteswürdig”, ab. Der Sinn dieses *prima facie* unpassenden Ausdrucks ist doch wohl nicht unverständlich. Wenn der hl. Geist, ebenso wie der Sohn, aus dem Wesen des Vaters ist — fragten sowohl die Arianer als die Macedonianer — warum ist dennoch der hl. Geist nicht Sohn? — Weil der Geist aus dem Vater ἐκπορευτός, und nicht γεννητός ist, antwortete man ihnen. — Warum ist denn der Geist nicht γεννητός (nicht gezeugt)? — Weil nur der Eingeborne, ὁ Μονογενής, d. i. nur der Sohn allein, γεννητός ist. Also bestimmt der Sohn durch sein Gezeugtsein auch den τρόπος τῆς ὑπάρξεως, *modus existendi*, des hl. Geistes, sein Nichtgezeugtsein. Überhaupt gestaltet sich das Theologumenon δι Υἱοῦ entweder zu einem Gedanken, und dann operiert der Verstand mit Begriffen, indem er sie analysiert und z. B. zur Erkenntnis gelangt, dass die Idee “Vater” als ein Relationsbegriff in sich *implicite* auch die Idee eines “Sohnes” einschliesst; dass jedes “Dritte” unvermeidlich ein “Zweites” voraussetzt. Oder es gestaltet sich zu einem anschaulichen Bilde, wobei die Einbildungskraft mit einer allerdings sehr inadäquaten, doch nicht unmalerischen Vorstellung des Hindurchgehens des Geistes (Atems) durch das (gesprochene) Wort zu Hülfe kommt, und unter der Voraussetzung, dass der Vater nicht εἰς κενόν τι πνεῖ, nicht in einen leeren Raum atmet, da der Sohn sich fest an den Vater hält, ἀδιαστάτως τοῦ Πατρὸς ἔχεται (ἦρτηται), uns darstellt

a) ein Bild zur Veranschaulichung des Moments der *processio aeterna* (und somit des Momentes der allerreinsten Offenbarung der Kausalität des Vaters und des allernächsten Augenblickes des Seins des hl. Geistes): der von dem Vater ausgehende Geist wird von dem Sohne empfangen, und

b) ein anderes Bild zur Veranschaulichung des Momentes der *processio sempiterna*: der vom Vater ausgehende und im Sohne ruhende Geist glänzt durch den Sohn hindurch. — Auf die Frage, wodurch der Ausgang des hl. Geistes sich vom Gezeugtsein des Sohnes unterscheidet, ist selbstverständlich nur eine streng theologische Antwort möglich: das weiss nur der Dreieinige Gott selbst. In den Zeiten eines polemischen Gärens mochte aber eine so völlige Verzichtleistung auf das Erkenntnis des Mysteriums des Christentums sogar mit triumphierendem Pfeifen seitens der Gegner entgegengenommen werden. Unter solchen Umständen fühlte sich mancher Theologe genötigt — war er auch nicht im stande, ein sicheres Dogma vorzulegen — wenigstens seine Vermutung zu äussern. Statt eines “Wir wissen das nicht” antwortete man mit einem “Wir erkennen das stückweise”, indem man, ohne dem innersten Kern des Mysteriums zu nahe zu treten, die sozusagen begleitenden Merkmale beobachtete. Das γεννητός erläuterte man durch μόνος ἐκ

IV

Замечу далее:

Рождение Сына Божия есть *generatio aeterna et sempiterna*, т. е. представимо лишь как акт, совершенный от вечности и всегда вневременно настоящий. Под этой же формой воззрения следует представлять и исхождение Св. Духа.

а) Дух Св. исходит от Отца предвечно и в довременное абсолютно первое мгновение исхождения Св. Духа *есть, существует как совершенная Ипостась*, ὑπάρχει, ὑφέστηκε, и Слово — Сын не мыслится как привносящий нечто в ипостасное бытие Св. Духа.

б) Но Дух Св. всегда исходит от Отца, и это исхождение тождественно с самым вечным бытием, божественной жизнью Св. Духа. Человеческое воззрение может этот момент представить только как процесс, — процесс непресекающийся и постоянный. Если первое представление («исхождение как акт совершенный уже от вечности и до вечности») принуждает нас движение мыслить именно как *движение* (хотя бы продолжительность его измерялась лишь одной математической точкой), то второе представление («исхождение как акт всегда настоящий») вносит в это движение вместе с характером продолжительности и постоянства и видоизменяющий момент стояния, *покоя*.¹ Так как из Отца ὑπάρχοντος τοῦ Υἱοῦ, т. е. сущу Сыну, исходит Дух Св., и Отец и Сын мыслятся как непосредственно

μόνον; dagegen blieb dieses Merkmal bei Auslegung der Lehre vom hl. Geiste weg. Wüschte man aber ein positives Merkmal des ἐκπορευτός zu haben, so fand man kein anderes als dieses: "während des Seins des Sohnes geht der Geist vom Vater aus", ὄντος τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται (dabei war es durchaus gleichgültig, ob der Theologe seinen Standpunkt im Gebiet eines Gedankens oder im Gebiet eines Bildes nahm: das Resultat musste in beiden Fällen ein und dasselbe sein). Die anschauliche Formel dieses Theologumenons war ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον, "der aus dem Vater durch den Sohn ausgeht".

¹ Слова «Если первое представление — — *покоя*» переведены с немецкого текста (S. 694): «Wenn die erste Vorstellung ("der Ausgang als von Ewigkeit und vor Ewigkeit schon vollbrachter Akt") uns zwingt, die Bewegung eben als *Bewegung* zu denken (mag deren Dauer auch nur Einen mathematischen Punkt messen), so bringt die zweite Vorstellung ("der Ausgang als ein immer gegenwärtiger Akt") samt einem Charakter der Dauer und Beständigkeit auch ein

соприкосновенные, то момент всегда настоящего исхождения Св. Духа [695] изображается под формой того представления, что Св. Дух от Отца исходит и как совершенная Ипостась от Сына приемлется; τὸ Πνεῦμα ἐκτορεῖται παρὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ μένει παρὰ τῷ Υἱῷ θεϊκῶς, говорит Дидим (*Didymus*, de Trin. 1, 31 // *Migne*. PG. T. 39. Col. 425A). Он от Отца исходит и у Сына (в Сыне) пребывает, от Отца исходит и в Сыне почивает. Отношение Сына ко Св. Духу во всех этих образах различно от отношения Отца ко Св. Духу: как Προβολεύς, как причина, Отец мыслится как πονεύς, Сын характеризует это движение-исхождение моментом постоянства. Но, с другой стороны, когда исхождение мыслится как непрекращающееся движение, то положение: «в Сыне почивает», «в Сыне пребывает», заменяется другим тождественным по смыслу образом: из Отца исходящий, Св. Дух как совершенная Ипостась «через Сына (так сказать, сквозь Сына) проходит», троῖδν, «через Сына является» и выявляет Свое бытие, которое имеет от Отца, «через Сына воссиявает» (или просиявает).

Сам Сын Своим ипостасным бытием, чрез Себя и с Собой, Св. Духа ὑψορίζει, как бы характеризует, проявляет как познаваемого, и Св. Дух «после Сына и вместе с Ним» ὑψορίζεται, характеризуется, познается. Образ зари, может быть, за устранением неизбежной фальши этого сравнения, может пояснить это святоотеческое воззрение. Солнце еще стоит ниже восточного горизонта данного места, видимо быть не может, и его луч не касается здесь земной поверхности. Не будь воздуха, на этом месте была бы полная тьма. Но луч проходит через слои воздуха, его проникает, и заря освещает данное место, возвещая близость сокрытого еще солнечного диска, и самым своим появлением доказывая существование атмосферы, без которой явление зари было бы невозможно, хотя действительная причина зари — приближающееся к горизонту солнце. Дух Святой есть ипостасная сила, чрез Сына воссияющая, и вместе с тем возвещающая Слово, проявляющая сокровенное божество Отца.

modifizierendes Moment des Stillstehens, der *Ruhe* in diese Bewegung hinein». В имеющемся рукописном тексте здесь читается: «Если первое представление принуждает нас движение мыслить всегда как движение, то второе вносит в это движение момент “стояния”, т. е. покоя».

Думаю, что это «пребывание», «почивание» в Сыне, это «прохождение», это «выявление», это «воссияние» чрез Сына, по свв. отцам, означает вечные отношения Отца, Сына и Св. Духа, и сокращенно означает в положении: «Св. Дух от Отца чрез Сына исходит».

V

[696] Но хотя идея проникновения Св. Духа чрез Сына и непосредственного отношения третьего Лица Троицы именно ко второму в сознании свв. отцев установлена настолько твердо, что они даже утверждали, что Св. Дух воссоединяется (*συνάπτεται*) с Отцом через Сына, однако же этим отнюдь не дается повод к предположению, что в этом δι' Υἱοῦ заключается указание на какой-либо причинный момент в отношении Сына к Св. Духу.¹ Свою Ипостась Св. Дух имеет от Отца как единственной причины. Одно из самых убедительных свидетельств такого понимания θεολογούμενον² а δι' Υἱοῦ находится в следующих словах св. Иоанна Дамаскина: Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς, ὡς ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον — Υἱοῦ δὲ Πνεύμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον. Μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ. «Св. Дух есть Дух Отца, так как он исходит от Отца. Он же есть и Дух Сына, но не в том смысле, что Он имеет бытие от Сына, а вследствие того, что Он исходит от Отца чрез Сына. Ибо один только Отец есть причина». Таким образом непосредственно после δι' Υἱοῦ следует непревосходимо лаконичное² Μόνος αἴτιος, как будто для всех³ являлось само собой понятным, что причина может быть обозначена только посредством ἐκ, но не посредством еще также и διὰ. Но если Отец и есть единственная причина бытия Духа Св., однако идея исхождения Духа Св. чрез Сына, по-видимому, дает нам, с первого взгляда, повод по крайней мере к постановке вопроса: непосредственно ли, ἀμέσως, или не непосредственно,⁴ ἐπιμέσως, Отец есть причина Св. Духа.

¹ Zwar ist die Idee — —. Und doch ist damit u. s. w.

² das unübertrefflich lakonische.

³ für alle Welt.

⁴ mittelbar.

Насколько известно мне, этот вопрос обсуждаем был почти *explicitely* только св. Григорием Нисским.¹⁾ *Termini technici*, которые употребляет этот отец Церкви (в месте а)), весьма наглядно сопоставлены Dr. H. V. Swete'ом в следующей схеме:

ὁ Θεός	{	τὸ αἴτιον.....	ὁ Πατήρ					
		τὸ αἰτιατόν	<table style="border-collapse: collapse;"> <tr> <td rowspan="3" style="font-size: 3em; vertical-align: middle; padding-right: 10px;">{</td> <td style="padding-right: 10px;">τὸ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου.....</td> <td style="padding-left: 10px;">ὁ Υἱός</td> </tr> <tr> <td style="padding-right: 10px;">τὸ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ</td> <td></td> </tr> <tr> <td style="padding-right: 10px;">πρώτου.....</td> <td style="padding-left: 10px;">τὸ ἅγιον Πνεῦμα,²⁾</td> </tr> </table>	{	τὸ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου.....	ὁ Υἱός	τὸ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ	
{	τὸ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου.....	ὁ Υἱός						
	τὸ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ							
	πρώτου.....	τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ²⁾						

и Дух обозначается как «the mediately derived», как «не [697] непосредственно¹ исходящий».

¹⁾ Основные места суть: а) *Quod non sint tres dii* // *Migne*. T. 45. Col. 133BC; б) *Contr. Eunom.* // *Ibid.* Col. 369A; с) *Contr. Eunom.* // *Ibid.* Col. 464BC; д) *Adv. Maced.*, п. 6 // *Ibid.* Col. 1308B.

²⁾ В а) τὸ αἰτιατόν называется также τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου; в б) Сын обозначается как κατὰ τὸ προσεχῶς ἀδιαστάτως τῷ Πατρὶ συνεπινοούμενος, и Св. Дух как δι' αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτοῦ (т. е. чрез Сына и с Сыном) εὐθὺς καὶ συνημμένως καταλαμβάνόμενος.

Этот вывод был бы совершенно неотстраним, если бы мы читали у св. Григория только одно место, а именно д):³⁾ «Предполагая, что мы видим пламя, разделенное между тремя светильниками, и что причина третьего света есть первое пламя, возжегшее путем передачи через средний [свет] последний свет, мы не встречаем однако препятствий рассматривать третий светильник как огонь, хотя он возожжен от предшествующего пламени». Таким образом, заключает св. отец, и Дух Св., хотя есть третье Лицо, но имеет равное достоинство с Отцом и Сыном.

³⁾ Ὡσπερ ἂν εἴ τις ἐν τρισὶ λαμπάσι διηρμένην βλέπων τὴν φλόγα [αἰτίαν δὲ τοῦ τρίτου φωτός ὑποθώμεθα εἶναι τὴν πρώτην φλόγα ἐκ διαδόσεως διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον ἐξάψασαν] — εἰ δὲ καλύει οὐδὲν πῦρ εἶναι τὴν τρίτην λαμπάδα, κἂν ἐκ προλαβοῦσης ἀναλάμψη φλογός, τίς ἡ σοφία τῶν διὰ ταῦτα τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀξίαν ἀθετεῖν ἀσεβῶς νομιζόντων, ἐπειδήπερ μετὰ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἠριθμήθη παρὰ τῆς θείας φωνῆς.

¹ mittelbar.

При оценке этого на первый взгляд решающего места не следует, однако, упускать из виду: во-первых, что действие причины через нечто *посредствующее* хотя и принимается здесь выразительно, но только в речи о пламени и светильниках, не в речи о самих Сыне и Св. Духе. Во-вторых, св. Григорий, как известно, с великим почтением относился к св. Василию и называл его не столько своим братом, сколько своим «отцом и учителем», *πατήρ καὶ διδάσκαλος*, даже ὁ ἅγιος πατήρ ἡμῶν. Нетрудно предположить, что св. Григорий считал своим долгом и своей честью ни на йоту не уклоняться от учений и взглядов для него великого Василия, τοῦ μεγάλου Βασιλείου, и одно из классических мест св. Григория о рассматриваемом θεολογούμενον, а именно b, примыкает к воззрению св. Василия¹⁾ даже в выражениях (см. ниже таблицу).

¹⁾ *S. Basil. Epist. 38 (alias 43) (a. D. 369–370)*, написано: Γρηγορίῳ ἀδελφῷ, т. е. к св. Григорию Нисскому, и имело — весьма вероятно — большое влияние на выработку образа мыслей последнего. Все параллели под подписью «св. Василий» взяты из п. 4 этого письма.

[698]

Св. Василий

Ἐν οὐδενὶ διαλείμματι μεταξὺ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος τῆς διανοίας κενεμβατούσης· διότι οὐδέν ἐστι τὸ διὰ μέσου τούτων παρενεϊρόμενον — οὔτε διαστῆ-

Св. Григорий

Ἐν ἧ̅ (τῇ ἀκτίστῳ οὐσίᾳ) Πατὴρ μὲν ἀναρχος, καὶ ἀγέννητος, καὶ αἰεὶ Πατὴρ νοεῖται.

ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιαστάτως ὁ Μονογενῆς Υἱὸς τῷ Πατρὶ συνεπινοεῖται.

δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ, πρὶν τι κενόν τε

Св. Василий

ὁ Υἱὸς — ᾧ πάντοτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀχωρίστως συνεπινοεῖται — τὸ ἅγιον Πνεῦμα — τοῦ Υἱοῦ μὲν ἤρτηται, ᾧ ἀδιαστάτως συγκαταλαμβάνεται, τῆς δὲ τοῦ Πατρὸς αἰτίας ἐξημμένον ἔχει τὸ εἶναι, ὅθεν καὶ ἐκπορεύεται· τοῦτο τὸ γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ιδιότητος σημείου

ματός τινος ἀνυποστάτου κενότης — τῇ παρενθήκῃ τοῦ κενοῦ τὸ συνεχές διαστέλλουσα.

καὶ ἀνυπόστατον διὰ μέσου παρεμπεσεῖν νόημα, εὐθύς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται·

οὐχ ὑστερίζον κατὰ τὴν ὑπαρξιν μετὰ τὸν Υἱόν, ὥστε ποτὲ τὸν Μονογενῆ δίχα τοῦ Πνεύματος νοηθῆναι·

ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων, καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ Μονογενές ἐστὶ φῶς,

διὰ δὲ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλάμψαν,

οὔτε διαστήματι οὔτε φύσεως ἐτερότητι τοῦ Πατρὸς ἢ τοῦ Μονογενοῦς ἀποτέμνεται.

ἔχει, τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ σὺν αὐτῷ γνωρίζεσθαι,

καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑφεστάναι.

Ὁ δὲ Υἱὸς, ὁ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζων, μόνος μονογενῶς ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἐκλάμψας, etc.

[699] Св. Василий

Св. Григорий
Внесозданной сущности Отец мыслится как безначальный, нерожденный и всегда как Отец.

Из Него непосредственно (имеет бытие) Единородный Сын, (Ко-

Св. Василий

Сын — всегда мыслится со Св. Духом неразлучно, вместе. Дух Св. (хотя) соединен с

Мысль не находит никакого пустого промежутка между Отцом и Сыном. Ибо нет ничего вторгающегося между Ними, ни пустоты какого-либо не существующего промежуточного пространства, — которая разрывала бы непосредственную близость Их вторжением чего-то пустого.

торый) мыслится нераздельно вместе с Отцом.

Через Него же и с Ним тотчас же (прежде чем явится представление о чем-то пустом и несуществующем) понимается вместе и Св. Дух, Который по Своему бытию не есть позднейший в сравнении с Сыном (так чтобы можно было помыслить Единородного без Духа), но причину Своего бытия и Дух имеет от Бога всяческих, от Которого имеет бытие и едиnorodный Свет,

воссиявает же через истинный Свет,

Сыном, но имеет бытие, зависящее от причины, именно от Отца, из Которого Он и исходит. Он имеет отличительный, (только) Ему по Его ипостаси свойственный признак, что Он познается после Сына,

и имеет бытие из Отца.

Сын же, Который проявляет чрез Себя и вместе с Собой исходящего из Отца Духа, — только Он один воссияет как Единородный из нерожденного Света, и т. д.

так что Он не отделяется от Отца или от Единородного ни промежуточным пространством, ни различием естества.

[700] Как мы видим, оба отца Церкви выразительно, даже настойчиво говорят о δι' Υἱοῦ, но только в связи с такими предикатами, как γνωρίζεσθαι, καταλαβάνεσθαι: чрез Сына Дух Св. является богословски познаваемым,¹ и это характерно как признак для Ипостаси Самого Сына, для Его внутренней личной жизни, есть Его γνώρισμα. Но хотя «чрез Сына» и имеет основание для себя во внутреннейших таинственнейших отношениях троичной жизни, оно свободно даже от малейшего намека на *причинное* знание:² выражение δι' Υἱοῦ, насколько мне известно, исчезает всегда, как только тот и другой отец Церкви начинают говорить о причине *бытия* Св. Духа, αἰτία, causa. «По своему бытию», говорит Василий Великий, «Св. Дух зависит от причины, именно от Отца, из Которого Он и исходит». Еще яснее выражается св. Григорий: «Причину своего *бытия* и Дух Св. имеет там же, где имеет ее и единородный Сын, именно из Отца всяческих».¹⁾ Таким образом, с точки зрения причинного отношения Сын не возвышается логически над Духом, напротив, Они поставляются на одну и ту же логическую ступень, как coordinati.

¹⁾ Ср.: Adv. Eunom., l. 1 (Col. 416C): ἀλλὰ δι' αὐτοῦ (τοῦ Υἱοῦ) μὲν ἐκλάμπων, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχων ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός.

И, в-третьих: между отцами Церкви св. Григорий Нисский — так гласит *consensus theologorum* — наиболее отражает оригеновское влияние. Но против Оригена меньше всего уместны нарекания, что ему недостаточно известна была богословская важность понятия причины, αἰτία, ἀρχή, πηγή.²⁾ Это значение, несомненно, и для св. Григория

¹ S. 700: ist der hl. Geist theologisch erkennbar.

² frei von dem leisesten Anstrich einer *Kausalitäts*-Bedeutung.

было столь же ясно, как для самого Оригена. Однако, оригенствующий отец Церкви не сказал вообще ничего, что должно бы было возвышать Сына над разрядом αἰτίατά, тех, которые произведены. Неоднократно он упускает самый удобный случай [701] констатировать, что и Сын, как живой посредник причинного воздействия Отца на Духа, есть сопричина или соисточник Духа. Такое молчание³⁾ имеет, конечно, весьма немалое значение и не лишено доказательной силы.¹

²⁾ Напр., in Joh. T. 2, п. 1–3. P. 49–51, ed. *de la Rue*, Ориген утверждает, что только Отец есть Αὐτόθεος и ὁ Θεός, Сын же есть только Θεός, ибо и Он включен в класс μορφοῦμενοι θεοί, τῇ μετοχῇ τοῦ Θεοῦ γινόμενοι; александрийцу приходит затем на ум, что такое разграничение может смущать некоторых; для устранения их опасений он уверяет, что божественное достоинство Сына через это не умаляется: «Ибо (и это доказательство Ориген считает весьма веским) оба, как Отец, так и Сын, занимают место источника: Отец есть начало божества, Сын есть начало разума». Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χάραν ὁ μὲν Πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ Υἱός λόγου.

³⁾ И оно имеет для себя самые серьезные основания: для человеческого, подлежащего законам пространства представления (а только о нем и может быть здесь речь), Дух Св. должен быть мыслим — уже в самом первом представимом моменте Своего бытия, т. е. в моменте действия причины — с неотразимой необходимостью, как существующий уже вне Отца, если Сын должен быть понимаем как проводник этого действия. Но такое понимание постулирует — *implicitely* — к богохульному ἐξ οὐκ ὄντων. Православное, омоусианское представление может, таким образом, проектировать Св. Духа в этом моменте только как происходящего *еще внутри* Отца, и это исключает всякую μεσιτεία Сына.

В этом освещении хотел бы я рассматривать и первое (а) классическое место св. Григория.

Τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ Μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ Μονογενὲς φυλαττοῦσης, καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης.

¹ S. 701: ist centnerschwer und kann etwas beweisen.

«Ибо одно есть непосредственно из первого, и другое чрез то, что непосредственно из первого, так что и свойство быть однородным остается несомненно при Сыне, равно как не подлежит никакому сомнению и факт, что Дух имеет бытие из Отца, так как посредство Сына сохраняет и Ему Самому однородность, равно как не удаляет и Духа от связи с Отцом по естеству».

Thesis probanda этого места: различие естества, ἡ κατὰ φύσιν διαφορά, в Троице недопустимо. Различие Ипостасей вовсе не говорит против единства по существу. Τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες, τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατοῦ διαφοράν οὐκ ἀρνοῦμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἐτέρου καταλαμβάνομεν. «Исповедуя, что в естестве Троицы нет различия, мы вовсе не отрицаем разности между причиной и произведенным ею, и даже утверждаем, что к этой только разности и сводится различие отдельных Лиц». Но рассуждение об ипостасном различии введено сюда лишь с целью отразить возражение противников, περὶ τῆς τοιαύτης ἀπολογησόμεθα μέμψεως, так что логическое ударение лежит на выводе об ὁμοούσιον: посредство Сына рассматривается с точки зрения [702] обладания общей сущностью.¹ Факт, что Сын есть вторая, Дух Св. третья Ипостась, принимается как нечто данное, и освещается в том смысле, что он не включает никакого препятствия для ὁμοουσιότης Духа. Но о действии причины нет речи, а поэтому и на вопрос, имеет ли Дух Свое бытие от Отца непосредственно, или δι' Υἱοῦ, чрез посредство Сына, не дается *explicite* ответа.¹ «Дух, приемлющий от Отца бытие» и «Дух, имеющий от Отца бытие», эти понятия во всяком случае обозначают для человеческого способа представления два различных момента божественной жизни. По моему мнению, θεολογοῦμενον св. Григория посвящен только второму моменту и держит нас в области воззрения об ἔκλαψις καὶ ἔκφρασις Св. Духа, не об Εἶδος ἐκπόρευσις в подлиннейшей сущности этого догматического понятия.²

¹ vom Standpunkte der Gemeinschaft der Substanz.

² Весь V отдел переведен с немецкого текста (S. 696–702), так как неизвестно, сохранился ли и где находится соответствующий русский оригинал. В имеющемся русском тексте вместо всего этого имеются лишь следующие строки, за которыми непосредственно следует VI отдел: «Но идея проникновения Св. Духа чрез Сына в сознании свв. отцев установлена настолько твердо, что Св. Дух

¹⁾ И место с¹ не дает ответа. Το Μονογενεὸς ἔχεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἄγιον, ἐπινοία μόνη κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου τῆς τοῦ Πνεύματος ὑποστάσεως. Эти слова я понимаю (как понимал их, напр., и Н. М. Богородский в 1879 г.)² следующим образом: совершенно теоретически Сын представляется и до бытия Духа, как логический *prius* по отношению к причине (не «как причина и поэтому как логический *prius*»). Братья, перворожденный сын и сын родившийся после него, различаются между собой по своему отношению к причине, к отцу, и однако, старший брат не есть ни в каком смысле причина бытия младшего брата.

VI

Эти взаимные отношения³ божественных Ипостасей должны пояснять именно единосушие Св. Троицы, тождество естества трех Лиц, Их общение по естеству. Святоотеческое воззрение,⁴ что существенная благодать от Отца через Сына приходит ко Св. Духу, выражает как бы биение пульса божественной таинственной жизни, и под пером св. Амвросия является сильным доказательством равносушия Сына с Отцом. «Никто же благ, токмо един Бог», — настаивали ариане. «Дух Святой благ, — отвечает св. Амвросий, — и существенную благодать от Отца приемлет чрез Сына; если благ Дух, следовательно, благ и Сын».

οὐνάλτεται с Отцом чрез Сына, но бытие имеет не только от Самого Отца как причины, но даже едва ли от Самого Отца через посредство Сына. Ἐμμέσως или οὐκ ἀμέσως, «не непосредственно», — этих слов у свв. отцев, по-видимому, нигде не встречается, и «διὰ μεσότητος» и «διὰ τοῦ προσεχῶς» у св. Григория Нисского сопровождается тем коррективом, что это посредство Сына только Ему сообщает единородность и не устраняет Св. Духа от φυσικῆ σχέσις к Отцу. Но σχέσις равносильно ἔχουσι, которым отмечается именно непосредственность (προσεχῶς) соприкосновения божественных Лиц. Все это — кажется — ведет к тому положению, что Св. Дух исходит непосредственно от Отца чрез Сына».

¹ В немецком тексте по недосмотру «d».

² Богородский Н. М. Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа, изложенное в связи с тезисами Боннской конференции 1875 г. СПб., 1879. С. 91.

³ В русском тексте: «Но эти взаимные отношения».

⁴ В переводе (S. 702): «Das Theologumenon der Kirchenväter».

Относить διὰ τοῦ Υἱοῦ только ко временному подаянию Св. Духа через Сына твари значило бы ослаблять такие святоотеческие доказательства, как приведенные выше.¹ В Евангелии есть только одно место (Ин. 20, 22), которое может быть [703] приводимо для обоснования δι' Υἱοῦ, и из этого места непосредственно ясно, что Св. Дух через Сына подается твари (ср.: Тит. 3, 3. 5–6).² Это утверждают и свв. отцы; но что они из этого исторического факта никогда не делают обратного заключения к вечным отношениям Св. Духа к Сыну, так что самое излияние Св. Духа и есть отражение этого вечного основополагающего факта по отношению к временному,¹⁾ доказать это, этот³ opus probandi, лежит на том, кто вздумал бы оспаривать мысль о вечном воссиянии Св. Духа чрез Сына, и будет лежать — думаю — непосильной для богослова тяжестью.

¹⁾ Чтобы подкрепить вероятность такого обратного заключения, я мог бы привести на память другой θεολογούμενον, именно попытку отцев Церкви сделать до некоторой степени понятным то, почему Сын, а не Отец сделался человеком. Ср.: Photii Bibliotheca, cod. 222. P. 181^b, 182, 193, 199^b, 196, ed. Bekker.⁴

¹ Так в переводе (S. 702): «wie die oben erwähnten». В русском тексте: «приведенное».

² Так в переводе (S. 702–703): «Im Evangelium giebt es nur eine Stelle (Joh. 20, 22), welche zur Begründung des δι' Υἱοῦ angeführt werden kann, und aus dieser Stelle erhellt unmittelbar, dass der hl. Geist der Kreatur gegeben ist (vgl. Tit. 3, 3. 5–6)». В русском тексте: «В Писании только одно место, Ин. 20, 22, свидетельствует, что Св. Дух — чрез Сына, и из этого места непосредственно ясно, что Св. Дух чрез Сына подается тварям».

³ Слова: «так что самое — — этот», имеются лишь в немецком тексте (S. 703): «so dass die Ausgiessung selbst des hl. Geistes durch den Sohn vielmehr ein Reflex dieser ewigen Grundthatsache auf das Zeitliche sei, das zu beweisen, dieses opus probandi» u. s. w.

⁴ Это примечание имеется только в немецком тексте (S. 703): «Um die Wahrscheinlichkeit eines solchen Rückschlusses zu bekräftigen, möchte ich ein anderes Theologumenon ins Gedächtniss bringen, nämlich der Versuch der Kirchenväter, das einigermassen verständlich zu machen, warum der Sohn und nicht der Vater Mensch geworden ist» u. s. w.

Тезисы¹

Следует иметь в виду, что старокатолики с почтенной откровенностью заявляют о разностях своих воззрений в вопросе об исхождении Св. Духа; они делают все, что от них зависит, чтобы предотвратить вредные для дела церковного единения недоразумения, обычные после униональных недомолвок, которые каждая сторона потом истолковывает по-своему и иногда инкриминирует другую сторону.

Представляется, таким образом, возможным, по моему мнению, признать за правильные следующие тезисы:²

*Тезис 1.*³ Православная Русская церковь догматом⁴ (*credendum de fide*) почитает только *ту*⁵ истину, что Св. Дух от Отца исходит и единосущен Отцу и Сыну. Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ ὁμοούσιόν ἐστι τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ. Остальные же подробности (поскольку они *не тождественны*⁶ по смыслу с этой истиной)¹⁾ принимает только как *θεολογούμενα*.

Например, § 1. Что Св. Дух «со Отцом и Сыном спокланяем и славим», это есть догма, *не* просто лишь [704] *θεολογούμενον*, потому что по смыслу это тождественно с единосущием Св. Духа и вследствие того дано уже *implicite* в содержании этой основной истины.⁶

¹ Заглавие лишь в немецком переводе (S. 703): «Die Thesen».

² Так в немецком переводе (S. 703): «Es ist zu berücksichtigen, dass die Altkatholiken — — —. Meiner Meinung nach schiene es also möglich, die folgenden Thesen als richtige anzuerkennen». В русском тексте: «Имея в виду, что сами старокатолики с почтенной откровенностью заявляют о разности своих воззрений в вопросе об исхождении Св. Духа, и делают все, что от них зависит, — — — представляется необходимым испросить благословения (санкции) Святейшего Всероссийского Синода на нижеследующие положения».

³ Так в немецком тексте (S. 703): «These 1». В русском здесь и везде далее стоит лишь цифра.

⁴ В русском тексте подчеркнуто: «*догматом*».

⁵ Курсив лишь в немецком тексте.

⁶ По немецкому тексту (S. 703–704). В русском читается (в виде замечания в тексте самого тезиса, а не в виде особого параграфа): «как, напр., “равночестность и единославность” Св. Духа со Отцом и Сыном тождественна по смыслу с “единосущием”, дана уже в содержании этого основного понятия».

§ 2. В смысле такого различия догмы и θεολογούμενα я понимаю и ответ: «Не может», данный в «Пространном Христианском Катехизисе» на вопрос: «Учение об исхождении Св. Духа от Отца может ли быть подвержено какому изменению или дополнению?»

Оно не может быть как догмат дополнено ни поясняющей прибавкой «*через Сына*», ни ограничивающей «*от одного Отца*». ¹ Но когда свв. отцы, например Иоанн Дамаскин (*De fide orthodoxa*, сар. 12), говорят, что Дух Св. есть «известительная сокровенного Божества сила Отчая», что Он есть сила Отца, которая из Отца исходит *через Сына*, δύναμις τοῦ Πατρὸς, ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ² ἐκτορευομένη, что Св. Дух есть и Дух Сына, не как исходящий из Сына, но как исходящий из Отца *через Сына*, Υἱοῦ δὲ Πνεύμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ. ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκτορευόμενον: они говорят это, конечно, не с целью изменить, но с намерением пояснить, приблизить к нашему пониманию полноту тайны бытия Св. Духа, и говорят потому, что такое пояснение, как θεολογούμενον,³ признают и возможным, и правильным.

Тезис 2. Воззрение, что Св. Дух ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκτορευέται, или πρόεῖσι, или ἐκλάττει, от Отца *через Сына* исходит, проходит, воссиявает, встречается у свв. отцов столь часто, что та важность, какую ему сообщает и неоднократно его повторение в «Точном изложении православной веры» св. Дамаскина и — в особенности — принятие его в синодику св. Тарасия Константинопольского, православие которой засвидетельствовано и православным Востоком, и (в лице Адриана Римского) православным Западом, и Седьмым Вселенским собором, — эта важность столь очевидна и высока, что богословы имеют право видеть в этом διὰ τοῦ Υἱοῦ не простое частное отеческое мнение, а *вселенски* авторизованный θεολογούμενον православного Востока.⁴

¹ Курсив в немецком тексте (S. 704). В русском подчеркнуто лишь «как догмат».

² В рукописи: «δι' Υἱοῦ [δε?]».

³ В русском тексте подчеркнуто «как θεολογούμενον».

⁴ В немецком переводе (S. 704): «nicht nur eine blosse Privatmeinung eines Kirchenväters, sondern ein sozusagen *ökumenisch*, überall autorisiertes Theologumenon des orthodoxen Morgenlandes zu erblicken das Rechts haben». В русском тексте слово «вселенски» не подчеркнуто.

Тезис 3. Предположение, что в διὰ τοῦ Υἱοῦ всегда и везде содержится мысль *только о временном* послании Св. Духа в мир для благодетельствования тварей, [705] ведет к *натяжкам*¹ при объяснении некоторых святоотеческих мест.

§ 1. Известно,² что патриарх Константинопольский Григорий II Кипрский (1283–1289), несмотря на свой антагонизм против униониста Иоанна Векка, считал решительно невозможным, чтобы свв. отцы понимали под ἐκλάμπεις³ только временное воссияние Св. Духа чрез Сына.

§ 2. Также известно,⁶ что и преосв. Сильвестр («Ответ православного на схему о Святом Духе». Киев, 1874. С. 72–75) признает, что св. Григорий Нисский говорит (Contra Eunom. L. I / / Migne. PG. T. 45. Col. 336D, 416C) о «предвечном»⁴ чрез Сына явлении Св. Духа в действительности» (ἐν τῷ δι' αὐτοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι, δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπειν),⁵ об «обнаружении или выявлении уже готового, полученного Св. Духом от Отца бытия, и, если угодно, бытия, если можно так выразиться, представляемого с того мгновения вечности, с какого должен быть мыслимым существующим Св. Дух», «о явлении Св. Духа “чрез Сына” безусловно, независимо от Его временного посольства в мир».

§ 3. В «Определении православия святейшего и блаженнейшего Вселенского патриарха Тарасия» — как отцы Седьмого Вселенского собора назвали синодику св. Тарасия⁶ — διὰ τοῦ Υἱοῦ стоит в таком контексте:⁷ «Верую во единого Бога Отца Вседержителя, и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия и Бога нашего, рожденного от Отца безвременно и вечно, καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκτορευόμενον, и в Духа Святого, Господа животворящего, от Отца чрез Сына исходящего, Бога истинного, — в Троицу едино-

¹ Курсив лишь в немецком тексте (S. 705): «zu Verdrehungen».

² В русском тексте: «Комиссии известно».

³ В русском тексте: «под ἐκλάμπεις, ἔφρανοις».

⁴ Курсив лишь в немецком тексте (S. 705): «von der ewigen Erscheinung».

⁵ Греческие слова лишь в немецком тексте.

⁶ В русском тексте цитата: «(ДВС. VII, 226)» = Деяния Вселенских соборов, изд. при Казанской Духовной академии. Т. VII. Казань, 1875. Mansi. Т. XII. Col. 1154.

⁷ В русском ссылка на то же издание: «(VII, 195)». Mansi. Т. XII. Col. 1119.

сущную, единичную, единопредстольную, вечную, несозданную, Зиждательницу всех творений. Верую во едино начало,¹ во едино божество и господство, во едино царство, во едину силу и власть, в трех Ипостасях нераздельно разделяемую и раздельно объединенную».

Так как об отношении Сына Божия к миру в этом отделе не сказано ни одного слова (слова Константинопольского символа «Им же вся быша» в синодике *не* приведены),² и о Воплощении говорится в следующем отделе, то, очевидно, мысль св. Тарасия держится здесь в пределах [706] специального «богословия», *θεολογία*, имеет перед собой вечные и всегда настоящие отношения божественных Ипостасей.

§ 4. У св. Дамаскина (*Migne. PG. T. 94. Col. 1512B. Dialog. contra Manichaeos, ε'*) на возражение манихея: «Как?! Разве, по-твоему, Бог не изменился, родив Сына и изведши Духа?» — дан такой ответ: *Οὐδαμῶς· οὐ γὰρ λέγω, μὴ ὦν πρότερον Πατήρ, ὕστερον γέγονε Πατήρ· ἀλλ' αἰεὶ ἦν ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ Λόγον καὶ διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον.* «Нисколько! Ибо я не говорю, что Бог, не будучи прежде Отцом, потом сделался Отцом, но Он всегда был (Отцом), имея из Себя Самого Свое Слово, и через Свое Слово исходящего из Него (Отца) Своего Духа».³

Вся сила ответа здесь лежит в том, что эти отношения вечны, безначальны и потому неизменны.

§ 5. Настаивать, что слова *προῖόν, ἐκλάμψαν, πεφηνός, προελθόν*, не говоря уже об *ἐκπορευόμενον*, означают только временные отношения Св. Духа, значит ставить себя в безвыходное противоречие с тем фактом, что и у свв. отцев, и в церковных песнопениях этими терминами обозначается и довременное отношение Духа, иногда и Сына, к Богу Отцу.

а) Например, у св. Григория Богослова (*Migne. PG. T. 36. Col. 348B. Orat. 39, n. 12*): *Πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ Πνεῦμα, προῖόν μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐκ υἱικῶς δὲ· οὐδὲ γὰρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς.*

¹ В немецком тексте (S. 705): «an eine *ἀρχή*».

² В русском тексте: («Им же вся быша» не приведено).

³ Перевод с греческого имеется лишь в немецком тексте (S. 706): «Nicht im Mindesten! Denn ich sage nicht, Gott, nachdem Er vormals Vater nicht gewesen ist, sei später Vater geworden, sondern er sei immer (Vater), da er aus sich selbst sein Wort, und durch sein Wort seinen aus Ihm (dem Vater) ausgehenden Geist hat».

β) У него же: ἴδιον δὲ, Πατὴρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία,
 Υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις,
 Πνεύματος δὲ ἡ ἐκπεμψις.

γ) У св. Иоанна Дамаскина (*Migne. PG. T. 95. Col. 60. Epistola de hymno trisagio, n. 27*): Πνεῦμα ἅγιον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἐκ τοῦ Πατρὸς γάρ, διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου προῖόν, οὐκ υἱικῶς δὲ.

Ср.: *Богородский Н. М.* Указ. соч. С. 64, прим. 1.

δ) У него же (*Migne. PG. T. 94. Col. 816C. De fide orthodoxa. I, cap. 8*): ὁ Υἱὸς ἐστὶ — — Μονογενὴς δὲ, ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς μόνως ἐγεννήθη.

ε) У него же (*Migne. PG. T. 96. Col. 833. Ирмос 4-й песни канона на Пятидесятницу*):¹

Ἄναξ ἀνάκτων οἶος ἐξ οἴου μόνος
 Λόγος προελθὼν Πατρὸς ἐξ ἀναίτιου.

Следует обратить внимание на точный параллелизм не терминологического проελθὼν в ε, и бесспорно терминологического, совершенно ясного ἐγεννήθη в δ.²

ζ) У св. Кирилла Александрийского (*Migne. PG. T. 76. Col. 1157AB, 1160BC. De recta fide ad Theodosium imp. nn. 16, 18*): τοῦ πεφηνότος ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, τουτέστι τοῦ Μονογενοῦς. — — τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ Μονογενῆ πιστεύοντες καὶ πρωτότοκον· Μονογενῆ μὲν, ὡς Θεοῦ Πατρὸς Λόγον καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πεφηνότα, πρωτότοκον δ' αὐτῷ, καθὼ γέγονεν ἄνθρωπος. — — καὶ τοῦ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς πεφηνότος Λόγου — — τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον — — νοήσομεν — — ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν, φύσει μὲν ὄντα Θεὸν καὶ ἐξ αὐτῆς πεφηνότα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς· ἐν ἐσχάτοις δὲ τοῦ αἰῶνος καιροῖς γενόμενον ἄνθρωπον.

η) У св. Григория Богослова (*Migne. PG. T. 36. Col. 141C. Oratio 31, n. 9*): «Τί οὖν ἐστὶ, φησὶν (духоборец), ὃ λείπει τῷ Πνεύματι πρὸς τὸ εἶναι Υἱόν; Εἰ γὰρ μὴ λείπον τι ἦν, Υἱὸς ἂν ἦν». Οὐ λείπειν φαμέν· οὐδὲ γὰρ ἄλλειπῆς Θεός· τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἴν' οὕτως εἶπω, ἢ τῆς πρὸς ἀλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.

¹ В немецком тексте (S. 706): «ὁ [jambische] κανὼν εἰς τὴν Πεντηκοστὴν, ᾧδὴ δ', ὁ εἰρμός».

² В русском тексте этой фразы нет и она взята с немецкого (S. 706): «Zu bemerken der pünktliche Parallelismus des nicht terminologischen προελθὼν in ε, und des unstreitig terminologischen, sonnenklaren ἐγεννήθη in δ».

И в церковных песнопениях из Октоиха, составленного св. Иоанном Дамаскиным:¹

θ) Глас 7-й, канон трончен (полунощница на воскресенье), песнь 1-я, тропарь 3-й:

Νοῦς ὁ ἄναρχος, Λόγον²
 συναϊδίως γεννήσας,
 καὶ Πνεῦμα συνάναρχον
 ἐκλάμψας, κατηξίωσεν
 ἓνα Θεὸν κατ' οὐσίαν σύμμορφον
 ἡμᾶς προσκυνεῖν τρισυπόστατον.

Следует обратить внимание на параллелизм ἐκλάμψας и γεννήσας.³

ι) Догматик 6-го гласа:⁴

ὁ γὰρ ἀσπόρωσ (славянский перевод предполагает ὁ γὰρ ἀχρόνωσ)⁵ ἐκ Πατρὸς ἐκλάμψας Υἱὸς μονογενής.

κ) Глас 3-й, в неделю на утрени, канон богородичен, песнь 9-я, тропарь 2-й:⁶

— — Χριστέ,
 Ἰλεων νέμοις ἡμῖν
 Πνεῦμα μεταδοτικὸν ἀγαθότητος
 ἐκ Πατρὸς διὰ σοῦ προερχόμενον.

¹ В русском тексте: «В Октоихе: глас 7-й» и т. д. В немецком: «Und in den Kirchenliedern aus der Ὀκτώηχος συντεθείσα παρὰ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ: θ) (ἤχος βαρὺς, τῇ κυριακῇ πρωΐ, ἐν τῷ μεσονυκτικῷ, κανὼν τριαδικὸς, φῶδι α', τροπάριον β')».

² Так в немецком переводе. В русском тексте «Λόγος», но в скобках сделано примечание: «так в перепечатке ἐν Βενετία, 1836; без сомнения, нужно читать Λόγον».

³ В русском тексте нет этой фразы. В немецком (S. 707): «Zu bemerken der Parallelismus des ἐκλάμψας und des γεννήσας».

⁴ В немецком переводе (S. 707): «(ἤχος πλάγιος β', τῷ σαββάτῳ ἐσπέρας, εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα, θεοτόκιον)».

⁵ В немецком переводе (S. 707): «(die slavische Übersetzung setzt voraus ὁ γὰρ ἀχρόνωσ)». В русском тексте: «(у нас лучше: “безлетно”, ἀχρόνωσ)».

⁶ В немецком переводе (S. 707): «(ἤχος γ', τῇ κυριακῇ πρωΐ, εἰς τὸν ὄρθρον, κανὼν τῆς Θεοτοκοῦ, φῶδι θ', τροпάριον β')».

λ) Ср. со словами св. Илария Пиктавийского (*Migne. PL. T. 10. Col. 472. De Trinitate. L. 12, n. 57*): *dona mihi — ut — sanctum Spiritum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear. — Cf. ε.*¹

Тезис 4. По всему этому по меньшей мере непредвзято думать, что в отеческих изречениях: Св. Дух «исходит» (ἐκπορεύομενον) от Отца чрез Сына, «проходит» (προϊόν, проερχόμενον) чрез Сына, «воссиявает» (ἐκλάμπει) чрез Сына, «является» (πεφηνός) чрез [708] Сына,² содержится указание на некоторый таинственный момент вечной деятельности, вечной жизни, вечных внутренних отношений Св. Духа к Отцу и Сыну, — тот момент, который именуется также вечным «пробытием» (μένον), вечным «почиванием» (ἀναπαύομενον), Св. Духа в Сыне.

Тезис 5. Этот момент есть образное описание тождества (συμφυές) существа Св. Духа с Отцом и Сыном, равно как и той непостижимой, но открытой в Евангелии истины, что Св. Дух есть *третье*, а Сын — *второе* Лицо Св. Троицы.³

Тезис 6. Этот момент *не* тождествен по смыслу с тем, который открыт в словах ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται (если только мы будем понимать это положение в *тесном* [т. е. строго богословском] смысле терминов ἐκπορευτῶς и ἐκπορεύεται, как *termini technici*).⁴

Тезис 7. Поэтому Св. Дух исходит от *единого* Отца, ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, в *строгом смысле термина*⁵ ἐκπορευτῶς. Но это положение есть только *θεολογούμενον*, а не догмат.

¹ В немецком переводе (S. 707) нет «λ») и «cf. ε». «Zu vergleichen mit dem Gebet des hl. Hilarius» и т. д.

² В немецком переводе (S. 707–708): «dass der hl. Geist “geht aus” (ἐκπορεύομενον, προϊόν) vom Vater durch den Sohn, “erleuchtet” (ἐκλάμπει) durch den Sohn, “erscheint” (πεφηνός) durch den Sohn».

³ В русском тексте слова «третье» и «второе» — не подчеркнуты.

⁴ Так в немецком переводе (S. 708): «Dieses Moment ist dem Sinne nach mit demjenigen, welches in den Worten ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται geoffenbart ist (wenn wir nur diesen Satz im *engen* [d. h. streng theologischen] Sinne der Termini technici ἐκπορευτῶς und ἐκπορεύεται verstehen werden), *nicht* identisch». В русском тексте: «Этот момент не тождествен по смыслу с ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Πατρὸς в *тесном*, т. е. строгом и точном богословском смысле термина ἐκπορεύεται, ἐκπορευτῶς».

⁵ Курсив в немецком тексте.

§ 1. Не догмат. См. § 2 к тезису 1 (абзац «Оно не может» и т. д.).

§ 2. Выражению $\acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\upsilon \text{ Πατρ\omicron}\varsigma$ недостает не только санкции Вселенского собора (даже только равной засвидетельствованию $\delta\acute{\iota} \Upsilon\iota\omicron\upsilon\delta$ на Седьмом Вселенском соборе), но даже и той² степени авторитета, какую может сообщить богословскому выражению употребление его у свв. отцев. — Оправдать $\acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \text{ Πατρ\omicron}\varsigma$ подлинными святоотеческими местами для Фотия было бы весьма нелегко.

§ 3. Свв. отцы говорят о Сыне: «единый от единого» (см. δ и ϵ в § 5 к тезису 3)¹ и не употребляют этого выражения о Св. Духе, как бы в предосторожность, чтобы положение: «Св. Дух от *единого*² Отца исходит» не было противопоставлено богословской мысли: «и *через Сына* воссиявает».

§ 4. Положение: $\acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \text{ Πατρ\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\text{πορευ\omicron}\epsilon\tau\alpha\iota$ не должно служить отрицанием, например, такого тезиса: $\acute{\epsilon}\kappa \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\upsilon \text{ Πατρ\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\text{πορευ\omicron}\epsilon\tau\alpha\iota, \delta\acute{\iota} \Upsilon\iota\omicron\upsilon\delta \delta\acute{\epsilon} \pi\rho\beta\epsilon\iota\sigma\iota\nu$.¹⁾

¹⁾ Чтобы наметить, по крайней мере, *направление*, которого должно держаться человеческое мышление в спекуляции об этом *греческом* *θεολογούμενον*, можно прибегнуть здесь к попытке немецкой передачи с усиленными выражениями: Св. Дух *geht vom Vater allein heraus, kommt aber durch den Sohn hinaus*. От Отца единого Св. Дух имеет Свою *Ипостась*, Свое *личное бытие*, чрез Сына же Он проявляет Свою *Ипостась как существующую*.³

[709] *Тезис 8*. Из того — никем не оспариваемого — положения, что Отец есть $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\varsigma$, единственная причина бытия Св. Духа, следует, что Сын не есть ни виновник, ни совиновник *бытия*⁴ ($\acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\acute{\xi}\iota\varsigma$) Св. Духа.

¹ Ссылка лишь в немецком тексте.

² В русском тексте в скобках: «от [единого]».

³ Примечание имеется лишь в немецком тексте (S. 708–709): «Um wenigstens die Richtung zu bezeichnen, die das menschliche Denken halten muss in der Spekulation über dieses *griechische* Theologumenon, mag hier ein forcierter Verdeutschungsversuch folgen: Der hl. Geist *geht vom Vater allein heraus, kommt aber durch den Sohn hinaus*. Vom Vater allein hat der hl. Geist seine *Hypostase*, sein *persönliches Sein*, durch den Sohn aber thut Er seine Hypostase *als existierend dar*».

⁴ Курсив в немецком переводе.

§ 1. «Безусловное условие»¹ (выражение, употребленное у С. В. Кохомского) никоим образом не есть «причина».¹

§ 2. Святоотечески² положение 8-е может быть доказываемо лишь отрицательным путем (так как Августиново воззрение не было предметом обсуждения у греческих свв. отцев и они, естественно, не дали специального ответа — антитезиса):

а) никто не указал такого места, где бы Сын был назван αἴτιος или συναίτιος Св. Духа;

б) и в самых полных перечислениях ипостасных ιδιότητες Сына (как в De fide orthodoxa. I, cap. 12) Сын именуется только αἰτιατός наравне со Св. Духом.

Но,³ с другой стороны:

Тезис 9. Западное воззрение различается⁴ от восточного θεολογούμενον и невозможно без натяжки ни его (Filioque) объяснить в смысле δι' Υἱοῦ, ни воззрения восточных отцев истолковать в смысле, тождественном с западным.

Тезис 10. Можно признать, что в древнейшей (до-августиновской) стадии западное θεολογούμενον поясняло только ту мысль, которую освещает и восточное δι' Υἱοῦ: что Св. Дух имеет то же существо с Отцом и Сыном, и выражение ex Patre et Filio было первоначально только неточной передачей δι' Υἱοῦ.

Тезис 11. Но ex Patre et Filio, как оно дано у блаженного Августина, не покрывается и по смыслу⁵ учением восточных свв. отцев, так как —

Тезис 12. не только «a Patre et Filio aequaliter» Льва III Римского, но даже и «ex Patre principaliter» [710] самого блаженного Августина говорит меньше, чем μόνος αἴτιος восточных свв. отцев, и —

Тезис 13. разность воззрений западных от восточных сказывается не столько в словах «ex Patre Filioque», сколько в тесно связанном с ними Августиновом представлении об иπαspiratio Отца и Сына, по которому Они оба вместе представляют иπὸν ἀρχὴν⁵ Св. Духа. А это воззрение и неизвестно восточным свв. отцам: сколько известно, никто¹ из них не именовал Сына «Spirans» или «σπιτροβολεύς».

¹ Курсив в немецком переводе.

² В немецком тексте нет такого слова.

³ «Но» лишь в немецком тексте.

⁴ Подчеркнуто в русском тексте.

⁵ Курсив лишь в немецком тексте.

Тезис 14. Даже и в смысле частного мнения мы не можем признать за западным Filioque равноправности с восточным δι Υἱου. Это — потому, что

Тезис 15. аа) западному «Filioque» решительно недостает такого признания, какое получило восточное δι Υἱου, внесенное св. Тарасием в его синодику;

Тезис 16. bb) на самом Западе «Filioque», несмотря на его распространение, не имеет — по всей видимости — другой опоры для себя, кроме единичного авторитета блаженного Августина;

Тезис 17. cc) против Filioque слышались протесты со стороны восточных более серьезные (как державшиеся не на недоразумении), чем заявления против δι Υἱου;

Тезис 18. dd) западный писатель (около 560 г.) диакон Рустик знал, что некоторые древние отличие Ипостаси Св. Духа формулировали даже так: «Он не исходит от Сына, как исходит от Отца», — и потому не решался настаивать на Filioque.¹⁾

¹⁾ *Migne. PL. T. 67. Col. 1237C. Contra acephal. disput. «Quidam vero antiquorum et hoc proprietatibus adiecerunt, quia sicut Spiritus cum Patre Filium sempiterno non genuit, sic nec procedit Spiritus a Filio sicut a Patre. Ego vero, quia Spiritus quidem Filium non genuerit sempiterno, confiteor (nec enim duos dicimus Patres): utrum vero a Filio eodem modo quo a Patre procedat, nondum perfecte habeo satisfactum».*¹⁾

Но:

Тезис 19. по неисповедимым судьбам Божиим, предложенное как частное мнение блаж. Августином, западное воззрение не было тогда же опротестовано [711] Восточной церковью.

Тезис 20. Многие западные, проповедавшие Filioque своим паствам, ни с чьей стороны не встречая возражений, жили и умирали в общении с Восточной²⁾ церковью.

Тезис 21. Отцев древней Западной церкви и Восточная церковь чтит как своих отцев, и потому естественно, если для западных и личные воззрения этих отцев священны.

¹⁾ Примечание лишь в немецком издании (S. 710).

²⁾ В русском тексте вместо «с Восточной» стоит «с католической».

Тезис 22. Когда восточные прочитали Filioque в синодике св. Мартина, они заявили свои возражения; но это дело тогда было улажено, так как восточные не отказались от общения с Мартином, удовольствовавшись заявлением его послов, которые объяснили Filioque в смысле δι Υἱοῦ и оправдывали его местами из западных отцев и св. Кирилла Александрийского.

Тезис 23. Если западные на VI и VII Вселенских соборах своего Filioque восточным не предъявили, то и восточные не ставили им вопроса об этом для окончательного разъяснения недоумения, вызванного синодикой св. Мартина.

Тезис 24. В начале IX в. иерусалимское дело,¹⁾ во всяком случае, не стало поводом для разрыва общения с Западной церковью из-за Filioque.

¹⁾ Ср.: Kraus F. X. Lehrbuch der Kirchengeschichte. Trier, 1882. § 74, 3. — Funk F. X. Lehrbuch der Kirchengeschichte. Rottenburg a N., 1886. § 99. — Swete H. B. History of the doctrine of the procession of the Holy Spirit. Cambridge, 1876.¹

Тезис 25. Фотий и его преемники имели общение с Западной церковью, не получив (и, видимо, не требуя) от нее соборного отречения *verbis explicitissimis* от Filioque.

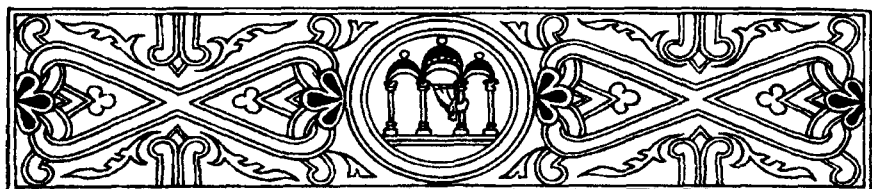
Следовательно:

***Тезис 26.* не вопрос о Filioque вызвал разделение между Церквями.**

***Тезис 27.* А потому Filioque как богословское частное мнение не может считаться за «impedimentum dirimens» для восстановления общения между Восточной Православной и старокатолической Церковью.²**

¹ Примечание лишь в немецком издании (S. 711).

² Так в немецком тексте: «Das Filioque als theologische Privatmeinung kann also nicht als ein "Impedimentum dirimens" für die Herstellung der Interkommunion zwischen der orthodoxen orientalischen und der altkatholischen Kirche betrachtet werden». В русском тексте: «А потому не может считаться за *impedimentum dirimens* для восстановления общения между Восточной Православной церковью и старокатоликами». Тезисы 26 и 27 напечатаны в немецком переводе крупным жирным шрифтом.



СОДЕРЖАНИЕ

От Издательства	5
К вопросу о философии Эригены	7
Происхождение монофизитства	62
К истории арианского спора до I Вселенского собора	93
Почему созванный в Никее собор сначала предполагалось собрать в Анкире?	121
Рецензия на книгу: <i>Проф. А. Спасский</i> . История догматических движений в эпоху Вселенских соборов	147
Рецензия на книгу: <i>И. Троицкий</i> . Обзорение источников начальной истории египетского монашества	156
К вопросу о бенедиктинских изданиях творений св. отцов	169
Рецензия на книгу: История христианской Церкви. Выпуск второй. Эпоха Вселенских соборов и разделения Церквей (313–1054)	183
Рецензия на книгу: <i>Дюшен Л.</i> История древней Церкви	187
К характеристике ученой деятельности профессора В. В. Болотова как церковного историка († 5 апреля 1900)	203
Профессор Василий Васильевич Болотов. Биографический очерк	233
Труды проф. В. В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его «Тезисах о Filioque» в русской литературе	308
<i>В. В. Болотов</i> . К вопросу о Filioque	335

Научное издание

Александр Иванович Бриллиантов
К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФИИ ЭРИГЕНЫ
К ИСТОРИИ АРИАНСКОГО СПОРА
ПРОИСХОЖДЕНИЕ МОНОФИЗИТСТВА
Труды по истории древней Церкви

Директор издательства: *О. Л. Абышко*

Редактор: *Л. А. Абышко*

Художественное оформление: *А. Б. Левкина*

Компьютерный набор: *Е. А. Хошимова*

Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37-1-71

По вопросам реализации книги обращаться:
в Санкт-Петербурге

Центр Православной книги «КИФА»

Тел. (812) 717-9471, факс (812) 230-7801

E-mail: KIFAKNIGA@yandex.ru

ООО «Университетская книга»

Тел. (812) 323-5495; e-mail: ukniga@sp.ru

ИТД «Летний Сад»

Тел. (812) 232-2104; e-mail: letsad@mail.wplus.net

в Москве

ИТД ГК «Гнозис»

Тел. (095) 247-1757; e-mail: gnosis@pochta.ru

ИТД «Летний Сад»

Тел. (095) 202-5409; e-mail: letsad@aha.ru

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.)

по почте пишите по адресу:

198020, Санкт-Петербург, Старопетергофский пр., д. 28, кв. 152.

Свои предложения и замечания можно отправить по e-mail:

nikita2712@mail.ru

Сдано в набор 15.12.2004. Подписано в печать 28.09.2005. Формат 60x88¹/₁₆.

24 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 4308

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука"»,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia