

Религиозная организация
— духовная образовательная организация высшего образования
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

Кафедра Филологии

На правах рукописи

**Диссертация на соискание учёной степени
кандидата богословия**

**АРСЕНИТСКИЙ РАСКОЛ (1265–1310) В ПИСЬМЕННОМ
НАСЛЕДИИ СЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ I, ПАТРИАРХА
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО (1289–1293; 1303–1309)**

Специальность: греческая христианская литература

Автор: / чтец М.А. Вишняк /

Научный руководитель: / доц. П.В. Кузенков /

Сергиев Посад, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ.....	5
ВВЕДЕНИЕ.....	7
ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКИ	21
1.1. Историография по патриарху Афанасию	21
1.2. Историография арсенитского раскола	29
1.3. Арсенитский раскол в русской историографии	34
1.4. Источники о жизни и церковной деятельности патриарха Афанасия	40
1.4.1. Исторические источники	41
1.4.2. Агиологические источники	46
1.4.3. Творения патриарха Афанасия	48
1.5. Источники по арсенитскому расколу	48
1.5.1. Исторические источники	49
1.5.2. Проарсенитские источники	50
1.5.3. Антиарсенитские источники	55
1.5.4. Источники, касающиеся мира 1310 г.	58
1.5.5. Другие источники	60
ГЛАВА 2. ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПАТРИАРХА АФАНАСИЯ ..	61
2.1. Ранние годы (1230/1235–1273)	61
2.2. Гонения от униатов и основание монашеской общины (1273–1282)	65
2.3. Переселение в Константинополь. Период первого патриаршества (14.10.1289–16.10.1293).....	66
2.4. Эпизод с тайным отлучением. Жизнь в уединении между патриаршествами (1293–1303).....	70
2.5. Период второго патриаршества (23.06.1303–09.1309)	79
2.6. Патриарх Афанасий и арсениты.....	83
2.7. Последние годы и кончина (1309–1313).....	89
2.8. Значение личности патриарха Афанасия для Православной Церкви.....	90
2.8.1. Патриарх Афанасий и его окружение	91
2.8.2. Патриарх Афанасий и Феолит Филадельфийский	92
2.8.3. Личность патриарха Афанасия в восприятии последующих поколений и современных исследователей	101
2.9. Выводы	103
ГЛАВА 3. РАСКОЛ АРСЕНИТОВ В ПИСЬМЕННОМ НАСЛЕДИИ ПАТРИАРХА АФАНАСИЯ: ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ	104
3.1. Письменное наследие патриарха Афанасия.....	104
3.1.1. Общие замечания.....	104
3.1.2. Рукописная традиция	107

3.1.3. Новелла (νεαρά)	112
3.1.4. Гимнографические и литургические произведения	113
3.1.5. Богословское наследие	114
3.2. Образование патриарха Афанасия	116
3.3. Язык и стиль патриарха Афанасия	119
3.4. Значение творений патриарха Афанасия	123
3.5. Письма патриарха Афанасия, касающиеся арсенитского вопроса	124
3.5.1. Антиарсенитское послание — Ath. CP. Ep.(Pa). 2	125
3.5.2. Защитительное письмо — Ath. CP. Ep.(Pa). 17	134
3.5.3. Письмо диакона Филиппа Сиропула — Ath. CP. Ep.(Ta). 19	148
3.5.4. Письмо Марии, супруге императора Михаила IX — Ath. CP. Ep.(Ta). 34	150
3.5.5. Письмо императору о церковных нестроениях — Ath. CP. Ep.(Ta). 69	152
3.5.6. Послание императору по поводу выступления Иоанна Дримия — Ath. CP. Ep.(Ta). 81	153
3.5.7. Письмо императору о «пропавшей овце» — Ath. CP. Ep.(Ta). 90	153
3.5.8. Письмо императору о возвращении раскольников — Ath. CP. Ep.(Ta). 109	154
3.5.9. Письмо о двух отречениях — Ath. CP. Ep.(Ta). 115	154
3.5.10. Письмо экзархам западного экзархата — Ath. CP. Ep.(Pa). 15	155
3.5.11. Письма митрополиту Апамейскому — Ath. CP. Ep.(Pa). 5, 6	155
3.5.12. Письмо митрополиту Критскому — Ath. CP. Ep.(Pa). 7	156
3.5.13. Другие творения с упоминанием арсенитов	157
3.6. Ключевые термины и понятия	159
3.6.1. Раскол и раскольники	159
3.6.2. Зилоты и ксилоты (ζηλωταί и ξυλωταί)	164
3.6.3. Ариане, новатиане и донатисты	169
3.6.4. Образ мыслей (φρόνημα)	172
3.7. Выводы	174
ГЛАВА 4. ПАТРИАРХ АФАНАСИЙ I И АРСЕНИТЫ	176
4.1. Развитие арсенитского раскола	176
4.1.1. Зарождение (1265–1274)	176
4.1.2. Становление (1274–1282)	181
4.1.3. Расцвет (1282–1284)	186
4.1.4. Постепенный упадок (1284–1310)	189
4.2. Образ арсенитов в письменном наследии патриарха Афанасия	190
4.2.1. Жанровые особенности	190
4.2.2. Арсениты и патриарх Арсений	191
4.2.3. Арсениты	192
4.2.4. Хиротонии арсенитов	200

4.2.5. Женщины у арсенитов.....	200
4.2.6. Союзники арсенитов	208
4.3. Богословское осмысление раскола патриархом Афанасием	211
4.3.1. Христологическое и эkkлезиологическое понимание раскола.....	211
4.3.2. Сотериологическое значение раскола.....	214
4.3.3. Духовные причины раскола.....	215
4.4. Идеиный аспект противостояния	218
4.5. Политический и социальный аспект отношений	222
4.6. Догматический аспект противостояния.....	230
4.6.1. Отголоски Лионской унии 1274 г.....	232
4.6.2. Эkkлезиология арсенитов	234
4.6.3. Обвинение арсенитами патриарха Афанасия в евхитстве. Патриарх Афанасий и исихазм	237
4.6.4. Другие обвинения против патриарха Афанасия.....	240
4.7. Канонический аспект противостояния	241
4.7.1. Претензии и аргументы арсенитов	241
4.7.2. Каноническая аргументация патриарха Афанасия.....	244
4.8. Акривия и икономия.....	251
4.8.1. Начала церковной икономии	252
4.8.2. Предыстория вопроса.....	254
4.8.3. Акривия и икономия в понимании патриарха Афанасия.....	263
4.8.4. Акривия и икономия в арсенитском вопросе.....	271
4.9. Патриарх Афанасий и воссоединение арсенитов в 1310 г.....	282
4.9.1. Условия воссоединения и его последствия	282
4.9.2. Взгляды патриарха Афанасия на способы примирения.....	285
4.9.3. К вопросу о причинах непринятия мира 1310: искажённый образ мыслей (φρόνημα) арсенитов.....	291
4.10. Выводы	293
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	295
СЛОВАРЬ ПОНЯТИЙ.....	303
СЛОВАРЬ ИМЁН И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ	308
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	320
Источники.....	320
Первичные источники	320
Вторичные источники	325
Литература.....	327

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

АДСВ	Античная древность и средние века
ИАБ	Исихазм. Аннотированная библиография / Под общ. и научн. ред. С.С. Хоружего. М., 2004. 912 с.
МП	Мир Православия: Сборник статей
ПЭ	Православная энциклопедия. М., 2000–2017. Т. 1–50
АОС	Archives de l’Orient Chrétien
BSH AR	Bulletin de la Section Historique de l’Académie Roumaine
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Brepols; Turnhout, 1983–1998. Vol. 1–6
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
Δημ	Δημητράκος Δ. Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης. Ἀθῆναι, 1933–1951. Τ. 1–15
DOP	Dumbarton Oaks Papers
ΕΕΒΣ	Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EO	Échos d’Orient. Paris; Bucarest
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
Lampe	A Patristic Greek Lexicon / Ed. G.W.H. Lampe. Oxford, 1961. xli, 1568 p.
LSJ	A Greek-English Lexicon / Ed. H.-G. Liddell, R. Scott ; rev. and augm. H. Jones. Oxford, 1996. xlvi, 2362 p.

- ODB The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. Kazhdan, A.-M. Talbot. Oxford; New York, 1991. 2232 p.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.P. Migne. Paris, 1857–1866. Vol. 1–161
- PLP Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit / Hrsg. E. Trapp, R. Walther, H.-V. Beyer [et al.] [Электронный ресурс]. Электрон. дан. и прогр. Wien, 2001. 1 CD-ROM.
- REB Revue des études byzantines

ВВЕДЕНИЕ

Одним из самых болезненных в истории Православной Церкви расколов стал арсенитский раскол, терзавший Константинопольский патриархат в течение более полувека (1265–1310 гг.) и имевший отложенные последствия для дальнейшей истории Византийской империи.

Этот раскол, несмотря на свою значимость для церковной и политической жизни Византии Палеологовского периода, частью за скудостью источников, частью за недооценкой его масштаба и значения, не вызывал пристального внимания исследователей. Тем не менее изучение источников позволяет говорить о том, что объёмы произведённых им смущений в Церкви и государстве вполне сопоставимы с событиями иконоборческой эпохи VIII–IX вв. или Лионской унии 1274 г., особенно если принять во внимание стремительное сокращение территории империи к началу XIV столетия.

На заключительную стадию раскола пришлось двукратное правление одного из самых замечательных патриархов поздневизантийского периода – святителя Афанасия I, патриарха Константинопольского (1289–1293; 1303–1309). Величие его личности ещё не вполне осознано историками, интерес которых, как правило, возрастает прямо пропорционально исследованию связанных со свт. Афанасием источников, и в первую очередь его письменного наследия. Дело в том, что благодаря пристрастной оценке Георгия Пахимера, чья хроника вошла в оборот раньше всех других источников, в литературе сложился искажённый образ патриарха Афанасия как грубого и своенравного аскета, тщавшегося водворить благочестие в империи путём внешнего принуждения. Ложность подобного образа оспаривается как письменным наследием святителя, так и традицией Православной Церкви, которая в своём агиографическом и литургическом предании донесла до настоящего времени духовное величие и несомненный пастырский талант этого выдающегося иерарха.

Причина обращения к письменному наследию патриарха Афанасия в связи с арсенитским расколом заключается в следующем. В большинстве источников либо описывается внешняя канва событий раскола (исторические источники), либо ведётся полемика с заблуждениями арсенитов (полемические источники). Но сведения, рисующие духовный и психологический образ раскольников, скудны, разрозненны и неявны. В то же время этот образ представляется наиболее важной, достойной изучения составляющей проблемы, поскольку именно он, в отличие от всех внешних случайных факторов, приближает к пониманию самой природы церковного раскола. Творения патриарха Афанасия являются с этой точки зрения уникальным источником, поскольку их автор является одним из немногих канонизированных святых изучаемой эпохи, носителем церковного образа мыслей, максимально дистанцированным от личных пристрастий очевидцем событий.

Как предстоятель Константинопольской Церкви, патриарх Афанасий является не просто свидетелем, но и одним из основных действующих лиц конфликта. Поэтому его письменное наследие проливает свет на те грани раскола, которые едва обрисовываются у других свидетелей событий. Высота занимаемого патриархом положения позволяла ему видеть многое из того, что было скрыто от его современников. Более того, его взгляд на раскол не просто отражал действительность, но в определённой мере формировал её через церковную политику. Поэтому в центре внимания в настоящей работе – не только исторически объективная сторона вопроса (которая, несомненно, отражается в творениях святителя и будет постоянно выясняться на основании сопоставления источников), но и её отражение современниками, в особенности святителем Афанасием.

Обращение к рассматриваемому периоду существования арсенитского раскола заключается также в следующем. В ряде исследований противостояние арсенитов и церковной иерархии рассматривается как борьба

между поддерживавшимся арсенитами принципом безусловно строгого соблюдения канонов (акривии) и поддерживавшимся иерархией принципом применения канонов в зависимости от обстоятельств (икономии). Однако жёсткое противостояние расколу арсенитов со стороны патриарха Афанасия и других его выдающихся современников (например, митрополита Феолипта Филадельфийского), которые сами были приверженцами акривии, сторонниками строгой линии в церковной политике, показывает, что реальность была гораздо сложнее.

Важность противостояния между свт. Афанасием и арсенитами состоит именно в том, что обе стороны, как представляется, отстаивали одни принципы, но именно в ходе данного противостояния выясняется коренное различие в понимании этих принципов и вообще в богословском мироощущении обеих сторон. Творения патриарха Афанасия помогают уяснить истинный смысл и содержание таких ключевых понятий бытия Церкви как «акривия», «икономия», «зилотство». В процессе исследования выясняется, что вышеупомянутый метод противопоставления акривии и икономии в случае арсенитского раскола оказывается неприменимым и должен быть пересмотрен.

Настоящее исследование имеет два аспекта: исторический и богословский.

Исторический аспект состоит в выяснении и корректировке знания об обстоятельствах арсенитского раскола на основании письменного наследия патриарха Афанасия, до сих пор использовавшегося в качестве источника весьма ограниченно. С богословской точки зрения в данном труде исследуется феномен арсенитского раскола на основании источников с целью получения знания о его внутренней природе, структуре, характере, особенностях становления и развития, психологии его членов.

При исследовании феномена арсенитской схизмы было вполне естественно обратиться к научным работам прошлого, что привело к

выводу об их серьёзной устарелости. Исторические модели, которые были созданы почти 150 лет назад, оказали значимое влияние на ряд авторитетных фундаментальных византологических исследований XX века (Георгия Александровича Острогорского, Александра Александровича Васильева и др.) и продолжают по инерции использоваться в современных научных изысканиях, изображают арсенитский раскол как один из эпизодов противостояния двух церковных партий – зилотов и политиков, якобы имевшего место в Византии в XI–XV в.

Более детальная проработка вопроса показывает, что в действительности дело обстояло гораздо сложнее, вышеназванных партий как таковых не существовало, а корпоративные интересы, консолидация и солидарность обретали иные формы. Критика и пересмотр указанной исторической модели выходит за рамки данной работы. Но ввиду её несомненного влияния на немалую часть исследований по данной теме, было необходимо совершить краткий обзор генезиса этой модели для понимания её влияния на подход к проблеме.

Актуальность рассматриваемой темы для современной церковной практики трудно переоценить. В настоящее время в ряде Поместных Церквей существует несколько расколов зилотского типа. Например, старостильные расколы, распространившиеся на канонической территории многих Поместных Православных Церквей, приверженцы которых прямо именуют себя зилотами, неминуемо отсылают к проблематике зилотства, акривии и икономии, т.е. к тем самым вопросам, которые стояли на повестке дня в деле арсенитов. Сейчас происходят и новые расколы, связанные с различными дисциплинарными проблемами, представляющие, по своей сути, всё те же расколы зилотского типа. Лица, состоящие в них, являют поразительное типологическое родство с арсенитами, они апеллируют к той же церковно-исторической проблематике, выступают носителями того же образа мыслей, выражающегося подчас даже в схожих внешних формах.

Ввиду общепризнанного цивилизационного преемства Российского государства Византийской империи изучение арсенитского раскола имеет важное значение и в более широком плане. Общность цивилизационных моделей приводит к схожести конкретных исторических форм, имеющих тенденцию к повторению – конечно, не во внешних проявлениях, но в их внутренней сути. В этом плане Византия времён упадка и кризиса всех имперских институтов может послужить училищем, и полученное в нём знание о духовных закономерностях развития Церкви и государства не будет лишним в поисках путей развития современной России.

Далее нужно рассмотреть **степень разработанности проблемы**. Как в отечественной, так и в иностранной научной литературе проблема арсенитского раскола в предлагаемом данным исследованием ракурсе рассматривалась лишь отчасти, в контексте более широких исследований. Это означает, что в поисках наработок следовало обратиться, во-первых, к исследованиям, посвящённым патриарху Афанасию I Константинопольскому, во-вторых, к работам по арсенитскому расколу, и, наконец, к трудам общего плана о раннепалеологовском периоде в целом.

Тема отношений патриарха Афанасия с арсенитами так или иначе затрагивается во всех посвящённых ему работах, однако не в удовлетворительной степени. Наибольшее внимание арсенитской теме в объёме одной главы уделено в посвящённой свт. Афанасию монографии Джона Лоренса Буджамры; этой же темы касается в одной из своих статей Элис-Мэри Толбот.

Исследователи арсенитской схизмы также обращали внимание на личность патриарха Афанасия, который был одним из наиболее последовательных и твёрдых борцов с расколом. В этом отношении наибольшую значимость имеют труды Париса Гунаридеса и Анастасии Кондояннопулу. Во многом не теряет своего значения объёмная монография Ивана Егоровича Троицкого; важный вклад в изучение вопроса внесли

Николай Дмитриевич Барабанов, Виталиан Лоран, Панайотис Николопулос, священник Александр Пржегорлинский, Иоаннис Сикутрис, Александру Тудорие, Альбер Файе и другие исследователи.

Что касается литературы общего плана, она практически полностью основана на трудах вышеперечисленных авторов и представляет интерес скорее с точки зрения попытки систематизации, классификации и осмысления фактов в общем историческом контексте. В этом отношении наиболее заметными являются работы Алексея Петровича Лебедева (и развивавшего его идеи Ивана Ивановича Соколова), которые оказали большое влияние на таких крупных византинистов как Г.И. Острогорский и А.А. Васильев.

В целом литература, касающаяся как свт. Афанасия, так и арсенитского раскола, довольно скромна по своему объёму. Кроме того, исследователей больше интересовали внешние обстоятельства развития раскола и его влияние на государственную жизнь империи, нежели раскол как собственно внутрицерковное явление. Обращает на себя внимание ограниченная источниковая база большинства трудов (что вполне естественно, поскольку источники продолжают издаваться до сих пор), а также их зависимость от вторичных исследований, далеко не бесспорные результаты которых зачастую принимаются без должной критичности.

Таким образом, рассматриваемую тему нельзя назвать ни совсем неразработанной, ни освещённой в удовлетворительной степени. Научные труды в этой области носят разрозненный, фрагментарный и ограниченный характер. Некоторые популярные научные гипотезы являются явно устаревшими и нуждаются в пересмотре.

Целью данной работы является изучение феномена арсенитского раскола на основании письменного наследия патриарха Афанасия I.

Подобная постановка цели предопределила несколько **задач**.

Первая задача – биографическая. В неё входят: реконструкция биографии святителя Афанасия I; выявление исторического контекста формирования его как личности, как пастыря и как церковного писателя; максимально подробное выяснение всех фактов взаимодействия между патриархом Афанасием и арсенитами в хронологическом порядке, уяснение динамики их отношений; выяснение значения личности и письменного наследия патриарха Афанасия для Православной Церкви.

Вторая задача – филологическая. Это обзор письменного наследия патриарха Афанасия; выделение из него творений, посвящённых теме арсенитского раскола как прямо, так и косвенно, их датировка и обзор; выявление и уяснение ключевых литературных приёмов, терминов и понятий, применяемых патриархом Афанасием в его противораскольнической полемике.

Третья задача – историко-богословская. Сюда включены рассмотрение истории арсенитского раскола, с возможным выявлением его внутренней сути, основных тенденций развития и психологии его членов; изучение образа раскола и раскольников в письменном наследии патриарха Афанасия; анализ основных аспектов противостояния между патриархом Афанасием и арсенитами (догматического, канонического, идейного, политического, социального); установление главных причин и ключевых точек противостояния между раскольниками и Церковью в рассматриваемый период и их богословское осмысление; рассмотрение связи между воззрениями патриарха Афанасия на раскол и его церковной политикой.

Объектом исследования является феномен арсенитского раскола во всей его историко-богословской сложности.

Предметом исследования является отражение раскола в письменном наследии патриарха Афанасия I Константинопольского.

Исследование носит междисциплинарный характер: в нём используются методологический и понятийный аппарат исторической науки, филологии, догматического богословия, патристики, православной антропологии и аскетики, канонического права.

Основным методом исследования является богословский метод. Ввиду некоторой неопределённости данного понятия в современной научной литературе предлагается использовать формулировку, предложенную о. Константином Польсковым: «Богословский метод в широком понимании – это соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов»¹. Арсенитский раскол является предметом изучения в первую очередь как явление эkkлезиологического порядка и оценивается с точки зрения Предания Православной Церкви, выражаемого (формализованного) в данном случае через писания святителя Афанасия, других его современников и всего корпуса библейских, церковно-канонических и святоотеческих текстов, привлекаемых к исследованию.

В ходе работы использовались также другие методы анализа источников и историографии: сравнительно-критический метод для выяснения степени достоверности и объективности информации, содержащейся в источниках, с учётом контекста их жанра и происхождения; диахронический метод для изучения динамики рассматриваемых явлений в исторической перспективе; филологический метод для анализа содержания ключевых богословских понятий; сравнительно-сопоставительный метод для исследования общего и особенного в рассматриваемых источниках; системный метод для установления основных аспектов противостояния с точки зрения их

¹ Польсков К.О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. Вып 7. С. 95.

внутреннего содержания (идейный, политический, социальный, догматический, канонический аспекты) для их последующего изучения.

Научная новизна исследования определяется спецификой подхода к проблеме. До сих пор арсенитский раскол рассматривался прежде всего как социально-политическое явление в истории поздней Византии. Во всех исследованиях на данную тему богословская проблематика либо не затрагивалась вовсе, либо затрагивалась лишь в определённых её аспектах, либо сами эти работы (как, например, труд И.Е. Троицкого) являются устаревшими, а их выводы требуют пересмотра.

В настоящем исследовании впервые предпринят комплексный подход к проблеме во всей её историко-богословской сложности и попытка рассмотреть арсенитский раскол как явление богословского порядка. Это достигается в том числе благодаря обращению к письменному наследию патриарха Афанасия, посвящённому арсенитской теме, которое до настоящего момента не только не было должным образом проанализировано, но даже выделено из общего массива творений святителя.

За счёт введения богословских критериев скорректирован взгляд на причины раскола, большое внимание уделено психологии и образу мыслей раскольников, особенностям ведения полемики с обеих сторон.

В ходе решения поставленных выше задач были сформулированы **основные положения диссертации, выносимые на защиту:**

- патриарх Афанасий I является одним из наиболее выдающихся иерархов на Константинопольском престоле поздневизантийского периода. Как человек, хорошо знакомый с церковным Преданием, посетивший все крупнейшие монашеские центры Византии своего периода, причастный к исихастской традиции, **патриарх Афанасий вполне может считаться выразителем церковного образа мыслей, а его творения – расцениваться как патристический источник;**

- **творения патриарха Афанасия являются одним из ключевых источников** для поздней стадии арсенитского раскола; большинство датируемых антиарсенитских творений патриарха Афанасия, в числе которых находятся наиболее важные для рассматриваемой темы, **относятся к его второму патриаршеству (1303–1309)**; одно из ключевых для арсенитской темы писем – **защитительное письмо императору – должно быть датировано 1307–1309 гг.**, а не 1310–1313;
- **в своём развитии арсенитский раскол прошёл несколько стадий**, при этом постоянно деградируя в эkkлезиологическом и нравственном отношении; ко времени патриарха Афанасия он представлял из себя ряд разрозненных, враждующих между собой группировок, в которые вкрались догматические и нравственные искажения; **риторика арсенитов и её воплощение на практике различались**;
- противостояние патриарха Афанасия и арсенитов было обусловлено **коренными различиями в воззрениях на ключевые эkkлезиологические вопросы**; такое же различие обнаруживается в их общественно-политических взглядах и в образе действия обеих сторон;
- противостояние патриарха Афанасия и арсенитов можно понимать как **противостояние принципов истинного и ложного зилотства в Церкви**;
- главной причиной противостояния между патриархом Афанасием и арсенитами является **различие между православным и раскольническим образом мыслей (φρόνημα)**;

Теоретическая значимость данной работы заключается в том, что в ней подробно рассматривается один из случаев конфликта, в котором стороны оперировали понятиями акривии и икономии. Поскольку в каноническом праве Православной Церкви икономия не имеет строго регламентированных правил применения, канонисты часто ссылаются на исторические прецеденты и на понимание икономии церковными авторами. В исследовании также скорректирован взгляд на проблему зилотства в Церкви.

Полученные в процессе исследования результаты могут применяться в курсах церковной истории рассматриваемого периода, истории византийской литературы, расколоведения, византологии и церковного права.

Полученные результаты могут применяться и для **практических целей**. Типологическое сродство арсенитов с современными расколами «зилотского» типа позволяет в большой мере задействовать антиарсенитскую аргументацию свт. Афанасия в современной противораскольнической деятельности Церкви.

Основные результаты диссертационного исследования были представлены в виде публикаций в научных изданиях:

1. *Вишняк М.А.* Богословское осмысление раскола патриархом Афанасием I Константинопольским (1289–1293; 1303–1309) // Христианское чтение. 2018. №3. С. 124–130.
2. *Вишняк М.А.* Два письма патриарха Константинопольского свт. Афанасия I о проблеме арсенитского раскола : историко-богословский комментарий // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. Вып. 3 (23) (принято к печати).
3. *Вишняк М.А.* К вопросу об отношениях между свт. Афанасием I, патриархом Константинопольским, и свт. Феолиптом, митрополитом Филадельфийским // Богословский Вестник. 2018. №30–31 (принято к печати).
4. *Вишняк М.А.* Монах Лазарь : раскольник-арсенит или ревнитель Православия? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. Вып. 2. С. 110–116 (принято к печати).
5. *Вишняк М.А.* О датировке защитительного письма против арсенитов патриарха Афанасия I Константинопольского // Византийский Временник. 2018. Т. 102 (принято к печати).
6. *Вишняк М.А.* Образ арсенитов в эпистолярном наследии патриарха Афанасия I Константинопольского // Вестник Волгоградского

государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2017. Т. 22. № 5. С. 16–26.

7. *Вишняк М.А.* Творения патриарха св. Афанасия I Константинопольского, касающиеся арсенитского раскола // Богословский Вестник. 2018. №28–29 (принято к печати).
8. *Вишняк М.А.* Участие женщин в арсенитском расколе (1265–1310) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 83. С. 49–59 (принято к печати).

Заявленные задачи определили **структуру настоящей работы**, в которой каждой задаче соответствует отдельная глава; деление на пункты соответствует определённому аспекту решаемой задачи.

Первая глава – «Историография и источники» – имеет вводный характер, являясь вместе с тем важной частью исследования. В частности, в историографии рассмотрен генезис модели борьбы партий и её влияние на подходы к рассматриваемому вопросу. В главе, посвящённой источникам, предпринят их критический анализ с целью оценки степени их достоверности и значимости для изучаемой темы.

Вторая глава посвящена жизни и церковной деятельности патриарха Афанасия. Поскольку таковые уже неоднократно становились предметом научных исследований, настоящая диссертация ограничивается кратким, но ёмким биографическим очерком, в котором главное внимание уделено трём аспектам: 1) выявлению факторов, оказавших влияние на патриарха Афанасия как церковно-общественного деятеля; 2) определению его значимости как церковного писателя; 3) его отношениям с арсенитами.

Третья глава посвящена филологическим аспектам письменного наследия патриарха Афанасия, касающегося арсенитского раскола. В ней осуществлён обзор всего его наследия, из которого затем выделены творения, прямо или косвенно касающиеся арсенитского вопроса; при возможности

определяется их датировка и даётся их краткий обзор. В отдельном пункте рассматриваются ключевые термины и понятия, что помогает понять богословское содержание полемики. Настоящая глава является фундаментом для дальнейшего исследования, снабжая его источниковой и понятийной базой.

Четвёртая глава является центральной в исследовании и представляет собой по возможности полное историко-богословское изучение проблемы раскола во всех её аспектах. Глава имеет разветвлённую структуру, соответствующую различным аспектам и подходам к вопросу.

Ради более чёткой структуризации материала и для облегчения знакомства с работой были разработаны два **словаря: словарь понятий и словарь имён и географических названий**. В эти словари вынесена вся справочная информация, имеющая отношение к тематике работы. В словарях не приводятся общеизвестные в церковном дискурсе имена и понятия, такие как «Иоанн Златоуст», «арианство», «исихазм» и проч. В словарь также не включены понятия, значение которых раскрыто в тексте работы («донатизм», «икономия»).

В конце работы приведён библиографический указатель **источников и научной литературы**.

Что касается **цитирования источников и переводов**, все цитаты источников на русском языке, если это не оговорено специально, даются в переводе автора настоящей работы. Для работ Пахимера и Григоры автор берет за основу существующие русские переводы:

Никифор Григора. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Византийские историки, переведённые с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии : в 10 т. СПб., 1862. Т. 7.

Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Византийские историки, переведённые с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии : в 10 т. СПб., 1862. Т. 8.

Никифор Григора. История Ромеев : в 3 т. / Пер. Р.В. Яшунского. СПб., 2013. Т. 1. XLII, 438 с.

При необходимости перевод корректируется, ссылка даётся только на оригинальный источник.

Данная работа основывается на творениях патриарха Афанасия I, написанных на самобытном среднегреческом языке, а также других работах его современников, в чьих текстах зачастую содержатся тонкие оттенки смысла или средства выразительности, утрачиваемые при переводе. Ввиду сложности языка свт. Афанасия некоторые места его произведений могут иметь два и более вариантов трактовки. Поэтому было сочтено целесообразным, следуя лучшим образцам современных византологических исследований, приводить важные фрагменты на языке оригинала в сноске. В наиболее важных, по мнению автора, случаях перевод источника даётся в основном тексте, а в сноске приводится цитата на языке оригинала; в менее важных случаях представлен либо русский перевод, либо только цитата на языке оригинала в сноске, либо только ссылка на источник, без цитирования.

Все ссылки на Священное Писание имеют в виду греческий текст; текст Ветхого Завета – перевод Семидесяти (Септуагинта) согласно изданиям, указанным в списке литературы.

ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКИ

1.1. Историография по патриарху Афанасию

Основываясь на фундаментальных исследованиях Э.-М. Толбот, историю рукописей свт. Афанасия и связанного с ней начального этапа исследований можно изложить следующим образом².

Основной интерес к личности и творениям свт. Афанасия I Константинопольского (1289–1293, 1303–1309)³ со времени его жизни и до падения Константинополя в 1453 г. был предопределён его церковным почитанием. Первым агиографом, вероятно, принявшим также участие в собирании рукописей патриарха Афанасия, является Феоктист Студит. Он упоминает «книги» (βιβλία) писем свт. Афанасия, призывает читателей обращаться к ним и пишет, что сам получил от них большую пользу, особенно от двух проповедей⁴.

Наиболее полной рукописью, содержащей почти все произведения патриарха Афанасия, является *cod. Vaticanus gr. 2219 (Colonensis 58)* XIV века⁵. Списанием с неё является вторая по важности рукопись *Alexandrinus gr. 288 (911)* также XIV в. Остальные более или менее полные рукописи являются списками с *Vaticanus gr. 2219* и датируются XVI веком – *codd. Parisinus Suppl. gr. 516, Neapol. gr. II B26, Parisinus gr. 137*. Э.-М. Толбот полагает, что, с большой степенью вероятности, две парижские рукописи (*Parisinus. Suppl. gr. 516* и *Parisinus. gr. 137*) были переписаны с *Vaticanus gr. 2219* при участии Франсиско Торреса (около 1509–1584)⁶. Известно, что Торрес состоял на службе у кардинала Сальвиати в Риме в 1540 г. и редактировал несколько

² Talbot. 1975. P. xlii–xlv.

³ Справочную информацию о нём см. в словаре.

⁴ См. Talbot. 1975. P. xlii

⁵ Подробнее все рукописи рассмотрены в п. 3.1.2.

⁶ Talbot. 1975. P. xlii–xliii.

святоотеческих рукописей в его библиотеке, и поэтому имел доступ к рукописи *Vaticanus gr. 2219*, хранившейся тогда в библиотеке Сальвиати.

В XVI веке на Западе горячо обсуждался вопрос обязательства для епископов проживать в своих епархиях. Эта тема рассматривалась, в частности, на Тридентском соборе (1545–1563). Франсиско Торрес был назначен папой Пием IV папским богословом на третьей сессии собора (1562–1563) и принял участие в дискуссии об обязанности епископов пребывать в своих епархиях. Поскольку многие письма свт. Афанасия содержат призывы к епископам оставить Константинополь и вернуться на свои кафедры, возможно, Торрес использовал их в качестве аргумента в обсуждениях и для этого изготовил два списка писем, в которых, помимо писем патриарха императору, содержатся письма митрополитам Сардскому и Критскому и письмо недавно рукоположенному епископу об отправке в свою епархию.

Тот же Торрес перевёл на латинский язык восемь писем Афанасия, касающихся вопроса о местопребывании епископа, и включил их в качестве приложения к своей книге «*De Residentia Pastorum*», опубликованной во Флоренции в 1551 г.⁷

Первым, кто осознал историческую важность писем патриарха Афанасия, был французский писатель и учёный Жан Буавен де Вильнёв (Jean Boivin de Villeneuve) (1663–1726), опубликовавший фрагменты из писем на греческом языке. В комментарии к своему изданию «Истории» Никифора Григоры 1703 г. Буавен составил список выборки заглавий писем патриарха Афанасия из рукописи *Parisinus gr. 137*, которая была передана в Королевскую библиотеку в 1700 г. Там же он опубликовал перевод первого и второго писем патриарха Афанасия об отречении (Ath. CP. Ep.(Ta). 111, 112) и письмо об отречениях (Ath. CP. Ep.(Ta). 115)⁸.

⁷ *Turrianus [Torres], F. De Summi Pontificis supra Concilia auctoritate ... libri tres. Eiusdem de residentia pastorum jure divino scripto sancita ... liber, etc. Florence, 1551. P. 70–90.*

⁸ *Boivin de Villeneuve J. Notae ad Nicephorum Gregoram // Nicephori Gregorae Byzantina Historia. T. 1. Paris, 1702. P. 755–758, 762–763.*

Современник Буавена монах из Рагузы (Дубровника) Ансельмо Бандури (около 1670–1743) также занимался изданием некоторых писем Афанасия. Бандури учился у «отца греческой палеографии» Б. де Монфокона в Сен-Жермен-де-Пре. Он утверждал, что около 1705 г. переписал все письма Афанасия из *Parisinus gr. 137* и перевёл их на латынь⁹, но издания так и не последовало. Тем не менее Бандури включил в свой второй том «*Imperium Orientale*» полный перечень заглавий 84-х писем из *Parisinus gr. 137*¹⁰ и опубликовал греческий текст десяти, большинство в сопровождении латинских переводов.

Франсуа Жан Габриэль де Ла Порт дю Тейль (de La Porte du Theil) (1742–1815), смотритель Королевской, а затем Национальной библиотеки в Париже, начал серьёзное изучение переписки патриарха Афанасия, снова на основе *Parisinus gr. 137*, но отказался от этого труда после переписывания 21 письма; также он составил список заглавий писем. Его заметки сохранились в Национальной библиотеке в *Par. Suppl. gr. 971*, ff. 107–157¹¹. Они содержат несколько страниц общих заметок о жизни Афанасия, добытых у Пахимера, Григоры и Сфрандзи и комментарии о работе его предшественников Буавена и Бандури.

Ла Порт дю Тейль был единственным учёным в конце XVIII–XIX вв., кто обращался непосредственно к рукописям свт. Афанасия. Все остальные исследователи и редакторы ограничивались переизданиями текстов, опубликованных Торресом и Бандури.

Так, немецкий филолог И. Фабрициус (1668–1736) в своей «*Bibliotheca Graeca*» скопировал список заглавий писем святителя, составленный Бандури¹². В 1885 г. Ж.-П. Минь издал в греческой серии своей «Патрологии»

⁹ *Banduri A. Imperium Orientale sive Antiquitates Constantinopolitanae. Paris, 1711. T. 2. P. 962.*

¹⁰ Там же. P. 962–967.

¹¹ *La Porte du Theil. Notices et extraits de manuscrits grecs. T. 3; см. Omont H.A. Inventaire sommaire des manuscrits du supplement grec de la Bibliotheque Nationale. Paris, 1883. P. 99.*

¹² *Fabricius J.A. Bibliotheca Graeca. T. 8. Hamburg, 1802. P. 51–55.*

тот же список 84-х заглавий из *Parisinus gr. 137* и греческие тексты с латинским переводом 10 писем, которые были переписаны и переведены Бандури. Минь также включил в издание восемь латинских переводов (без греческого текста), сделанные Ф. Торресом для его «*De Residentia Pastorum*»¹³.

Только в XX веке византологи вернулись к рукописям писем патриарха Афанасия. Публикация его жития, составленного Феоктистом Студитом, в 1897 г. Ипполитом Делеэ¹⁴, а в 1905 г. Афанасием Ивановичем Пападопуло-Керамевсом¹⁵, несомненно, способствовала возрождению интереса к трудам этого византийского патриарха.

В то время как Буавен, Бандури и Ла Порт дю Тейлю была известна только *Parisinus gr. 137*, впоследствии обнаружили более полные рукописи. *Cod. Par. Suppl. gr. 516* была включена в каталог Омона в 1883 г., а в прошлом столетии В. Лоран обнаружил раннюю и самую полную рукопись, *Vaticanus gr. 2219*, которая пребывала в неизвестности с XVI в., когда она была использована Сальвиати и Торресом. Лоран намеревался подготовить издание на основе этой Ватиканской рукописи, но его планы не были реализованы, и он опубликовал только два письма, сопроводив их ценным историческим комментарием¹⁶. Впрочем, В. Лоран широко использовал информацию из работ свт. Афанасия в своих статьях, а позднее опубликовал ценные конспекты и комментарии на творения Афанасия в четвертом томе своих регест¹⁷.

В 1950-х гг. Геннадием (Арабадзоглу), митрополитом Илиупольским и Фирским, были опубликованы некоторые работы патриарха Афанасия на основе *Parisinus Suppl. gr. 516* и *Vaticanus gr. 2219*¹⁸. Димитрис Паллас в своей

¹³ PG 142. Col. 471–528.

¹⁴ *La Vie d'Athanasie, Patriarche de Constantinople (1289–1293, 1303–1309)* / Ed. H. Delehaye // *Mélanges de l'École française de Rome*. 1897. T. 17. P. 39–75.

¹⁵ Theoct. Vita.

¹⁶ Письмо Афанасия I монахам монастыря Ксиропотам: см. *Laurent*. 1945b и обязательственное письмо Андроника II: Ер. Prom.

¹⁷ *Laurent*. 1971.

¹⁸ *Γεννάδιος (Αραπατζόγλου)*. 1952a; 1952b; 1952c; 1953; 1954; 2009. Σ. 364, 375–381, 392–393.

книге «Страсти и погребение Христа в Византии: обряд — образ»¹⁹ издал 6 писем Афанасия I на основе *Parisinus Suppl. gr. 516*. По мнению Э.-М. Толбот, эти два издания содержат многочисленные ошибки²⁰.

Несколько важных работ о письмах святителя появились в XX веке. В 1930 г. Родольф Гийан опубликовал статью о рукописи *Par. Suppl. gr. 516*²¹. В статье он оценил важность данного литературного памятника и обозначил род сведений, содержащихся в трудах патриарха.

Важным событием стало издание в 1940 г. архим. Афанасием из афонского монастыря Пантократор жития патриарха Афанасия, составленного Иосифом Калофетом, с одной из рукописей этого монастыря²².

Несколько позже появилась статья Н. Бэнеску на основе более полной Ватиканской рукописи писем святителя²³. Он подчеркнул большую важность переписки из-за её вклада в изучение состояния византийского общества и борьбе империи с тюрками и каталонцами.

Прот. Иоанн Мейендорф в своей монографии о свт. Григории Паламе, впервые увидевшей свет в 1959 г., посвятил отдельную главу свт. Афанасию как предшественнику свт. Григория²⁴.

В 1967 и 1968 гг. Ангелики Лайу опубликовала две статьи, в которых детально рассматриваются три письма Афанасия (Ath. CP. Ep.(Ta). 67, 78 и 84)²⁵. Она включила в эти статьи издание и английский перевод трёх писем. В 1972 г. А. Лайу опубликовала свою монографию, посвящённую внешней

¹⁹ Pallas D. Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz, der Ritus – das Bild. München, 1965. (Miscellanea Byzantina Monacensia, 2). S. 299–307.

²⁰ Talbot. 1975. P. xlv.

²¹ Guiland. 1930.

²² Ἀθανάσιος (Παντοκράτορινός), ἀρχιμ. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ἀθανασίου Α' οἰκουμενικοῦ πατριάρχου (1289–1293 καὶ 1304–1310) συγγραφεὶς ὑπὸ Ἰωσήφ Καλοθέτου μοναχοῦ νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενος ἐκ τοῦ ὑπ' ἀριθ. 251 χειρογράφου κώδικος (ΙΔ αἰῶνος) τῆς ἱερᾶς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Μονῆς Παντοκράτορος // Θρακικά. 1940. Τ. 13. Σ. 56–107.

²³ Bănescu. 1942.

²⁴ Мейендорф. 1997. С. 16–25.

²⁵ Laiou. 1967; Laiou. 1968.

политике Андроника II, в приложении к которой содержится десять писем патриарха²⁶.

Статья Дж. Джилла, посвящённая патриарху Афанасию I, основана только на фрагментах, опубликованных Гийаном и Бэнеску²⁷.

Э.-М. Толбот в одной из своих статей предприняла обзор всех ключевых направлений церковной деятельности патриарха Афанасия²⁸.

Важнейшей вехой в исследовании писем святителя стало критическое издание Э.-М. Толбот 115 писем императору, членам императорской семьи и чиновникам на основании Ватиканской рукописи²⁹. Издание снабжено английским переводом, а также историческим и филологическим комментарием. Вскоре вышла рецензия А.П. Каждана на это издание с рядом ценных замечаний³⁰. Практически одновременно Д. Констанделос, ознакомившись с готовящимся изданием Толбот, представил Афанасия как социального деятеля и попечителя о благосостоянии народа³¹.

Издание Толбот дало новый импульс к изучению трудов святителя. Дж. Буджамра сначала в своих статьях³², а затем в монографиях³³, разработал взгляд на патриарха Афанасия как церковного и общественного реформатора. Одна из этих работ – «Церковная реформа в поздней Византийской империи» – несмотря на свой возраст до сих пор остаётся наиболее полной монографией, охватывающей все сферы церковной деятельности патриарха Афанасия I.

Издания агиографических текстов Димитрисом Цамисом (второе издание жития Иосифа Калофета³⁴), Э.-М. Толбот (Слово на перенесение

²⁶ *Laiou*. 1972a.

²⁷ *Gill*. 1970.

²⁸ *Talbot*. 1973.

²⁹ *Talbot*. 1975.

³⁰ *Каждан*. 1978.

³¹ *Constantelos*. 1975.

³² *Booiamra*. 1979; 1986.

³³ *Booiamra*. 1980; 1993.

³⁴ *Caloth*. Vita.

мощей³⁵) и Роберто Фуско (Похвальное слово – Энкомий³⁶), а также гимнографических произведений Феоктиста Студита³⁷ дополнили агиографический образ патриарха Афанасия. Издания работ Феоктиста сопровождаются довольно пространными вводными частями, посвящёнными биографии патриарха, носящими характер самостоятельного научного исследования.

В некоторых работах личность патриарха Афанасия I рассматривается в связи с основанным им Ксиролофским монастырём в Константинополе³⁸. Другая группа исследований посвящена законотворческой деятельности патриарха³⁹. Ряд различных эпизодов из жизни и пастырской деятельности патриарха на основании хроники Пахимера рассмотрен А. Файе в серии статей в REB⁴⁰. Патриарху Афанасию и различным аспектам его служения посвящён также ряд статей, опубликованных во 2-й половине прошлого века и начале нынешнего⁴¹.

Продолжали издаваться и его творения: послание жителям Малой Азии (1991 г., Димитрис Каломиракис)⁴², монашеское правило (1996 г., Тимоти Миллер и Джон Томас)⁴³, окружное послание патриарха Афанасия недавно рукоположенным архиереям (2000 г., Спирос Троянос)⁴⁴.

В XXI веке новую страницу в посвящённых патриарху Афанасию исследованиях открыл Манолис Патедакис. Ему принадлежит заслуга открытия второй по значимости рукописи патриарха *cod. Alexandrinus gr. 288 (911)*, публикация писем патриарха Афанасия клиру Святой Софии⁴⁵,

³⁵ Talbot. 1983.

³⁶ Fusco. 1997.

³⁷ Afentoulidou-Leitgeb. 2008.

³⁸ Stiernon. 1961; Παπαζώτος. 1995; Κωδωνόπουλος. 1996; Mitsiou. 2008.

³⁹ Triantaphyllopoulos. 1931; Μάτσης. 1971.

⁴⁰ Failler. 1992; 1996; 1999; 2001.

⁴¹ Matschke. 1966; Laiou. 1972b; Kazhdan. 1980; Καλομοιράκης. 1984; 1990a; 1990b; Hanson. 1989; Γεωργιάδου. 1993; Nadal Cañellas. 1994; Γουναρίδης. 2004; Belke. 2007; Tudorie. 2014.

⁴² Καλομοιράκης. 1991.

⁴³ Miller, Thomas. 1996.

⁴⁴ Τρωιάνος. 2000.

⁴⁵ Πατεδάκης. 2006.

публикация 17 творений патриарха Афанасия (2 из которых являются ключевыми для арсенитской темы)⁴⁶, открытие богословских работ святителя⁴⁷, филологические исследования его творений, а также ряд ценных статей, открывающих новый взгляд на этого выдающегося иерарха⁴⁸. В частности, М. Патедакис предположил существование автографов патриарха Афанасия в составе рукописи *Vaticanus gr. 2219*, а также предложил отождествление Афанасия с писцом Афанасием с Галисия.

Ещё один плодовитый исследователь последних лет – Хироюки Хашикава (Hiroyuki Hashikawa), которому принадлежит ряд статей на японском языке⁴⁹. В одной из них Х. Хашикава поддерживает гипотезу М. Патедакиса о существовании автографов патриарха Афанасия в составе рукописи *Vaticanus gr. 2219* и его отождествление с писцом Афанасием с Галисия⁵⁰.

В отечественной византистике интерес к личности патриарха Афанасия весьма ограничен. Прежде всего, следует отметить труды Н.Д. Барабанова, в течение многих лет ведущего исследования в этой области. В 1982 г. в Уральском государственном университете им была защищена кандидатская диссертация на тему «Идейно-политическая борьба в Византии на рубеже XIII–XIV вв.». Основные положения этой диссертации были опубликованы автором в ряде статей⁵¹. Несмотря на известную идеологическую нагруженность, присущую советской византологии, автору удалось раскрыть многие важные аспекты деятельности святителя. Отметим также статью Л.Ю. Лобовой смежной тематики⁵².

В 2004 г. в Московской духовной академии была защищена кандидатская диссертация А.В. Чепурного «Церковь и государство в Византии на рубеже

⁴⁶ Patedakis. 2004.

⁴⁷ Patedakis. 2009.

⁴⁸ Πατεδάκης. 2007; Patedakis. 2012.

⁴⁹ Hashikawa. 2006; 2006b; 2007; 2008.

⁵⁰ Hashikawa. 2009.

⁵¹ Барабанов. 1978; 1979; 1980; 1981; 1982; 1983; 1987; 1989; 1992.

⁵² Лобова. 1997.

XIII–XIV вв. Вопросы взаимоотношений патриарха Афанасия I и императора Андроника II Палеолога»⁵³. Несмотря на ограниченный круг источников (в основном, издание Э.-М. Толбот 1975 г.) и литературы, диссертация довольно полно освещает заявленную тему. Её автор вполне самостоятелен, избегает следования сложившимся стереотипам и развивает ряд новых важных положений, касающихся личности и церковной деятельности святителя.

В 2014 г. экспедицией Института Археологии РАН в ходе исследования Спасо-Преображенского собора Переславля-Залесского была обнаружена свинцовая подвесная печать с изображением Богородицы с Младенцем, сидящей на престоле (иконографический тип «Никопея»), и греческой надписью +ΑΘΑΝΑ|ΣΙΟΣ ΕΛΕΩ Θ(ΕΟ)Υ| ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ| ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ|ΠΟΛΕΩΣ ΝΕΑΣ ΡΩ|ΜΗΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕ|ΝΙΚΟΣ Π(ΑΤ)ΡΙΑΡ|ΧΗΣ (Афанасий, милостью Божьей архиепископ Константинополя, Нового Рима и вселенский патриарх). В следующем году вышла статья группы авторов, в которой утверждается, что это печать Афанасия I, в сопровождении краткой научной справки о патриархе и его участии в делах Русской Митрополии⁵⁴.

1.2. Историография арсенитского раскола

Одним из первых учёных, обративших свой взгляд на арсенитский раскол, стал Иван Егорович Троицкий (1832–1901). Его монументальный труд «Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и арсениты»⁵⁵ до сих пор используется исследователями, хотя в части источников автор был ограничен в основном хрониками Акрополита, Скутариота, Пахимера и Григоры. О значимости этого труда свидетельствует его переиздание в 1973 г. с введением и обновлённой библиографией о. Иоанна Мейендорфа.

⁵³ *Чепурной*. 2004.

⁵⁴ *Макаров и др.* 2015.

⁵⁵ *Троицкий*. 1873.

Следующая вспышка интереса к вопросу возникла в 30-х – 40-х гг. прошлого века. В 1928 г. Софронис Евстратиadis издал один из проарсенитских источников – письмо Макария, митрополита Писидийского, сопроводив его повествованием об обстоятельствах начальной фазы раскола⁵⁶. Письмо вызвало интерес филолога И. Сикутриса, посвятившего расколу ряд статей⁵⁷, в одной из которых он издал ещё один проарсенитский источник – письмо монаха Каллиста, которого он ошибочно отождествил с историком Никифором Каллистом Ксанфопулосом. В 1930 г. вышла рецензия Анри Грегуара⁵⁸ на две работы И. Сикутриса, в которых рецензент, в частности, подверг сомнению факт отлучения Иосифа Арсением.

В. Лоран в 1930 г. издал письмо патриарха Иосифа⁵⁹, в отдельной статье отозвался на работы И. Сикутриса⁶⁰ (вызвавшую ответ последнего⁶¹), а в 1945 г. опубликовал группу важнейших источников, касающихся соглашения, заключённого между Церковью и арсенитами в 1310 г.⁶²

И. Сикутрис в своих статьях пытается определить исторические рамки, в которых развивалось движение арсенитов. Его исследование посвящено преимущественно начальной стадии раскола. Он также обратил внимание на схожесть раскола арсенитов со старостильным расколом, сильно волновавшим Элладскую Церковь его времени. В. Лоран полагает, что арсенитский раскол не был чем-то особенно выдающимся в истории Византии и что движение арсенитов не представляет большой важности, а его длительность приписывает силе личности патриарха Арсения и нерешительности императора Андроника II. Оба исследователя описывают события по большей

⁵⁶ *Εὐστρατιάδης*. 1928.

⁵⁷ *Σικουτρίης*. 1929; 1930; 1932.

⁵⁸ *Grégoire*. 1930.

⁵⁹ *Laurent*. 1930a.

⁶⁰ *Laurent*. 1930b.

⁶¹ *Σικουτρίης*. 1932. Полемика касалась вопроса об отлучении патриарха Иосифа и идентификации Игнатия, получателя письма за подписью патриарха Иосифа.

⁶² *Laurent*. 1945a.

части с точки зрения церковной истории, оставляя несколько в стороне его политическое и социальное измерение.

Статьи И. Сикутриса и В. Лорана, несмотря на свою важность, не являются полноценными исследованиями, но представляют собой, скорее, набор наблюдений по конкретным вопросам, что предопределило необходимость более фундаментальных исследований. В 90-е гг. прошлого столетия практически одновременно и независимо друг от друга появилось два таких исследования: Анастасии Кондояннопулу⁶³ и Париса Гунаридиса⁶⁴.

Работа А. Кондояннопулу ставит целью воссоздание исторической канвы событий. Она носит компилятивный характер, структурируя накопленный материал в соответствии с хронологическими рамками, начиная с избрания Арсения Авториана на патриаршество и заканчивая миром 1310 г.

Работа П. Гунаридиса является на сегодняшний день наиболее полной монографией на данную тему. Автор не только подробно излагает внешнюю канву событий, но и углубляется во внутреннее содержание арсенитского движения. Отдельная глава посвящена идеологической и политической составляющей движения, которые были, по мнению исследователя, основными. Широта подхода отчасти оправдывает некоторые фактические неточности, допущенные автором, но главным недостатком работы, на наш взгляд, является свойственное и другим исследованиям рассмотрение церковных вопросов в «идеологическом» ключе.

Отдельная ветвь исследований касается противораскольнической деятельности митрополита Феолипта Филадельфийского. В 1947 г. вышла статья Севериана Салавилля⁶⁵ с обзором двух антиарсенитских проповедей святителя на основании рукописей, а также переводом на французский язык

⁶³ *Κοντογιαννοπούλου*. 1998.

⁶⁴ *Γουναρίδης*. 1999.

⁶⁵ *Salaville*. 1947.

наиболее значимых фрагментов. Знаменательно, что С. Салавилль, как и ранее И. Сикутрис, провёл параллель между арсенитским расколом и некоторыми современными ему расколами в Римо-Католической церкви (т.н. *Petite Église*)⁶⁶. Сами проповеди митрополита Феолипта были изданы много позже дважды и независимо друг от друга: отдельно в 1988 г. Робертом Синкевичем⁶⁷ и в составе собрания сочинений святителя в 1996 г. Иоаннисом Григорулуосом⁶⁸.

В 1944 г. Жан Гуйар издал девять писем, касающихся событий, имевших место после мира с арсенитами 1310 г.⁶⁹ Автором писем издатель назвал митрополита Иоанна Хилу. Позже В. Лоран в своей статье⁷⁰ заметил, что автор писем был женатым клириком в митрополии Филадельфии, а епископом, на которого он сетует, является митрополит Феолипт. Наконец, Ставрос Курусис в 1972 г. окончательно доказал, что автором писем является Мануил Гавала, впоследствии митрополит Эфесский⁷¹. Эти письма, раннее из которых было составлено в 1316 г., не относятся напрямую к событиям раскола, но помогают лучше понять суть ригористической позиции Феолипта после 1310 г. В отношении последней, выводы вышеупомянутой статьи В. Лорана⁷² основываются лишь на предвзятых свидетельствах Пахимера, отчего оказываются поспешными. Лишь после издания проповедей свт. Феолипта появились труды А.И. Сидорова⁷³ и о. А. Пржегорлинского⁷⁴, в которых непримиримая позиция митрополита связывается с его богословскими

⁶⁶ *Salaville*. 1947. P. 135–136.

⁶⁷ *Sinkewicz*. 1988.

⁶⁸ *Γρηγόριος*. 1996. Σ. 305–345.

⁶⁹ *Gouillard*. 1944.

⁷⁰ *Laurent*. 1945a. P. 32 (здесь и далее для этой статьи используется её внутренняя пагинация); *Laurent*. 1960. P. 49–52.

⁷¹ *Κουρόσης*. 1972. Σ. 122–139.

⁷² *Laurent*. 1960.

⁷³ *Сидоров*. 1998.

⁷⁴ *Пржегорлинский*. 2011. С. 61–70, 114–118.

воззрениями. Отметим также статью П. Гунаридиса⁷⁵, в которой автор развивает некоторые положения своей монографии.

Важным этапом стало критическое издание Жаном Даррузесом в 1966 г. трактата митрополита Иоанна Хилы⁷⁶, являющегося ценным источником по богословско-канонической полемике с арсенитами.

П. Николопулос в течение 15 лет издал ряд проарсенитских источников⁷⁷, сопроводив их ценными научными исследованиями. Особую ценность представляет «Слово в защиту отколовшихся». Это сочинение в рукописи не содержит никаких данных о его авторе и времени составления, и издателю пришлось проделать изрядный труд, чтобы установить, что оно относится к арсенитскому досью. В частности, он пересмотрел все случаи в истории Византии, в которых имели место аналогичные обстоятельства, что является незаменимым подспорьем в исследовании арсенитского вопроса.

Священник Александр Пржегорлинский сначала в ряде статей⁷⁸, а затем в своей монографии о Феолите Филадельфийском⁷⁹ также уделил достаточное внимание арсенитской теме. В частности, автор предложил уточнение датировки антиарсенитских творений митрополита и очертил важные грани раскола на основании наследия святителя.

А. Тудорие, сначала в своей статье⁸⁰, а затем в несколько переработанном виде в монографии о палеологовском периоде⁸¹ (на румынском языке), обратился к теме противостояния арсенитов и иерархии как отражению борьбы между принципами акривии и икономии.

⁷⁵ Γουναρίδης. 2002.

⁷⁶ Darrouzès. 1966.

⁷⁷ Νικολόπουλος. 1978; 1982; 1993.

⁷⁸ Пржегорлинский. 2002; 2008.

⁷⁹ Пржегорлинский. 2011. С. 88–122.

⁸⁰ Tudorie. 2011.

⁸¹ Tudorie. 2016. P. 103–130.

В 2012 г. вышла статья Франца Тиннефельда, излагающая события раскола в хронологическом порядке⁸². К сожалению, автор не учёл ни практически аналогичной работы А. Кондояннопулу, ни других работ грекоязычных авторов, отчего его статья, несмотря на ряд ценных наблюдений, теряет своё значение.

Ещё ряд работ посвящены заговору Иоанна Дримия⁸³, в котором приняли участие арсениты, и некоторым другим аспектам вопроса⁸⁴.

Наиболее важные работы общего плана, касающиеся арсенитской темы, рассмотрены в следующем параграфе. Остальные работы носят вторичный характер и основываются на перечисленных здесь работах. Взгляд их авторов на арсенитский раскол зависит от имевшихся в их распоряжении источников и их общего подхода к византийской истории⁸⁵.

1.3. Арсенитский раскол в русской историографии

Заслуживает изучения история осмысления раскола арсенитов в русской историографии, поскольку последняя оказала значительное влияние на ряд авторитетных исследований по византологии XX в., а некоторые разработанные в конце XIX – начале XX в. исторические модели продолжают воспроизводиться до сих пор. Другая причина обращения к данной теме заключается в уточнении терминологии.

Как уже отмечалось, первым автором, обратившимся к арсенитской теме, был И.Е. Троицкий. В своей монографии он предложил понимать противостояние арсенитов и иерархии как борьбу сторонников «строгого» и «умеренного» направления в церковной политике относительно

⁸² *Tinnefeld*. 2012.

⁸³ *Барабанов*. 1980; *Σταυρίδου-Ζαφράκα*. 1983b; *Failler*. 1996.

⁸⁴ *Macrides*. 1981 (о канонизации патриархов Арсения и Иосифа); *Γεωργιάδου*. 1996; *Михайленко*. 2004; *Goumaridis*. 2005.

⁸⁵ Их обзор см. в: *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 23–25, σελ. 1.

государственной власти⁸⁶. Он рассуждает также о связанной с этим борьбе монашества, которое было сторонником строгого направления, за управление Церковью⁸⁷. Современные исследователи отметили, что в своём подходе к вопросу И.Е. Троицкий исходит из взаимоотношений между государством и Церковью в Российской империи 2-й половины XIX века⁸⁸.

Идеи И.Е. Троицкого были развиты А.П. Лебедевым (1845–1908). Если И.Е. Троицкий говорил о двух «направлениях», то А.П. Лебедев в своём труде «Исторические очерки Византийско-восточной церкви от конца XI-го до половины XV-го века» называет их уже «партиями»⁸⁹. Сторонников «строгого» направления (акривии) А.П. Лебедев называет «зилотами», а сторонников «умеренного» (икономии) – «политиками», «умеренными» или «оппортунистами»⁹⁰. Он полагает, что противостояние этих двух «партий» имело место в Византии с XI в. по XV в.⁹¹

В работах А.П. Лебедева ещё в большей степени сказались тенденции проецировать окружавшую автора церковную и политическую действительность на Византию. Это видно из употребления им политических терминов («партия», «оппортунисты»); сказались также его воззрения на известную теорию о «симфонии» властей (выраженную в Шестой Новелле императора Юстиниана), которая, как он полагал, никогда не имела реального существования в Византии⁹².

Вообще, лежащее в основе подхода И.Е. Троицкого⁹³, А.П. Лебедева и других учёных противопоставление интересов Церкви интересам государства (из которых, собственно, и проистекает понятие о борьбе «строгой» и «умеренной» «партий») в приложении к Византии не вполне оправданно, как

⁸⁶ Троицкий. 1873. С. 503–505.

⁸⁷ Троицкий. 1873. С. 518–522.

⁸⁸ Например, см. *Tudorie*. 2016. P. 36.

⁸⁹ Лебедев. 1998. С. 227–260.

⁹⁰ Лебедев. 1998. С. 227–228.

⁹¹ См. Золотова. 2005.

⁹² См. Чепурной. 2004. С. 13–14.

⁹³ См. Троицкий. 1873. С. 525–526.

было замечено рядом исследователей⁹⁴. Там, где и Церковь, и государство являются собранием верующих, где сама империя считается «образом Царства Божия на земле»⁹⁵, такого противопоставления быть не может. Оно может возникать либо тогда, когда интересы Церкви или государства понимаются превратно, либо когда государство отказывается от христианских идеалов.

Труд А.П. Лебедева оказал колоссальное влияние на современную ему историческую науку, а также и на последующих исследователей, в частности, на Г.А. Острогорского и А.А. Васильева. Через первого эта концепция проникла в труды некоторых западных учёных, в частности, Стивена Рансимена⁹⁶, Майкла Анголда⁹⁷ и некоторых других, хотя в целом распространения не получила.

Концепция А.П. Лебедева была развита Иваном Ивановичем Соколовым (1865–1939) в его труде «Избрание патриархов в Византии с половины IX до половины XV в. (843–1453 гг.)»⁹⁸. Он возводит противостояние зилотов и политиков к событиям т.н. михианской схизмы IX века и пишет о двух «партиях религиозно-богословского характера», предметом противостояния которых были принципы акривии или икономии «в отношении церковных догматов и канонов»⁹⁹. В частности, И.И. Соколов пишет: «Весьма ярко идеи ортодоксалов, или зилотов, выразились и в деле Никейско-Константинопольского патриарха Арсения (XIII в.) и его приверженцев-арсенитов, а также в борьбе паламитов с варлаамитами»¹⁰⁰. Таким образом, в трудах И.И. Соколова мы получаем грандиозную панораму, охватывающую большую часть церковной истории Византии (IX–XV вв.), которая представлялась авторам главным образом как борьба «мирского» и

⁹⁴ Например: «Анахронизмомъ является противопоставленіе Церкви и государства какъ двухъ иноприродныхъ корпорацій» (замечание относится к Византии VIII–IX в.) (*Асмус*. 2004. С. 498). См. тж. *Рансимен*. 1998. С. 143.

⁹⁵ *Рансимен*. 1998. С. 142.

⁹⁶ См. *Рансимэн*. 2006. С. 85.

⁹⁷ См. *Angold*. 1975. P. 57.

⁹⁸ *Соколов*. 2003. С. 76–89.

⁹⁹ *Соколов*. 2003. С. 17, пр. 1.

¹⁰⁰ Там же.

монашеского элемента в Церкви за чистоту воплощения евангельских принципов в империи.

Хотя предложенная А.П. Лебедевым модель «двух партий» представляется нам не отражающей в удовлетворительной степени сложную модель церковных отношений в Византии XI–XIV в., её критика выходит за рамки настоящего исследования. Ограничимся лишь указанием на неудачно выбранную автором терминологию.

В Византии понятие «зилот» (ζηλωτής) могло применяться в разных значениях в различных эпизодах церковной и политической борьбы. В рассматриваемую эпоху (2 половина XIII – начало XIV в.) это понятие употребляется Георгием Пахимером и Никифором Григорой.

У Пахимера это слово употребляется несколько раз, впервые – в повествовании о поездке Михаила VIII в Анатолию; увидев разорение страны, он приписал её «нападению зилотов» (ἡ τῶν ζηλωτῶν ἐπίθεσις)¹⁰¹. В данном случае, по-видимому, зилотами называются арсениты, которые имели большое влияние в этом регионе. Пахимер также повествует об арсенитах как о «ревнующих о патриархе Арсении»¹⁰². А. Кондояннопулу полагает, что зилотами именовались изначально Вифинские монахи, которые выступили на стороне патриарха Арсения за независимость Церкви и хранение канонов¹⁰³. Известный подвижник Вифинского Олимпа Афанасий Лепендрин был к 1284 г., согласно Пахимеру, «из давних и великих зилотов»¹⁰⁴.

Григора называет зилотами активных противников Лионской унии, «за ревность свою о Церкви подвергшихся ссылке»¹⁰⁵. Эти зилоты враждовали между собой из-за новопоставленного патриарха Григория Кипрского¹⁰⁶. Возможно, Григора называет зилотами всех активных противников унии, в том

¹⁰¹ Pachym. T. 2. P. 633.26. Ср. Pachym. T. 3. P. 59.16.

¹⁰² Pachym. T. 2. P. 385.19–20, 407.26–27, 409.1.

¹⁰³ Κοντογιαννοπούλου. 1998. Σ. 194–195.

¹⁰⁴ ἐκ τῶν παλαιῶν ζηλωτῶν καὶ μεγάλων (Pachym. T. 3. P. 71.21–22).

¹⁰⁵ Nic. Greg. P. 160.5.

¹⁰⁶ Nic. Greg. P. 165.11–14.

числе иосифитов. Возможно, что и в самом деле все противники Лионской унии именовали себя зилотами, и лишь впоследствии это именование утвердилось за арсенитами.

При патриархе Афанасии I, как будет показано, именование ζήλωται было предметом полемики между ним и арсенитами: последние применяли это понятие в отношении к себе, чему противился патриарх Афанасий.

В 40-х гг. XIV в. название «зилоты» использовала для себя социально-политическая группировка в Фессалонике, участвовавшая в гражданской войне в 1341–1347 гг.¹⁰⁷ Поскольку нет никаких исторических указаний на связь между арсенитским движением и солунскими зилотами, нет возможности как-либо связать эти два явления. Центр интересов солунских повстанцев лежал не в церковной, а в социально-политической сфере, а их религиозная программа остаётся невыясненной¹⁰⁸. Известно лишь, что солунские зилоты были последователями учения Варлаама и Акиндина, богословских противников исихастов. Г.И. Острогорский замечает: «Зилоты-политики были врагами церковных зилотов»¹⁰⁹, – в данном случае понимая под «церковными зилотами» исихастов.

Таким образом, оперируя понятием «зилоты», следует всегда помнить, что это понятие может употребляться:

1. как самоназвание различными церковными группами для подчёркивания своей ревности (например, арсенитами);
2. как название, используемое историками-современниками событий (например, Григорой в отношении противников унии);
3. как название, данное позднейшими учёными (например, именование «зилотами» исихастов).

¹⁰⁷ О них см. Кузенков. 2009.

¹⁰⁸ См. ODB. Т. 3. Р. 2221–2222.

¹⁰⁹ Острогорский. 2011. С. 621.

Назвав «зилотами» церковную партию строгого направления в церковной политике, А.П. Лебедев ещё более усугубил терминологическую путаницу. На наш взгляд, это именование неудачно по нескольким причинам. Во-первых, его употребление не соответствует таковому в источниках, как было показано выше. Во-вторых, происходит экстраполяция понятия, употреблявшегося историками XIII–XIV в. по отношению к конкретным явлениям на более раннее время, вплоть до XI в. и даже IX в. В-третьих, происходит путаница между «зилотами»-арсенитами и «зилотами»-солунскими повстанцами, а также «зилотами»-исихастами и вообще всеми, к кому применим этот термин (в частности, и патриархом Афанасием). Наконец, употреблять само понятие «зилоты» в отношении арсенитов – значит игнорировать ту напряжённую борьбу, которая шла за это именование в эпоху патриарха Афанасия.

Приведём несколько примеров исторических искажений, к которым приводит путаница в терминах. Византолог А.А. Васильев исходя, по-видимому, лишь из общего наименования, отождествляет церковных зилотов (под которыми он понимает арсенитов) и солунских повстанцев¹¹⁰.

Другой пример наблюдается в труде С. Рансимена «Великая Церковь в пленении». Сначала С. Рансимен (ссылаясь на Г.И. Острогорского) отождествляет зилотов с арсенитами, а затем в следующем же абзаце пишет, что Иоанн Кантакузин «пользовался поддержкой... церковных зилотов»¹¹¹. Если Г.И. Острогорский чётко разграничивает понятия, то читая труд С. Рансимена можно прийти к выводу, что Кантакузина поддерживали арсениты, которые к тому времени уже давно сошли с исторической сцены.

Что касается понятия «политик», оно также используется Пахимером¹¹² и Григорой¹¹³, но эпизодически. Само понятие восходит к античной

¹¹⁰ См. Васильев. 1998. С. 370.

¹¹¹ Рансимэн. 2006. С. 85.

¹¹² Pachym. Т. 2. Р. 365.12–13; Т. 3. Р. 185.24–26.

¹¹³ Nic. Greg. Р. 66.19–67.15, 180.18–19.

философии, где под «политической добродетелью» в широком смысле понималось умение человека жить в обществе других людей¹¹⁴, т.е. это понятие было тесно связано с этикой¹¹⁵. «Политическая добродетель» приписывалась Пахимером и Григорой иерархам гуманистического склада (Герман III, Иоанн Векк), а её отсутствие – иерархам-аскетам (Арсений Авториан, Афанасий I). Но ни Пахимер, ни Григора не говорили о «политиках» как определённом течении или партии.

В этом отношении А.П. Лебедев снова экстраполирует понятие, ограниченно употреблявшееся писателями-гуманистами XIII–XIV в., на другие эпохи. Понятие «политик» также плохо сопоставляется с понятием «зилот», поскольку они имеют различное происхождение и контекст: первое восходит к библейской традиции, второе – к античной философии и этике.

Целью настоящего очерка было показать, что исторические модели прошлого должны применяться с осторожностью, поскольку их авторы не только были ограничены в источниках, но и проецировали свои собственные представления о Церкви и государстве на Византию. При этом они употребляли неудачную терминологию и допускали слишком крупные обобщения (например, проводили параллели между арсенитами и исихастами), что нужно постоянно иметь в виду, обращаясь к литературе по рассматриваемому вопросу.

1.4. Источники о жизни и церковной деятельности патриарха Афанасия

Вопрос об источниках в исследовании личности свт. Афанасия имеет исключительную важность, поскольку разные источники имеют противоположные тенденции в освещении фактов, касающихся личности и деятельности святителя. В связи с тем, что исторические источники (которые,

¹¹⁴ По определению Михаила Пселла: «Из добродетелей одни эллинские мудрецы наименовали политическими (πολιτικά) – те, которые мы называем деятельными (πρακτικά) – получившими такое имя от сопребывания [людей] (συναγελασμοῦ), общения (κοινωνίας) и безвредного поведения относительно ближнего» (Psell.109.14–17).

¹¹⁵ См. Кузенков. 2011.

как будет показано ниже, должны восприниматься с достаточной степенью критичности), попали в научный оборот значительно раньше, чем две другие группы источников, в литературе сложился отчасти искажённый образ патриарха Афанасия.

Источники, посвящённые личности свт. Афанасия и его деятельности, можно разделить на три группы.

1.4.1. Исторические источники

Среди разнообразных источников, описывающих деятельность патриарха Афанасия, наиболее важными являются сочинения **Георгия Пахимера** и **Никифора Григоры**.

«История» (Συγγραφικαὶ ἱστορίαι)¹¹⁶ **Георгия Пахимера** оканчивается ещё до конца второго патриаршества свт. Афанасия, в 1307 г.¹¹⁷. Она весьма подробно освещает первую половину царствования Андроника II, на время правления которого пришёлся расцвет карьеры Пахимера. В науке с Пахимером традиционно связывается понятие «гуманиста»¹¹⁸.

Уже исследователи XIX века, которые имели возможность познакомиться лишь с немногими письмами патриарха Афанасия, отмечали враждебность к нему Пахимера¹¹⁹. После изучения работ свт. Афанасия факт враждебного отношения к нему со стороны Пахимера признается большинством исследователей¹²⁰.

Как показал А. Файе в своей статье «La promotion du clerc et du moine à l'épiscopat et au patriarcat» («Поставление епископов и патриархов из клира и монахов»), для Пахимера свт. Афанасий был не просто плохим патриархом –

¹¹⁶ Pachym.

¹¹⁷ Бибигов. 1998. С.236.

¹¹⁸ См. Бибигов. 1998. С. 238–239.

¹¹⁹ См. Лебедев. 1998, С. 183, 195.

¹²⁰ См. Afentoulidou-Leitgeb. 2008. S. 55; Booramra. 1982. P. 29; Talbot. 1975. P. xvi; Мейендорф. 1997. С. 25; Patedakis. 2004. P. 13.

он был антиподом идеального пастыря, предметом ненависти и отвращения, злым гением¹²¹. Согласно исследователю, личность свт. Афанасия настолько значима для Пахимера, что стоит как бы в центре его повествования и является некоторым отрицательным образцом для сравнения с прочими патриархами. А. Файе пишет о Пахимере: «Он осведомлён, заинтересован, ангажирован; сохраняя видимость нейтрального и объективного рассказа, он выражает свой взгляд. Его труд обилует личными и тенденциозными замечаниями, иногда приводимыми как таковые, но чаще искусно прикрытыми и замаскированными логическими умозаключениями или соображениями здравого смысла»¹²².

Литературные приёмы Пахимера по дискредитации патриарха Афанасия I достаточно хорошо продемонстрированы А. Файе в вышеупомянутой статье¹²³. Подробное исследование причин предвзятости Пахимера выходит за рамки настоящего исследования. Следует, однако, попытаться несколько приоткрыть возможные мотивы историка, чтобы понять, в каких именно отношениях его позиция заслуживает большего, в каких – меньшего доверия.

Э.-М. Толбот полагает, что причиной враждебности Пахимера является его дружба с патриархом Афанасием Александрийским – главным врагом и предводителем оппозиции свт. Афанасию, после длительной и упорной борьбы дважды изгнанным им из столицы¹²⁴. Сам Пахимер считал, что свт. Афанасий враждует с Александрийским патриархом из-за двух монастырей, данных Михаилом VIII во владение последнему¹²⁵. Но А. Файе замечает, что трения между двумя предстоятелями, по-видимому, были более общего порядка: оппозиция идей и темперамента, что доказывается последующими событиями¹²⁶. То же самое, полагаем, можно сказать и о Пахимере: не его

¹²¹ См. *Failler*. 2001. P. 136.

¹²² *Failler*. 2001. P. 125.

¹²³ См. *Failler*. 2001. P. 132–142.

¹²⁴ *Talbot*. 1973. P. 15, n. 14. Дружба их доказывается полным восторгом и похвал письмом Пахимера Афанасию; см. *Failler*. 1977. P. 63–71.

¹²⁵ См. *Reg.* 1614, n. 2.

¹²⁶ *Failler*. 1977. P. 50.

дружба с Афанасием Александрийским определяла враждебность к свт. Афанасию, а область идей, церковных, политических и социальных воззрений и духовно-нравственных установок историка определяли как его дружбу с первым, так и его враждебность в отношении второго. Афанасий Александрийский, хотя и монах, был человеком, скорее, гуманистического склада, гораздо более близкого Пахимеру.

В тот период шло соперничество за высшие церковные должности между монашествующими и белым духовенством, хотя в данном случае речь шла не о всем духовенстве, а лишь о его небольшой высшей прослойке, сосредотачивавшейся, в основном, вокруг патриарха и императора. Одна из задач Пахимера – защитить привилегии клира в церковном управлении и показать, что монахи присваивают его права и берутся не за своё дело. В частности, клир Святой Софии рассматривался как основной поставщик кандидатов в епископы, но свт. Афанасий предпочитал ставить епископов из монахов. Как представитель клира Святой Софии, Пахимер мог быть недоволен не только попранием привилегий клира, но и конкретными административными решениями патриарха. Во всяком случае его интерес к этой области сомнению не подлежит¹²⁷.

Известно также, что свт. Афанасий в 1306–1307 гг. находился в конфликте с клиром Святой Софии, к которому принадлежал Пахимер, находившийся также в числе недовольных¹²⁸. В многочисленных местах своей «Истории» Пахимер описывает конфликт патриарха и клира с позиций последнего¹²⁹.

Оценка степени объективности хроники Пахимера с точки зрения достоверности фактического материала осложняется отсутствием сопоставимых по подробности источников. Судя по всему, Пахимер избегает

¹²⁷ См. *Failler*. 2001. P. 128–132.

¹²⁸ *Πατεδάκης*. 2006. Σ. 284.

¹²⁹ *Pachym.* Т. 3. P. 181.15–183.29; Т. 4. P.611.15–25, 707–709.15, 715.12–725.5.

явного искажения фактов, ограничиваясь передачей ходячих анекдотов, сомнительных слухов и всяких зловещих «знамений». Поэтому наиболее рациональный подход к хронике Пахимера состоит в том, чтобы, исходя из презумпции достоверности чисто фактического материала, отсеивать всё то, что обусловлено личной неприязнью автора, главным образом относящееся непосредственно к личности патриарха, сопоставляя это с данными других источников. Данная задача, впрочем, не проста. Описание Пахимера основано на действительных качествах патриарха, представляемых им в негативном свете: строгость и ревность о церковном порядке и социальной справедливости – жестокость и немилосердие, аскетизм – нелюдность, бережливость – скупость и т.д.

Следует отметить также предвзятое отношение Пахимера и к свт. Феолипту Филадельфийскому, которого он называл временщиком, возмутителем (ὁ τὰ πάντα κικῶν Θεόληπτος¹³⁰), приписывал коварство и организацию засады для расправы с арсенимом Иоанном Тарханиотом и т.д.¹³¹

Итак, в труде Пахимера отчётливо слышатся отголоски тех споров и противоречий, которые породила в кругах византийских интеллектуалов сильная и бескомпромиссная фигура патриарха Афанасия. «История» Пахимера, которая по объёму материала является основным историческим источником о нём, оказывается омрачённой враждебностью автора – идейного, корпоративного и личного характера.

Другим важным источником является «Ромейская история» (Ῥωμαϊκὴ ἱστορία)¹³² **Никифора Григоры**¹³³, охватывающая период с 1204 по 1359 гг.¹³⁴

¹³⁰ Pachym. Т. 3. Р. 149.24.

¹³¹ См. *Пржегорлинский*. 2011. С. 15, 21, 45. Это мнение Пахимера о свт. Феолипте перешло в монографию И.Е. Троицкого (*Троицкий*. 1873).

¹³² Nic. Greg.

¹³³ О нём см. PLP, 4443; ИАБ 6, № 819–896. С. 369–376.

¹³⁴ *Бибиков*. 1998. С. 240.

Этот труд Григоры является «воплощением принципов поздневизантийского гуманизма в историографии»¹³⁵.

Период до 1320 г. освещается менее подробно, чем эпоха, в которую действовал сам Григора. По наблюдению А. Файе, история Григоры для этого периода почти полностью зависит от Пахимера, а наблюдаемые в них различия обусловлены, как правило, неверной интерпретацией Григорой труда своего предшественника, а не независимой или новой информацией у историка, который пишет спустя 50 лет после событий¹³⁶. Вместе с тем труд Григоры является важным источником для заключительного периода второго патриаршества свт. Афанасия (1308–1310), не вошедшего в хронику Пахимера.

Факт отстранённости Григоры от событий предопределяет и его более спокойное отношение к личности святителя. Повествование Григоры кратко и сжато, его отношение к свт. Афанасию благодушно-снисходительное. Григора признает за ним безукоризненную жизнь и «много других прекрасных качеств», симпатизирует некоторым мерам патриарха в отношении монахов и епископов, защите обиженных¹³⁷. В противостоянии свт. Афанасия с его противниками-епископами он занимает позицию резонёра, порицающего «крайности» той и другой стороны¹³⁸. Взгляд Григоры на свт. Афанасия – взгляд просвещённого эрудита-гуманиста на необразованного и грубого, на его вкус, патриарха-аскета¹³⁹. В целом Григора признает его неспособным к патриаршеству: «Блаженным он прожил бы целую жизнь, если бы навсегда остался в уединении»¹⁴⁰.

Вышеназванные причины дают основания говорить о том, что повествования как Пахимера, так и Григоры должны оцениваться критически и, во всяком случае, сопоставляться с другими источниками – в первую

¹³⁵ Бибиков. 1998. С. 239.

¹³⁶ Failler. 1992. P. 147.

¹³⁷ Nic. Greg. P. 182.13–15, 184.14–16.

¹³⁸ Nic. Greg. P. 182.11–13.

¹³⁹ См. Boojamra. 1982. P. 29.

¹⁴⁰ Nic. Greg. P. 180.23–181.1.

очередь, с творениями самого патриарха Афанасия. Кроме того, труды Пахимера и Григоры могут рассматриваться как важное свидетельство неприятия церковной политики святителя частью образованных кругов византийского общества и рассматриваться в общем контексте идейных противостояний эпохи.

Сведения, которые можно почерпнуть о патриархе Афанасии из более поздних источников, вторичны, малодостоверны и путаны¹⁴¹.

1.4.2. Агиологические источники

К этой группе источников следует отнести ряд агиографических произведений Феоктиста Студита и житие, составленное Иосифом Калофетом.

Феоктист Студит известен почти исключительно своими произведениями в честь свт. Афанасия. Принадлежность перу Феоктиста ряда написанных его именем гимнографических и аскетических произведений остаётся под вопросом. Он был младшим современником свт. Афанасия, был лично знаком с ним; возможно, был его постриженником и, во всяком случае, – учеником и последователем. Есть основания считать его активным паламитом¹⁴².

Житие¹⁴³, составленное около 1326 г., является наиболее ценным в этой группе источников. Исследование текста показало высокую достоверность фактической информации и осведомлённости Феоктиста¹⁴⁴. Житие является уникальным источником, содержащим подробную информацию о жизни свт. Афанасия до патриаршества, а также повествование о его видениях и чудесах.

¹⁴¹ См. *Patedakis*. 2004. P. 13–14.

¹⁴² См. *Вишняк*. 2014. С. 11–12.

¹⁴³ *Theoct. Vita*.

¹⁴⁴ См. *Вишняк*. 2014. С. 30–39.

Другие работы Феоктиста – **Слово на перенесение мощей**¹⁴⁵ и **Энкомий**¹⁴⁶ – риторические произведения, составленные после жития, по случаю перенесения мощей патриарха Афанасия. Они не содержат какой-либо новой информации, но являются важным свидетельством распространения церковного почитания свт. Афанасия.

Существует также ряд гимнографических произведений, к которым можно отнести принадлежащие Феоктисту Студиту два синаксаря и 11 канонов¹⁴⁷ и неизданную службу патриарху Афанасию иеромонаха Игнатия.

Второе житие свт. Афанасия составлено паламитом **Иосифом Калофетом**¹⁴⁸ и датируется Э.-М. Толбот концом 40-х гг. XIV века¹⁴⁹. В сравнении с житием Феоктиста оно содержит меньше биографической информации; риторические и богословские мотивы в нём преобладают над повествовательными. Тем не менее это житие содержит ряд дополнительных сведений и важных деталей. М. Патедакис отмечает ряд общих выражений между двумя житиями, что говорит об их тесной связи¹⁵⁰. Сам Калофет утверждает своё знакомство с текстом Феоктиста¹⁵¹.

Ряд указаний в обоих житиях показывает: оба агиографа имели доступ к письменным работам патриарха Афанасия¹⁵². Их текст в целом согласуется как с повествованием хронистов, так и с письмами свт. Афанасия, что доказывает их высокую достоверность. Но главным в этих житиях является церковный взгляд на личность свт. Афанасия, зародившийся в кругах его последователей и исихастов и воспринятый церковным народом.

¹⁴⁵ Theoct. Log.

¹⁴⁶ Theoct. Encom.

¹⁴⁷ Theoct. Hymn.

¹⁴⁸ Caloth. Vita. О нём см. PLP, 10615; ИАБ 6, № 1540–1556. С. 431–432.

¹⁴⁹ Talbot. 1983. P. 25.

¹⁵⁰ Patedakis. 2004. P. 6.

¹⁵¹ Caloth. Vita. Σ. 501.1572–1575.

¹⁵² Theoct. Vita. С. 24.17–26.15, 31.23–27, 41.10–16; Caloth. Vita. Σ. 484.1023–1034, 502.1582–1583.

Другие жития патриарха Афанасия являются переработками жития Феоктиста и не могут рассматриваться как самостоятельные источники¹⁵³.

1.4.3. Творения патриарха Афанасия

В эту группу входят письма свт. Афанасия императору, членам императорской семьи, чиновникам, епископам, клиру, народу, его проповеди, новелла, богословские работы. Более подробно эти источники будут рассмотрены в п. 3.1. Здесь достаточно лишь заметить, что творения патриарха Афанасия являются уникальным по своей ценности источником с точки зрения раскрытия его личности, а также содержания, смысла, значения, подлинных целей и мотивов его деятельности на патриаршей кафедре.

Среди прочих литературных памятников, отражающих деятельность патриарха Афанасия, необходимо отметить «Опровержения» **Григория Акиндина**, в которых он освещает один из эпизодов жизни свт. Афанасия¹⁵⁴ (см. п. 3.5.2).

В целом, исследователи отмечают: в случае со свт. Афанасием имеется редкая возможность увидеть его личность с трёх разных точек зрения, используя три различных типа источников, причём они удивительным образом согласны между собой в изложении событий¹⁵⁵, но – стоит добавить – часто противоположны в своих тенденциях.

1.5. Источники по арсенитскому расколу

Источники по арсенитскому расколу можно условно разбить на несколько групп.

¹⁵³ См. *Patedakis*. 2004. P. 6.

¹⁵⁴ *Acind*.

¹⁵⁵ *Talbot*. 1975. P. xvi.

1.5.1. Исторические источники

В этой группе наибольшую важность представляет уже упомянутая «История» **Георгия Пахимера**. Хотя Пахимер был активным участником противостояния как член патриаршего клира, в данном случае он стремится быть объективным. Пахимер симпатизирует патриарху Арсению, довольно спокойно описывает события при Михаиле VIII, но порицает арсенистов за их противостояние Церкви при Андронике II, когда были устранены догматические причины раскола.

Вторым важным источником, особенно для заключительной стадии раскола (1308–1310), является описанная выше «История» **Никифора Григоры**.

Источниками по ранней стадии раскола выступают труды **Георгия Акрополита** (Χρονικὴ Συγγραφή)¹⁵⁶ и **Феодора Скутариота** (Σύνοψις Χρονικῆ)¹⁵⁷, противоположные в своих тенденциях: первый является апологетом Михаила VIII, второй – последователем патриарха Арсения. Некоторые сведения по ранней же стадии раскола содержатся в автобиографическом произведении современника событий **Никифора Влеммида** (Περὶ τῶν κατ' αὐτὸν διήγησις μερικὴ)¹⁵⁸. Хроника митрополита Монеувасийского Макария (**Псевдо-Сфрандзи**), составленная между 1573 и 1575 гг., для рассматриваемого периода воспроизводит работы Акрополита и Григоры¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Acrop.

¹⁵⁷ Theod. Scout.

¹⁵⁸ Blemmyd.

¹⁵⁹ См. *Tudorie*. 2011. P. 137–138.

1.5.2. Проарсенитские источники

Завещание патриарха Арсения

К этой группе относят, во-первых, **завещание патриарха Арсения** (Διαθήκη τοῦ ἁγιωτάτου Ἀρσενίου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου)¹⁶⁰.

Подлинность его ставилась под сомнение уже императором Андроником II, который указывал на подделку подписи Арсения (τῆς ὑπογραφῆς παραχάραξι), которую арсениты объясняли болезнью его пальца¹⁶¹. В. Лоран отмечает: дефект подписи и отсутствие необходимых свидетелей, которые могли бы подтвердить подлинность в случае, если бы действительно внезапная болезнь пальцев имела место, составляют юридическую несостоятельность документа такой важности¹⁶². Тем не менее большинство учёных склонны считать составителем этого документа патриарха Арсения¹⁶³.

В тексте завещания автор выдвигает против Михаила VIII обвинения, подвергает его анафеме, так же как и архиереев, архонтов, иереев и образованных людей, согласившихся с незаконными деяниями императора; он анафематствует всех своих противников, не возлагая той же меры ответственности на простой народ, который не отличает «правое от левого» и достоин прощения¹⁶⁴. М. Патедакис полагает: составитель завещания хотел узаконить своё противодействие Михаилу VIII в его узурпации трона и униональной политике, составив текст, который имел бы законную силу и после смерти составителя¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Arsen. CP. Testam.

¹⁶¹ Pachym. T. 4. P. 515.17–22.

¹⁶² Laurent. 1930a. P. 492.

¹⁶³ Συκουτρής. 1929. Σ. 321; Ševčenko. 1981. P. 308–309; Πατεδάκης. 2007. Σ. 74.

¹⁶⁴ Arsen. CP. Testam. Col. 956C–957A.

¹⁶⁵ Πατεδάκης. 2007. Σ. 75.

Слово о патриархе Арсении

Ещё одним проарсенитским источником является анонимное **Слово о патриархе Арсении** (Λόγος εἰς τὸν ἅγιον Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως)¹⁶⁶. Автор этого произведения жил в столице и составил своё Слово в конце XIII – начале XIV в.¹⁶⁷, т.е. в период, близкий к патриаршеству Афанасия. Слово представляет собой биографию патриарха Арсения, написанную в житийном ключе. Кодекс, содержащий произведение, обрывается в начале повествования о патриаршествe Арсения. Таким образом, данный источник не содержит практически никаких сведений об отношениях Арсения с Михаилом Палеологом и начале раскола.

Письмо монаха Каллиста Мануилу Дисипату

Важным источником, свидетельствующим о внутреннем развитии арсенитского движения, выступает **письмо монаха Каллиста Мануилу Дисипату**, митрополиту Фессалоникийскому (Ἐπιστολὴ Καλλίστου πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης κύριον Ἐμμανουὴλ τὸν Δισύπατον), составленное в кон. 1275 – нач. 1276 гг.¹⁶⁸

Письмо Макария, митрополита Писидийского, Мануилу Дисипату

Тому же Мануилу Дисипату адресовано письмо **Макария, митрополита Писидийского** (Τοῦ μητροπολίτου Πισιδείας πρὸς τὸν μητροπολίτην Θεσσαλονίκης κύρ Μανουὴλ τὸν Δισύπατον πῶς καὶ τίνα τρόπον

¹⁶⁶ Log. De Arsen.

¹⁶⁷ См. *Νικολόπουλος*. 1982. Σ. 437.

¹⁶⁸ Callist. Ep.

ἀφωρίσθη ὁ κύρ Ἰωσήφ παρὰ τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Ἀρσενίου ὡς λύων ἄπερ αὐτὸς ἔδησε κανονικῶς), написанное в 1275–1276 гг.¹⁶⁹.

И. Сикутрис, детально проанализировавший данное письмо¹⁷⁰, полагает, что оно является ответом на запрос монаха Каллиста о возможности сотрудничества с иосифитами в условиях гонений Лионской унии. По его мнению, это «открытое письмо», текст публичной полемики с патриархом Иосифом, имеющий целью пропаганду в пользу арсенитов и влияние на общественное мнение¹⁷¹. Он называет его также «публицистической брошюрой (δημοσιογραφικὸν φυλλάδιον), имеющей целью скорее ввести в заблуждение (νὰ παραλείσει), нежели научить объективной истине»¹⁷².

Данное письмо имеет важнейшее значение, являясь главным и основным свидетельством отлучения патриарха Иосифа, на котором держалось всё арсенитское движение, и поэтому является в некотором смысле узаконивающим само движение документом. В ряду арсенитских источников этот документ является наиболее ангажированным.

Его составитель, митрополит Макарий, убеждённый арсенит, повествует о трёх отлучениях, произнесённых патриархом Арсением Иосифу. И. Сикутрис подвергает сомнению историческое правдоподобие повествования, но принимает факт одного отлучения Иосифа (последнего из трёх). Напротив, А. Грегуар и В. Лоран, поддерживая мнение И. Сикутриса о крайней ангажированности письма, выражают сомнение в действительности отлучения¹⁷³.

¹⁶⁹ Mac. Pis. Ep.

¹⁷⁰ Συκουτρίης. 1929. Σ. 312–332.

¹⁷¹ Συκουτρίης. 1929. Σ. 317–318.

¹⁷² Συκουτρίης. 1929. Σ. 328.

¹⁷³ Grégoire 1930. P. 764–765; Laurent. 1930a.

Письма монаха Лазаря

П. Гунаридис причисляет к арсенитским источникам также письма **монаха Лазаря**¹⁷⁴ иерархам и монахам западных областей империи (Τοῦ μοναχοῦ Λαζάρου ἐπιστολαί)¹⁷⁵. Ввиду того, что в данных письмах практически не затрагивается тема патриарха Арсения и его преемников¹⁷⁶, нет никаких оснований считать их автора арсенитом¹⁷⁷.

Постановление собора арсенитов

Из среды арсенитов вышел также документ, который имеет вид **постановления собора** (Ἐγγραφὸν συνόδου), проходившего, как предполагается, в Новых Патрах в 1278 г.¹⁷⁸ П. Гунаридис полагает, что в действительности этого собора не было, а документ был составлен арсенитами как доказательство официального осуждения удаления Арсения с престола¹⁷⁹.

Служба патриарху Арсению

Свидетельством почитания Арсения как святого¹⁸⁰ является **последование**, составленное в его честь в Константинополе (Ἀκολουθία εἰς τὸν ἅγιον Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, ἣτις τελεῖται τῇ τριακοστῇ τοῦ Σεπτεμβρίου μηνὸς)¹⁸¹. Издатель П. Николопулос полагает, что оно было составлено после мира с арсенитами в 1310 г.¹⁸², но Р. Макридис приводит

¹⁷⁴ О нём см. PLP, 14329.

¹⁷⁵ Lazar. Ep.

¹⁷⁶ Единственное упоминание о «делах патриархов» звучит в списке обвинений против Михаила VIII Палеолога (Lazar. Ep. P. 548.8–11).

¹⁷⁷ Подробнее см. *Вишняк М.А.* Монах Лазарь: раскольник-арсенит или ревнитель Православия? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. Вып. 2. С. 110–116.

¹⁷⁸ Synod. Arsen.

¹⁷⁹ *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 116–118.

¹⁸⁰ О почитании Арсения см. *Macrides*. 1981. P. 73–79. О чудотворных мощах Арсения см. *Majeska*. 1973. P. 83–84.

¹⁸¹ Acol. Arsen.

¹⁸² *Νικολόπουλος*. 1978. Σ. 368.

аргументы в пользу того, что почитание Арсения началось раньше, и последование могло быть создано в 1285 г. по случаю перенесения останков патриарха в столицу¹⁸³.

Это последование составлено арсенимом или, по крайней мере, почитателем патриарха Арсения. Автора интересует более нравственный облик Арсения, особенно его аскетическое житие, нежели его противостояние Михаилу VIII. Последнее описывается мягко; Арсений предстаёт как обличитель злодеяния и ревнитель истины, изгнанный за это, как новый Златоуст, с престола. В последовании ничего не говорится ни о самом императоре Михаиле как зачинщике гонения, ни о его отлучении Арсением, ни о патриархе Иосифе¹⁸⁴.

Письмо зилотов василевсу

Письмо зилотов василевсу (Γράμμα τῶν Ζηλωτῶν τὸ πρὸς βασιλέα)¹⁸⁵ было составлено арсеними в 1289 г. после отречения патриарха Григория Кипрского по предложению Андроника II. Оно выражало условия арсенимов, на которых они готовы были воссоединиться с Церковью, практически одинаковые с теми, на которых состоялось примирение 1310 г. (неудовлетворённым тогда осталось лишь требование избрать патриарха из среды арсенимов).

Слово в защиту раскольников

Важным проарсенимским источником является «**Слово в защиту отколовшихся**» (Λόγος ὑπὲρ τῶν σχιζομένων)¹⁸⁶. Оно представляет из себя

¹⁸³ *Macrides*. 1981. P. 74–75.

¹⁸⁴ *Νικολόπουλος*. 1978. Σ. 372–373, 375.

¹⁸⁵ Ep. Zel.

¹⁸⁶ Log. pro Schism. Заголовок текста и имя автора не содержатся в рукописи, но добавлены издателем. Естественно, автор не считает себя и своих единомышленников σχιζόμενοι.

ответ на некое антиарсенитское сочинение и состоит, по большей части, из выдержек писем свт. Иоанна Златоуста и прп. Феодора Студита о том, что следует удаляться от «церкви прелюбодеев»¹⁸⁷.

Автор текста не развивает идей в виде трактата, но приводит ряд цитат в защиту своих взглядов. Издатель П. Николопулос отмечает, что это творение малообразованного или вовсе необразованного мужа, что автором, с которым полемизирует составитель Слова, является, вероятно, Иоанн Хила, а сам составитель – непримиримый арсенит, возможно, иеромонах Иакинф. Текст датируется им 1294–1296 гг. (время патриаршества Иоанна XII Космы)¹⁸⁸.

1.5.3. Антиарсенитские источники

Письмо патриарха Иосифа

В своём кратком письме Игнатию, митрополиту Фессалоникийскому¹⁸⁹ (Πιττάκιον τοῦ πατριάρχου κῦρ Ἰωσήφ πρὸς τὸν μετὰ ταῦτα γεγονότα Θεσσαλονίκης μητροπολίτην κῦρ Ἰγνάτιον, δέσμιον ὄντα τηνικαῦτα διὰ τὴν λατινικὴν ὑπόθεσιν)¹⁹⁰, **патриарх Иосиф** опровергает возводимые на него обвинения в отлучении его от Церкви. Письмо составлено в 1283 г.

Творения монаха Мефодия

Важное значение имеет полемический трактат **монаха Мефодия** о схизме (Συλλογὴ ἐκ διαφόρων συνοπτικῶν βιβλίων, ὅτι οὐ δεῖ σχίζεσθαι τοὺς λαοὺς ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων ὀρθοδόξων ὄντων, εἰ κατὰ τινὰ ἐγκληματικὴν περίστασιν ἢ χειροτονία αὐτῶν προβῆ)¹⁹¹, написанный в 1275–1276 гг. Автор трактата

¹⁸⁷ Log. pro Schism. 225–237.

¹⁸⁸ Νικολόπουλος. 1993. Σ. 254, 257.

¹⁸⁹ О нём см. PLP, 8053; Preiser-Kapeller. 2008. S. 443–444.

¹⁹⁰ Jos. CP. Ep.

¹⁹¹ Method. Mon. De Schism.

является, по всей видимости, одним лицом с монахом Мефодием, адресатом трёх писем патриарха Григория¹⁹². Мефодий представляет себя борцом с Лионской унией и твёрдым последователем патриарха Иосифа. Главная тема трактата – доказательство законности патриарха Иосифа на основании ряда исторических и канонических свидетельств. Сочинение содержит только каноническую аргументацию.

Монаху Мефодию принадлежит также письмо патриарху Григорию II (Επιστολή τοῦ μοναχοῦ Μεθοδίου πρὸς τὸν κῦρ Γρηγόριον, τὸν χρηματίσαντα πατριάρχην, πρὸ τοῦ χρηματίσαι καὶ τοῦτον Κυζίκου)¹⁹³. В нём он порицает последнего за то, что он не следует своему учителю Иосифу, но сближается с арсенитами, и изобличает Максима, митрополита Ираклии Понтийской, как арсенита¹⁹⁴. Письмо написано в период 1286–1288 гг.¹⁹⁵

Письма патриарха Григория Кипрского

Арсенитского вопроса касаются некоторые письма патриарха **Григория Кипрского** (1283-1289)¹⁹⁶. До настоящего времени эти письма привлекались к исследованию арсенитского вопроса лишь эпизодически.

Трактат митрополита Иоанна Хилы

Обширным антиарсенитским трудом является полемический трактат митрополита Эфесского **Иоанна Хилы** (Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθείς κατὰ σχισματικῶν ἐκ διαφόρων κανόνων ἀποστολικῶν τε καὶ συνοδικῶν καὶ ἐτέρων χρήσεων Γραφικῶν ἀποδεικνὺς ὅτι ὀρθοδοξούσης τῆς ἐκκλησίας ἀλόγως ταύτης δίστανται οἱ νῦν ταύτης ἀποσχιζόμενοι καὶ ὡς εἰ μὴ

¹⁹² См. Συκοτρής. 1932. Σ. 117.

¹⁹³ Method. Mon. Ep. ad Creg. Cyr.

¹⁹⁴ τὴν μὲν ἀποστασίαν τῶν ἐπὶ προφάσει τοῦ κῦρ Ἀρσενίου ἐκείνου ἀντιφερόμενων σοι (Method. Mon. Ep. ad Creg. Cyr. P. 525.3–4).

¹⁹⁵ Laurent, Darrouzès. 1976. P. 91–92.

¹⁹⁶ Greg. Cyr. Ep.

ταύτη ἐνωθεῖεν μεγάλην ἔξουσι τὴν καταδίκην ἐν τῇ ἡμέρα τῆς κρίσεως, ἐφ' οἷς αὐτοί τε οὐ βούλονται εἰρηνεύειν οὕτως ἐχούσης τῆς Ἐκκλησίας χάριτι Θεοῦ ὀρθοδόξως, καὶ ὑπὲρ ὧν αἴτιοι πολλοῖς σκανδάλου καὶ ἀπωλείας γεγόνασι)¹⁹⁷. Трактат, по мнению издателя Ж. Даррузеса, мог быть составлен в период с 1290 по 1296 гг. или в 1306 г.¹⁹⁸ Исходя из упоминания в нём Иакинфа¹⁹⁹, умершего в 1303 г., вторая дата менее вероятна.

Сочинение представляет собой систематический ответ на аргументы арсенитов, выдвигаемые ими против церковной иерархии, как канонического, так и догматического характера. В нём автор на основании библейских свидетельств, святоотеческих цитат и канонического права показывает значение епископов и обязанность верующих подчиняться им. Некоторые фрагменты трактата имеют дословное сходство с антиарсенитским посланием патриарха Афанасия (Ath. CP. Ep.(Pa). 2), что даёт основания говорить о наличии либо общего источника, либо заимствования (см. п. 3.5.1).

Проповеди свт. Феолипта Филадельфийского

Две проповеди **митрополита Феолипта Филадельфийского** против арсенитов (Ἐπι δεῖ φεύγειν τοὺς ἀποσχισμένους τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν... и Λόγος λαληθεὶς πρὸς τὸ κατὰ τὴν Φιλαδέλφειαν χριστιανικώτατον πλήρωμα...)²⁰⁰ были произнесены в период 1285–1310 гг.; о. Александр Пржегорлинский предлагает относить время их произнесения ближе к 1285 г.²⁰¹, а П. Гунаридис предлагает датировку 1284–1285 гг.²⁰² Проповеди произнесены перед паствой Филадельфии, города в Малой Азии, которая на первой стадии раскола считалась главной опорой арсенитов. Проповеди представляют своеобразный

¹⁹⁷ Jo. Cheil.

¹⁹⁸ Darrouzès. 1966. P. 91–94.

¹⁹⁹ Jo. Cheil. P. 413.

²⁰⁰ Theol. Phil.

²⁰¹ Пржегорлинский. 2011. С. 84, 120.

²⁰² Γουναρίδης. 2002. Σ. 112.

богословский взгляд на арсенитский раскол, являющий много общего с письмами патриарха Афанасия.

Письма патриарха Афанасия I

Ряд писем патриарха Афанасия представляют ценный, но малоизученный источник по арсенитскому расколу. Они подробно рассмотрены в п. 3.5.

1.5.4. Источники, касающиеся мира 1310 г.

Обстоятельства мира, заключённого с арсенитами в 1310 г., запечатлены в ряде документов. Все они датируются сентябрём 1310 г., когда произошла официальная церемония примирения в храме Святой Софии²⁰³.

Простагма о мире

Простагма о мире (Τὸ περὶ τῆς συμβιβάσεως πρόσταγμα)²⁰⁴ – документ, в котором требования арсенитов объявляются принятыми императором. В данной группе источников этот документ является одним из важнейших, поскольку в нём чётко излагаются согласованные условия мира, сформулированные несколько расплывчато в последующих документах.

Простагма о благочестивом исповедании и православной вере

Простагма о благочестивом исповедании и православной вере (Τὸ περὶ τῆς εὐσεβοῦς ὁμολογίας καὶ ὀρθοδόξου πίστεως πρόσταγμα)²⁰⁵ – это исповедание

²⁰³ Подробности и комментарии на некоторые из этих документов см. Darrouzès. 1977. Regestes 2002–2004; Dölger. 1960. Regestes 2321–2324.

²⁰⁴ Prost. Conc.

²⁰⁵ Prost. Confess.

веры императора Андроника II, отвечающее второму пункту соглашения о мире²⁰⁶.

Хрисовул об объединении

Хрисовул об объединении (Λόγος χρυσόβουλλος ἐπὶ τῇ ἐνώσει τῶν διαστάντων μοναχῶν, εἶτα συνιόντων εἰς ταῦτον τῷ τῆς Ἐκκλησίας πληρώματι, λῦσιν εἰληφότων τῶν προσισταμένων αὐτοῖς)²⁰⁷, официальный документ, изданный императором по случаю примирения. Этот хрисовул сохранился между сочинениями Никифора Хумна и, по-видимому, был составлен им²⁰⁸. Документ призван приукрасить жёсткие условия мира и выставить акт воссоединения как общее торжество.

Патриаршее письмо, прочитанное с амвона Святой Софии

Письмо, прочитанное патриархом Нифоном с амвона Святой Софии (Τὸ ἐπ' ἄμβωνος ἀναγνωσθὲν παρὰ τοῦ πατριάρχου ἐπὶ τῇ λύσει τοῦ ἀφορισμοῦ καὶ συγχωρήσει πατριαρχικοῦ γράμμα)²⁰⁹ содержит разрешение клятв всем живым и умершим.

Окружное послание патриарха Нифона по случаю мира

Это письмо патриарха Нифона (Inc: Νήφων ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης) выражает радость о мире и описывает церемонию примирения в Святой Софии²¹⁰.

²⁰⁶ Prost. Conc. 28–31.

²⁰⁷ Chrysob. de Un. Переведён на русский язык Троицким: *Троицкий*. 1873. С. 438–444.

²⁰⁸ Nic. Choumn. T. 2. P. 70–76.

²⁰⁹ Niphon. CP. Ep.

²¹⁰ Niphon. CP. Enycl.

ΧρISOVУЛ, ΔΑΝΝΉΙ ΣΕΣΤΙ ΜΙΤΡΟΠΟΛΙΤΑΜ

ΧρISOVУЛ, ΔΑΝΝΉΙ ΣΕΣΤΙ ΜΙΤΡΟΠΟΛΙΤΑΜ (Λόγος χρυσόβουλλος, inc. Ἰερώτατοι μητροπολίται καὶ ὑπέρτιμοι Χαλκηδόνας, Ἀδριανουπόλεως, Μονεμβασίας, Παλαιῶν Πατρῶν, Σερρῶν καὶ Χριστουπόλεως, καὶ ὑμεῖς οἱ σὺν αὐτοῖς εὐρισκόμενοι τιμιώτατοι ἐν μοναχοῖς)²¹¹, заверяет вышеназванных митрополитов и с ними находящихся «честнейших в монахах» в том, что условия соглашения с арсенитами не будут отвергнуты.

1.5.5. Другие источники

Существует группа источников, освещающих раскол между митрополитом Феолиптом Филадельфийским и Константинопольским патриархом из-за заключённого в 1310 г. мира. Эти источники, хотя и не касаются напрямую арсенитского раскола, помогают лучше понять позицию митрополита Феолипта, одного из главных обличителей раскола. Наибольшего внимания в этой группе заслуживает корреспонденция протонотария Филадельфийской митрополии **Мануила (Матфея) Гавалы**, будущего митрополита Эфесского (1329–1351)²¹². Имеются и другие источники, не касающиеся напрямую раскола арсенитов, но затрагивающие эту тему, как, например, исповедание веры, подписанное императрицей Феодорой²¹³ после смерти её мужа Михаила VIII²¹⁴.

²¹¹ Chrysob. ad Metrop.

²¹² Gaval. Другие источники этой группы см. *Tudorie*. 2011. P. 140–141.

²¹³ О ней см. PLP, 21380.

²¹⁴ Theod. Palaeol. Confess.

ГЛАВА 2. ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПАТРИАРХА АФАНАСИЯ

2.1. Ранние годы (1230/1235–1273)

Жизнь и служение свт. Афанасия выпали на один из сложнейших периодов византийской истории²¹⁵.

Будущий патриарх Афанасий родился в городе Адрианополе во Фракии в 1230–1235 гг²¹⁶. Родители его были «люди из живущих в достатке и чистоте» по имени Георгий и Евфросиния. При крещении святому было наречено имя Алексей. Оба жития сообщают, что в детстве будущий патриарх сторонился детских игр и занимался по преимуществу молитвой и изучением Священного Писания²¹⁷.

В молодом возрасте Алексей потерял отца, оставшись единственной опорой своей матери. Уже к 12 годам у отрока явилась тяга к монашеству. Прочитав житие преподобного Алипия Столпника²¹⁸, Алексей решает оставить мать и принять монашество.

Он отправляется в Фессалонику, где принимает постриг в малую схиму от своего дяди по отцу, нарёкшись Акакием. Однако, по повествованию жития, «у дяди он проводит время совсем непродолжительное: ибо юноша вожделел добродетели важнейшей и, понятное дело, совершеннейшей, каковой в её подлинном виде не мог он узреть у дяди: хоть и сказано было прежде, что тот упражнялся в добродетели, но не в такой, к каковой стремился Акакий, поскольку он совершал её между прочим и нерадиво и скорее даже притворно, и относился к ней прохладно, что обычно бывает у тех, кто не очищает себя от вещественного»²¹⁹. В этом обстоятельстве уже проявилась та

²¹⁵ Общий исторический фон см. *Острогорский*. 2011. С. 509–602.

²¹⁶ О вычислении даты рождения см. *Talbot*. 1973. P. 16, n. 19.

²¹⁷ *Theoct. Vita*. С. 3.7–4.2; *Caloth. Vita*. Σ. 457.126–135.

²¹⁸ Преподобный Алипий Столпник, Адрианопольский (VII век), память 26 ноября.

²¹⁹ *Theoct. Vita*. С. 4.25–31.

бескомпромиссность, которая будет отличать свт. Афанасия в течение всей его жизни.

С этих пор начинаются странствования будущего патриарха, во многом носящие черты распространённого житийного топоса странствования (*arodemia*). Монах Акакий удаляется на Афон, где начинает вести суровую аскетическую жизнь. Он сначала обходит Святую Гору, наблюдая жизнь различных типов монашеских общин, и наконец поселяется в общежительной обители Эсфигмен. Здесь он несёт послушание в трапезной, а также повара, удивляя всех своим подвижничеством²²⁰.

Иосиф Калофет сообщает, что после этого свт. Афанасий на Афоне подчинил себя «мужу великому старцу»²²¹, среди воспитанников которого был и свт. Феолитт Филадельфийский²²². Этим старцем был не кто иной, как знаменитый учитель молитвы Никифор Исихаст²²³. Правда, во время пребывания свт. Афанасия на Афоне (около 1250 г.) сам Феолитт был ещё младенцем²²⁴, и т.о. духовное родство свт. Афанасия и свт. Феолитта оказывается лишь «заочным». Тем не менее это важное сообщение позволяет выстроить цепочку духовного преемства: прп. Никифор – свт. Афанасий и Феолитт – свт. Григорий Палама – Иосиф Калофет. Этот факт мог сыграть немаловажную роль в формировании общих аскетических и экклезиологических воззрений свв. Афанасия и Феолитта.

Избегая похвалы и зависти, Акакий удаляется из обители и отправляется в Святую Землю, где посещает святые места, а также иорданских

²²⁰ Theoct. Vita. С. 4.31–7.4.

²²¹ ἀνδρὶ μεγάλῳ γέροντι (Caloth. Vita. Σ. 466.426–427).

²²² ὃν ὁ μὲν καθῆστο ἐπὶ τῆς Φιλαδέλφου (Caloth. Vita. Σ. 466.434).

²²³ См. *Καλομοιράκης*. 1991. Σ. 25.

²²⁴ Свт. Феолитт родился около 1250 г.; см. *Пржегорлинский*. 2011. С. 35.

пустынножителей²²⁵. В Синаксаре, входящем с состав службы свт. Афанасию, повествуется также, что будущий патриарх пробыл два года на Синае²²⁶.

Из Палестины Акакий переселяется на гору Латрос, затем – на Авксентиеву гору, где знакомится со знаменитыми подвижниками Илией, Нилом Италом и Афанасием Лепендриным²²⁷. Это событие немаловажно для последующей антираскольнической деятельности патриарха: ведь Афанасий Лепендрин, этот давний и великий зилот, по выражению Пахимера, станет впоследствии одним из предводителей арсенитов и будет в числе главных действующих лиц на соборе в Атрамитии 1284 г. К нему, вероятно как наиболее благоразумному и авторитетному из арсенитов, писал патриарх Григорий Кипрский, увещевая примириться с Церковью²²⁸.

Затем Акакий переселяется на гору Галисий²²⁹, в обитель святого Лазаря²³⁰.

Таким образом, за несколько лет будущий патриарх обошёл большинство монашеских центров империи, познакомился со всеми видами подвижничества, и не понаслышке знал о состоянии монашества своего времени, что пригодилось ему впоследствии²³¹. Очевидно, он имел возможность максимально широко ознакомиться с монашеским преданием тогдашнего времени. Д. Каломиракис рассматривает путешествия патриарха как «исполнение опытом восточного Предания христианской Церкви», поскольку он познакомился с наиболее известными аскетами своей эпохи²³².

²²⁵ Theoct. Vita. С. 7.4–15.

²²⁶ *Παναδοπουλο-Κεραμεως*. 1905. С. v. Одно из неизданных писем патриарха указывает на его знакомство с монастырём св. Екатерины на Синае и его собором, построенным Юстинианом; см. *Patedakis*. 2004. P. 7.

²²⁷ Theoct. Vita. С. 7.15–9.10. Имена этих мужей упоминаются свт. Григорием Паламой в его «Триадах»: ἄνδρες γὰρ μικρῶ πρό ἡμῶν μεμαρτυρημένοι, καὶ ἀποδείξιμοί ἐν δυνάμει Πνεύματος ἁγίου, πάνθ' ἡμῖν διὰ στόματος οἰκείου παρέδωκαν [...] Νεῖλον ἐκεῖνον τὸν ἐξ Ἰταλῶν, τὸν τοῦ μεγάλου ζηλωτῆν Νεῖλου, τὸν Σελιώτην, καὶ τὸν Ἠλίαν τοὺς μηδὲν ἀποδέοντας ἐκεῖνου, Γαβριήλ, καὶ Ἀθανάσιον, τοὺς καὶ προφητικοῦ χαρίσματος ἡξιομένους (Greg. Palam. De Hesych. Col. 1116 CD).

²²⁸ Greg. Cyr. Ep. 147, 148.

²²⁹ О ней см. ODB. Т. 2. P. 817.

²³⁰ Theoct. Vita. С. 9.10–12.

²³¹ См. *Hashikawa*. 2006a.

²³² *Καλομοιράκης*. 1991. Σ. 25–26.

Немаловажным обстоятельством в свете будущего противостояния патриарха Афанасия с арсенитами является тот факт, что большая часть монашеского подвига будущего святителя происходила в Малой Азии – этом будущем оплоте арсенитов; за время жизни здесь Афанасий имел полную возможность ознакомиться с менталитетом малоазийского монашества, явившегося впоследствии главной движущей силой арсенитского движения.

В обители святого Лазаря он испытывается в течении 8 лет, после чего постригается в великую схиму с именем Афанасия, против воли рукополагается в диакона и пресвитера и несёт послушание епископа в течение 10 лет. В монастыре Афанасий нашёл множество редких книг, каждую из которых он прочёл по 3–4 раза²³³. Значение этого факта для понимания становления будущего патриарха как духовного писателя трудно переоценить: монастыри Галисийской горы были крупнейшим центром переписывания рукописей, достигшим в XIII веке своего расцвета. Не случайно они стали одним из центров сопротивления Лионской унии. Возможно, Афанасий также занимался здесь переписыванием рукописей²³⁴.

Здесь же Афанасий созерцает видение, в котором Господь предсказывает ему будущее архиерейство: «Однажды около полуночи, как сам он позже рассказывал, он, бодрствуя, обходил пономарей; и когда он стал горячо молиться в притворе, со всей своей пламенной любовью ко Христу, взирая в слезах на Его образ, распростёртый на кресте, он – страшное слышание и видение! – слышит внушающий благоговение глас, говорящий с иконы: "Поскольку ты любишь Меня, Афанасий, будешь в итоге пасти народ Мой избранный". Он же, услышав это, тотчас падает ниц, сомкнув уста, сердцем же долго воспевая распятого Господа неизреченными восклицаниями со слезами, до тех пор, пока пономари, по обыкновению, не собрали монахов

²³³ Theoct. Vita. С. 9.12–10.26.

²³⁴ Об отождествлении патриарха Афанасия с галисийским переписчиком Афанасием см. п. 3.1.2 и *Patedakis*. 2004. P. 89–90.

стуком в била к полунощнице. С тех пор он непрестанно имел на устах "распятого моего Иисуса Христа"»²³⁵.

Это событие имеет чрезвычайную важность для объяснения психологии и образа действия свт. Афанасия на патриаршем престоле — очевидно, патриарх осознавал своё церковное служение как возложенное на него Самим Христом. Поэтому он относился к своим архиерейским обязанностям так же строго и неопустительно, как и к своему монашескому деланию. Феоктист упоминает также о втором подобном видении на горе Ганской²³⁶.

К периоду пребывания свт. Афанасия на Галисии относится начало арсенитского раскола (1265 г.). Игуменом монастыря, в котором находился будущий патриарх Афанасий, был будущий патриарх Иосиф²³⁷, чьё имя впоследствии станет главным камнем преткновения для арсенитов.

2.2. Гонения от униатов и основание монашеской общины (1273–1282)

С горы Галисий Афанасий вернулся на Афон, на этот раз для отшельнической жизни. Однако ему не удалось насладиться безмолвием: в 1275 г., вскоре после заключения Лионской унии, на патриарший престол поставляется главный идеолог унии — Иоанн Векк, который устраивает гонения на православных. Это заставляет Афанасия бежать на Галисий, где в то время находились известные исповедники православия: Галактион, ослеплённый Михаилом VIII, и Исаак Гарарь²³⁸.

Обсудив с ними «эту новоявленную ересь», Афанасий переселяется на гору Ганос. Здесь он основывает монастырь Неа Мони²³⁹. Из-за распространившейся славы к нему начинают приходиться ученики, как мужчины, так и женщины. Здесь свт. Афанасий совершает свои первые

²³⁵ Theoct. Vita. С. 10.26–11.7.

²³⁶ Theoct. Vita. С. 10.19–22.

²³⁷ См. *Declerck*. 1985. Р. 199.

²³⁸ Theoct. Vita. С. 12.10–13.12. Об Исааке см. PLP, 3552.

²³⁹ Theoct. Vita. С. 21.23.

чудеса²⁴⁰. Однако и тут святому не удалось избежать гонений: он был собственноручно избит Ганским епископом-униатом, рукоположенным Векком, за отказ от совместной молитвы²⁴¹.

Иосиф Калофет повествует в своём житии также о том, что свт. Афанасий был вызван к императору Михаилу VIII в Константинополь. Победив императора в споре, он был жестоко наказан им. После этого он был избавлен из заключения чудесным образом: посланные за ним видели его и говорили с ним, но никто не мог узнать его, кроме верных и сподвижников²⁴². Современные исследователи сомневаются в достоверности этого повествования, так как, по их мнению, история выглядит неправдоподобной, а противостояние святого и еретика-императора является распространённым агиографическим топосом, особенно характерным для житий святых иконоборческого периода²⁴³. Однако Калофет в данном случае специально ссылается на свидетельства очевидцев. Косвенное подтверждение этому событию можно найти у Феоктиста: в своём восьмом каноне он пишет: «Ты твёрдо противостал, блаженне, нападениям державного (τοῦ κρατοῦντος), поэтому и стал произвольным мучеником и украсился наградами исповедничества»²⁴⁴.

2.3. Переселение в Константинополь. Период первого патриаршества (14.10.1289–16.10.1293)

Начиная с этого периода, основным источником для биографии свт. Афанасия становится хроника Георгия Пахимера.

Вскоре после смерти Михаила VIII в 1282 г. и восшествия на престол его сына Андроника II Афанасий прибыл в Константинополь и был представлен

²⁴⁰ Theoct. Vita. С. 19.14–21.9.

²⁴¹ Theoct. Vita. С. 17.17–18.6.

²⁴² Caloth. Vita. Σ. 479.847–480.894.

²⁴³ См. Talbot. 1975. P. xvii; Fusco. 1997. P. 89; Afentoulidou-Leitgeb. 2008. S. 58–59.

²⁴⁴ Theoct. Нумн. S. 208. Слово κρατῶν применяется Феоктистом исключительно к императору, но издательница полагает, что в данном случае может иметься в виду моральная ответственность Михаила VIII за гонения; см. Afentoulidou-Leitgeb. 2008. S. 59.

императору великим друнгарием Эонополитом²⁴⁵, который прежде познакомился с Афанасием на Ганосе.

В столице будущий патриарх, согласно Феоктисту, жил сначала недолгое время в монастыре Святого Диомида²⁴⁶. Однако личность Афанасия произвела большое впечатление на императора, так что он поставил его настоятелем монастыря Великого Логариаста на Ксиролофе в Константинополе, дабы иметь возможность часто видеться с ним. Это произошло не позднее 1285 г., поскольку Иосиф Калофет в своём житии сообщает, что Афанасий участвовал во Влахернском соборе 1285 г.²⁴⁷

Переместившись со своей общиной в монастырь Великого Логариаста (в большинстве источников этот монастырь называется по месту своего нахождения Ксиролофским), свт. Афанасий составил здесь двойной (мужской и женский) монастырь. Со временем число монахов росло; по свидетельству Григория Акиндина, их численность составляла 1000 человек²⁴⁸. В монастыре, по сообщению Феоктиста, было четыре церкви: Животворящей Троицы, Христа Спасителя, Пречистой Богородицы и архангелов Михаила и Гавриила²⁴⁹. Иосиф Калофет говорит о ещё одной церкви Божией Матери, предназначавшейся для монахинь²⁵⁰.

В это время Церковь терзалась внутренней борьбой: оставалось немало сторонников Лионской унии, а раскол арсенитов не был уврачёван. В 1289 г. патриарх Григорий II Кипрский отрёкся от престола из-за догматических споров. Император начал переговоры с арсенитами об устраивавшей их кандидатуре патриарха. Арсениты представили свои требования императору в письменной форме (Ер. Zel). Эти требования в основном сходны с теми, что

²⁴⁵ Pachym. T. 3. P. 157.9–13. Об Эонополите см. PLP, 6713.

²⁴⁶ ἐν τῷ μονηδίῳ τοῦ ἁγίου Διομήδους (Theoct. Vita. C. 21.23–24).

²⁴⁷ Caloth. Vita. Σ. 482.947–952.

²⁴⁸ Acind. IV. 51.44. P. 397.

²⁴⁹ Theoct. Vita. C. 48.14–17.

²⁵⁰ Caloth. Vita. Σ. 491.1239–1241. Часть этого монастырского комплекса зданий в обветшавшем виде сохранилась и сегодня называется Isa Kapisi Mescidi. См. Παπαζώτος. 1995; Κυδωνόπουλος. 1996. Σ. 259–260.

будут предложены ими в 1310 г. при заключении мира; но в этот раз первым и главным требованием было избрание патриарха из их среды²⁵¹.

Условия оказались неприемлемыми для василевса, и его выбор пал на свт. Афанасия. Вероятно, это было попыткой компромисса с арсенитами: император надеялся, что авторитетный и строгий монах, имевший к тому же ореол исповедника Православия, удовлетворит все стороны и доставит мир Церкви. В избрании свт. Афанасия впервые со времени патриарха Арсения было предпринято возвращение к каноническому порядку: синод избрал трёх кандидатов, из которых императору было предложено выбрать одного – процедура, которая не соблюдалась со времени избрания патриарха Арсения²⁵².

Но архиереи не спешили содействовать намерению императора. В поданном ими списке претендентов на престол имя Афанасия стояло на последнем месте. Первым значился архиепископ Первой Юстинианы (Охридской) Геннадий, вторым – прот Афона Иаков²⁵³. Император обычно избирал кандидата, называемого первым, но случилось непредвиденное: два первых претендента категорически отказались занять престол. Афанасий же, хотя и не без колебаний и уговоров со стороны императора и синода, наконец решается принять предложение²⁵⁴.

В течение нескольких дней перед рукоположением Андроник понял, что патриарх Афанасий не сможет удовлетворить всех. По столице неудержимо носились слухи о строгом аскетизме и суровой дисциплине Афанасия, так что император был вынужден провести два общественных собрания, на котором свидетели давали показания за и против избранного патриарха. В конечном

14). ²⁵¹ πρῶτον μὲν ὡς ἂν γένηται πατριάρχης... ὃν ἡμεῖς ἐκλεξόμεθα τῆς ἡμετέρας ὄντα κοινωνίας (Ep. Zel. 12–

²⁵² См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 161.

²⁵³ Pachym. T. 3. P. 157.5–13.

²⁵⁴ Pachym. T. 3. P. 157.13–19; Theoct. Vita. C. 23.6–27.

итоге император отказался слушать врагов Афанасия, и его возведение в патриархи состоялось 14 октября 1289 г. в Святой Софии²⁵⁵.

Пахимер описывает со слов противников свт. Афанасия несколько дурных предзнаменований, которые случились во время этой церемонии, предвещающая скорое изгнание Афанасия²⁵⁶.

Став патриархом, свт. Афанасий никогда не изменял своего образа жизни: спал на голой земле, ног не умывал, всегда ходил пешком, одежду носил жёсткую, жизнь вёл самую бедную, был крайне воздержан и совершал всеобщие бдения, вызывая удивление и уважение у людей благочестивых и высокомерную насмешку образованных, но маловерных представителей высших классов, считавших, что такая жизнь прилична лишь пустынножителям.

Патриарх начал вести очень активную церковную политику²⁵⁷. Он был так пылок в исправлении нравов и восстановлении порядка, что очень быстро нажил великое множество врагов²⁵⁸. Арсениты враждовали против него из-за его бескомпромиссной позиции в отношении раскола; епископы – из-за того, что их лишали источников доходов и отсылали в свои епархии; монахи – из-за предписанной им строгой дисциплины и конфискации монастырских средств²⁵⁹.

Согласно Пахимеру, который, как видно, передаёт настроение значительной части верхушки византийского общества, Афанасий для всех сделался крайне тяжёл своей требовательностью, простиравшейся до последних мелочей. Его необычайную суровость объясняли предшествующей

²⁵⁵ А. Файе (см. *Failler*. 1999) доказывает, что это дата не поставления во епископы, а *πρόβλησις* – официальной церемонии возведения в достоинство патриарха византийским императором. Этот же факт задолго до А. Файе отметил И.И. Соколов; см. Соколов 2003. С. 188, 194.

²⁵⁶ *Pachym.* Т. 3. Р. 163.19–165.20.

²⁵⁷ *Greg.* 181.1–184.16. Различные её аспекты освещены наиболее полно в монографиях: *Boojamra*. 1982; 1993. См. тж. *Вишняк*. 2014. С. 60–76.

²⁵⁸ *Pachym.* Т. 3. Р. 165.21–169.24; *Greg.* 191.3–15; *Theoct. Vita*. С. 27.11–28.12.

²⁵⁹ Пахимер сообщает, что свт. Афанасий забирал монастырские средства для поддержки бедных. Во время своего второго патриаршества патриарх дал своё согласие на секуляризацию монастырских и церковных владений на содержание армии. См. *Pachym.* Т. 4. Р. 423.27–427.10.

жизнью и незнанием светских обычаев²⁶⁰. Пахимер рисует картину настоящего террора, который развернули монахи-единомышленники патриарха²⁶¹. Их дело заключалось в том, чтобы находить нарушителей акривии канонов в церковной среде и наказывать их. От мелкой придирчивости его служителей-монахов «ради акривии» будто бы вышел такой же хаос, о каком говорил философ Анаксагор как о первоначальной стадии бытия мира²⁶².

Разумеется, Пахимер сгущает краски; но ясно, что поступки патриарха и его учеников совершенно не вписывались в устоявшуюся порочную практику столичной церковной жизни, в которой отступление от строгости жизни и канонов считалось чем-то само собой разумеющимся. И сам патриарх в своих письмах императору постоянно и настойчиво требует водворения порядка в Церкви и изгнания порока из общества. Но, в отличие от своих сослужителей и столичной знати, патриарх нисколько не сомневался в своём праве на совершаемые им принуждения²⁶³.

Союзниками патриарха были немногие епископы, монахи его общины, простой люд и сам император, волей которого патриарх удерживался на престоле. Но Андроник II с 1290 по 1293 гг. находился в походе против тюрок в Анатолии, так что большая часть первого патриаршества Афанасия прошла в отсутствие императора. Свт. Афанасий надеялся, что присутствие императора защитит его²⁶⁴, но, когда император вернулся в Константинополь, было уже поздно: кипение страстей вокруг патриарха возросло до такой степени, что в октябре 1293 г. он был вынужден отречься от престола²⁶⁵.

2.4. Эпизод с тайным отлучением. Жизнь в уединении между

²⁶⁰ Pachym. Т. 3. Р. 169.9–24.

²⁶¹ Pachym. Т. 3. Р. 165.21–167.27.

²⁶² Pachym. Т. 3. Р. 167.26–27.

²⁶³ См. *Чепурной*. 2004. С. 70.

²⁶⁴ См. Ath. СР. Ер.(Та). 115.19–24.

²⁶⁵ Pachym. Т. 3. Р. 181.15–189.5; Ath. СР. Ер.(Та). 2; 111; 115.108–111. См. тж. *Чепурной*. 2004. С. 72–

патриаршествами (1293–1303)

Само изгнание происходило следующим образом. Враги Афанасия составили против него заговор. Среди заговорщиков Феоктист называет членов синклита, монахов и отлучённых клириков, а также множество «всякого сброда». Их тактикой было давление на императора путём постоянных жалоб на непосильные бремена, налагаемые патриархом. Император сначала не слушал их, но когда к интриге подключились архиереи, император, не в силах сопротивляться, стал увещать Афанасия уйти с престола²⁶⁶.

Далее следует история с первым отречением и отлучительными письмами патриарха, спрятанными им на галерее Святой Софии²⁶⁷. Она довольно запутана, поскольку повествования Пахимера и Григоры не вполне согласуются в деталях как между собой, так и с письмами свт. Афанасия. В частности, Григора сообщает, что отлучительное письмо было найдено через год после ухода свт. Афанасия, тогда как по Пахимеру прошло 4 года; разногласят они и относительно места и способа сокрытия письма.

Пахимер оставил наиболее подробное повествование и сохранил текст соответствующих документов. Он описывает последовательность событий следующим образом. Перед тем, как свт. Афанасий оставил патриархию, он составил два послания. Одно из них он при помощи лестницы тщательно спрятал в отверстии на верху колонны левой галереи храма Святой Софии. В этом документе свт. Афанасий оправдывает свой образ действия как патриарха и предаёт себя анафеме в том случае, если он когда-либо сделал или веровал противно канонам и догматам Церкви. В противном случае, если обвинения против него ложны, он предаёт анафеме своих клеветников вместе с «человеком, который был введён ими в заблуждение», т.е. самим

²⁶⁶ Theoct. Vita. С. 27.11–28.12. См. тж. Γεννάδιος (*Ἀραμπατζόγλου*). 1953.

²⁶⁷ См. Failler. 1992.

императором²⁶⁸. Так, во всяком случае, это понял патриарх Иоанн XII, который, после прочтения письма четыре года спустя, заподозрил, что Афанасий предназначил анафему именно для Андроника²⁶⁹.

В другом письме на имя императора свт. Афанасий заявил, что считает отречение неканоническим, но уступает воле Андроника²⁷⁰. Он также просит императора послать людей для сопровождения его на пути из патриархии, чтобы ему не подвергнуться опасности²⁷¹. Таким требованием патриарх мог давать императору последнюю возможность подумать и переменить решение, но оно было необходимо и по другой причине: страсти накалились до того, что многие кидали камни при появлении патриарха²⁷². Когда среди ночи прибывает стража, патриарх оправляется вместе с ней к бухте Золотой Рог и садится на рыбацкую лодку, чтобы переплыть Золотой Рог и попасть в монастырь Космидион²⁷³.

На следующий день он посылает Андронику официальное послание об отречении. Текст этого послания, включённого и в собрание писем свт. Афанасия, и в его Житие²⁷⁴, совершенно отличен от короткого письма, приводимого Пахимером в качестве письма об отречении свт. Афанасия²⁷⁵. Напротив, он имеет тесное сходство с средней частью письма, спрятанного Афанасием в Святой Софии²⁷⁶.

Оба варианта имеют подпись патриарха, и невозможно установить, какое письмо действительно было отправлено Андронику. В. Лоран предполагает, что короткое письмо (Reg. 1556) было сочтено неудовлетворительным, и тогда свт. Афанасий (пользуясь, по-видимому, теми же выражениями, что и в спрятанном письме) должен был написать второй вариант, сохранённый в его

²⁶⁸ Pachym. T. 3. P. 189.6–193.17 (Reg. 1553).

²⁶⁹ Pachym. T. 3. P. 277.1–27.

²⁷⁰ Pachym. T. 3. P. 193.18–33 (Reg. 1554).

²⁷¹ Pachym. T. 3. P. 187.16–19.

²⁷² ἄλλοι δὲ καὶ λίθους ἔβαλον φανέντος ἐκείνου – τόσον τὸ μῖσος (Pachym. T. 3. P. 187.15).

²⁷³ Pachym. T. 3. P. 195.5–16.

²⁷⁴ Ath. CP. Ep.(Ta). 111 (Reg. 1557); Theoct. Vita. C. 28.14–30.27.

²⁷⁵ Pachym. T. 3. P. 195.17–29 (Reg. 1556).

²⁷⁶ Reg. 1553.

переписке (Ath. CP. Ep.(Ta). 111). Напротив, А. Файе считает, что официальным актом отречения может считаться лишь первое письмо (Reg. 1556), тогда как второе (Ath. CP. Ep.(Ta). 111) составлено задним числом (вероятно, учеником патриарха Афанасия, редактировавшим собрание его писем) для исправления некоторых соблазнительных выражений отлучительного письма и первого акта отречения²⁷⁷.

Новейшие исследования позволяют несколько скорректировать сложившуюся картину. В настоящем вопросе почти все исследователи исходят из того, что патриарх Афанасий имел намерение хитростью вернуться на кафедру и для этого спрятал письмо с отлучением. Этого мнения придерживаются В. Лоран, Д. Джилл, Э.-М. Толбот, Д. Буджамра, но само оно восходит к Пахимеру²⁷⁸.

Однако в действительности в мотивах патриарха, исходя из его собственных писем, трудно увидеть столь ярко выраженное властолюбие. На это обратил внимание А. Чепурной, который отмечает ряд фактов, указывающих на то, что столь неординарный поступок не может объясняться причинами прагматического порядка. В частности, он отмечает, что анафема произнесена условно; что предполагаемой цели патриарха вернуться на кафедру противоречит как факт сокрытия отлучительного письма в малодоступном месте²⁷⁹, так и последующее поведение Андроника II²⁸⁰.

А. Файе исходит из подлинности текста, сохранённого Пахимером²⁸¹. Но М. Патедакис отмечает существование и распространение ряда различных

²⁷⁷ *Failler*: 1992. P. 162.

²⁷⁸ Reg. 1553; Reg. 1556; *Gill*. 1970. P. 16; *Talbot*. 1975. P. xxi; *BooJamra*. 1982. P. 53–54; *Pachym*. T. 4. P. 331.10–21.

²⁷⁹ Уже одного этого факта, на наш взгляд, достаточно для того, чтобы понять, что поступок патриарха не был продиктован желанием вернуться на кафедру. Действительно, если это письмо было уловкой, то оно должно было быть спрятано так, чтобы его можно было быстро и легко найти, а не в таком месте, где оно могло лежать веками. Патриарх не мог рассчитывать на обнаружение этих писем мальчиками-служителями Иоанна XII, которые лазили по галереям в поисках птичьих гнёзд. Возможно, что всеобщий переполох, вызванный «случайным» обнаружением этих писем, был следствием не только их содержания, но и того совершенно неожиданного способа, каким они были найдены.

²⁸⁰ *Чепурной*. 2004. С. 73–78.

²⁸¹ *Failler*: 1992. P. 161.

версий текстов патриарха Афанасия²⁸². Он также обратил внимание на тот факт, что патриарх Афанасий в своём объяснительном письме фактически отрицает своё авторство первого отлучительного письма, спрятанного им на галерее Святой Софии (Reg. 1553): «Ты знаешь, господин царь, что недавно были найдены письма в Великой Церкви, составленные мной прежде моего изгнания из неё (?)» (Οἶδας, κύριε βασιλεῦ, ὡς πρὸ καιροῦ εὐρέθησαν γράμματα ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ, ἐκ τῶν ὑπ’ ἐμοῦ γενομένων πρὸ τοῦ αὐτῆς ἐκβληθῆναί με²⁸³).

Выражение ἐκ τῶν ὑπ’ ἐμοῦ γενομένων πρὸ τοῦ ἐκβληθῆναί με можно понимать как «из [писем], составленных мной прежде изгнания», так и «[письма], составленные теми, которые находились под моей властью прежде изгнания». По мнению М. Патедакиса, причастие γενομένων относится скорее к людям из клира, нежели к текстам, составленным патриархом. Такая интерпретация может объяснить обработку и распространение текстов патриарха кем-то из его окружения²⁸⁴. Пахимер также сомневается в авторстве некоторых частей этого спрятанного письма, считая их добавлениями сторонников Афанасия²⁸⁵.

Понятно, что эти люди могли действовать не только без согласия самого патриарха, но даже противоположно его намерению. В таком случае письмо, сохранённое в составе творений патриарха Афанасия (Ath. CP. Ep.(Ta). 111), и версия, сохранённая Пахимером, могут быть разными вариантами одного письма, но установить их реальное авторство и судьбу можно скорее на основании логики дальнейшего развития событий, чем на основании чисто текстологических изысканий. А. Чепурной отмечает, что мы не имеем никаких сведений о попытках Андроника подтолкнуть Афанасия во время его второго патриаршества отменить наложенную им ранее клятву, а из дальнейшего

²⁸² Patedakis. 2004. P. 60–70.

²⁸³ Ath. CP. Ep.(Ta). 2.2–4.

²⁸⁴ Patedakis. 2004. P. 62

²⁸⁵ Pachym. T. 3. P. 195.1–4.

отношения патриарха к императору видно, что он не считал последнего находящимся под действием анафемы²⁸⁶.

Наличие и хождение нескольких версий текстов патриарха Афанасия, общая атмосфера клеветы, созданная вокруг него (ярко проявившаяся в обстоятельствах второго отречения) – всё это заставляет относиться к дошедшим до нас документам с предельной осторожностью. Добавим также, что этот поступок патриарха можно рассматривать в свете божественного призвания свт. Афанасия к патриаршеству, и в таком случае прагматический или психологический подход к мотивам поступков святого неприменим.

Итак, император принимает отречение патриарха и отправляет его в Ксиролофский монастырь. Это произошло 16 октября 1293 г., спустя почти ровно четыре года после того, как свт. Афанасий стал патриархом²⁸⁷.

На престоле его сменил Иоанн XII Косма из Созополя (1294–1303)²⁸⁸. В правление Иоанна главные враги свт. Афанасия, с которыми он вёл упорную борьбу, упрочили своё положение: патриарх Афанасий Александрийский, отправленный в изгнание на Родос, вернулся в столицу и поселился в монастыре Христа Эвергета и вернул себе монастырь св. Михаила на Босфоре²⁸⁹, а Кирилл Тирский²⁹⁰, избранный ещё в 1287 г. патриархом Антиохийским, но не признанный свт. Афанасием, получил признание в 1296 г.²⁹¹

Важные события произошли и в политическом поле. В 1295 г.²⁹² в Анатолии случился мятеж полководца Алексия Филантропина, племянника главы крайних арсенитов Иоанна Тарханиота. Помимо этих родственных

²⁸⁶ См. *Чепурной*. 2004. С. 77–78. В письме Ath. CP. Ep.(Ta). 2, написанном в 1297 г., в период между первым и вторым патриаршеством, свт. Афанасий пишет императору о том, что не императору, а самим архиереям, находящимся под действием анафемы, следовало бы искать у него разрешения (Ath. CP. Ep.(Ta). 2.53–59). Это также косвенно свидетельствует, что свт. Афанасий не считал императора отлучённым.

²⁸⁷ *Pachum*. Т. 3. Р. 197.18–199.6.

²⁸⁸ *Pachum*. Т. 3. Р. 203.15–207.24.

²⁸⁹ *Pachum*. Т. 3. Р. 229.7–23; См. тж. *Failler*. 1977. Р. 51–52.

²⁹⁰ PLP, 14053.

²⁹¹ *Pachum*. Т. 3. Р. 141.1–11.

²⁹² О хронологии см. *Failler*. 1990. Р. 28.

связей, нет никаких следов арсенитского участия в заговоре²⁹³. Сопровождавшие Филантропина монахи Тарх²⁹⁴ и Мелхиседек Акрополит²⁹⁵, по-видимому, не были арсенитами; однако Андроник пытался устроить мир через посольство бывшего арсенита Исаакия Рауля²⁹⁶ и протовестиариссы Феодоры²⁹⁷. Мятеж не удался, и Филантропин был пленён²⁹⁸.

Около 1298 г.²⁹⁹ Андроник послал в Малую Азию самого Иоанна Тарханиота в качестве главы войска для организации обороны от тюрок. Этому назначению противостали патриарх Иоанн и Феолитт Филадельфийский ввиду того, что Тарханиот был арсенитом. Тарханиот сложил с себя полномочия и покинул Малую Азию³⁰⁰.

У патриарха Иоанна были и другие претензии к царю, к которым прибавилось ещё дело о митрополите Эфесском Иоанне Хиле, заключённом ранее под стражу за несогласие с императором по вопросу о Григории Кипрском. Часть епископов встала на сторону императора и воспротивилась патриарху и свт. Феолитту Филадельфийскому, которые были против возвращения митрополиту его положения³⁰¹. Епископы выдвинули против патриарха Иоанна обвинения, суть которых сводилась к тому, что он управляет Церковью по своему разумению и воле³⁰². Дело приняло запутанный оборот, но большая часть епископов принудила патриарха к отречению³⁰³. Тут же завязался спор о законности этого отречения, поскольку оно было «делом гнева

²⁹³ Хотя А. Лайу считает, ввиду этого родства, весьма возможным участие арсенитов в заговоре и, во всяком случае, их сочувствие Филантропину; см. *Laiou*. 1972a. P. 82–83.

²⁹⁴ PLP, 27513.

²⁹⁵ PLP, 523.

²⁹⁶ PLP, 24120.

²⁹⁷ Феодора, скорее всего, не была арсениткой; см. *Гонвари́дης*. 1999. Σ. 155, σλ. 127.

²⁹⁸ *Pachym.* Т. 3. P. 237.9–255.21. Подробнее о восстании Филантропина см. *Beyer*. 1993; *Γεωργιάδου*. 1996; *Гонвари́дης*. 1999. Σ. 125–126.

²⁹⁹ Сикутрис (*Συκουτρίης*. 1929. Σ. 292) датирует событие 1297 г., Лоран (*Reg.* 1573) – 1298–1299 г.

³⁰⁰ *Pachym.* Т. 3. P. 285.6–289.15.

³⁰¹ *Pachym.* Т. 4. P. 327.26–329.22.

³⁰² *Pachym.* Т. 4. P. 329.23–331.9.

³⁰³ *Pachym.* Т. 4. P. 373.15–375.14.

и скорби»; и в то время, как Иоанн жил на покое в монастыре Паммакаристы, его имя ещё возносилось в церквах, а его люди занимали патриархию³⁰⁴.

Патриарх Иоанн в действительности не хотел уходить. Среди немногих сторонников патриарха настаивал на недействительности отречения и свт. Феолит. Андроник же желал примирения с Церковью арсенитов, чьим непримиримым врагом был патриарх Иоанн. Незадолго до этого скончался один из лидеров арсенитов Иакинф. Андроник, сочтя отречение патриарха благоприятным знаком, начал тайные переговоры с арсенитами об избрании удобного им патриарха³⁰⁵. Обсуждались уже процедуры выбора, рукоположения и судьба епископов, действительность рукоположения которых не признавалась арсенитами. Однако замыслам арсенитов снова не суждено было сбыться.

Свт. Афанасий, который всё это время не прекращал переписку с императором, предсказал императору гнев Божий. 15 января 1303 г. он написал императору, что столицу в течение трёх дней постигнет бедствие, и повелел начать по всем монастырям в эту же ночь общие молитвы, в особенности же произносить прошение *о еже сохранитися всякому граду и стране от глада, губительства, труса* (землетрясения), *потопа* – и делать это три ночи подряд, умиловляя Бога. Андроник исполнил повеление. Землетрясения действительно имели место; согласно Пахимеру, это были два небольших землетрясения 15-го и 17-го января, не причинившие вреда городу³⁰⁶. Но Иосиф Калофет сообщает, что землетрясение было «великим» и обрушило одно из зданий в императорском дворце³⁰⁷. Андроник, поражённый пророчеством, полностью убедился в необходимости восстановления свт. Афанасия³⁰⁸.

³⁰⁴ Pachym. T. 4. P. 381.6–383.15.

³⁰⁵ Pachym. T. 4. P. 387.21–393.11.

³⁰⁶ Pachym. T. 4. P. 393.12–397.17.

³⁰⁷ Caloth. Vita. Σ. 493.1327–494.1330.

³⁰⁸ Nic. Greg. P. 215.2–216.11. Достойное замечание совпадение: в 403 г. небольшое землетрясение в Константинополе убедило императрицу Евдокию вернуть из ссылки низложенного патриарха Иоанна Златоуста – фигуры, столь схожей во всех отношениях со свт. Афанасием. О пророчестве и неверном

Василевс произнёс перед народом речь, в которой превозносил достоинства пророка, неизвестного миру. Затем он повёл большую толпу людей в Ксиролофский монастырь. Только на месте он неожиданно объявил, что таинственным пророком был не кто иной, как прежний патриарх Афанасий, который жил на покое в течение почти десяти лет³⁰⁹.

Свт. Афанасий же всё это время занимался безмолвием. Феоктист сообщает о жизни его в Ксиролофской обители, где он увеличил свои подвиги «и достиг созерцания (θεωρία) деятельным восхождением, всецело всецелым умом сопребывая Троице». Агиограф сообщает также, что святой занимался здесь слушанием чтения (по-видимому, его зрение уже начинало слабеть, поскольку ему читали ученики) и рукоделием и что он посылал отсюда царю «различные предсказания»³¹⁰.

Свт. Афанасий не сразу согласился вернуться на кафедру, оправдываясь старостью и слабым здоровьем. Тем временем епископы начали сомневаться в правильности решения императора, помня суровый характер первого патриаршества свт. Афанасия. Андронику в течение нескольких дней так и не удалось убедить епископов принять его выбор³¹¹.

Ситуацию осложнил патриарх Иоанн, который в начале Великого Поста провозгласил, что он продолжает оставаться патриархом и что он отлучит всякого, кто пытается восстановить свт. Афанасия³¹². Простой и доверчивый Иоанн, по-видимому, был введён в заблуждение относительно свт. Афанасия, и полагал, что его восстановление будет во вред Церкви³¹³. В конце концов, императору к 21 июня удалось убедить Иоанна отказаться от своих угроз. Теперь Андроник мог с чистой совестью восстановить Афанасия на кафедре.

истолковании его смысла частью современных исследователей см. *Чепурной*. 2004. С. 78–81. П. Гунаридис полагает, что Андроник при вторичном призвании Афанасия руководствовался политическими мотивами; см. *Γουναρίδης*. 2004. Σ. 208.

³⁰⁹ Pachym. Т. 4. Р. 401.5–405.32. Подробнее см. *Чепурной*. С. 81–83.

³¹⁰ Theoct. Vita. С. 30.28–31.30.

³¹¹ Pachym. Т. 4. Р. 403.1–409.25.

³¹² Pachym. Т. 4. Р. 409.26–411.29.

³¹³ Об этом свидетельствует его письмо императору; см. Pachym. Т. 4. Р. 417.1–32.

Хотя большое количество епископов всё ещё отказывалось принять его, император пренебрёг их мнением и лично отправился на Ксиролоф, чтобы восстановить Афанасия в качестве патриарха³¹⁴. Это произошло 23 июня 1303 г., почти целый год спустя после того, как Иоанн впервые заявил об отречении.

Характерно то настроение, с которым Андроник восстанавливал свт. Афанасия. Григора повествует: «Когда же на другой день случилось землетрясение, то в нём царь увидел предсказанный Афанасием гнев Божий и после стал утверждать, что нет никого, кто бы больше его был достоин патриаршеского престола, так как нельзя видеть будущего без божественного озарения; кроме того, был убеждён, что, как скоро он взойдёт на патриаршеский престол, враги далеко удалятся от пределов римского государства, вместо зимы настанет весна, вместо волнения затишье, и границы римского государства легко расширятся»³¹⁵. Видимо, он воспринимал восстановление патриарха как деяние, само собой обещающее благоденствие империи. Но ни общество, ни высший клир, ни сам Андроник не были готовы к тому, чтобы собственными усилиями добиваться этого благоденствия. Поэтому, когда настала нужда, Андроник принёс в жертву политическим расчётам свт. Афанасия точно так же, как незадолго до этого патриарха Иоанна, которого он также почитал за святого³¹⁶.

2.5. Период второго патриаршества (23.06.1303–09.1309)

Второе патриаршество свт. Афанасия длилось с 23 июня 1303 по сентябрь 1309 г.³¹⁷

Оппозиция патриарху в среде епископов и высшей знати возникла ещё прежде его возвращения на патриаршество. Половина епископов и клириков отказались принять его и ушли в раскол³¹⁸. Против патриарха был настроен

³¹⁴ Pachym. Т. 4. Р. 419.1–421.10.

³¹⁵ Nic. Greg. Р. 215.6–15.

³¹⁶ О мотивах Андроника см. тж. *Чепурной*. 2004. С. 84–86.

³¹⁷ Об этих датах см. *Laurent*. 1949. Р. 148–149.

³¹⁸ Pachym. Т. 4. Р. 407.1–409.25.

также дядя императора, Исаакий Рауль, друг и единомышленник арсенитов. Пахимер сообщает и о многих других противниках патриарха³¹⁹. Прервавшее переговоры с арсенитами неожиданное возвращение на престол их яркого обличителя должно было сильно ожесточить раскольников, уже готовых посадить на престол своего кандидата.

В связи со столь мощной оппозицией свт. Афанасий перед возвращением постарался заручиться поддержкой императора. Он потребовал письмо с обязательством гарантий свободы для Церкви. В проекте этого письма Андроник обещает подчиняться Церкви во всяком деле, которое законно и соответствует воле Божией, и поддерживать патриарха в его начинаниях, особенно в отправке епископов на их кафедры³²⁰. Император также обязуется «заграждать уста неистовству еретиков»³²¹; издатель В. Лоран полагает, что речь идёт об арсенитах³²². К сожалению, нет никакой возможности узнать, подписал ли Андроник это письмо.

Первые годы XIV в. были омрачены набегами тюрок и каталонцев, разорявшими всё сокращающуюся территорию империи³²³. Беженцы стекались в Константинополь, поставки продуктов питания в столицу сократились, и её постиг страшный голод, длившийся несколько лет; пик голода пришёлся на зиму 1306–1307 г.³²⁴

В этот период забота о бедных стала главным предметом попечений патриарха. Он организовал комиссии по контролю над поставками зерна и ценами на него, а также для надзора за пекарнями³²⁵. На перекрёстках улиц он организовывал столовые и устроил раздачу одежды и других необходимых

³¹⁹ Pachym. Т. 4. Р. 409.19–25.

³²⁰ Ep. Prom.

³²¹ λύσσης αἰρετικῆς ὡς ἀνομίας πάσης ἐμφράττεσθαι στόμα (Ep. Prom. 55).

³²² Laurent. 1965. Р. 133.

³²³ Каталонский фактор имел заметное влияние на отношения между свт. Афанасием и Андроником и, как следствие, на эффективность административных мер патриарха; см. Чепурной. С. 88–90.

³²⁴ Pachym. Т. 4. Р. 453.19–24; Theoct. Vita. С. 33.26–34.27. Подробнее см. Laiou. 1967.

³²⁵ О поставках зерна и ценах см. Ath. CP. Ep.(Ta). 72; 73; 74; 93; 100; 106; о надзоре за пекарнями см. Ath. CP. Ep.(Ta). 93; 100.

предметов для бедных. Он лично контролировал все эти точки и своими руками раздавал пищу и вещи³²⁶.

После пожара в 1305 г. около ворот Кинигос (Κυνηγός) в Константинополе патриарх заставил тех, кто воспользовался несчастьем, вернуть присвоенное ими имущество погорельцев и учредил фонд помощи для последних³²⁷. Всё это принесло патриарху искреннюю любовь и поддержку народа.

Действия свт. Афанасия в церковной сфере были гораздо менее популярны. Ему так и не удалось примирить враждебно настроенных к нему епископов, духовенство и монахов. Только благодаря усилиям императора епископы, отказавшиеся согласиться на его возвращение в 1303 г., были убеждены принять его на Вербное Воскресенье 1304 г.³²⁸ Однако патриарх Александрийский по-прежнему отказывался признавать и почитать свт. Афанасия. Летом 1305 г. он был принуждён покинуть столицу, а оба его монастыря были приписаны Константинопольской патриархии³²⁹.

Свт. Афанасий вынудил покинуть столицу и других противящихся ему епископов, таких как митрополит Критский Никифор и митрополит Сардский Кирилл³³⁰. Несколько монастырей, данных епископам, покинувшим свои кафедры, он переподчинил патриархии³³¹.

Во время своего второго патриаршества Афанасий также столкнулся с протестом части клира Святой Софии, которые жаловались на недостаточное содержание³³². Значительную оппозицию патриарху составляли и некоторые

³²⁶ Ath. CP. Ep.(Ta). 78; Theoct. Vita. C. 34.28–35.23; см. тж. неизданную διδασκαλία Афанасия о помощи бедным (Reg. 1632).

³²⁷ Pachym. T. 4. P. 637.7–639.27; διδασκαλία патриарха по случаю пожара (Ath. CP. Ep.(Pa). 11).

³²⁸ Pachym. T. 4. P. 449.18–451.19 449.

³²⁹ Pachym. T. 4. P. 633.1–20.

³³⁰ Ath. CP. Ep.(Ta). 25.17–20.

³³¹ Pachym. T. 4. P. 633.17–25; Ath. CP. Ep.(Ta). 69.59–60, 62–64.

³³² См. Πατεδάκης. 2006.

монахи, одни из которых сочувствовали арсенитам, а другие были недовольны ужесточением дисциплины и конфискацией монастырской собственности³³³.

Патриарх Афанасий сыграл заметную роль в истории Русской Церкви. В 1308 г., незадолго до своего смещения, он поставил на русскую Киевскую митрополию святителя Петра (1308–1326)³³⁴, ставленника галицко-волынского князя Юрия Львовича. Поставив Петра на Киевскую митрополию, патриарх Афанасий отказался от деления единой Русской митрополии, из состава которой ранее была выделена Галицкая³³⁵. Прот. Иоанн Мейендорф в своём труде «Византия и Московская Русь» высоко оценивает церковно-дипломатический талант и историческое чутьё патриарха Афанасия в его русской церковной политике³³⁶.

Несмотря на окружающую его ненависть, свт. Афанасию удалось продержаться на патриаршем престоле в течение шести лет, до сентября 1309 г., когда он во второй раз был принуждён к отречению³³⁷.

Григора повествует, что причиной этому было недовольство некоторых людей, не желавших более терпеть патриарха. Феокист в житии повествует, что враги Афанасия во главе с неким Иаковом³³⁸ спрятали под подножием патриарха икону Богородицы с Христом на руках, образ Креста и изображение двух императоров (Андроника II и Михаила IX), чтобы они были попираемы им в неведении. Таким образом они рассчитывали обвинить патриарха в оскорблении царского достоинства и в иконоборчестве³³⁹. Григора описывает

³³³ Pachym. Т. 4. Р. 567.15–21, 679.8–32.

³³⁴ О нём см. Седова. 1993.

³³⁵ См. Макаров и др. 2015. С. 199.

³³⁶ Мейендорф. 2003. С. 397–399.

³³⁷ О поддержке Андроником пастырской деятельности свт. Афанасия см. Чепурной. С. 92–94. О развитии отношений между Андроником II и Афанасием I см. Чепурной. С. 98–100.

³³⁸ Этого Иакова иногда пытаются отождествить с протом Афона Иаковом, претендентом на патриарший престол в 1289 г., но это маловероятно, поскольку Пахимер характеризует того претендента как «мужа простого нравом и исполненного благоговения», который к тому же добровольно отказался от предлагаемого ему достоинства. Круг заговорщиков и их церковно-политическая ориентация до сих пор неизвестны (см. Patedakis. 2004. Р. 16).

³³⁹ Theoct. Vita. С. 37.3–38.2; см. тж. Caloth. Vita. Σ. 498.1457–1480.

инцидент несколько иначе³⁴⁰, однако письмо патриарха об отречении (Ath. CP. Ep.(Ta). 112) подтверждает скорее изложение Феоктиста³⁴¹, тогда как рассказ Григоры, пишущего полвека спустя после излагаемого события, может быть своеобразным переложением современниками их представлений об отношениях между Афанасием и Андроником³⁴².

Замысел Иакова был раскрыт, и он был приговорён к заключению, но свт. Афанасий решил отречься и составил послание об отречении³⁴³. Тон этого послания более снисходительный и благодушный, чем первого отречения, хотя дерзнувшие на выходку с иконой и предаются анафеме, а с ними и «всякий обвинитель христиан, достодолжно не покаявшийся». Причиной отречения патриарх называет старость (патриарху было уже около 75 лет) и болезнь, а также потерю зрения³⁴⁴. Феоктист же выставляет в качестве причины ухода стремление старца к безмолвию³⁴⁵. Андроник принял отречение без возражений.

В сентябре 1309 г. свт. Афанасий снова удалился в Ксиролофский монастырь, где он по большей части проживал и во время патриаршества³⁴⁶. При этом ему было запрещено священнодействовать, благословлять и учить кого-либо не только прилюдно, но и дома³⁴⁷ – обстоятельство, крайне удручавшее святителя.

2.6. Патриарх Афанасий и арсениты

Для первого патриаршества святителя сохранились немногие, но значимые свидетельства об арсенитской проблеме. Так, в отлучительном письме, спрятанном в Святой Софии после первого низложения патриарха в

³⁴⁰ Nic. Greg. P. 258.15–259.13.

³⁴¹ Talbot. 1975. P. xxv.

³⁴² Подробнее см. *Ченурной*. С. 95–98.

³⁴³ Ath. CP. Ep.(Ta). 112.

³⁴⁴ Ath. CP. Ep.(Ta). 112.30–44.

³⁴⁵ τὴν φίλην ἡσυχίαν ἀσπάσασθαι (Theoct. Vita. C. 38.2–5).

³⁴⁶ Nic. Greg. P. 258.22–24.

³⁴⁷ Ath. CP. Ep.(Ta). 115.

1293 г., звучит жалоба на то, что Иакинфу – главе одной из группировок арсенитов – позволено собирать вокруг себя противников Церкви³⁴⁸.

В своём письме-отречении от патриаршества, написанном в 1293 г., патриарх пишет: «Приняв попечение о Церкви Христовой по суждениям, Ему Самому ведомым, мы не можем ни не заботиться о том, чтобы наказывать раскалывающих Церковь Христову и Его досадителей, ни не обуздывать пленённых нечистотой, прелюбодеяниями и блудом»³⁴⁹. Скорее всего, под «раскалывающими Церковь Христову» понимаются арсениты. В этом же письме патриарх сообщает о достигшем предела накале страстей: «Они и камни берут, чтобы кидать в нас и анафематствуют»³⁵⁰. Такой образ действия был свойственен арсенитам.

В другом письме патриарх повествует, что при его отречении «никто не смел приблизиться к нам, кроме *хранящих суетное и ложное* (ср. Иона 2:9) ксилотов³⁵¹, которые при всяком случае собирались внутри церкви и громко выкрикивали против нас ругань, оскорбления и проклятия»³⁵². Таким образом, арсениты приняли самое активное участие в первом удалении свт. Афанасия I с престола.

За время вторичного пребывания патриарха Афанасия на престоле есть сведения о двух событиях, связанных с арсенитами.

29 сентября 1304 г. по настоянию Андроника был созван собор для примирения с арсенитами³⁵³. А. Лайу полагает, что это было вызвано страхом

³⁴⁸ Pachym. Т. 3. Р. 189.11–15. В данном случае мы обращаемся к этому письму как к свидетельству современника, вне зависимости от его авторства, которое было рассмотрено в п. 2.4.

³⁴⁹ οὐκ ἐξησφαλίσθημεν τοῦ μήτε τοὺς σχιζομένους τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ καὶ ὕβριστὰς αὐτοῦ τιμωρεῖν (Ath. CP. Ep.(Ta). 111.2–5). Как и в предыдущем случае, это письмо здесь рассматривается как свидетельство современника, независимо от авторства (см. п. 2.4).

³⁵⁰ Ath. CP. Ep.(Ta). 111.23–24.

³⁵¹ Т.е. арсенитов; о понятии «ксилоты» см. п. 3.6.2.

³⁵² μηδεὸς πλησιάσαι τολμήσαντος ἕκτοτε, μόνον δὲ τῶν φυλασσομένων τὰ μάταια καὶ ψευδῆ Ἐυλωτῶν τῆς ἐκκλησίας ἐντὸς συντρεχόντων ἐκάστοτε, καὶ λοιδορίας καὶ ὕβρεσι καὶ ἀναθεματισμοῖς καθ' ἡμῶν χρωμένων μεγάλῃ φωνῇ (Ath. CP. Ep.(Ta). 115.80–83). Это письмо о двух отречениях имеет довольно сложную композицию, так что сложно сказать, к какому из отречений относится данное повествование. Толбот полагает, что к первому (Talbot. 1975. Р. 442).

³⁵³ О хронологии см. Failler. 1996. Р. 240.

Андроника, что арсениты воспользуются восстанием каталонцев³⁵⁴. Председательствовал на соборе сам император, присутствовали патриарх, иерархи, клирики, синклит, а также Иоанн Тарханиот. Император произнёс сильную речь, призывавшую арсенитов к миру; основным его аргументом было отсутствие у арсенитов иерархии³⁵⁵. Завязался спор между арсенитами и иерархией, в ходе которого первые осыпали патриарха бранью и были изгнаны из зала собраний: попытка примирения оказалась неудачной³⁵⁶.

П. Гунаридис, основываясь на замечании Пахимера τὸ γὰρ τοῦ Ἰωσήφ μνημόσυνον καὶ προπέλοτο³⁵⁷ полагает, что император и синод решили приостановить поминовение Иосифа после собора 1304 г.³⁵⁸ Однако это замечание Пахимера относится ко времени переговоров с арсенитами об избрании патриарха в 1303 г.³⁵⁹ Ж. Даррузес правильно датирует это замечание 1303 г., но также полагает, что поминовение Иосифа было приостановлено, хотя без огласки³⁶⁰. Однако слова Пахимера означают не прекращение церковного поминовения, а скорее что «память об Иосифе исчезла» (т.е. что о нём уже никто не вспоминал), хотя это и не соответствовало действительности³⁶¹.

Второй эпизод связан с заговором Иоанна Дримия в 1305 г. и соответствующим посланием патриарха императору (см. пп. 3.5.6 и 4.5)³⁶².

Известно также о некоторых примирительных попытках, предпринимавшихся патриархом. Об этом свидетельствует, в частности, обращение диакона Филиппа Сиропула и возможное обращение, при посредстве императора, игумена монастыря Пётра (см. пп. 3.5.3 и 3.5.7).

³⁵⁴ *Laiou*. 1972a. P. 197.

³⁵⁵ *Pachym*. T. 4. P. 509.15–521.28.

³⁵⁶ *Pachym*. T. 4. P. 521.29–527.18.

³⁵⁷ *Pachym*. T. 4. P. 389.15.

³⁵⁸ *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 181.

³⁵⁹ *Pachym*. T. 4. P. 389.12–18.

³⁶⁰ *Jo. Cheil*. P. 375.

³⁶¹ См. перевод А. Файе «car le souvenir de Joseph s'était envolé» и его примечание; *Pachym*. T. 4. P. 388.

³⁶² *Ath. CP. Ep.(Ta)*. 81.

В целом, патриарх Афанасий в своей противораскольнической политике был вынужден надеяться почти исключительно на свои силы, поскольку император предпочитал идти путём компромиссов и полумер, что вызывало критику патриарха. Император руководился, по-видимому, надеждой на обращение арсенитов; патриарх полагал, что эти меры имеют обратный эффект, т.к. раскольники принимают благодеяния для утверждения в своём противостоянии и для привлечения новых членов³⁶³.

Особенно нападал патриарх на практику дарования раскольникам различных привилегий; в одном из писем Андронику патриарх сетует, что император позволяет «смутьянам в изобилии иметь всё потребное для жизни, так что они благодеяниями вооружат и других сражаться за них»³⁶⁴. Хотя в данном случае речь идёт о практике давать во владение столичные монастыри епископам, оставивших свои епархии, известно о том, что Андроник предоставил арсенитам в 1289 г. столичный монастырь Моселе³⁶⁵ вдобавок к уже бывшему в их распоряжении монастырю Пандепопта³⁶⁶. Моселе стал главным центром арсенитов. Патриарх категорически не принимал такой политики, настаивая на изгнании арсенитов из города. Арсениты были изгнаны из столичного монастыря Моселе и других мест столицы только зимой 1305–1306 г. в связи с поддержанным ими восстанием Дримия³⁶⁷.

Другие прямые сведения о борьбе между патриархом Афанасием и арсенитами в источниках отсутствуют. Однако сама логика противостояния показывает, что оно могло закончиться только полным поражением одной из сторон. Так и произошло, и нет никаких сомнений, что во втором низложении патриарха арсениты принимали самое активное участие. Э.-М. Толбот полагает, что арсениты были вдохновителями оппозиции патриарху, в которой

³⁶³ Ath. CP. Ep.(Ta). 34.18–22.

³⁶⁴ Ath. CP. Ep.(Ta). 69.22–24.

³⁶⁵ В русской литературе тж. «Мозель». О нём см. Σταυρίδου-Ζαφράκα. 1983а.

³⁶⁶ Pachym. T. 3. P. 155.16–19; Pachym. T. 4. P. 526, n. 57.

³⁶⁷ Pachym. T. 4. P. 653.19–22. См. Failler. 1996. P. 240.

к ним присоединились ряд епископов³⁶⁸. Единственное, что держало свт. Афанасия на престоле – воля императора, но и она к 1309 г. окончательно поколебалась. Вероятно, Андроник решил, что единственный способ положить конец расколу – смещение неуступчивого патриарха³⁶⁹.

Исходя из установленной нами датировки защитительного письма патриарха Афанасия (см. п. 3.5.2) и общей логики развития борьбы, предлагаем восстановить последовательность событий конца второго патриаршества святителя следующим образом.

В период 1307–1309 гг. император Андроник II ради достижения политической стабильности ищет компромисса с арсенитами, в связи с чем оказывает давление на патриарха Афанасия. Патриарх предлагает арсенитам, после отречения от «бесовских и чуждых оболещений», присоединение «к Православию» (т.е. к Церкви) на условии епитимии. Арсениты выставляют встречное условие: присоединение без епитимии в обмен на признание за Церковью права поминовения патриарха Иосифа³⁷⁰. Патриарх не соглашается на это. Возможно, в это же время, или чуть раньше, патриарх пишет письмо императору, в котором он высказывает свои взгляды на задуманный последним компромисс (Ath. CP. Ep.(Ta). 104; см. п. 4.9.2).

После этого патриарх заболевает и пишет завещание, в котором, перефразируя апостола Павла, применяет ко Христу понятие «грешник» в смысле «обвинявшийся в грехе иудеями». Арсениты обвиняют патриарха в богохульстве. Патриарх выздоравливает, отрекается от своего выражения и выражает готовность отказаться от патриаршества, что не остаётся незамеченным. Он пишет защитительное письмо Андронику (Ath. CP. Ep.(Pa). 17). Это письмо является не столько апологией (защитительная часть составляет менее 1/5 его объёма), сколько продолжающейся полемикой

³⁶⁸ Talbot. 1973. P. 21.

³⁶⁹ См. Talbot. 1973. P. 18; Boojamra. 1982. P. 146.

³⁷⁰ Ath. CP. Ep.(Pa). 17. 159–167.

патриарха с арсенитами и, возможно, последней попыткой убедить Андроника II отказаться от задуманного им компромисса.

Андроник, разочарованный неуступчивостью патриарха, начинает тайные переговоры с арсенитами. Противники патриарха, почувствовав, что он лишился поддержки императора, организуют заговор для его низложения. Патриарх обвиняется в иконоборчестве. Заговорщики пойманы и заключены в тюрьму, но патриарх, видя отсутствие поддержки со стороны Андроника, под предлогом болезни отрекается. Его лишают права священнодействовать и общаться с народом, чтобы не дать возможности влиять на общественное мнение об условиях мира 1310 г. В эти условия вносится последний пункт, согласно которому Афанасий никогда не должен возвращаться на патриарший престол³⁷¹.

Андроник возводит на патриаршество своё послушное орудие – безвольного Нифона (1310–1314). Церемония примирения в святой Софии 14 сентября 1310 г. происходит на условиях, весьма уступающим тем, о которых вёл переговоры свт. Афанасий: имя патриарха Иосифа перестаёт возноситься, епитимия наложена не на арсенитов, а на православных. Свт. Афанасий из своего монастыря пишет письмо об отречениях (Ath. CP. Ep.(Ta). 115, см. п. 3.5.9), в котором осуждает условия состоявшегося мира.

Около 1313 г. Афанасий, приближаясь к смерти, пишет еще одно (второе) завещание, о котором повествует Иосиф Калофет. Содержание этого завещания совпадает с предыдущим в части учения об «узком пути», но не содержит в себе практически никаких выражений христологической тематики (вероятно, это и есть завещание, изданное М. Патедакисом). Первый вариант завещания, вызвавший соблазн, а также письменная апология патриарха со словами псалма уничтожаются либо кругом патриарха при его жизни, либо

³⁷¹ Prost. Conc. 45–47.

компиляторами его творений после его кончины, дабы не вызывать соблазн в среде верующих.

2.7. Последние годы и кончина (1309–1313)

О последних годах жизни святителя в монастыре известно только из повествования агиографов. Феоктист повествует: «Великий безмолвствовал в своём священном монастыре, проводил ангельское жителство и без смятения беседовал с Богом, занимал ум божественными и чистейшими созерцаниями, ибо имел его свободным от внешней суматохи. Сей божественный был весь возвышен, весь исполнен Духа. Если бы ты увидел его, то сказал бы, что весь он – душа, ибо он отграничил ум от чувств, живя для одного Бога и оторвавшись от всего мира. Поэтому он и удостоился многих созерцаний, откровений и пророчеств и часто предсказывал правителям о будущем, посылая им пророчества в письменном виде»³⁷². Через некоторое время после отречения у него было видение, в котором Господь с креста сказал ему: «Почему ты смалодушествовал и покинул полки, как дезертир, и оставил Церковь, за которую Я, Бог сый, изволил носить плоть и плотью пострадать, и распростёр длани на кресте, дабы собрать и сочетать разделённое... Ты из-за клеветы оставил на снадение волкам Мой народ, который Я прежде тебе вверил»³⁷³. Объятый ужасом, святой принёс покаяние, и Господь простил его³⁷⁴.

Преставился святитель, согласно последним исследованиям, в 1313 г.³⁷⁵ «Изнурённый многолетней болезнью и старостью и уже большей частью своего тела умерший, он предаёт свою душу в руки Божии в молитвенном положении и со словом молитвы, не оставляя и следа злобы, но оставив множество памятников добродетели»³⁷⁶, – таковы последние слова о жизни свт.

³⁷² Theoct. Vita. C. 41.3–12.

³⁷³ Theoct. Vita. C. 47.6–18.

³⁷⁴ Theoct. Vita. C. 46.30–47.26.

³⁷⁵ См. Mitsiou. 2008. S. 92–96.

³⁷⁶ Theoct. Vita. C. 48.6–9.

Афанасия. Церковное предание сохранило дату преставления святого: 24 октября³⁷⁷.

2.8. Значение личности патриарха Афанасия для Православной Церкви

Для констатации значимости творений патриарха Афанасия можно было бы удовольствоваться фактом его церковного почитания. Однако это не снимало бы тех противоречий, которые сложились в литературе вокруг его фигуры. Необходимо выявить истоки этих противоречий и показать, что воззрения и образ действий свт. Афанасия были выражением общецерковного Предания в конкретных исторических условиях.

Противоречия и стереотипы вокруг святителя берут начало уже в современной ему литературе, как было показано при разборе источников; большинство этих стереотипов и противоречий перекочевало и в современные исследования. На наш взгляд, немногим учёным удалось вполне избежать пристрастного отношения к патриарху, обусловленного как необъективностью части источников, так и общим гуманистическим подходом к церковной истории Византии.

Современный исследователь Димитрис Каломиракис на наш взгляд верно осмысляет историческую миссию свт. Афанасия и её отражение в источниках. Эпоха патриарха Афанасия была эпохой великих потрясений. С отвоеванием Константинополя империя формально вернула свой «вселенский» статус. Перед патриархом Афанасием стояла грандиозная задача: с помощью императора возродить «вселенскость» Церкви – через восстановление Православия как средоточия духовных сил империи. Эта великая задача требовала великих усилий ото всех; речь шла о выживании империи. Первым шагом было восстановление церковного порядка (τάξις), которое было возможно лишь при возвращении к каноническому порядку

³⁷⁷ О почитании святителя Афанасия в Православной Церкви и истории его мощей см. *Stiernon*. 1961. P. 165–188; *Talbot*. 1975. P. xxvi–xxviii; *Macrides*. 1981. P. 82–87; *Afentoulidou-Leitgeb*. 2008. S. 72–90.

управления Церковью, строгом соблюдении церковных канонов и при возрождении традиционных основ и общественной этики Церкви и государства, утраченных принятием западноевропейских образцов. Многие современники патриарха, лишённые рассуждения и дальновидности, досадовавшие на его обличения, судили о нём отрицательно, и его вынужденные строгости породили «бурю противодействий, интриг и клевет», которые воспроизводятся в наше время без достаточной доли критики и понимания Православного Предания³⁷⁸.

2.8.1. Патриарх Афанасий и его окружение

Один из стереотипов, касающихся свт. Афанасия, заключается в том, что патриарх своей требовательностью создал вокруг себя атмосферу отчуждения, лишившись тем самым всякой поддержки. Например, о. Александр Пржегорлинский пишет: «Впрочем, при более широком рассмотрении особенностей правления Афанасия в Константинополе можно заметить, что отношения у него не сложились не только с Феолиптом. Собственная строгость лишила Афанасия I поддержки в высших кругах византийского общества... Заповеди Христовы, обращённые к свободной человеческой личности, Афанасием были переадресованы к своей пастве как законы. Последствия такой требовательности оказались весьма предсказуемыми... Крайнее сужение круга общения означало и то, что в империи не оставалось политических сил, к которым мог бы апеллировать Афанасий... Предполагаемая натянутость отношений Афанасия и Феолипта, вернее, видимое отсутствие отношений, вполне адекватно вписывается в ту атмосферу, которой окружил себя упомянутый константинопольский патриарх»³⁷⁹.

³⁷⁸ *Καλομοιράκης*. 1991. Σ. 28–31, 34.

³⁷⁹ *Пржегорлинский*. 2011. С. 48–50.

Но нельзя буквально понимать приводимое о. Александром свидетельство самого свт. Афанасия о своей полной оставленности³⁸⁰. Действительно, в письме о своём отречении свт. Афанасий повествует, что в момент, когда решалось дело о его уходе, никто не приближался к нему, кроме одного сенатора и Гангрского митрополита, и то для того, что бы добиться от него отречения³⁸¹. Но при этом патриарх Афанасий оставался духовным руководителем Ксиролофского монастыря, насчитывающего около тысячи насельников, имел многих сторонников при дворе и в Церкви³⁸², пользовался любовью и уважением простого народа, благонамеренных монашествующих, императора Андроника II (при всей сложности их отношений). Нельзя думать также, что патриарх был лишён поддержки всех иерархов. Так, после первого отречения патриарх налагает отлучение на всех епископов, которые незаконно действовали против него, «кроме [епископов] Ираклии, Мельника, Апамеи и Врисы, и трёх других»³⁸³. Учитывая постоянное требование патриарха епископам пребывать на своих кафедрах, можно предполагать, что все верные ему епископы отсутствовали в столице.

Таким образом, неприязнь в отношении патриарха Афанасия имела место, но лишь со стороны тех, кто в самом себе имел причины быть недовольным его строгостью и проводимой им церковной политикой.

2.8.2. Патриарх Афанасий и Феопит Филадельфийский

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос об отношениях свт. Афанасия со свт. Феопитом Филадельфийским. Вопрос напрямую касается арсенитской темы, поскольку оба святителя были наиболее выдающимися борцами с расколом за всё время его существования.

³⁸⁰ Пржегорлинский. 2011. С. 49.

³⁸¹ Ath. CP. Ep.(Ta). 115. 83–110. Э.-М. Толбот полагает, что в этом письме речь идёт о первом отречении в 1293 г. См. *Talbot*. 1975. P. 442.

³⁸² См. *Acind*. IV. 51.44, 54–57. P. 397.

³⁸³ Ath. CP. Ep.(Ta). 2. 74–75.

Прот. Иоанн Мейендорф в своей работе «Византийское наследие в Православной Церкви» высказал мысль о «соперничестве» между свт. Афанасием и свт. Феолитом: «Если строгого монаха Афанасия действительно можно считать образцом церковных зилотов³⁸⁴ XIV века и никоим образом не "гуманистом", то Феолит Филадельфийский выступал соперником как Григория Кипрского, так и Афанасия, будучи тесно связан с семьёй Хумнов, одной из опор антипаламизма между 1341 и 1347 гг.»³⁸⁵. О. Александр Пржегорлинский также высказал гипотезу о возможных неприязненных отношениях между двумя святителями³⁸⁶.

Действительно, как отмечает о. Александр, исходя из источников можно прийти к выводу, что активность двух иерархов в Константинополе была, так сказать, взаимоисключающей: во время двух патриаршеств свт. Афанасия (1289–1293 и 1303–1309) источники молчат относительно свт. Феолита и, напротив, активность последнего в столице возрастает фактически до роли главного действующего лица в периоды, когда свт. Афанасий не был патриархом.

Так, свт. Феолиту принадлежит ключевая роль в событиях вокруг патриарха Григория Кипрского – между Влахернским собором 1285 г. и отречением Григория от патриаршества в 1289 г. – и во время патриаршества Иоанна XII Космы (1294–1303). О. Александр полагает, что в годы патриаршества Афанасия Феолит пребывал на своей кафедре в Филадельфии, хотя есть свидетельства и о его визитах в столицу – например, в 1307 г. митрополит совершил там постриг Ирины-Евлогии Хумнены-Палеологины³⁸⁷.

Следует сразу отметить, что митрополит Феолит не был свободен в вопросе своего местопребывания: путешествие из Константинополя в

³⁸⁴ Отметим здесь именование святителя зилотом.

³⁸⁵ Мейендорф. 2007. С. 186–187.

³⁸⁶ Пржегорлинский. 2011. С. 47–52.

³⁸⁷ Пржегорлинский. 2011. С. 47–49.

Филадельфию было сопряжено с немалыми опасностями³⁸⁸. Дж. Буджамра полагает, что митрополит Феолитт имел желание, но не мог покинуть столицу; после того, как ему наконец удалось прибыть в Филадельфию, он возглавил её оборону от тюрок в 1304 г.³⁸⁹.

О. Александр замечает также, что патриарх Афанасий не упоминает в своих посланиях митрополита Феолитта³⁹⁰, хотя в одном из писем свт. Афанасия Филадельфийский митрополит упоминается не по имени, но по титулу³⁹¹; важность этого упоминания нельзя недооценивать.

Оба исследователя не учли факта духовного родства святителей через Никифора Исихаста, о котором было сказано выше (п. 2.1). Отметим также, что отсутствие упоминаний друг о друге в данном случае не может рассматриваться как показатель отношений. Например, в творениях свт. Феолитта не упоминается ни один из Константинопольских патриархов, которых только за время архиерейства свт. Феолитта сменилось 6 (за время жизни – 14), и вообще епископов; из своих современников свт. Феолитт упоминает очень немногих лиц своего ближайшего круга³⁹².

Патриарх Афанасий, Феолитт Филадельфийский и семья Хумнов

В качестве возможной причины «неприязни» между двумя иерархами как о. Иоанн, так и о. Александр приводят сложные отношения между свт. Афанасием и Никифором Хумном, соратником и духовным чадом свт. Феолитта.

Действительно, в своём произведении *Ἐλεγχοῦ κατὰ τοῦ καθῶς τὰ πάντα πατριαρχεύσαντος Νίφωνος* Хумн повествует, что они «единогласно изгнали»

³⁸⁸ См. *Laurent*. 1930с. Р. 57.

³⁸⁹ См. *Воојатга*. 1982. Р. 96–97.

³⁹⁰ *Пржегорлинский*. 2011. С. 47.

³⁹¹ *Пржегорлинский*. 2011. С. 48–49.

³⁹² В этом можно убедиться, изучив указатель исторических лиц в издании его сочинений И. Григоропулоса; см. *Γρηγορόπουλος*. 1996. Σ. 462–465.

(πάσαις ψήφοις ἀλεβαλόμεθα) патриарха Афанасия за то, что его служитель Феофан с ведома патриарха принимал дары в обмен на рукоположение³⁹³. О. Александр полагает, что Хумн был «одним из активнейших сторонников скорейшей отставки Афанасия I»³⁹⁴. Однако обвинение, выдвинутое Хумном, было опровергнуто ещё в XVIII в. А. Бандури на основании собственного письма свт. Афанасия, написанного им до изгнания, в котором он сообщает императору о нечестии Феофана и просит наказать его³⁹⁵.

В свою очередь патриарх Афанасий пишет Андронику II о Хумне: «Не станем искать исполнения своих желаний, как это делает каниклий (ὁ κανικλείου), который не ищет примириться с Богом в том, в чём он без пользы употребил свою власть, но желает только устраивать браки, как будто они могут изъять его из рук Божиих»³⁹⁶. Никифор Хумн занимал должность каниклия в 1295–1327 гг. и у него действительно были большие амбиции насчёт своих детей. Сначала он надеялся, что его дочь Ирина выйдет замуж за трапезундского императора Алексия II, но план помолвки провалился. В утешение Андроник предложил Ирине руку своего сына, деспота Иоанна. Брак состоялся вскоре после Пасхи 1303 г. Некоторое время спустя после 1310 г. Хумн также добился успеха в женитьбе своего сына Иоанна на представительнице одной из византийских императорских фамилий³⁹⁷. Таким образом, в конфликте свт. Афанасия и Хумна последний выглядит не с лучшей стороны.

В отношениях между свт. Феолиптом и Хумном также остаётся много неясностей. Так, Никифор Хумн был составителем хрисовула по поводу примирения с арсенитами в 1310 г., которое было категорически отвергнуто Феолиптом³⁹⁸. Можно констатировать, по крайней мере, не полное

³⁹³ Nic. Choumn. T. 5. P. 259–260.

³⁹⁴ Пржегорлинский. 2011. С. 48.

³⁹⁵ Ath. CP. Ep.(Ta). 65. См. Троицкий. 1873. С. 433, пр. 2.

³⁹⁶ Ath. CP. Ep.(Ta). 37.33–36.

³⁹⁷ См. Talbot. 1975. P. 347.

³⁹⁸ См. Пржегорлинский. 2011. С. 61–70.

единомыслие. То, что Хумн был соратником и духовным чадом Феолипта, само по себе не гарантирует, что Хумн выражал во всем его дух. «Духовные дети» великих мужей далеко не всегда оказываются достойными чадами своих отцов. Ближайший пример – Ирина-Евлогия Хумнена Палеологина, наиболее близкое духовное чадо свт. Феолипта, ставшая впоследствии одной из самых активных антипаламиток. При этом та же Евлогия называет патриарха Афанасия I «святым патриархом кир Афанасием»³⁹⁹.

Таким образом, гораздо естественнее предположить, что участие Хумна в низложении свт. Афанасия было вызвано мотивами личного порядка, а не влиянием его духовного отца.

И всё же, чем объяснить практически полное отсутствие свидетельств о каких-либо отношениях между двумя святителями?

На наш взгляд, есть три соображения, которые помогают нам приблизиться к решению этой проблемы.

Вопрос о резиденции епископа

Как известно, свт. Афанасий настаивал на том, что епископы должны находиться на своих кафедрах вне зависимости от того, под чьим владычеством – православным, латинским или мусульманским – они находятся. Большинство епископов захваченных областей прибывали в Константинополь, получали для доходов монастыри и церковные владения, заводили своё хозяйство, при этом нередко противились патриарху Афанасию и не поминали его имени за богослужением. Вопрос неотложной отправки епископов на свои кафедры проходит красной нитью через все творения свт. Афанасия⁴⁰⁰.

³⁹⁹ Eulog. Choumn. Ep. 1.27–29.

⁴⁰⁰ См. *Booiamra*. 1982. P. 91–128.

В одном из писем патриарх сообщает императору Андронику II о незаконном поведении епископов, оставивших свои кафедры и обосновавшихся в столице. Он просит его оправить их на свои кафедры, в качестве примера пребывания со своей паствой приводя, без называния имён, епископов Филадельфии и Нимфея – малоазийских городов, находившихся в зоне боевых действий⁴⁰¹. Нужно думать, что свт. Афанасий высоко ценил пастырскую самоотверженность свт. Феолипта; последний чувствовал это и старался пребывать на своей кафедре, подавая пример и другим епископам и оставляя столичные дела в надёжных руках Константинопольского предстоятеля⁴⁰². Это вполне объясняет отсутствие митрополита Феолипта в столице в годы правления патриарха Афанасия; остаётся рассмотреть причины его активности в годы, когда последний не занимал патриарший престол.

Активность митрополита Феолипта в столице

Активность свт. Феолипта в столице достигала предела при двух патриархах: Григории Кипрском и Иоанне XII Косме.

Главная проблема в правление Григория Кипрского заключалась в той внутренней оппозиции, которую он встретил в лице арсенитов. Их претензия заключалась в том, что Григорий во времена Лионской унии 1274 г. поддерживал униональную политику Михаила VIII Палеолога. В столице ходили упорные слухи о неправославии патриарха, о том, что он принял поставление в чтеца от латинян. В таких обстоятельствах митрополит Феолипт, который, несмотря на свою молодость и недавность поставления, имел большую личную харизму, глубокую рассудительность, ореол исповедника Православия и поддержку в высших аристократических кругах, мог играть стабилизирующую роль.

⁴⁰¹ Ath. CP. Ep.(Ta). 25.20–21.

⁴⁰² Такое предположение было высказано и о. Александром Пржегорлинским. См. *Пржегорлинский*. 2011. С. 52.

В прениях, связанных с «Томосом» патриарха Григория, митрополит Феолит занял умеренную позицию, которая заключалась в том, чтобы признать православие патриарха Григория, но при этом убедить последнего оставить патриаршество ради общего мира⁴⁰³. Таким образом, удаление Григория Кипрского носило характер уступки арсенитам ради церковного мира, а не противостояния между свт. Феолитом и Григорием, как полагал о. Иоанн Мейендорф.

После первого изгнания патриарха Афанасия его место занял Иоанн XII. Как видно из характеристик современников⁴⁰⁴, Иоанн был лично благочестивым человеком, но не обладал достаточной твёрдостью, пастырской харизмой и, вероятно, авторитетом, чтобы сопротивляться всеобщему беспорядку, охватившему в этот период патриархат. Вероятно, поэтому потребовалось прибытие влиятельного митрополита Феолита, который оказывал самую активную поддержку всем начинаниям патриарха Иоанна, в особенности связанным с противостоянием арсенитам Алексию Филантропину и Иоанну Тарханиоту.

В конфликте между епископами и патриархом Иоанном, вызванном размолвкой между последним и Андроником II, свт. Феолит встал на сторону патриарха⁴⁰⁵. Трудно сказать, какую позицию занял свт. Феолит в сложной ситуации, возникшей из-за желания Андроника II восстановить свт. Афанасия с одной стороны и нежелания патриарха Иоанна уходить с другой. Можно предположить, что свт. Феолит в этом случае держался той же линии, что и в случае с патриархом Григорием: пока это было возможно, поддерживал канонического патриарха, но уступил, когда увидел, что его уход доставит больше возможностей для церковного мира.

⁴⁰³ См. *Papadakis*. 1997. P. 83–196.

⁴⁰⁴ *Theoct. Vita*. С. 32.3–7. *Pachym*. Т. 3. P. 203.22–24, 205.3–6, 9, 205.32–207.5.

⁴⁰⁵ *Pachym*. Т. 4. P. 327.26–331.9, 373.15–375.14, 381.6–383.15.

Таким образом, можно увидеть, что присутствие свт. Феолипта в столице было вынужденной мерой ввиду явной неспособности патриархов Григория и Иоанна держать под контролем церковные дела, пришедшие в крайне плачевное состояние после смещения патриарха Арсения и Лионской унии. Личная харизма, пастырский авторитет и способности свт. Феолипта были совершенно необходимы в таких условиях. И напротив, в них не было нужды, когда престол занимал свт. Афанасий, сам обладавший этими дарами в полноте.

Нетрудно заметить также, что главная, хотя не единственная, опасность в рассматриваемые периоды исходила со стороны арсенитов. Свт. Феолипт мог опасаться, что император и иерархия пойдут на сотрудничество с арсенитами, что приведёт ко вреду Церкви (эти опасения вполне оправдались в 1310 г.). Свт. Афанасий, который был не менее свт. Феолипта настроен против раскола, никогда бы не пошёл на чрезмерные уступки арсенитам, и поэтому свт. Феолипт мог спокойно покинуть столицу в периоды его правления.

Ещё одно объяснение может заключаться в некоторой разнице в церковно-политической линии, которой держались два иерарха.

Два подхода к церковным делам

Возможно, свт. Афанасий считал Григория и Иоанна недостаточно деятельными патриархами. В своих письмах он выражает скорбь о том, что со времени патриарха Арсения никто не позаботился о разрушенной Церкви⁴⁰⁶. Вероятно, это и подобные высказывания Пахимер истолковал в том смысле, что патриарх Афанасий возлагал ответственность за беспорядки в Церкви на предшествовавших патриархов, в особенности на Иоанна XII⁴⁰⁷. Как бы то ни

⁴⁰⁶ τίς γὰρ ἐφρόντισε καταστροφὴν τὴν αὐτῆς, ἀπὸ τῆς τοῦ πατριάρχου κυροῦ Ἀρσενίου ἡμέρας, ἢ θρηνεῖν πρὸς Θεὸν ὑπὲρ ταύτης, εἰ μὴ ἄλλως ἠδύνατο βοηθεῖν, ἢ δυνάμενος τὴν σύστασιν ταύτης ἀνελλιπῶς ἠγωνίσαστο πρὸ τινὸς ἄλλου μετὰ Θεόν... (Ath. CP. Ep.(Ta). 69.32–36).

⁴⁰⁷ Pachym. T. 4. P. 637.23–25.

было, патриарх Афанасий представлял гораздо более строгую линию, чем его предшественники. Он искренне полагал, что только проводимая им строгая линия может дать Церкви и империи шанс на выживание, что отчасти оправдалось в период расцвета исихазма, для которого свт. Афанасий столь активно возделывал почву. В этом смысле его справедливо называют ревнителем-зилотом, не выходящим, впрочем, за пределы разумного.

Митрополит же Феолит, как видно, сообразовывался с обстоятельствами исходя из реальных возможностей. Его линию можно было бы назвать умеренно строгой. Вероятно, его содействие патриархам Григорию и Иоанну было попыткой хоть как-то стабилизировать положение в Церкви, страдавшей из-за непрерывной смены патриархов со времени патриарха Арсения (в период 1260–1310 гг. на Константинопольском престоле сменилось 11 патриархов). Принципиальная позиция свт. Феолита по неприятию мира с арсенитами в 1310 г. вполне доказывает, что он не был приспособленцем-временщиком.

Нельзя думать, что свт. Афанасий и Феолит в своей церковной политике руководились личными симпатиями и антипатиями. Речь шла о вопросах бытия или небытия Церкви, империи, мирового христианства. Они держались несколько различных тенденций в церковной политике, которые можно условно обозначить как бескомпромиссно-строгую и умеренно-строгую. При этом подавляющее большинство современных им иерархов впадали в другую крайность, т.е. в неумеренный конформизм, доходивший нередко до попрания свв. догматов и канонов Церкви, как показывают события. На их фоне свт. Афанасий и Феолит выглядят почти полными единомышленниками.

Таким образом, «молчание» источников вполне адекватно отражает сложившиеся отношения, и нет оснований говорить о какой бы то ни было неприязни между двумя святителями.

О. Александр Пржегорлинский приводит три сферы, в которых проявляются большое идейное сходство свв. Афанасия и Феоплипа: 1) отношение к арсеникам; 2) церковно-административные реформы; 3) аскетические воззрения⁴⁰⁸. Возможно, более подробное изучение наследия обоих святителей выявит и другие сходства. Но и на данном этапе можно отметить, что эти три пункта фактически охватывают собой всю совокупность церковных вопросов, стоявших на повестке дня на рубеже XIII–XIV вв., и согласие по этим ключевым темам обнаруживает духовную близость гораздо лучше, чем свидетельства хронистов.

Эти два иерарха являются единственными канонизированными Церковью епископами своей эпохи, и потому общность их взглядов на церковно-общественные реалии (в том числе и на арсеницкий раскол) может в некотором смысле рассматриваться как некий *consensus patrum* в условиях конкретной исторической эпохи.

2.8.3. Личность патриарха Афанасия в восприятии последующих поколений и современных исследователей

К 40-гг. XIV в., времени паламитских споров, святость и высокий авторитет патриарха Афанасия не ставились под сомнение ни сторонниками свт. Григория Паламы, ни и их противниками; напротив, и те, и другие желали записать его в свои единомышленники. Свт. Афанасий был назван свт. Григорием Паламой одним из своих учителей⁴⁰⁹; напротив, Акиндин, ссылаясь на авторитет Афанасия I, утверждает, что он не имел ничего общего с паламитскими «заблуждениями»⁴¹⁰. Акиндин пишет о патриархе: «Неподражаемый в добродетели и разуме, вселенский патриарх, чья слава прошла во всю вселенную о всех благах и подвигах о благочестии и

⁴⁰⁸ Пржегорлинский. 2011. С. 52.

⁴⁰⁹ Greg. Palam. De Hesych. Col. 1116 CD.

⁴¹⁰ Acind. IV. 51.59–63. P. 397.

добродетели... чудно предводивший и руководивший церковными делами»⁴¹¹. Император Иоанн Кантакузин, в молодости лично знавший свт. Афанасия, отзывается о нём как о пророке и чудотворце⁴¹². В житии прп. Максима Кавсокаливита сообщается, что Максим называл Афанасия «чудным» (θαυμάσιος) и «новым Златоустом» за его «сладчайшие слова»; там повествуется о том, что патриарх многократно пытался поселить прп. Максима в основанные им в столице общежительные монастыри⁴¹³.

Несмотря на то, что церковная деятельность патриарха Афанасия закончилась его смещением, ему удалось сделать достаточно много для того, чтобы заложить фундамент будущего возрождения при исихастах⁴¹⁴.

Дж. Буджамра полагает, что одна из трагедий эпохи состояла в том, что мы встречаем в Афанасии личность «пророчески-монашеского» типа в традициях пророка Иеремии, но, к несчастью, лишённого поддержки своего Иосии⁴¹⁵. А.Л. Дворкин именует патриарха Афанасия «социальным реформатором пророческого типа»⁴¹⁶.

Пророчески-харизматический элемент в служении свт. Афанасия выявляется очень ярко, что нашло своё отражение в житии, составленном Феоктистом Студитом, в котором патриарх сравнивается с пророком Илией и, в особенности, с Моисеем⁴¹⁷. В данном случае речь идёт о пророке в библейском понимании, в котором пророк есть Божий посланник народу, возвещающий ему волю Божию. В пророческом служении Афанасия присутствует три главных библейских аспекта: предсказание будущего, призыв к покаянию и борьба за социальную справедливость, что нашло своё отражение в его творениях. Как всякий пророк, свт. Афанасий подвергался

⁴¹¹ Acind. IV. 51.34–42. P. 396.

⁴¹² См. Мейендорф. 1997. С. 16; Nicol. 1979. P. 45, n. 45; Patedakis. 2004. P. 14, n. 119.

⁴¹³ Vita. Maxim. P. 72.1–13.

⁴¹⁴ См. Мейендорф. 1997. С. 16–25.

⁴¹⁵ См. 4 Цар. 23:1–25; 2 Пар. 34:1–7. Вoojamra. 1993. P. 5.

⁴¹⁶ Дворкин. 2006. С. 713.

⁴¹⁷ См. Вишняк. 2014. С. 97–98.

осмеянию, клеветам и гонению со стороны тех, кто не желал принять посланника Божия.

Д. Каломиракис сравнивает восстановление Православия, предпринятое патриархом Афанасием, с аналогичными процессами после первого иконоборческого периода IX века; он также видит в первом патриаршестве Афанасия начало расцвета церковного искусства, нашедшего своё воплощение в росписи храма Протата на Афоне⁴¹⁸. Высоко оценивают личность и деятельность свт. Афанасия историки И.И. Соколов⁴¹⁹ и Д. Констанделос⁴²⁰.

2.9. Выводы

Таким образом, как современники патриарха Афанасия, так и часть современных исследователей высоко оценивают личность патриарха Афанасия и его значение для Православной Церкви. Несомненная личная святость, укоренённость в церковном Предании, пастырский талант, сила характера, самостоятельность мышления – всё это позволяет рассматривать творения свт. Афанасия не только как исторический источник, но и как часть Предания Церкви.

⁴¹⁸ *Καλομοιράκης*. 1984. Σ. 24–25; 1990а. Σ. 197–199, 215–217, 220; 1990б. Σ. 103; 1991. Σ. 31–32.

⁴¹⁹ *Соколов*. 2005. Т. 1. С. 160–163.

⁴²⁰ *Constantelos*. 1975.

ГЛАВА 3. РАСКОЛ АРСЕНИТОВ В ПИСЬМЕННОМ НАСЛЕДИИ ПАТРИАРХА АФНАСИЯ: ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

3.1. Письменное наследие патриарха Афанасия

3.1.1. Общие замечания

Жанр сочинений патриарха Афанасия сложно определить. Хотя они по большей части имеют форму письма и надписываются *γράμμα*⁴²¹, только некоторые из них, адресованные конкретным лицам, можно в собственном смысле назвать письмами. Остальные творения патриарха не являются письмами в собственном смысле, как, например, послания, направленные группе лиц, подлежащие публичному прочтению.

В ещё большей степени это касается поучений (*διδασκαλία*), представляющих из себя литературные произведения в виде проповеди, содержащие наставления инструктивного характера. Феоктист Студит характеризует такие творения с объёмным инструктивным содержанием как оглашения (*κατηγήσεις*), составленные в форме писем⁴²². Митрополит Геннадий (Арабадзоглу), использовал для подобных работ термин «эпистолярные поучения» (*ἐπιστολιμαῖαι διδασκαλία*)⁴²³.

Попытка вписать творения патриарха в рамки существующих жанров византийской литературы наталкивается на ту сложность, что они фактически выходят за пределы любого из них. Первичным здесь оказывается не жанр, а единство мировоззрения, пронизывающее все творения святителя независимо от их жанра и предмета. Он всегда сосредоточен на идеях, служащих его целям,

⁴²¹ В рукописях творения патриарха могут надписываться следующими терминами: *γράμμα*, *γράμμα τοῦ πατριάρχου*, *γράμμα πατριαρχικόν*, *ἀντίγραμμα*, *ὑποτυλώσεως γράμμα*, *γράμμα παρηγορητικόν*, *γράμμα-διδασκαλία*, *διδασκαλία*, *ἔνταγμα*, *νεαρά*, *γράμμα ὑποσχετικόν*, другими терминами, а также указаниями типа *πρὸς τοῦς, περὶ τοῦ, ὅτι οὐ δεῖ, ὅπως* и др. (см. *Patedakis*. 2004. P. 75–76).

⁴²² *εἰςὶ δ' ἐν αὐταῖς καὶ δύο κατηγήσεων ὡς ἐν σχήματι μὲν ἐπιστολῶν συντεθεῖσαι* (Theoct. Vita. C. 25.26–27).

⁴²³ *Γεννάδιος (Αραμπατζόγλου)*. 1952a. Σ. 116. См. тж. *Patedakis*. 2004. P. 81–82.

и выражает их с полной свободой. Поэтому не всегда легко определить, что пишет патриарх: речь (λόγος), письмо (γράμμα) или поучение (διδασκαλία)⁴²⁴.

М. Патедакис предлагает несколько возможных вариантов классификации творений патриарха Афанасия. С точки зрения аспектов пастырской деятельности патриарха можно, на основании свидетельства Феоктиста Студита⁴²⁵, разделить письма святителя на две группы: первая группа писем касается его общественной деятельности, вторая – церковной⁴²⁶. С точки зрения адресата писем их также можно разделить на две группы: письма для широкой аудитории и письма конкретному лицу (в отношении последнего вида писем патриарх использует термин ἀναφορά)⁴²⁷. Естественно, стиль и содержание творений патриарха существенно отличается как между этими двумя группами, так и внутри каждой из них, в зависимости от цели составления письма, общественного или церковного статуса адресата, степени его близости автору и проч.

Адресаты писем позволяют установить основные векторы патриаршей политики. Основная часть писем и поучений патриарха адресована императору, членам императорской фамилии и чиновникам империи, синодальным или епархиальным архиереям, монахам, настоятелям монастырей, протам Афона, клирикам Святой Софии, патриаршим агентам, некоторым анонимным лицам, или в общем населению столицы, Анатолии или целой империи, а в некоторых случаях – всем этим категориям вместе⁴²⁸. Эти группы писем отражают архиерейскую деятельность патриарха во всех её многообразнейших аспектах⁴²⁹.

Отдельной группой в основной рукописи *Vaticanus gr. 2219* являются письма, приписываемые другим авторам. Все они являются письмами,

⁴²⁴ См. Patedakis. 2004. P. 107.

⁴²⁵ Theoct. Vita. C. 24.17–26.15.

⁴²⁶ Patedakis. 2004. P. 76–77.

⁴²⁷ Patedakis. 2004. P. 83–84.

⁴²⁸ См. Patedakis. 2004. P. 78.

⁴²⁹ Подробнее см. Patedakis. 2004. P. 78–80.

касающимися патриаршей церковной деятельностью, например, письмо диакона Филиппа Сиропула, письмо «архонта церкви» (ἄρχων τῶν ἐκκλησιῶν) Феофилакта Ливдика, обязательственное письмо Андроника II. М. Патедакис полагает, что эти письма не были написаны или переработаны самим патриархом Афанасием, но попали в общий массив его работ из архива патриархии после их соответствующего усовершенствования в качестве наиболее важных ответов на писания патриарха⁴³⁰.

М. Патедакис отмечает, что патриарх Афанасий является примером византийского эпистолога, не имеющего отношения к аттицизму или литературному стилю⁴³¹. Тем не менее среди адресатов патриарха были учёные лица, способные оценить изящность слога: император, члены суда и синода, клирики Святой Софии. По мнению М. Патедакиса, эпистолографическая модель патриарха Афанасия сформирована под влиянием посланий св. ап. Павла, писем ранних отцов Церкви и некоторых других византийских писателей-эпистографов, как, например, прп. Феодор Студит и патриарх свт. Фотий⁴³².

Большая часть творений патриарха Афанасия – как по заглавиям, так и по объёму – остаётся неизданной. Наиболее масштабное издание Э.-М. Толбот не охватывает полностью даже первой части (ff. 1–89v) рукописи Vaticanus gr. 2219 (см. п. 3.1.2), имеющей 274 фолио. Остальные издания ещё менее масштабны и носят выборочный характер. Таким образом, на сегодняшний день издано немногим более трети работ святителя, хотя коспекты В. Лорана позволяют ознакомиться с их содержанием даже при отсутствии доступа к рукописи.

Что касается датировки произведений, то более или менее чёткая хронология сочинений может быть выстроена только после издания и

⁴³⁰ Patedakis. 2004. P. 81.

⁴³¹ Patedakis. 2004. P. 82.

⁴³² Patedakis. 2004. P. 86–87.

изучения их полного корпуса. В этом случае можно будет проследить наличие хронологической последовательности в рамках всей рукописи *Vaticanus gr. 2219* или, как предполагает Э.-М. Толбот, в рамках отдельных групп писем в составе этой рукописи⁴³³. А.П. Каждан предлагает при датировке писем «отказаться от презумпции, будто все или почти все письма принадлежат ко времени второго патриаршества»⁴³⁴. Действительно, уже изданные письма патриарха показывают, что он писал письма в период между патриаршествами⁴³⁵ и после второго отречения⁴³⁶. Тем не менее большинство исследователей склонны относить большую часть сохранившихся работ патриарха именно к периоду его второго патриаршества⁴³⁷.

3.1.2. Рукописная традиция

Важнейшие рукописи

Важнейшими рукописями работ патриарха Афанасия являются рукописи *Vaticanus gr. 2219* и *Alexandrinus gr. 288 (911)*.

Vaticanus gr. 2219

Рукопись *Vaticanus gr. 2219* (далее – V) на сегодняшний день является наиболее полной и древней из сохранившихся рукописей творений патриарха⁴³⁸. Она содержит 181 произведений патриарха и новеллу, а также три письма, адресованных патриарху, и датируется не позднее начала 1320-х гг. М. Патедакис приходит к заключению, что эта рукопись представляет собой собрание работ патриарха, в разрозненном виде (βίβλοι или βιβλία, как

⁴³³ Talbot. 1975. P. xxxvi–xxxvii.

⁴³⁴ Каждан. 1978. С. 255.

⁴³⁵ Ath. СР. Ер.(Та). 2; 3; 4.

⁴³⁶ Ath. СР. Ер.(Та). 113; 114; 115.

⁴³⁷ См. Guiland. 1930. P. 62; Talbot. 1975. P. xxxvi; Patedakis. 2004. P. 84.

⁴³⁸ Полное описание рукописи см. Talbot. 1975. P. xxxiii–xxxvi. См. тж. Patedakis. 2004. P. 134–143.

называют их Пахимер и Феоктист) имевших хождение в его окружении, прежде всего, в Константинопольской патриархии⁴³⁹.

В основном тексте рукописи различаются по крайней мере три разных руки, в соответствии с которыми весь корпус можно разделить на три части: Vi (ff. 1–89v), Vii (ff. 93–99) и Viii (ff. 100–273v).

Недавние исследования показали близкое сходство почерка писца Vi с почерком Георгия Галисиота⁴⁴⁰, патриаршего писца (между 1278 и 1280 – после 1346), сменившего Георгия Пахимера около 1310 г. в должности протэктика.

Вторая часть Vii содержит работы патриарха Афанасия позднейшего периода его жизни, составленные, скорее всего, в монастырском окружении после второго отречения в 1309 г. Они являются, таким образом, наиболее поздним элементом собрания V. Переписчик этой части принадлежал к патриаршему окружению столицы и был современником Георгия Галисиота.

Третья часть рукописи, Viii, заслуживает наибольшего внимания, поскольку вполне вероятно, что она состоит из собранных из разных мест писем, написанных рукой самого патриарха Афанасия. М. Патедакис, сравнивая почерки писца Viii и писца Афанасия с Галисия, писавшего около 1261 г. (будущий патриарх в это время находился как раз на Галисии), приходит к выводу о большом сходстве между ними⁴⁴¹. Это предположение М. Патедакиса поддерживает Х. Хашикава⁴⁴².

Большую важность имеют также надписания отдельных произведений или частей в составе рукописи V. Эти надписания, хотя и содержат нередко ошибки или несоответствия тексту письма, иногда сообщают информацию, не содержащуюся в самом тексте, что в ряде случаев оказывается большим подспорьем для понимания смысла письма. Часть надписаний появилась

⁴³⁹ *Patedakis*. 2004. P. 135.

⁴⁴⁰ О нём см. ODB. T. 2. P. 817; PLP, 3528.

⁴⁴¹ *Patedakis*. 2004. P. 137–139.

⁴⁴² *Hashikawa*. 2009.

одновременно с текстом писем, другая часть добавлена позднее другой рукой на полях или в промежутке между двумя произведениями. Возможно, что первоначальные заголовки являются оригинальными надписаниями писем патриарха, тогда как второй писец добавлял заголовки самостоятельно, не пользуясь какой-либо другой рукописью, но обладая информацией об обстоятельствах написания ряда писем.

Э.-М. Толбот отметила, что второй писец не знал достаточно хорошо языковой нормы греческого языка и сделал в надписаниях ряд орфографических и грамматических ошибок; он также часто включал в заголовки слова или фразы из основного текста, отражающие, по его мнению, содержание произведения⁴⁴³. Она полагает, что, заголовки выполнялись писцом спонтанно исходя из содержания письма, без какой-либо систематичности. М. Патедакис предполагает, что заголовки писем принадлежат составителю рукописи V, отличному от тех, кто переписывал её отдельные части. Он считает, что этим составителем мог быть Феокист Студит или кто-либо из его окружения⁴⁴⁴. Впрочем, нам трудно согласиться с этим предположением касательно самого Феокиста: язык его «Жития» достаточно правилен с точки зрения классической грамматики и синтаксиса⁴⁴⁵.

Alexandrinus gr. 288 (911)

Второй по важности является *cod. Alexandrinus gr. 288 (911)* (далее – А), рукопись XIV в.⁴⁴⁶. До недавнего времени на основании её описания считалось, что она содержит только послание патриарха Афанасия против арсенитов (Ath. SR. Ep.(Pa). 2). Однако М. Патедакису удалось обнаружить, что в действительности она содержит по крайней мере 35 неопубликованных работ патриарха Афанасия, две из которых не сохранились в других рукописях. Эти две работы следующие: Γράμμα πρὸς τὸν βασιλέα περὶ οὗ ἔϊλον οἱ σχισματικοὶ ὅτι

⁴⁴³ Talbot. 1975. P. xxxvii.

⁴⁴⁴ Patedakis. 2004. С. 141.

⁴⁴⁵ См. Вишняк. 2014. С. 23–24

⁴⁴⁶ Описание рукописи см. Patedakis. 2004. P. 143–151.

ἐβλασφήμησεν εἰς Χριστόν (Ath. CP. Ep.(Pa). 17) и произведение патриарха Афанасия, о котором упоминает Феоктист Студит (Inc. Δείπνον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις λαμπρὸν ἀκούοντες καὶ πιστεύοντες ἑτοιμασθὲν τοῖς ᾧδε βεβιωκόσιν ὀρθῶς)⁴⁴⁷.

Работы патриарха Афанасия в этой рукописи являются частью объёмного собрания довольно разнообразного содержания; в первой части это антиеретические тексты. Творения патриарха Афанасия составляют среднюю часть сборника (ff. 145–248); они являются копией с V, хотя наличие работ, отсутствующих в V, говорит о том, что переписчик мог обращаться к некоторому прототипу, общему с V или независимому от прототипа рукописи V.

Вторичные рукописи

Среди рукописей, датируемых XV–XVII веками и являющихся списками с V, наибольшее значение имеют следующие⁴⁴⁸:

Parisinus Suppl. gr. 516 (далее – S), рукопись XVI в., содержит 120 писем (в числе которых 5 неизданных) и *νεαρά*.

Neapol. gr. II B26 (далее – N) содержит 14 писем и половину ещё одного письма; продолжение в P.

Parisinus gr. 137 (далее – P) является продолжением N, содержит недостающую половину письма, другие 84 письма и *νεαρά*.

Parisinus gr. 1351A (далее – X), рукопись XV века, содержит *νεαρά*, послание против арсенитов и ещё 3 неизданных творения.

Vaticanus gr. 856 (далее – T), рукопись, скорее всего, XV века, содержит *νεαρά* и послание против арсенитов.

⁴⁴⁷ Theoct. Vita. C. 25.31–26.1.

⁴⁴⁸ См. Talbot. 1975. P. xxxvii–xli; Patedakis. 2004. P. 130–133.

Vatopedinus gr. 516 (далее – Vp), рукопись XV века, список с T, содержит *νεαρά* и послание против арсенигов⁴⁴⁹.

Ottobonianus gr. 93 (далее – B), рукопись на бумаге XVII века, содержит 115 писем, изданных Толбот, и ещё 2 неизданных письма.

Sinaiticus gr. 42 (далее – Si) содержит письмо патриарха Афанасия, содержащее отпущение клятв, содержавшихся в отлучительном письме, спрятанном в Святой Софии. Текст его сохранен также в хронике Пахимера⁴⁵⁰. Это письмо было переписано в период между 1297 и 1303 г. и является таким образом одним из древнейших списков работ патриарха⁴⁵¹.

Mega Spelaion gr. 62 (далее – m), утраченная рукопись XV века содержала изданное М. Патедакисом из рукописи A защитительное письмо (Ath. CP. Ep.(Pa). 17).

Atheniensis, Loberdou gr. 48 (далее – R), рукопись XIX века, содержит 15 работ патриарха, скопированных с S.

Некоторые важные творения патриарха Афанасия, такие как новелла, послания, богословские работы и проч. содержатся в других рукописях.

Два письма об отречении патриарха Афанасия (Ath. CP. Ep.(Ta). 111; 112) содержатся в житии Иосифа Калофета⁴⁵²; Феокист Студит включил в своё житие только одно из них (Ath. CP. Ep.(Ta). 111)⁴⁵³.

⁴⁴⁹ Эта рукопись не была учтена М. Патедакисом при его издании Ath. CP. Ep.(Pa). 2; обнаружена А. Тудорие; её описание см. *Tudorie*. 2014. P. 46–51.

⁴⁵⁰ Pachym. T. 3. P. 281.13–283.29; см. *Talbot*. 1975. P. 308; Reg. app.2.

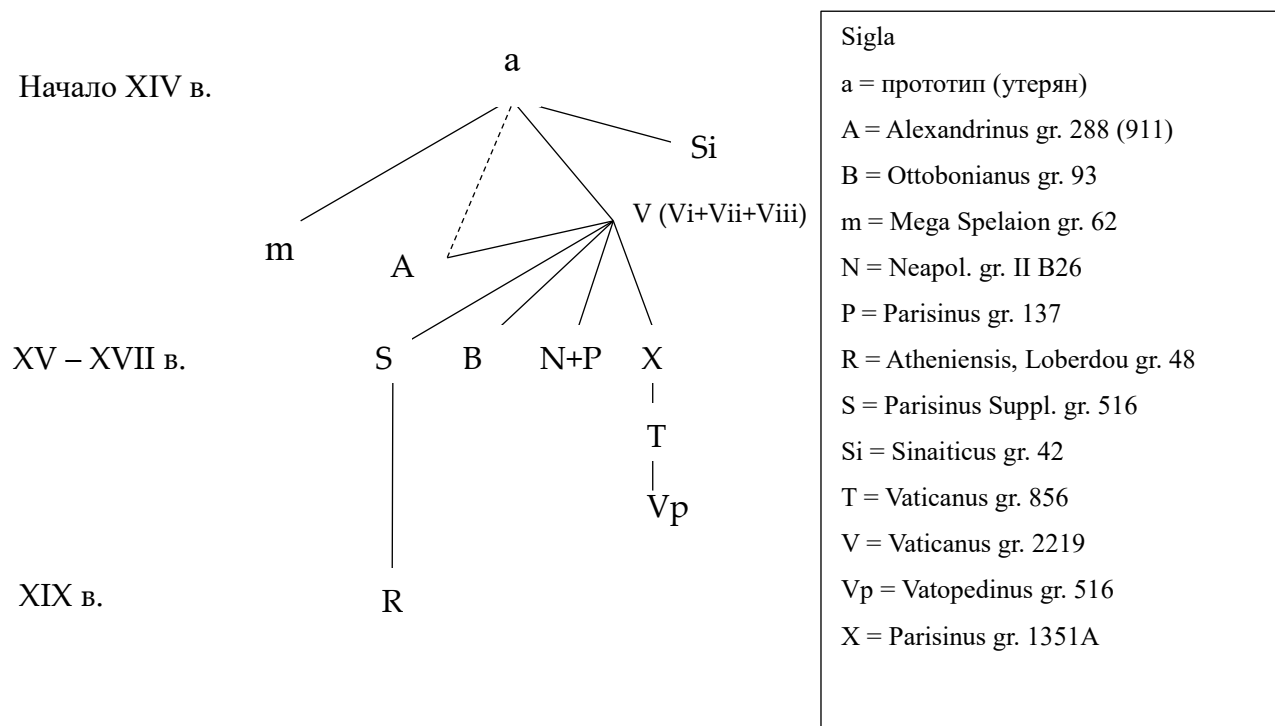
⁴⁵¹ См. *Patedakis*. 2004. P. 132.

⁴⁵² Caloth. Vita. Σ. 491.1244–492.1296; 498.1482–500.1541.

⁴⁵³ Theoct. Vita. C. 28.14–30.27.

Стемма

На основании имеющихся данных, М. Патедакис предполагает в качестве наиболее вероятной следующую стемму⁴⁵⁴ (в которую мы добавили также рукопись Vp):



3.1.3. Новелла (νεαρά)

Так называемая новелла патриарха Афанасия, помимо ватиканской рукописи V, содержится во множестве рукописей, в частности: *Par. gr. 1351A* (ff. 296–298), *Par. gr. 1356* (ff. 270–272), *Par. gr. 1357A* (ff. 282v–283v), *Par. gr. 1388* (ff. 397–399v), *Vat. gr. 847* (ff. 258–260v), *Vat. gr. 8* (ff. 234–236).

Новелла была составлена в октябре 1304 г. и утверждена Андроником II в мае 1306 г. Она имеет вид патриаршего и синодального послания императору, в котором содержится 11 прошений, каждое из которых может рассматриваться как проект законодательного акта.

⁴⁵⁴ Patedakis. 2004. P. 154.

Новелла издавалась в рамках сборников византийского законодательства⁴⁵⁵. Законодательная деятельность патриарха Афанасия является отдельным значимым разделом его пастырской деятельности и изучается исследователями. До настоящего времени наибольший интерес представляла реформа патриарха Афанасия в сфере раздела наследства⁴⁵⁶.

Во введении к новелле патриарх повторяет своё обычное утверждение о том, что император является справедливым правителем, мудро судящим, оказывающим покровительство благочестию, защитником Церкви. Это даёт основание патриарху обратиться к нему с просьбой утвердить своим указом постановление духовной власти, полезное и для государства. Далее идёт формулировка 11 пунктов предлагаемых законодательных нововведений: они касаются самых разных предметов, например, вопросов о наследстве лиц, не имеющих ни детей, ни родственников; незаконных браков и внебрачных сожитий; пребывания монахов в монастырях; ограничения времени работы увеселительных заведений. Некоторые из этих пунктов воспроизводят прежние постановления, тогда как другие предлагаются впервые⁴⁵⁷.

Недавно, на основании императорских деяний, судебных постановлений и компилятивных работ более позднего периода, были высказаны сомнения в утверждении новеллы и общем введении её в практику⁴⁵⁸.

3.1.4. Гимнографические и литургические произведения

Свт. Афанасием был написан Богородичный канон 2-го гласа (inc. Ἀμβροσίαν κόσμῳ τὴν τροφήν), богородичны которого образуют акростих Ἀθανασίου. Этот канон входил в состав последования, совершавшегося в день памяти патриарха Афанасия после его преставления. Прп. Никодим

⁴⁵⁵ Основные издания: Ath. CP. Novel.(PG); Synt. canon. T. 5. Σ. 121–126; JGR. Novellae. P. 628–632.

⁴⁵⁶ См. *Triantaphyllopoulos*. 1930; *Μάτσης*. 1971.

⁴⁵⁷ См. *Guilland*. 1930. P. 124–125.

⁴⁵⁸ См. *Τρωϊάνος*. 2000. Σ. 466 и там же дополнительную литературу по вопросу.

Святогорец включил несколько изменённую версию канона в свой Θεοτοκάριον без указания источника⁴⁵⁹.

Патриарху Афанасию приписываются два других литургических произведения: молитва на начало индиктиона⁴⁶⁰ и канон прп. Афанасию Афонскому шестого гласа (inc. Κλῆϊόν μοι τὸ οὔς Σου)⁴⁶¹. Этот последний имеет такой же акrostих, как и Богородичный канон свт. Афанасия: первые буквы богородичных составляют слово Ἀθανασίου, причём последние две буквы (ου) берутся из первых двух богородичных 9-й песни канона. В службе патриарху Афанасию есть также указание на его гимнографическое творчество⁴⁶².

3.1.5. Богословское наследие

До недавнего времени считалось, что патриарх Афанасий не выражал интереса к богословским вопросам, в частности, к современному ему спору об исхождении Святого Духа. Действительно, сам патриарх в одном из своих писем признается, что он не дерзал говорить о вере, поскольку не научен книжной науке, тогда как только таковым свойственно дерзать выразить догматы⁴⁶³.

Однако недавно обнаруженная рукопись из Национальной библиотеки Греции *Atheniensis gr. 2583* содержит две антологии богословского характера, составление которых приписывается патриарху Афанасию⁴⁶⁴. Сама рукопись содержит ряд богословских трактатов, по преимуществу полемических, основную часть которых составляют антилатинские, а также небольшой

⁴⁵⁹ Издан в: Στέφανος τῆς ἀειπαρθένου ἤτοι Θεοτοκάριον / Ἐκδ. Γ. Μουσαίος. Κωνσταντινούπολις, 1849. Σ. 46–49.

⁴⁶⁰ Издана в: Ἡ τελετὴ τῆς ἰνδίκτου // Ρωμανὸς Μελωδός. 1932. Τ. 1. Σ. 97–102.

⁴⁶¹ Издан в: *Kominis A.* Un Canone inedito in onore di Sant'Atanasio l'Athonita // *Le Millénaire du Mont Athos 963–1963. Études et Mélanges.* Τ. 1. Chevetogne, 1963. Ρ. 135–143.

⁴⁶² Μακαρίζομέν σε, ἱεράρχα Χριστοῦ, ἄσμα γὰρ αὐτοῦ καινὸν εἰς τὸ στόμα σου ἐμβαλόντος ὑμνογράφος ὧφθης σύ. См. *Afentoulidou-Leitgeb.* 2008. S. 70–71.

⁴⁶³ Ath. СР. Ер.(Ρα). 17.11–15.

⁴⁶⁴ См. *Patedakis.* 2009. Ρ. 137.

раздел, посвящённый исихазму. Она датируется 2-й половиной XIV столетия, возможно, 60–70-ми гг.⁴⁶⁵

Первая из этих антологий (ff. 20–22) имеет надписание «О Святом Духе против латинян из книги Собраний святого Афанасия, патриарха Константинопольского» (Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατὰ λατίνων, ἐκ τῆς βίβλου τῶν συναγμάτων τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως). Этот труд, как можно судить из надписания, является выдержкой из неизвестного нам в настоящее время сборника, называвшегося *Συνάγματα* («Собрания»)⁴⁶⁶. После краткого введения о хуле латинян, основанном на изречениях из Писания, идёт основная часть, состоящая в основном из цитат из «Мистагогии Святого Духа» свт. Фотия.

Перед началом второй антологии в рукописи имеется вводное замечание о приписываемой Афанасию книги *Συνάγματα*. Согласно ему, книга *Συνάγματα* имела в себе собрания изречений «святых и великих отцов и богословов против всякой почти ереси и о других некоторых необходимых вопросах» и в конце имела особый раздел с изречениями святых отцов о сущности Божией и божественных энергиях (περὶ οὐσίας Θεοῦ καὶ ἐνεργείας θείας). *Συνάγματα* была составлена за 50 лет и более до появления Варлаама и его единомышленников.

Вторая антология (ff. 81v–88), также приписываемая патриарху Афанасию, содержит в основном святоотеческие и богословские отрывки о божественной энергии и благодати (Василий Великий (Против Евномия), Григорий Богослов (О Святом Духе), Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник, Марк Подвижник, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин, Фотий, Михаил Пселл, Евлогий Александрийский) из книги *Συνάγματα*.

⁴⁶⁵ См. *Afentoulidou-Leitgeb*. 2008. S. 71–72; *Patedakis*. 2009. P. 137.

⁴⁶⁶ М. Патедакис обнаружил в рукописи на f. 81v уточнение к названию сборника, послужившего источником для первой антологии: «[Собрания] о божественной энергии и благодати» (*[Συνάγματα] περὶ θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος*).

По-видимому, источником обеих антологий был сборник антиеретического содержания *Συνάγματα*, составленный, исходя из вышеприведённого замечания о Варлааме, около 1285 г. Таким образом, речь может идти о первой известной работе свт. Афанасия. Возможно, сборник *Συνάγματα* был составлен им ещё в бытность иеромонахом к Влахернскому собору 1285 г., в котором он принимал участие⁴⁶⁷.

Можно было бы предположить, что составители данных антологий воспользовались именем патриарха Афанасия, который к тому времени имел большой авторитет и почитался в лике святых. Однако М. Патедакис, готовящий рукописи к изданию, уверенно говорит об авторстве Афанасия, основываясь на явном сходстве характерных лингвистических черт между этими антологиями и основным корпусом творений Афанасия, а также на сходстве способа составления компилятивных святоотеческих текстов между этими антологиями и антиарсенитским посланием патриарха⁴⁶⁸.

3.2. Образование патриарха Афанасия

Григора повествует о патриархе Афанасии, что он был «не знаком с образованием и с жизнью в обществе»⁴⁶⁹. Однако уже Р. Гийан отметил, что Григора в данном отношении несправедлив: письма патриарха не обнаруживают в нём неучёного человека⁴⁷⁰. Разумеется, Григора, выросший в кругу интеллектуалов столицы, судил о патриархе с высоты своей великолепной образованности и имел в виду лишь то, что патриарх не имел ни светского образования, ни познаний в греческой литературной классике, грамматике, математике или астрономии⁴⁷¹.

Впрочем, образование такого рода и не требовалось от патриарха, гораздо важнее для которого было знакомство с Преданием Церкви. Агиограф

⁴⁶⁷ См. *Patedakis*. 2009. P. 138–140.

⁴⁶⁸ *Patedakis*. 2009. P. 140, n. 71.

⁴⁶⁹ ἀδαής μὲν τῆς τῶν γραμμάτων παιδείας καὶ τῶν πολιτικῶν ἡθῶν (Nic. Greg. P. 180.18–19).

⁴⁷⁰ *Guilland*. 1930. P. 124.

⁴⁷¹ См. *Talbot*. 1975. P. xxviii; *Patedakis*. 2004. P. 94.

Феоктист Студит повествует о круге чтения будущего патриарха: ещё с детства он изучал Священное Писание Ветхого и Нового Завета, жития святых. Посещая важнейшие монашеские центры своего времени, будущих патриарх имел возможность расширить круг своих познаний. Уже упоминалось о плодотворном с точки зрения самообразования 18-летнем пребывании Афанасия в монастыре св. Лазаря на Галисии, который был тогда крупнейшим центром переписывания рукописей.

Изданные творения патриарха Афанасия позволяют говорить о сформировавшей его литературе. В первую очередь, этой Ветхий (особенно псалмы и пророки) и Новый Завет. В трудах патриарха находятся также цитаты из святых отцов, в основном IV века, среди которых излюбленным автором является свт. Григорий Богослов⁴⁷². В немногих встречающихся в его письмах цитатах классиков и упоминаниях древних имён (Протей, Сарданапал и др.) патриарх, скорее всего, подражает Григорию Богослову⁴⁷³.

Вторым по частотности кругом цитирования являются свт. Василий Великий и Иоанн Златоуст. Третьим кругом цитирования, цитаты из которого более редки, состоит из таких авторов как Евагрий Понтийский, свв. Феодорит Кирский, Григорий Неокесарийский, Дионисий Ареопагит и Епифаний Кипрский⁴⁷⁴. По всей видимости, патриарх был также хорошо знаком с «Лествицей»⁴⁷⁵. В работах патриарха компилятивного характера встречаются также цитаты других авторов, таких как Игнатий Богоносец, Афанасий Александрийский, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит, Максим Исповедник, Симеон Метафраст, Иустин Философ, Севериан Гавальский, патриарх Мефодий Исповедник; М. Патедакис, однако, отмечает, что в данном случае патриарх пользовался,

⁴⁷² Свт. Григорий Богослов был также излюбленным автором Феоктиста Студита; см. *Вишняк*. 2014. С. 23.

⁴⁷³ См. *Talbot*. 1975. P. xxix.

⁴⁷⁴ См. *Talbot*. 1975. P. xxviii–xxix; *Patedakis*. 2004. P. 104.

⁴⁷⁵ См. *Patedakis*. 2004. P. 104.

скорее всего, уже существовавшими в его время компиляциями или антологиями патристических текстов⁴⁷⁶.

Патриарх Афанасий был достаточно хорошо знаком с каноническим и гражданским правом; в ряде работ он цитирует каноны и «Исагогу» («Эпанагогу») об обязанностях императора⁴⁷⁷. Р. Гийан отмечает осведомлённость патриарха в вопросах о наследстве, позволившую ему осуществить реформу порядка наследования⁴⁷⁸.

Обилие цитат из гимнографических и литургических текстов говорит о глубокой включенности патриарха во вседневную литургическую жизнь Церкви, являющуюся важным источником его литературного вдохновения⁴⁷⁹.

Таким образом, образование патриарха Афанасия было более чем достаточным для занимаемого им положения⁴⁸⁰. О. Василий Гролимунд отмечает, что круг чтений будущего патриарха ограничивался богословско-аскетической, а не гуманистической литературой, за что он несправедливо высмеивался современными ему гуманистами⁴⁸¹.

Взгляд самого свт. Афанасия на образование отличался от взгляда его современников. В одном из писем императору он пишет: «От нас просили слово... не о вере, потому что мы не знакомы с образованием – ибо таковым, пожалуй, свойственно дерзать выражать догматы, а не тем питомцам Церкви, которые учились и учат Святым Духом [учение] моего Владыки и самовидцев Бога»⁴⁸². Таким образом, для самого свт. Афанасия было два вида образованных людей: те, кто прошли все ступени традиционного для Византии круга наук (*curriculum, ἐγκύκλιος γραμματεία*) и теми, кто посвятил себя

⁴⁷⁶ Patedakis. 2004. P. 105.

⁴⁷⁷ См. Talbot. 1975. P. xxix.

⁴⁷⁸ Guiland. 1930. P. 135.

⁴⁷⁹ См. Patedakis. 2004. P. 105.

⁴⁸⁰ К такому заключению приходит и И.И. Соколов (Соколов. 2005. Т. 1. С. 160–161).

⁴⁸¹ Grolimund. 1982. S. 481.

⁴⁸² λόγον ἀπαιτηθέντες... οὐ τῶν περὶ πίστεως, ἐπεὶ μηδὲ ἔγνωμεν γραμματείας ἡμεῖς τῶν γὰρ τοιούτων ἴσως τὸ δογματίζειν κατατολμᾶν, οὐ τῶν τῆς ἐκκλησίας τροφίμων καὶ διδασκόντων καὶ διδασκόντων ἐν ἀγίῳ πνεύματι τὰ πρὸς τῶν Δεσπότη μου καὶ Θεοῦ αὐτοπτῶν (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.11–15).

деятельному изучению Писаний и Отцов, избрав подвижническую жизнь под руководством Святого Духа. Писания самого патриарха Афанасия в этом контексте можно рассматривать как выражение духовного опыта, в противовес светской образовательной перспективе, хотя патриарх, вопреки мнению некоторых исследователей, не отрицал и последней⁴⁸³.

3.3. Язык и стиль патриарха Афанасия

На сегодняшний день, когда большая часть творений патриарха Афанасия остаётся неизданной, о его языке и стиле можно говорить лишь ограниченно. Изучение языка и авторского стиля патриарха Афанасия прошло несколько стадий, соответствовавших этапам издания и изучения его творений.

На первой стадии, когда письма патриарха Афанасия только попали в поле зрения учёных, они вызвали интерес, прежде всего, как исторический источник. Р. Гийан, который первый указал на важность изучения письменного наследия свт. Афанасия, ограничился лишь самыми общими замечаниями. Сравнивая язык патриарха с языком его позднего современника Никифора Григоры, Гийан отметил меньшее изящество первого, его меньшую чувствительность к периодическому слогу, к гармоничной размерности предложений, к ритмичной концовке фраз⁴⁸⁴.

Первое издание писем патриарха Афанасия Э.-М. Толбот в 1975 г. также было вызвано, прежде всего, интересом исторического плана. В предисловии оно содержит краткое введение об образовании и литературном стиле патриарха и нескольких основных языковых чертах⁴⁸⁵. Э.-М. Толбот выразила своё мнение о языке Афанасия так: «Хотя у Афанасия было некоторое знакомство с патристической литературой, у него не было строгого

⁴⁸³ См. *Patedakis*. 2012. P. 137. Взгляд Афанасия на воспитание и образование замечательно выражен в его «Письме о том, чтобы не каждому позволять воспитывать детей, но тем, у кого добрый нрав» (Ath. CP. Ep.(Pa). 12); подробнее о его взглядах на образование см. *Patedakis*. 2004. P. 92–94, 99–106.

⁴⁸⁴ *Guilland*. 1930. P. 124.

⁴⁸⁵ *Talbot*. 1975. P. xxviii–xxxii.

литературного воспитания, и его стиль проигрывает в сравнении с элегантным стилем отцов Церкви, с которыми он был знаком. Синтаксис его писем часто несвязан и спутан. Например, он часто оставляет предложения незавершёнными, особенно в условных предложениях, где он пишет длинный протазис, но опускает аподозис. Другой общий недостаток его стиля в отсутствии согласования между словами и их определениями в случае, когда они разнесены в тексте. Неспособность Афанасия создавать чётко сбалансированные периоды, или даже грамматические предложения, может быть связана с тем фактом, что он потерял зрение в последние годы своей жизни и был вынужден диктовать свои письма писцу»⁴⁸⁶.

О своём переводе патриарших писем Э.-М. Толбот замечает: «Перевод переписки Афанасия представил значительные трудности, многие из которых я была не в состоянии решить удовлетворительно. Попытка патриарха писать изящным стилем, требуемым эпохой, часто приводит его к длинным и сложным предложениям, трудным для интерпретации. Ряд этих предложений лишён основного глагола или же отличается неправильным синтаксисом и грамматическими ошибками. После длинных отступлений патриарху часто не удаётся вернуться к начальной мысли [...]. Ему также доставляли удовольствие туманные аллюзии, так ценимые византийскими авторами XIV века. Некоторые фразы настолько неоднозначны, что дают возможность двух интерпретаций»⁴⁸⁷.

По наблюдению Э.-М. Толбот, патриарх Афанасий понимал, что его уровень образования не давал ему возможности писать письма в элегантном стиле, требуемом при дворе, и извинялся за этот свой недостаток⁴⁸⁸. Тем не менее в своих письмах императору он пытается писать более возвышенным

⁴⁸⁶ *Talbot*. 1975. P. xxix–xxx.

⁴⁸⁷ *Talbot*. 1975. P. vi.

⁴⁸⁸ Например, εἰ καὶ μὴ λέγειν ἀξίως πελαίτευμαι (Ath. CP. Ep.(Ta). 73.39); εἰδήσεως ἄμοιροι λάμπαν καὶ παιδεύσεως ἀνακτορικῆς (Ath. CP. Ep.(Ta). 86.25–26). Э.-М. Толбот отмечает, что такого рода извинения были частым топосом у византийских авторов, однако, по её мнению, в случае патриарха Афанасия они были «слишком оправданными» (*Talbot*. 1975. P. xxx).

стилем, чем в проповедях населению Константинополя; также, он чаще цитирует святых отцов в письмах к епископам, чем в письмах к мирянам. Так, две *διδασκαλίαι* патриарха народу по случаю голода и пожара⁴⁸⁹ написаны очень простым стилем, без использования аллюзий и риторических приёмов. Подобная практика была в то время, по-видимому, всеобщей; Григора, по свидетельству Р. Гийана, менял свой стиль в зависимости от эрудированности своего корреспондента⁴⁹⁰; два стиля повествования (возвышенный и простой) используются Феоктистом Студитом в его житии свт. Афанасия⁴⁹¹.

Э.-М. Толбот выделяет также ряд базовых литературных черт в письмах патриарха, среди которых – изобилие риторических вопросов, восклицательные вводные фразы (этот излюбленный приём, возможно, заимствован им у свт. Григория Богослова), использование антономазии (у Толбот – *manner indirect*) и др. Она отмечает, что частое использование косвенных намёков и запутанного синтаксиса добавляет трудности к пониманию и интерпретации сочинений свт. Афанасия. Как и многие из его современников, он писал таким образом, что зачастую невозможно понять смысл без знания исторического фона⁴⁹².

В 2000-х гг. М. Патедакисом в рамках его диссертации была предпринята попытка более целостного и внимательного взгляда на наследие патриарха Афанасия. Он отмечает, что выводы Э.-М. Толбот были сделаны на основании опубликованных ей работ, тогда как в пределах всего корпуса наблюдается разница в стиле. Он соглашается с её выводами в двух основных пунктах: в том, что тексты Афанасия тесно связаны с патристической традицией и в том, что их структура и стиль и в самом деле спутаны, извиты и даже темны, если судить их с точки зрения норм высокого литературного стиля. Тем не менее, по мнению М. Патедакиса, нельзя удовлетвориться объяснением этих

⁴⁸⁹ Ath. CP. Ep.(Pa). 9; 11.

⁴⁹⁰ См. *Guilland*. 1927. P. xxi.

⁴⁹¹ См. *Вишняк*. 2014. С. 23.

⁴⁹² *Talbot*. 1975. P. xxx – xxxi.

особенностей как простым результатом недостаточного образовательного уровня, ослабленного зрения или неудачного подражания отцам Церкви и Священному Писанию⁴⁹³.

Произведя самостоятельное лингвистическое исследование, М. Патедакис приходит к выводу, что язык и стиль патриарха Афанасия – вполне самобытные явления литературного плана его эпохи, впитавшие в себя влияние патристического христианского наследия, языка Ветхого и Нового Завета, современного патриарху средневекового греческого языка и других черт объективного и субъективного плана⁴⁹⁴. Он предлагает характеризовать язык патриарха на основании ряда признаков, среди которых большую роль играет его пророческий характер⁴⁹⁵. Эта же черта подчёркивается Д. Каломиракисом, который замечает, что язык патриарха показывает его пророческий характер и неугасимую отеческую заботу о пастве⁴⁹⁶. Наглядным выражением такой специфичности языка патриарха является его очевидная зависимость от библейского языка Септуагинты, которая позволила Р. Гийану говорить о последнем как об основе языка свт. Афанасия⁴⁹⁷.

М. Патедакис отмечает также факт существования нескольких разных версий писем патриарха. Это может говорить о том, что письма подвергались переработке с целью улучшения; однако, исправление отдельных слов и оборотов могло приводить в итоге к большей извитости стиля⁴⁹⁸.

В целом, направление изучения письменного наследия патриарха Афанасия, заданное М. Патедакисом, является наиболее перспективным и, как видно, будет развиваться параллельно с изданием и изучением исторического, богословского, церковно-политического и идейного контекста их написания.

⁴⁹³ *Patedakis*. 2004. P. 19–20.

⁴⁹⁴ См. *Patedakis*. 2004. P. 20–60.

⁴⁹⁵ По свидетельству Феоктиста, патриарх был τὸν λόγον προφητικός (Theoct. Vita. C. 8.16–17)

⁴⁹⁶ *Καλομοιράκης*. 1991. Σ. 38.

⁴⁹⁷ *Guilland*. 1930. P. 124.

⁴⁹⁸ *Patedakis*. 2004. P. 60–70.

3.4. Значение творений патриарха Афанасия

Издатель Э.-М. Толбот говорит о «разочаровывающем соотношении благочестивых наставлений и реальной информации»⁴⁹⁹ в творениях патриарха Афанасия. Наиболее содержательными с точки зрения исторического материала являются письма, изданные Э.-М. Толбот. По мнению издательницы, значение писем патриарха Афанасия состоит в том, что они выявляют подоплёку картины, даваемой историками, и содержат уникальную историческую информацию, любопытные бытовые подробности и важные просопографические сведения⁵⁰⁰.

На наш взгляд, подход, заключающийся в поиске новой исторической информации в творениях святителя, сильно ограничивает их ценность⁵⁰¹. Они собирались, переписывались и хранились почитателями патриарха не как архивный материал, но как источник духовно-нравственного назидания и были важной частью церковного почитания самого святителя Афанасия. Естественно, что письма патриарха нельзя сравнивать по информативности с историческими трудами его современников – Пахимера и Григоры. Творения святителя описывают внутреннее состояние византийской Церкви, государства и общества с позиции человека, который занимал патриарший престол по призванию Самого Христа и видел многое из того, что было по тем или иным причинам скрыто от большинства его современников, в особенности духовные причины ослабления Церкви и упадка империи и пути их возрождения.

История империи ромеев для патриарха Афанасия – это органичное продолжение мировой истории домостроительства спасения, ключевым событием которого является Боговоплощение⁵⁰². Империя является «Новым

⁴⁹⁹ *Talbot*. 1975. P. v.

⁵⁰⁰ *Talbot*. 1975. P. v–vi.

⁵⁰¹ Это отмечает и М. Патедакис; *Patedakis*. 2004. P. 18.

⁵⁰² См. *Patedakis*. 2004. P. 114–115. Об исторической перспективе свт. Афанасия см. тж. *Patedakis*. 2004. P. 125–127.

Израилем», уникальным и единственным государством на земле, живущим под Божиим водительством⁵⁰³. Письма патриарха являются не столько историческим, сколько патристическим и историософским источником, дающим богопросвещённый взгляд на современные ему реалии, позволяющим осмыслять процессы, шедшие в византийской империи в XIII–XIV веках, в контексте общей мировой истории христианства.

3.5. Письма патриарха Афанасия, касающиеся арсенитского вопроса

Задача выделения в общем массиве творений святителя произведений, связанных с арсенитами, оказывается нетривиальной. С полной несомненностью к ним следует отнести все письма, в которых говорится о «ксилотах» (ξύλωται)⁵⁰⁴ и «арсенианах» (Ἀρσενιανοί, это слово употребляется лишь однажды⁵⁰⁵). Также относится к арсенитам большая часть писем, в которых речь идёт о расколе (σχίσμα) и раскольниках (σχιζόμενοι, σχισματικοί и σχίσταις), хотя далеко не все: патриарх Афанасий употребляет слово σχιζόμενοι равным образом и в отношении епископов и монахов, прекративших церковное общение лично с ним⁵⁰⁶. Определённую трудность представляют письма, где нет прямых указаний, позволяющих с уверенностью заключить, что имеются в виду именно арсениты или связанные с ними обстоятельства⁵⁰⁷.

Невозможность точной датировки большей части писем патриарха, касающихся раскола, не позволяет рассмотреть эти письма в хронологическом порядке и проследить в них логику развития противостояния, к тому же сложно заметить в них какую-либо динамику (не считая нескольких последних писем). Поэтому имеет смысл рассматривать творения патриарха в порядке степени их важности для арсенитской темы.

⁵⁰³ См. *Booamra*. 1982. P. 62–70; *Patedakis*. 2004. P. 112–115.

⁵⁰⁴ Саркастическое прозвище, сочинённое святителем для арсенитов; см. п. 3.6.2.

⁵⁰⁵ Ath. CP. Ep.(Ta). 69.51.

⁵⁰⁶ См. Ath. CP. Ep.(Ta). 16.1–4; ср. Ath. CP. Ep.(Ta). 69.83–87, 141–150.

⁵⁰⁷ К ним можно отнести Ath. CP. Ep.(Ta). 34, 82, 90, 105, 109, Ath. CP. Ep.(Pa). 5, 6, 7.

3.5.1. Антиарсенитское послание — Ath. CP. Ep.(Pa). 2

Это обширное послание является самым важным и объёмным творением патриарха Афанасия, посвящённым арсенитскому расколу. Его заголовок гласит: «Патриаршее письмо в экзархию и всем верным, имеющее целью бичевать заблуждение ксилотов из божественных канонов и других святых отцов, затем же из нравственного [поучения] отца Златоуста на 11 [главу послания] к Эфесянам, после чего [содержащее наставление] как священникам следует учить [народ] и вести себя» (lin. 1–5)⁵⁰⁸.

Полагаем, что понятие «экзархия» в данном случае является собирательным наименованием экзархов. Экзархи (ἐξάρχοι) были представителями патриарха в епархиях, в обязанности которых входило наблюдение за богослужебным и каноническим порядком и поведением клира⁵⁰⁹. Адресаты послания названы также в его тексте: «Православным, иереям, монашествующим, мирянам от мала до велика, [живущим] на всей [земле] под солнцем» (6–7)⁵¹⁰, что подтверждает всеобщий характер письма, направленного во все части мира, находящиеся в юрисдикции Константинопольского патриархата⁵¹¹.

Датировка

В послании нет никаких сведений, позволяющих с уверенностью говорить о времени его составления. Издатель М. Патедакис полагает, что это послание следует считать официальным актом осуждения арсенитов и предлагает датировать его вторым патриархатом Афанасия (ввиду упоминания

⁵⁰⁸ Πατριαρχικὸν γράμμα πρὸς τε τὴν ἐξαρχίαν καὶ πάντας πιστοῦς, κὰν τῷ τέλει τὴν πλάνην τῶν ξυλωτῶν στηλιθεῖον ἐκ τε τῶν θείων κανόνων καὶ ἐτέρων ἁγίων πατέρων, ἐν ὑστέρω δὲ ἐκ τοῦ πρὸς Ἐφεσίους ἠθικοῦ ια' τοῦ Χρυσοστόμου πατρὸς, μεθ' ἧ καὶ ὡς δεόν τοὺς ἱερεῖς ἐκδιδάσκειν καὶ ἀναστρέφεσθαι. В настоящем пункте в рамках каждого рассматриваемого письма в скобках указываются только номера строк по изданию, обозначенному в подзаголовке.

⁵⁰⁹ См. *Tudorie*. 2014. P. 56, n. 56.

⁵¹⁰ Τοῖς ἀνὰ τὴν ὑφήλιον ἄπασαν ὀρθοδόξοις, ἱερεῦσι, μονάζουσι, λαϊκοῖς ἀπὸ μικροῦ καὶ ἕως μεγάλου.

⁵¹¹ См. *Patedakis*. 2004. P. 202.

постигших империю бедствий), выдвигая в качестве *terminus post quem* весну 1305 г. (выступление Дримия) или сентябрь 1306 г. (переговоры между императором и арсенитами)⁵¹².

А. Тудорие справедливо отмечает, что эти внутренние указания слишком общие. Действительно, фрагмент, из которого исходит М. Патедакис (469–475)⁵¹³, может быть трактован предельно широко. Внутренняя нестабильность империи была реальностью уже с 1264 г., после смещения патриарха Арсения; Лионская уния 1274 г. усилила её, и с этих пор противостояние арсенитов выливалось в различные мятежи, наиболее значительными из которых были мятеж Алексия Филантропина (1295) и Иоанна Дримия (1305). Сам А. Тудорие полагает, что главным внутренним аргументом является указание на конфликт с клиром Святой Софии, и т.о. *terminus post quem* следует сдвинуть к 1307 г.⁵¹⁴

Однако исследователь, на наш взгляд, неверно интерпретировал следующие слова патриарха Афанасия: «А если ради того, что болтают обманывающие их о мартах и сентябрях, то как они (обманываемые) в течение стольких лет одержимы такой глупостью, что не распознали их образа действий и ложность их пророчеств?»⁵¹⁵ (89–92). Если рассмотреть эти слова в контексте, то видно, что святитель порицает тех, которые оказывают материальную поддержку арсенитам по трём причинам:

- 1) Ради «душевного спасения» (ένεκα ψυχικῆς σωτηρίας) (86–88);
- 2) Как возмещение за сделанные (дающими) несправедливости (χάριν ὧν ἀδικοῦσι) (88–89);

⁵¹² Patedakis. 2004. P. 200–201.

⁵¹³ Εἰ γὰρ ἐμφύλιος στάσις μὴ προεχώρει κατὰ τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ καὶ κατὰ τῆς βασιλείας μικροῦ, ὡς καὶ τοῖς βλέπουσιν οὐκ ἠγνόηται, οὐκ ἂν ἡμᾶς πειραθῆναι τοσαύτης πανολεθρίας παρίδε Θεός, οἰκίαν ἢ βασιλείαν τερπομένην τῷ μερισμῷ μὴ στήσεσθαι προειπών. Καὶ μέχρι καὶ ποτε δάκνει ἀλλήλους ἡμῖν ὑπάρξει καὶ μὴ αἰσθάνεσθαι οἱ κακοῦ ἐνεπάγημεν, μηδὲ μετὰ δακρύων τὴν τούτων λύσιν ζητήσομεν, μήπως καὶ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθεῖημεν; Μέχρι δέ τις κρατήσῃ μέσον ἡμῶν, τοιαύτη παράλογος στάσις καὶ διαβολικὴ ἔνστασις;

⁵¹⁴ Tudorie. 2014. P. 52–56.

⁵¹⁵ Εἰ δ' ἔνεκεν ὧν φληναφοῦσιν οἱ πλανῶντες αὐτοὺς Μαρτίων καὶ Σεπτεβρίων, πῶς εἰς τοσοῦτον ἀνοίας κατεκρατήθησαν ὡς ἐπὶ χρόνοις τοσοῦτοις μὴ καταγῶναι τὴν τούτων διαγωγὴν καὶ τὰς φληνάφους προρρήσεις αὐτῶν τὰς ψευδεῖς;

3) Ради того, что некоторые «болтают, обманывая, о мартах и сентябрях» (89–92).

В последнем случае не видно никакой связи с выплатами жалования, тем более с клиром Святой Софии. Март и сентябрь в Византии были базовыми точками литургического и хозяйственного года. Как видно, богатые люди давали деньги арсенитам, которые «болтали пророчества», и притом «болтали, обманывая, о мартах и сентябрях». При этом патриарх Афанасий удивляется, как дающие за столь долгое время не разоблачили ложность этих «пророчеств». Вероятно, арсениты в течение многих лет произносили ложные пророчества (можно предположить, эсхатологического характера), привязывая их к ключевым точкам года – мартам и сентябрям, за что и получали деньги от падких на подобные вещи богачей⁵¹⁶.

Таким образом, единственным указанием на время составления может служить упоминание о «гибели городов и деревень»⁵¹⁷ (55–56), в котором можно видеть отголоски тюркских успехов в Анатолии, что заставляет относить послание к первым годам второго патриаршества Афанасия (1303–1306)⁵¹⁸.

Содержание

Послание условно можно разделить на три части 1) введение и объяснения причины написания послания (6–207); 2) подборка церковных канонов и святоотеческих цитат по теме раскола (208–511); 3) инструкции священникам, каким им надлежит быть и как учить паству (512–646).

1) В первой части патриарх, вслед за приветствием и благословением (6–16), излагает свой общий взгляд на проблемы исторического бытия империи в

⁵¹⁶ О хождении «пророчеств» в арсенитской среде см. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 213–216.

⁵¹⁷ τὸ ἐπιπολᾶσαν ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν πόλεσι πάσαις καὶ κόμαις ὀλέθρου παραίτιον.

⁵¹⁸ См. тж. *Patedakis*. 2004. P. 199–200.

общем и арсенитского раскола в частности. Он предлагает библейский взгляд на беды и несчастья, постигающие народ, как следствие отступления от Бога (17–40). Патриарх чувствует свою обязанность «возвещать грехи, беззакония и неправды христоименитому народу и дому Иакова»; он умоляет всех ожидающих суда и воздаяния уклоняться от зла и творить благо, чтобы не подпасть мучению (41–57). Патриарх сетует, что к несчастьям империи прибавились и напасти ксилотов (πρόστέθειται καὶ τὰ τῶν ξυλωτῶν). Далее патриарх обличает ксилотов-арсенитов и тех, кто их поддерживает (58–106). Затем он обращается к общей для всех его посланий теме обращения и покаяния; рядом ветхозаветных цитат (Зах. 11:9; Иез. 18:31; Иер. 8:22; Зах. 1:3; Ис. 1:19–20) он призывает народ к покаянию (107–118), к обращению от злых дел к добрым (особенное место занимают общественные добродетели: милостыня, забота о слабых, справедливость) (119–137); патриарх настаивает, что это – единственный способ получить милость Божию и благоденствие земли (137–140).

Затем патриарх вновь обращается к теме арсенитов. Он побуждает верных избегать любого контакта с раскольниками (141–152); разъясняет, как им должно относиться к проблеме раскола и призывает с благоговением относиться к приводимым им канонам Церкви в отношении раскольников (153–207).

Эта первая часть послания, не считая того, что касается арсенитов, носит большое смысловое сходство с другими творениями патриарха, в особенности с *διδασκαλία* жителям Малой Азии (лето 1303)⁵¹⁹, послание которой П. Гунаридис рассматривает как попытку оградить малоазийскую паству от пропаганды арсенитов⁵²⁰. В частности, оба эти послания излагают общий взгляд на причину бедствий империи и содержат мощный призыв к покаянию

⁵¹⁹ Ath. CP. Didasc. ad As. Min.

⁵²⁰ Γουναρίδης. 1999. Σ. 170.

на основании, прежде всего, ветхозаветных цитат, с особым акцентом на социальном аспекте.

Что касается арсенитского вопроса, то первая часть антиарсенитского послания содержит важное догматическое осмысление арсенитского раскола в связи с Боговоплощением (58–63), а также ряд ценных исторических сведений о внутренней организации арсенитских общин и способе их действия (64–106).

2) Вторая часть состоит в основном из цитирования канонов и выдержек из творений святых отцов, перемежающихся вводными фразами патриарха, призывающими к внимательному и благоговейному чтению⁵²¹. Однако патриарх делает ряд важных отступлений. В них он полемизирует с раскольниками и их сторонниками (330–338; 408–415), выдвигает против них канонические и нравственные обвинения (416–429), сетует по поводу внутренних разделений в империи (469–481), излагает свои взгляды на возможности примирения (453–468; 481–487) и приглашает раскольников последовать доброму примеру соединившихся с Церковью (487–498).

Эта часть послания имеет большое текстологическое сходство с трактатом Иоанна Хилы. М. Патедакис констатирует этот факт, но затрудняется установить, существовал ли какой-либо общий источник у двух авторов, или один из них копировал сочинение другого⁵²². А. Тудорие полагает, что сравнение стиля и содержания двух трудов говорит в пользу заимствования со стороны патриарха Афанасия у Иоанна Хилы, однако не выносит окончательного решения ввиду того, что патриарху принадлежит ещё неисследованная антология, которая могла послужить источником для этого послания⁵²³. Как бы то ни было, сравнение текстов показывает, что копирование, если оно имело место, носило вполне свободный и осмысленный

⁵²¹ Например: Ὅρα διδασκαλίας ἀκρίβειαν (293); Ὁρᾶτε τί φησιν οὗτος ὁ τῆς ἀληθείας διδάσκαλος; Ὁρᾶτε ὅπως τοῦ διαβόλου λάτρις ἐστὶν ὁ τολμῶν τι πράττειν ἔργον ἱερατικὸν ἐπισκόπων χωρὶς; (362–364); Ὁρᾶτε ὅπως οἱ ἄγιοι πανταχοῦ τῶν οἰκείων λόγων συμφωνοῦσιν ἀλλήλοις καὶ ἀλλήλοις συνέρχονται; (375–376).

⁵²² Patedakis. 2004. P. 211.

⁵²³ Tudorie. 2014. P. 59–60.

характер, соответствующий целям составителя, который мог менять, добавлять или убирать соответствующие места.

Среди цитируемых патриархом канонов и святоотеческих творений следующие: 6-е правило Гангрского собора; 33-е правило Лаодикийского собора; 10 и 11-е правила Карфагенского собора; 31-е Апостольское правило (с частью толкования Вальсамона); 13, 14 и 15-е правила Двукратного Константинопольского собора; 5-е правило Антиохийского собора; 4-е правило IV Вселенского собора; цитата из творений патриарха Мефодия Исповедника (источник не найден⁵²⁴), касающаяся вопроса об участии монахов в церковных делах.

Далее идут правила против общения с раскольниками: 10 и 12-е Апостольские правила; 32 и 6-е правила Антиохийского собора (только ссылка) и цитаты из творений следующих святых отцов: свмч. Игнатий Богоносец⁵²⁵; свмч. Дионисий Ареопагит⁵²⁶; свт. Елифаний Кипрский (в действительности цитируется книга прп. Иоанна Дамаскина о ересьях⁵²⁷); 1-е правило свт. Василия Великого (только упоминание); Житие прп. Антония Великого⁵²⁸; Григорий Богослов⁵²⁹; Иоанн Златоуст (из толкования на Еф. 4:4–7)⁵³⁰.

3) Последняя часть содержит наставления священникам. По мнению М. Патедакиса, эта часть отклоняется от основного предмета послания⁵³¹; однако её наличие вполне объяснимо, если рассматривать содержащее её послание в более широком контексте. Если арсениты – это одна из язв, постигших империю за грехи (58–59, 64–65), то общенародное покаяние может уврачевать

⁵²⁴ Цитируется также Иоанном Хилой: Jo. Cheil. P. 365.27–366.6.

⁵²⁵ Epistulae ad Polyc., ad Philad., ad Smyrn. (CPG, №1025).

⁵²⁶ Epistula 8 ad Demophilum monachum (CPG, №6611).

⁵²⁷ De haeresibus (CPG, №8044). См. Jo. Dam. De Haer. 100.2–15. P. 59.

⁵²⁸ Athanasius Alexandrinus. Vita Antonii (CPG, №2101).

⁵²⁹ Oratio 6 (CPG, №3010).

⁵³⁰ In epistulam ad Ephesios argumentum et homiliae 1–24 (CPG, №4431). В издании М. Патедакиса опущено (509–511). Небольшая часть этой беседы, включая слова свмч. Игнатия Богоносца, цитируется в трактате монаха Мефодия.

⁵³¹ Patedakis. 2004. P. 199.

и её, но для этого нужно, чтобы пастыри чётко знали и добросовестно исполняли свои обязанности. Кроме того, эта часть может рассматриваться как попытка восстановления акривии канонов в Церкви – той самой акривии, под знаменем которой арсениты вели свою борьбу с иерархией.

Среди предписаний находится побуждение читать «это письмо» ежемесячно «в слух собравшихся», т.е. в собраниях верных, «в напоминание» (551–552)⁵³². Возможно, это указание касается не всего послания, а только его заключительной части, содержащей настоящие предписания.

Предписания эти следующие.

Всякий должен делать приношения масла, свечей и всякого «подобного плодоношения», совершать поминовение своих родителей, праздновать дни памяти святых и совершать молебны (523–527).

Священники должны доказать своё достоинство тем, чтобы являться примером добродетели, и считать своим единственным занятием наставление людей. Все должны собираться в святых церквях для совершения празднований и служб, молясь в исповедании и сокрушении, а не в тавернах для пьянства и распутства (528–549).

Никакой священник не должен ни давать причастие без разрешения духовника, ни принимать приношения, чтобы позволять нераскаянным грешникам участвовать в церковных службах (550–557). М. Патедакис полагает, что этим предписанием патриарх требует более строгого отношения к раскольникам⁵³³. Однако оно явно распространяется на более широкую сферу: священник не должен принимать никого, кто сознательно совершает грех, в том числе лжебрата (ср. 1 Кор. 5:11): «О иерей! Если ты и из самых беднейших, не позволяй себе принимать для молитвы или литургии ни даров

⁵³² Ἀπαξ ἑκάστῳ μηνὶ εἰς ὑπόμνησιν, εἰ δοκεῖ, ἀναγινωσκέσθω καὶ τὸ γράμμα τοῦτὶ τῶν συνειλεγμένων ἐν ἀκοαῖς.

⁵³³ Patedakis. 2004. P. 219.

от военной добычи⁵³⁴, ни приношения, ни поминовения от всякого нечестивца, – я имею в виду не только внешних, но и так называемых братьев, – ни от пьяницы, ни от хищника, ни от вора, ни от любостяжателя, ни от ростовщика, ни от блудника, ни от прелюбодея, – если только он покаянием не удалится от таких дел» (553–557).

Патриарх выражает озабоченность по поводу неких братств (ἀδελφοσύνη): «Вразумляй весь народ хранить любовь Христову друг к другу и душу полагать друг за друга, как и Священное Евангелие заповедует; а эти братства, которые изобрела порочность и сладострастие некоторых (μοχθηρία τινῶν καὶ λαγνεία), что творят беззаконие [под] благовидным именем – их либо запрещай с наказанием (μετ' ἐπιτίμιου), либо, если не покоряются, предавай блюстителям порядка (τῷ δημοσίῳ)» (558–562). Мы не располагаем историческими данными об этом явлении. По всей видимости, его следует связывать не с «адельфатом» (ἀδελφάτον) (как полагает М. Патедакис) – материальным пособием монаха, проживающего в монастыре или вне монастыря, но с распространённой в Византии практикой «побратимства» (ἀδελφοποιία)⁵³⁵. Это могли быть общины из лиц обоих полов, не связанные строгой монашеской дисциплиной. В любом случае, нет никаких признаков, указывающих на связь ἀδελφοσύνη с общинами арсенитов.

Присутствие каждого священника на ежедневных службах обязательно (563–565).

В обязанность священников входит гарантировать законность браков, завещаний и договоров (566–573).

Православные не должны носить языческую одежду, укладывать волосы на манер женщин и ходить без пояса (574–575).

⁵³⁴ προσαγωγήν ἐκμαχίμων: слово ἐκμάχιμος отсутствует в словарях, но на основании корня оно может означать «то, что добыто в битве». Возможно, следует читать ἐκ μαχίμων, и в таком случае речь идёт о совершающих приношения, как у В. Лорана: «Не должен принимать никакого дара от солдата» (Reg. 1738).

⁵³⁵ См. ODB. Т. 1. Р. 19 («adelphaton» и «adelphopoia»).

Священники должны требовать рекомендательное письмо от незнакомого клирика, который желает принять участие в богослужении (576–77). Это явно направлено против клириков, состоящих в расколе, особенно арсенитских, которые могли, под предлогом сослужения, вести пропаганду в церковных собраниях.

Священники должны учить народ воздерживаться от крови и удавленины, не вступать в брак с еретиками и даже не есть вместе (577–582).

Прежде всего, православные должны быть научены о Святой Троице, Святом Духе и Его исхождении от Отца согласно с исповеданием, данным при Святом Крещении (583–590). Это предписание напоминает об отголосках споров о *Filioque* после Лионской унии. Несомненно, оно имеет отношение к арсенитам, которые широко пользовались догматическими аргументами в своей полемике с иерархией.

Крещение знаменует человеческое соучастие в смерти Христа и воскресении, поэтому оно должно совершаться правильно каждым священником (591–605).

Священник должен учить женщин ограждать от себя от всяких видов колдовства (*γοητεῖων*), гадания или амулетов, а также от водящих медведей и змей, особенно цыган (*ἀθιγγάνους*)⁵³⁶. Если кто впадёт в болезнь или трудные обстоятельства, он должен прибегать к святым, призывать их святыне иконы в благословение своих домов, просить иереев совершать освящения, кропления и мазать елеем (606–616). Это предписание имеет косвенное отношение к арсенитам: в защитительном письме (см. п. 3.5.2) патриарх повествует о том, что они взаимодействуют с какими-то развязными женщинами, занимающимися гнусностями (*ἀρρητουργίαις*) и колдовством (*γοητεῖαις*), и позволяют им совершать обряды и таинства⁵³⁷.

⁵³⁶ О борьбе патриарха Афанасия с магией см. *Rochow, Matschke*. 1991. S. 249–254.

⁵³⁷ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.150–156.

Все должны соблюдать посты, особенно Великий Пост, и проводить Страстную Седмицу в совершенном сокрушении и покаянии (617–625).

Никто не должен позволять своей дочери спать с кем-либо до брака, не должен лечиться у иудеев или принимать баню с женщиной (626–630).

Прежде всего, иерей должен быть миролюбивым, снисходительным, показывающим всякую кротость ко всем людям, радея каждый о справедливости, целомудрии, милосердии и истине (631–633).

Если священник останется бдительным о своём народе и выполнит свою священную обязанность, он будет благословен и войдёт в радость Господа своего как преданный раб и управляющий (634–646).

Схожие предписания находятся и в других посланиях патриарха Афанасия⁵³⁸.

3.5.2. Защитительное письмо — Ath. CP. Ep.(Pa). 17

Это письмо сохранилось только в рукописи cod. Alexandrinus gr. 288 (911), где оно имеет надписание «Письмо царю о том, что сказали раскольники, что он похулил Христа» (Γράμμα πρὸς τὸν βασιλέα περὶ οὗ εἶπον οἱ σχισματικοὶ ὅτι ἐβλασφήμησεν εἰς Χριστόν (ff. 228–231v)). В другой рукописи Mega Spelaion gr. 62, ныне утраченной, это письмо имело надписание «Афанасия Константинопольского Нового послание к царю» (Ἀθανασίου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Νέου ἐπιστολὴ πρὸς τὸν βασιλέα)⁵³⁹.

Под раскольниками (σχισματικοί) в данном случае понимаются именно арсениты, что с несомненностью видно из фразы, находящейся в конце письма «прозываясь благовидным именем, они зорко следят, чтобы все слыть

⁵³⁸ Ath. CP. Ep. ad Arch. Σ. 459–460; Ath. CP. Didasc. ad Sacerd. et Mon. Σ. 8–9.

⁵³⁹ См. *Patedakis*. 2012. P. 441, n. 12.

ревнителями» (202–203)⁵⁴⁰. Это единственный случай, когда патриарх называет арсенитов именем ревнителей (зилотов). Везде в письме патриарх говорит о своих обвинителях во множественном числе, и лишь однажды упоминает об одном обвинителе, называя его новатианином (106).

Обстоятельства составления и датировка

М. Патедакис связывает это письмо с дважды изданным им завещанием патриарха Афанасия⁵⁴¹ исходя из обстоятельств их написания, датируя обе работы периодом между присоединением к Церкви арсенитов 14 сентября 1310 г. и кончиной патриарха Афанасия в 1313 г.

Однако есть основания датировать защитительное письмо, а также, возможно, и завещание, временем незадолго до второго отречения патриарха Афанасия (1307–1309). Датировка защитительного письма имеет принципиальное значение, поскольку оно отражает логику противостояния между арсенитами и свт. Афанасием на заключительной стадии раскола и очень важно понять, в каком статусе свт. Афанасий выражает свою позицию: как предстоятель Константинопольской Церкви или как частое лицо, каковым он, по сути, являлся после своего второго отречения в 1309 г.

М. Патедакис связывает написание рассматриваемых двух работ с обвинением патриарха Афанасия в нечестивом именовании Христа «грешником», о котором повествуют Григорий Акиндин и Феоктист Студит⁵⁴².

Акиндин описывает события следующим образом. Патриарх Афанасий, заболел и предпринял написание завещания. В нём он перечислил многие имена Христа Спасителя, которые Он, бесстрастный, принял «от человеческой немощи», будучи подобным нам, и среди них необычное имя «грешник». Так

⁵⁴⁰ τῆ δι' ὀνόματος εὐπρεπείᾳ κλειζομένων, εἰς μάτην ζηλωταὶ ἀκούειν οἱ φυλασσόμενοι. См. *Patedakis*. 2004. P. 386.

⁵⁴¹ Первое издание: *Patedakis*. 2004. P. 159–162. Второе издание: *Patedakis*. 2012. P. 452–460.

⁵⁴² Подробное описание с приведением соответствующих источников см. *Patedakis*. 2012. P. 441–447.

он, говоря о Христе, «нищий, странник, подвергшийся поношениям (ἐπινείδιστος), ставший ради нас клятвой» присовокупил среди прочего и «грешник» (ἁμαρτωλός). Когда это достигло слуха императора и архиереев, то они немало смутились, говоря: «Ещё никто не дерзал именовать Христа грешником».

По-видимому, патриарх был вынужден оправдываться как в устной, так и в письменной форме перед императором и синодом. Акиндин цитирует ответ патриарха: «[Я сделал это] подражая божественному апостолу, который говорит, что Бог и Отец *сделал Его ради нас грехом*⁵⁴³; а грех больше, чем грешник». Далее патриарх объясняет, что он назвал Христа грешником не в собственном смысле, но как и Павел именовал Его грехом, т.е. в том смысле, что Он казался таким иудеям. «Я исповедую, – продолжает патриарх, – Его безгрешным и анафематствую считающего иначе, но [исповедую Его] представлявшимся грешником сущим грешникам евреям и потому убившим Его». Далее патриарх говорит, что если кто-то счёл, что он вводит новые понятия, то он с большой готовностью отвергнет новое и странное (εἰ δέ τῷ δοκεῖ κεκαινοφωνηκέναι, παραιτεῖσθαι, καὶ τὸ καινὸν καὶ ἄηθες ἀποβάλλεσθαι προθυμότητος εἶναι).

Акиндин повествует, что «верные хранители благочестия» (ἀσφαλεῖς φύλακες τῆς εὐσεβείας) повелели Афанасию решительно анафематствовать это выражение, что патриарх с готовностью исполнил. Он немедленно взял бумагу и чернила и «отрёкся от своего нового выражения» (τὴν καινοφωνίαν ἐξώμνυτο), поставив в начале своего письма слова псалма: *Да обратят меня боящиеся Тебя и ведущие свидетельства Твои* (Пс. 118:79)⁵⁴⁴. Среди известных писем патриарха Афанасия нет письма, начинающегося такими словами; М. Патедакис полагает, что эта апология патриарха не сохранилась⁵⁴⁵.

⁵⁴³ Ср. 2 Кор. 5:21: τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν.

⁵⁴⁴ Acind. IV.51. P. 395–396.

⁵⁴⁵ Patedakis. 2012. P. 444, n. 22.

Об этом же эпизоде повествует несколько иначе Феоктист Студит в своём Энкомии. Он так передаёт слова патриарха ученикам: «Имейте, чада, всегда в памяти спасительные и страшные страдания Владыки Христа Бога нашего, который ради нас стал странником и нищим, и наименовался клятвой (καὶ κατὰρα ὀνομασθέντος) (ср. Гал. 3:13), и понёс наши грехи». Но негодные люди неверно истолковали эти слова и обвинили Афанасия в том, что он явно называет Христа грешником⁵⁴⁶.

Очевидно, речь идёт об одном и том же событии. Акиндин указывает, что слова, ставшие причиной этого обвинения, находились в тексте завещания патриарха⁵⁴⁷. М. Патедакис по ряду указаний приходит к выводу, что речь идёт об изданном им как завещании патриарха Афанасия тексте из рукописи *Vaticanus gr. 2219* (97v–99) с надписанием Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς. Он исходит из того, что в защитительном письме патриарха о тексте, вызвавшем соблазн, говорится, что он содержал учение о «тесном и узком пути» (ср. Мф. 7:14), которое является основной темой Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς⁵⁴⁸.

Но затруднение состоит в том, что в тексте Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς нет слов, хотя бы отдаленно напоминающих слова, приводимые Акиндином и Феоктистом. М. Патедакис отмечает⁵⁴⁹, что наиболее близкими по смыслу в завещании словами являются те, в которых говорится, что истинный монах должен добровольно носить мертвенность Господа Иисуса в теле⁵⁵⁰. Впрочем, сопоставление этого места с повествованиями Акиндина и

⁵⁴⁶ Theoct. Encom. P. 122.9–15.

⁵⁴⁷ εἶτ' ἀσθενήσας καὶ διαθήκας ἐπιχειρήσας γράφειν (Acind. IV.51. 3–4. P. 395).

⁵⁴⁸ См. Ath. CP. Ep.(Pa). 17:17–19, 99–100. *Patedakis*. 2012. P. 442.

⁵⁴⁹ *Patedakis*. 2012. P. 446.

⁵⁵⁰ Τὸ γὰρ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, ὡς ἡ θεία φωνή (ὃ τι πεπόνθαμεν, ὅσοι ἐπάρατοι κατ' ἐμὲ δοῦλοι τῆς εὐρυχώρου), οὐκ ἐν τῷ κείραι μόνον τὴν τρίχα καὶ ἀμείψαι τὴν κλῆσιν καὶ ἀναρτῆσαι τὸν ζωηφόρον σταυρὸν ἐν τῷ στήθει διὰ μόνον, ὡς ἔφην, ἀνθρώπινον ἔπαινον, ἀλλ' ἐν τῷ τὴν νέκρωσιν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἐκοντὶ ἐν τῷ σώματι περιφέρειν, ὡς ὁ μέγας ἐθάρρησεν ἐν Χριστῷ καυχῆσασθαι Παῦλος, ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ τῷ κόσμῳ, φησί (Ath. CP. Testam. 81–88).

Феокиста, а также с фрагментом защитительного письма самого Афанасия⁵⁵¹, не выявляет большого смыслового сходства.

М. Патедакис приводит два варианта объяснения, почему вызвавшие соблазн слова патриарха не находятся в изданном им тексте: 1) часть, содержащая эту фразу, не сохранилась, поскольку либо переписчик рукописи *Vaticanus gr. 2219* изменил слова завещания патриарха, либо сам Афанасий опустил их в первоначальной версии текста; 2) существовала другая версия того же текста, не дошедшая до нас, к которой обращались враги Афанасия и Феокист Студит⁵⁵². И. Афендулиду-Лейтгеб полагает, что после обвинения патриарх написал второе завещание, в котором отказался от неудачных формулировок⁵⁵³.

Тот факт, что в тексте, изданном М. Патедакисом как завещание, нет слов, вызвавших обвинение в ереси, говорит о существовании по меньшей мере двух различных версий завещания. Все дальнейшие аргументы М. Патедакиса о датировке его варианта завещания не имеют решающего значения для датировки защитительного письма, так как нельзя быть уверенным, что это именно тот вариант завещания, о котором говорит Акиндин.

Аргументы М. Патедакиса в пользу датировки завещания и защитительного письма 1310 – 1313 гг.

М. Патедакис приводит следующие аргументы в пользу того, что обе работы следует датировать 1310 – 1313 гг.

1. В обоих текстах есть указание на серьезную болезнь и приближающуюся смерть Афанасия⁵⁵⁴. В житии патриарха Афанасия, составленном Иосифом Калофетом, также повествуется о том, что патриарх

⁵⁵¹ Ath. CP. Ep.(Pa). 17:22–24, 29–36 (см. *Patedakis*. 2012. P. 447, n. 30, 31).

⁵⁵² *Patedakis*. 2012. P. 447.

⁵⁵³ *Afentoulidou-Leitgeb*. 2008. S. 66.

⁵⁵⁴ *Patedakis*. 2012. P. 447–448.

перед самой смертью, «уложенный болезнью на одр» (νόσῳ κατακλιθεὶς ἐπὶ σκίμλοδος), оставил своим ученикам некое письменное наставление «о монашеской жизни и подвиге»⁵⁵⁵. Однако сам же М. Патедакис отмечает, что текст защитительного письма свидетельствует о том, что патриарх успел поправиться от болезни и защищает себя от врагов⁵⁵⁶, что делает этот аргумент несостоятельным. Что касается свидетельства Калофета – возможно, речь идёт о втором варианте завещания или каком-либо другом тексте.

2. Завещание адресовано монашеской среде, и в его тексте нет никаких указаний на административную функцию Афанасия как патриарха⁵⁵⁷.

Этот аргумент снимается, если предположить, что изданный М. Патедакисом текст является вторым вариантом завещания, о котором сообщает Иосиф Калофет. Первый вариант, из-за вызвавших соблазн слов патриарха, так же, как его первая апология, начинающаяся словами псалма, могли быть изъяты из собрания произведений патриарха Афанасия.

Но даже если предположить, что изданное завещание – это слегка изменённый первый вариант завещания, можно найти объяснение, почему в нём нет указаний на патриаршество Афанасия. Завещание написано в жанре отеческого монашеского назидания духовным детям. Большая часть творений патриарха Афанасия, адресованная монашествующим, остаётся неизданной, и мы не можем сделать вывода о том, в какой степени в них отражается «административная» функция патриарха Афанасия. Например, изданный устав патриарха Афанасия также не содержит в себе никаких указаний на его архипастырское служение, кроме апостольского благословения в начале⁵⁵⁸; напротив, он причисляет себя к духовным наставникам монашествующих⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵ Caloth. Vita. Σ. 502:1578–1583.

⁵⁵⁶ Patedakis. 2012. P. 448.

⁵⁵⁷ Patedakis. 2012. P. 448.

⁵⁵⁸ Ath. CP. Const. P. 357.1–18.

⁵⁵⁹ Например: Μὴ ἀγνοῶμεν ἡμῶν τὸ ἀξίωμα ὅτι ψυχῶν οἰκονόμοι ἐστάθημεν οἱ ταλαίπωροι (Ath. CP. Const. P. 364.9–11).

Недоумение вызывает скорее сам факт составления именно такого монашеского текста человеком, который является действующим патриархом. Это можно объяснить характером самого свт. Афанасия, который, будучи патриархом, продолжал оставаться также игуменом Ксиролофского монастыря, где он по большей части и проживал⁵⁶⁰. Вполне возможно, что обязанности перед своими ближайшими духовными детьми патриарх Афанасий в час смертной болезни счёл превосходящими обязанности архипастыря.

3. Пахимер не упоминает об обвинении против патриарха Афанасия – следовательно, оно имело место после окончания его хроники, т.е. 1307 г.⁵⁶¹.

Действительно, Пахимер, подробно повествующий о всех событиях вокруг патриарха Афанасия и вообще весьма внимательный к церковным событиям, не пропустил бы такого важного эпизода. Этот аргумент представляется нам наиболее убедительным и, таким образом, 1307 г. должен быть *terminus post quem* рассматриваемого события.

4. В письме упоминается мир с арсенитами в сентябре 1310 г.

По мнению М. Патедакиса, на этот мир указывают два фрагмента защитительного письма⁵⁶²:

α. ἀλλὰ ἀγαπητικὴ ἐλπίδι καὶ ἀγαθῇ, ὡς ἡ ἐκκλησία πεποίηκε πρὸς αὐτοῦς, ἐπιστροφῆς ἀπονεῖμαι καὶ μετανοίας καιρόν («...но посредством любовной и благой надежды, как Церковь сотворила в отношении их, уделить срок на обращение и покаяние») (112–113).

В данном случае речь идёт не о мире, а о некотором «сроке» (καιρός), назначенном раскольникам на покаяние Церковью. Это же следует и из контекста письма: патриарх пишет, что даже если было бы доказано, что он

⁵⁶⁰ ἐκεῖνος ἔτι καὶ τὴν πατριαρχικὴν ἐξουσίαν ἔχων ἐν τοῖς περὶ τὸν Ξηρόλοφον αὐτοῦ κελλίους ὡς τὰ πολλὰ διέτριβε (Nic. Greg. P. 258.22–24).

⁵⁶¹ Patedakis. 2012. P. 449.

⁵⁶² Patedakis. 2012. P. 449–450.

имеет ошибочные мнения, ему должна быть дана возможность покаяния, как и Церковь поступила в отношении арсенитов⁵⁶³. Возможно, что патриарх в данном случае имеет в виду всё время от начала раскола, в которое Церковь была готова принять раскольников при условии их искреннего покаяния.

Эти слова, если относить их к соглашению 1310 г., представляют слишком резкий контраст с тем мнением об условиях этого соглашения, которое свт. Афанасий высказал в письме, написанном им после 1310 г.⁵⁶⁴

б. Второй фрагмент (159–163), целесообразно привести сразу в расширенном контексте с переводом на русский язык: ὁ τῶν ἐμῶν κακῶν, εἰ γὰρ πρὸ πολλοῦ ἀναγκαζόμενοι παρ' ἡμῶν ἐξ ἀγάπης πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν δραμεῖν καὶ τῶν δαιμονιωδῶν ἀποστῆναι καὶ ἀλλοκότων ἀποπλανήσεων ἀντιστρόφως ἡμᾶς ἐκβιάζονται νῦν εἰς τὸ δουλοπρεπῶς ὑποκῦψαι τῇ πλάνῃ αὐτῶν καὶ συγκοινωνεῖν αὐτοῖς μὴ φροντίζοντες οἷα κατὰ Θεοῦ καὶ προσέκοψαν καὶ προσκόπτουσιν, ἀλλ' ὡς μακροθυμοῦντες ἡμῖν τὰ πολλὰ χαρίζομενοι τοῦ συγκοινωνεῖν, ὅπερ μὴ ἴδοιεν καὶ ἐπιτιμίου χωρὶς⁵⁶⁵, καὶ μηδὲ κωλύεσθαι τὴν μνήμην ἡμᾶς ἀναφέρειν τοῦ ἐν πατριάρχεις ἀγιωτάτου καὶ ὁμολογητοῦ κυροῦ Ἰωσήφ (159–167). «О мои несчастья! Ведь хотя они давно были нами побуждаемы по любви прийти к Православию и отступить от бесовских и чуждых оболещений, теперь они, напротив, заставляют нас раболепно подчиниться их заблуждению и вступить в общение с ними, не заботясь о том, в чем они претыкались и претыкаются против Бога, но как бы снисходя к нам, многое прощая ради общения — которого они да не увидят без епитимии, — и не возбраняя нам возносить память святейшего в патриархах и исповедника кир Иосифа».

В этих словах нет ничего, что указывало бы на мир 1310 г.; в них лишь можно увидеть, что свт. Афанасий и арсениты обсуждали условия

⁵⁶³ καὶ εἰ οἶδεν ἐπεκδικοῦντας κακῶς ὡς καλῶ τῷ χεῖρονι καὶ τοῦ ἐπιληψίμου ἀφρόνως ὑπερμαχοῦντας, οὐδὲ τότε ἀσυμπαθῶς ὀφειλόμενον ἦν διαφημίσαι καὶ ἀποκηρύξαι κακόφρονας, ἀλλὰ ἀγαπητικὴ ἐλπίδι καὶ ἀγαθῇ... (109–112).

⁵⁶⁴ Ath. CP. Ep.(Ta). 115:130–134.

⁵⁶⁵ Выражение ὅπερ μὴ ἴδοιεν καὶ ἐπιτιμίου χωρὶς и схожие вводные конструкции с оптативом употребляются патриархом для выражения надежды, что что-то нежелательное не произойдет; см. *Patedakis*. 2004. P. 29.

восстановления «общения» (συγκοινωνεῖν), причем каждая сторона выдвигала свои требования. Как видно из последних слов, арсениты готовы были в качестве уступки разрешить патриарху «возносить память» патриарха Иосифа, т.е. поминать его имя за литургией.

Такая уступка не могла иметь никакого смысла для Афанасия в то время, когда он уже не являлся патриархом и проживал на покое в Ксиролофском монастыре. Возношение памяти почивших патриархов в византийском чине литургии происходило гласно за архиерейским богослужением⁵⁶⁶, и только в таком виде это возношение имеет присущий ему экклезиологический смысл. Свт. Афанасий же после своего второго отречения был лишен права священнодействовать⁵⁶⁷, и, таким образом, никак не мог «возносить память» патриарха Иосифа.

Таким образом, из приводимых М. Патедакисом аргументов 1-й и 2-й исходят из внутренних указаний текста Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς, который, весьма вероятно (но не бесспорно), является вариантом завещания, написанным незадолго до кончины святителя, о котором сообщает Калофет. Ввиду существования нескольких вариантов завещания, даже принятие датировки настоящего текста 1310–1313 гг. не является определяющим для датировки защитительного письма. 3-й аргумент позволяет определить *terminus post quem* защитительного письма: 1307 г. Приводимые М. Патедакисом фрагменты защитительного письма, рассмотренные в расширенном контексте, свидетельствуют, что оно написано до 1309 г., поскольку в нем упоминается, в качестве одного из условий восстановления общения, возможность сохранения для патриарха Афанасия (и с ним всей Церкви) права поминовения патриарха Иосифа.

⁵⁶⁶ Цыпин, Каченко. 2007. С. 391.

⁵⁶⁷ οὐ δημοσίᾳ καὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἴκοι, τοῦ ἱεράσθαι καὶ εὐλογεῖν καὶ διδάσκειν τοῖς τυχοῦσιν ἀπείργειν ἡμᾶς οἱ ἀρχιερεῖς ἐγκελεύονται (ἅπερ οὐδὲ τῷ δυσσεβεῖ Γεωργίῳ, ἢ τοῖς φυλασσομένοις τὰ μάταια καὶ ψευδῆ Εὐλωταῖς ποσῶς ἐπετίμησαν) [...] καὶ μᾶλλον ὡς τῆς κακίας ἐπιδιδούσης καὶ εἴργειν ἀνασχυντούσης καὶ τῶν ἀναπνοῶν ἡμᾶς τὸ λεγόμενον, ὡς μὴ λειτουργεῖν, μὴ εὐλογεῖν, μὴ διδάσκειν τινὰ τὰ πρὸς σωτηρίαν παραχωρούσης (Ath. CP. Ep.(Ta). 115. 123–126, 140–142). См. тж. Talbot. 1975. P. 442.

Некоторые косвенные свидетельства в пользу датировки 1307–1309.

1. В письме выражена максимально жёсткая позиция свт. Афанасия в отношении арсенитов, которая свойственная скорее обладающему властью архиерею, нежели частному лицу, пусть даже и очень авторитетному.

Согласно письму, в глазах патриарха канонический статус арсенитов никак не изменился; он по-прежнему считает их чуждыми Церкви (78–89, 119–126, 189–210)⁵⁶⁸, выдвигает против них канонические обвинения (150–156) и трижды предаёт анафеме (3–9, 70–77, 174–188). Последнее представляется особенно значимым: едва ли свт. Афанасий, несмотря на всю свою личную харизму, дерзнул бы, будучи находящимся на покое епископом, запрещённым в служении, произносить анафему кому-либо; во всяком случае, среди писем, написанных им в то время, когда он не был патриархом (Ath. CP. Ep.(Ta). 2–4, 113–115), таких случаев не находится⁵⁶⁹. Вообще, тон этих писем заметно более спокойный и резко контрастирует с тоном защитительного письма.

Арсениты в письме бичуются в более резких, нежели обычно, выражениях. В частности, только в этом письме арсениты называются «арианами», «донатистами» (86) и «новатианами» (65, 108)⁵⁷⁰ – именованиями, употребляемыми патриархом вместо обычного «ксилоты».

2. Само обвинение Афанасия в ереси могло иметь важное значение лишь в том случае, если он являлся на тот момент патриархом. Можно допустить, что и после второго отречения свт. Афанасий продолжал обладать высоким авторитетом, что заставило арсенитов пытаться подорвать этот авторитет обвинением в богохульстве. Но гораздо естественнее предположить, что это обвинение прозвучало ещё во время патриаршества Афанасия, что дало бы

⁵⁶⁸ Подобные мнения, впрочем, высказывались свт. Афанасием и после сентября 1310 г.; см. Ath. CP. Ep.(Ta). 115:129–130.

⁵⁶⁹ В Ath. CP. Ep.(Ta). 2. 65–77, написанном в 1297 г., Афанасий подтверждает наложенную им ранее анафему, но не повторяет её.

⁵⁷⁰ Ср. Ath. CP. Ep. ad Cler. 6.9, где арсениты названы «кафарами» (то же, что новатиане). Близость смыслов между этими двумя письмами также может говорить о том, что защитительное письмо было написано ближе к 1307 г.

возможность арсенитам дискредитировать архиерея и поставить вопрос о его низложении, как это произошло, например, с патриархом Григорием Кипрским, в изгнании которого арсениты приняли самое деятельное участие⁵⁷¹.

3. Акиндин в своём повествовании называет Афанасия патриархом⁵⁷². Это можно было бы считать общим обычаем именовать лицо с тем титулом, с которым оно вошло в историю, но некоторые выражения указывают скорее в пользу того, что речь идёт о действующем патриархе⁵⁷³.

М. Патедакис также отмечает трудную для его трактовки событий фразу у Акиндина: «Если же показалось, что он вводит новые понятия, он с готовностью отречется, и отвергнет новое и необычное» (εἰ δὲ τῷ δοκεῖ κεκαινοφωνηκέναι, παραιτεῖσθαι, καὶ τὸ καινὸν καὶ ἄηθες ἀποβάλλεσθαι προθυμότητος εἶναι)⁵⁷⁴. Патедакис отмечает, что инфинитив παραιτεῖσθαι может в данном контексте означать как «отречься, отказаться» от нового учения (т.е. от именованного Христа «грешником») (the renunciation of a doctrine and the meaning of refrain from, or repudiate), так и отречься от патриаршества (resign), хотя последнего значения нет в словарях⁵⁷⁵. Действительно, в последнем случае получается, что свт. Афанасий на тот момент был патриархом, и после обвинения выразил готовность оставить патриаршество. Что касается глагола παραιτέομαι, то он регулярно употребляется самим патриархом Афанасием именно в значении «отказываться от патриаршества»⁵⁷⁶.

4. В защитительном письме патриарх Афанасий пишет, что он, в отличие от своих обвинителей, делал всё явно, представив своё завещание и синклиту, и императору (97–105). Такая официальная процедура, опять же, могла иметь

⁵⁷¹ См. *Papadakis*. 1997. P. 139–196.

⁵⁷² Μετὰ δὲ τοῦτον Ἀθανάσιος ὁ πᾶντο πατριαρχεύσας (Acind. IV. 51.1. P. 395); Ἐρομένων δὲ τὸν πατριάρχην (Acind. IV. 51. 13–14. P. 396).

⁵⁷³ Acind. IV. 51.29–60. P. 396–397.

⁵⁷⁴ Acind. IV. 51.26–28. P. 396.

⁵⁷⁵ *Patedakis*. 2012. P. 448, n. 35.

⁵⁷⁶ См. словарь лексики свт. Афанасия, составленный Э.-М. Толбот: παραιτέομαι, abdicate, resign (*Talbot*. 1975. P. 453).

место скорее в том случае, если Афанасий был патриархом, а не просто игуменом одного из столичных монастырей, тем более учитывая тот факт, что его завещание носит чисто монашеский характер.

Таким образом, защитительное письмо следует датировать исходя из внутренних указаний в нём, главное из которых – упоминание о переговорах между патриархом Афанасием и арсенитами, в ходе которых последние предложили первоиерарху сохранить право «возносить память» патриарха Иосифа. Такое условие могло иметь смысл только в том случае, если Афанасий был действующим патриархом. Принимая *terminus post quem* написания письма 1307 г. (окончание хроники Пахимера) и *terminus ante quem* сентябрь 1309 г. (второе отречение свт. Афанасия), приходим к выводу, что письмо было написано в период 1307–1309 гг. Эта датировка более соответствует тону и содержанию письма, а также всей логике противостояния между Афанасием и арсенитами.

Что касается текста завещания, изданного М. Патедакисом, то можно констатировать следующее: 1) оно не может быть уверенно датировано ввиду отсутствия внутренних указаний; 2) нет достаточных оснований считать, что это то самое завещание, которое, по сообщению Акиндина, стало поводом к написанию защитительного письма; 3) сама история составления завещания предполагает существование нескольких вариантов этого документа и, таким образом, нет возможности проводить чёткую связь между этим вариантом завещания и защитительным письмом.

Содержание

Прежде всего, патриарх предаёт анафеме всякое безбожие, раскол и ересь (3–9), затем излагает обстоятельства написания текста, который стал поводом обвинения его в ереси (10–19). В кратких словах патриарх объясняет причины, почему он употребил в отношении Христа столь необычное

выражение (из письма нельзя заключить, какое именно): он пишет, что ничто так не возводит богобоязненного человека к страху Божию и смирению, как домостроительство Сына Божия, то есть Крест и Страсти Христовы, приводя цитату из пророка Исаии об агнце Божиим, вземлющем грехи людей (Ис. 53:3–5, 7; ср. Ин. 1:29; Мф. 8:17), объясняя, что «приводимое для жертвы животное за грехи некоторым образом принимало на себя и носило грехи всех и народ освобождало от них, само же из-за них закалывалось» (20–36). Наконец, патриарх заключает: «Ибо если мы говорили не православно и не последуя апостольскому и соборному намерению (συνδικῶ σκολῶ) ... да нападёт на нас огонь и да не видим мы солнца правды» (36–40). В этом, собственно, и заключается вся апология патриарха Афанасия; остальная часть письма представляет из себя обличение арсенитов.

Свт. Афанасий сетует на то, что его оклеветали «отвергатели святых постановлений и канонов» (41–47), делая это не явно, но тайно (47–59), тогда как любящим Бога следовало бы вместо того одобрить деяние патриарха, ибо он пренебрёг своей болезнью и предпочёл дать совет своим подчинённым (т.е. составить своё завещание) (60–64). Однако «новатиане» не послушали того, кто учит людей добру, но того, кто влагает зло в сердце, т.е. дьявола (64–70); посему патриарх анафематствует всех, кто мудрствует несогласно с Церковью, и всякого клеветника, ложно обвиняющего христиан (70–77).

Далее свт. Афанасий утверждает, что если он виновен в своём неправильном учении, то дело должно расследоваться православными, а не еретиками арианами и донатистами (т.е. арсенитами), которые чужды Церкви и прокляты согласно Писаниям, как и все другие еретики и раскольники. Разве не похвален поступок патриарха, который, угнетаемый болезнью, позаботился о своих подопечных, чтобы написать им душеполезные слова, в противоположность этим заблудшим людям, которые борются за то, чтобы отрывать людей от Православной Церкви? (89–96) В отличие от своих обвинителей, патриарх делал всё явно, представив своё писание синклиту и

императору (97–105). Если этот новатианин (ὁ Ναυατιανός) мог порицать его за какое-либо предосудительное учение, он должен был напомнить и показать заблуждение патриарха любовно (ἀγαπητικῶς) (105–109). Даже если было бы доказано, что патриарх имеет ошибочные мнения, ему должна быть дана возможность покаяния, как и Церковь поступила в отношении арсенитов (109–113). Но конечно, порок есть нечто непоследовательное и обращается против своего носителя, согласно Писанию (114–118). И всё же, поскольку сила Иисуса Христа может доказать, что всякая клевета ложна, пусть всякое еретическое или раскольническое неистовство придёт в сознание через чистое покаяние во всякой клевете и безумии (119–126).

Далее патриарх выражает желание умиротвориться во Христе, несмотря на все, что сделали эти безбожники (126–135); он предлагает, чтобы всякий боголюбец проливал слёзы о тех, кто отторгся от Церкви ради выгоды и увлечения за собой людей (136–145). Патриарх выдвигает против раскольников серию канонических и нравственных обвинений, в числе которых – самосвятство и совершение церковных таинств женщинами (145–156). Эти люди обвиняют патриарха, хотя незадолго до того они были убеждаемы им прибегнуть к Православию; теперь они делают противоположное и убеждают патриарха согласиться на их заблуждения (157–167). Поэтому Господь, живый на небесах, посмеётся им, – если только они не обратятся к истине, – считающим виновным того, кто есть верный раб и сын Церкви и посвятил себя от младенчества распятому Господу (167–173). В своём исповедании веры свт. Афанасий осуждает всех еретиков, исповедует веру согласно с постановлениями святой кафолической апостольской и соборной Церкви и цитирует 1-е правило Трулльского собора (174–188). В последнем предложении Афанасий разъясняет, что он не прибавил и не убавил ничего от постановлений церковных соборов и молится Богу помиловать и обратить к истине всех, кто был уловлен этими гордящимися именем зилотов; пусть они устремятся к истине и примирятся с Богом (189–210).

3.5.3. Письмо диакона Филиппа Сиропула — Ath. CP. Ep.(Ta). 19

Это клятвенное письмо некоего диакона Филиппа Сиропула, который обвинялся в симпатиях к арсенитам, объявляющее, что впредь он пребудет верным Православной Церкви и отрекается от всех связей с арсенитами. Личность диакона Филиппа подробнее неизвестна, и датировать письмо не представляется возможным.

Издатель Э.-М. Толбот полагает, что оно было включено в сборник писем Афанасия I, т.к., вероятно, было составлено самим патриархом и представлено диакону на подпись, а затем отправлено императору⁵⁷⁷. М. Патедакис, напротив, полагает, что это письмо, в составе ряда других писем, не было составлено или переработано самим патриархом, но было включено в общий массив его писем как ответ на писания патриарха⁵⁷⁸.

Как бы то ни было, нельзя отрицать влияние на составителя этого письма как языка и стиля патриарха Афанасия, так и образа его мыслей. Об этом говорит, в первую очередь, употребление термина *ξυλωταί* (10), а также ряд выражений, которые имеют близкое сходство с аналогичными выражениями в других антиарсенитских творениях патриарха. Ср.:

письмо диакона Филиппа Сиропула	другие письма патриарха Афанасия
– предаю анафеме того, кто не мыслит о всяком догмате и убеждении так, как мыслит и славит святая, кафолическая и апостольская Церковь	– отвергая и предавая анафеме всякое убеждение и намерение, не мыслящее православно, как изначально приняла, мыслит и учит святая, кафолическая и апостольская Церковь (<i>ἅπαν ἀποβαλλόμενοι φρόνημά τε καὶ βούλημα καὶ ἀναθέματι ἐκδιδούντες τὸ μὴ φρονοῦν ὀρθοδόξως, ὡς ἡ ἅγια καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία ἐδέξατο ἄνωθεν καὶ φρονεῖ καὶ διδάσκει</i>) ⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Talbot. 1975. P. 325.

⁵⁷⁸ Patedakis. 2004. P. 81.

⁵⁷⁹ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.167–169.

<p>(τὸν ἅπαν δόγμα καὶ φρόνημα μὴ φρονοῦν ὡς φρονεῖ καὶ δοξάζει ἡ ἅγια καὶ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία φρονοῦντα, καθυποβάλλω τῷ ἀναθέματι) (7–9)</p>	<p>– предавать анафеме всякое учение и убеждение, которого не приняла, и не мыслит, и не учит святая, католическая и апостольская Церковь (ἅπαν δόγμα καὶ φρόνημα ὃ μὴ ἐδέξατο καὶ οὐ φρονεῖ καὶ οὐ διδάσκει ἡ ἅγια καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία καθυποβάλλειν τῷ ἀναθέματι)⁵⁸⁰</p> <p>– имеем под анафемой и катанафемой и всеанафемой что-либо иначе помыслившего, или научившего, или мыслящего, или и увлеченного мыслить что-либо помимо убеждения святой, католической, апостольской и соборной Церкви (τὸν ἄλλο τι φρονήσαντα ἢ διδάξαντα ἢ φρονοῦντα ἢ καὶ φρονῆσαι παρασυρέντα παρὰ τὸ φρόνημα τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς καὶ συνοδικῆς ἐκκλησίας ποιούμεθα ὑπ’ ἀνάθεμα καὶ κατανάθεμα καὶ παντανάθεμα)⁵⁸¹</p>
<p>– всякое пустословие и вероломство ксилотов против Церкви и против царства (πάσαν ἐρεσχηλίαν καὶ ἀπιστίαν τῶν Ἐυλωτῶν, κατὰ τε τῆς ἐκκλησίας, κατὰ τε τῆς βασιλείας) (9–10)</p>	<p>– против паствы Христовой, против Церкви и боговеначного самодержца (κατὰ τε τῆς ποιμένης Χριστοῦ, κατὰ τε τῆς ἐκκλησίας, καὶ τοῦ θεοστεφοῦς αὐτοκράτορος)⁵⁸²</p> <p>– как дерзнувших вознести пяту против Церкви, против царства и против всех единоплеменников (ὡς πτέρναν ἐπάραι τετολμηκότων κατὰ τε τῆς ἐκκλησίας, κατὰ τε τῆς βασιλείας καὶ κατὰ τοῦ ὁμοφύλου παντός)⁵⁸³</p>

Текст отречения позволяет с определённой ясностью говорить о том, что а) догматический вопрос занимал важное место в полемике между иерархией и арсенистами; б) патриарх обвиняет арсенистов в нелояльности; в) лидером одной из группировок арсенистов был некий монах (ракендит) по имени Игнатий, которого иногда отождествляют с Игнатием Пафлагоном⁵⁸⁴.

⁵⁸⁰ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.583–585.

⁵⁸¹ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.73–75.

⁵⁸² Ath. CP. Ep.(Ta). 81.47–48.

⁵⁸³ Ath. CP. Ep.(Ta). 81.149–151.

⁵⁸⁴ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 66.

3.5.4. Письмо Марии, супруге императора Михаила IX — Ath. CP. Ep.(Ta). 34

Это важное письмо, полностью посвящённое теме раскола, адресовано Марии, супруге императора Михаила IX Палеолога, сына и соправителя Андроника II. Мария до прибытия в Византию носила имя Рита. В 1295 г. на Родосе Рита и её сестра Феофано были приняты в Церковь через миропомазание. Свадьба Михаила IX и Марии состоялась 16 января 1296 г., откуда следует, что письмо было написано патриархом Афанасием в период его второго патриаршества, в 1303–1309 гг.

В начале письма говорится об усилиях Марии «о мирном единении Церкви»: «Я знаю, что ты прилагаешь много усилий для мирного единения Церкви» (τῆ τῆς ἐκκλησίας εἰρηνικῆ ἐνώσει πολλὴν μετέρχεσθαί σε μανθάνω τὴν μεταχείρισιν) (11–12). Исследователи высказывали разные предположения относительно того, о каком «единении» идёт речь. Слово ἕνωσις (именно оно соответствует латинскому термину «уния») может трактоваться достаточно широко: и как единство Церкви самой в себе, и как акт воссоединения с Церковью отпавших от неё сообществ, и как «уния церквей» (ἕνωσις τῶν ἐκκλησιῶν) – понятие, использовавшееся в различных униональных проектах XII–XV вв. Сложность понимания усугубляется лакуной в рукописи в том месте, где ожидалось бы конкретное указание: «Да усмотрит твоя царственность... к Кому ты приводишь * * *» (16–17).

Иерархия Киликийской Армении вела переговоры о воссоединении с Константинопольской Патриархией начиная с XII в. Митрополит Геннадий (Арабадзоглу) полагает, что в этом письме речь идёт сначала о стремлении Марии «к соединению двух церквей» в контексте этих переговоров, а затем о внутренних раздорах Константинопольской Церкви, т.е. об арсенитском расколе⁵⁸⁵.

⁵⁸⁵ См. Γεννάδιος (Αραμπατζόγλου). 1952b. Σ. 228.

Э.-М. Толбот считает, что речь в письме идёт об арсенитах, но также высказывает предположение, что Мария после своего принятия в Церковь старалась убедить своих знакомых армян присоединиться к ней в её обращении⁵⁸⁶. А.П. Каждан также полагает, что, возможно, «идёт речь о её (Марии – *М.В.*) попытках примирить православных с армянской церковью». Он считает, что в восклицании «как они могут быть верными царям, даже если в своём коварстве изображают себя такими?» (24–25) патриарх Афанасий «имеет в виду, скорее всего, не подданных империи (арсенитов), а её возможных, хотя и ненадёжных союзников»⁵⁸⁷, т.е. армян.

На наш взгляд, в письме речь идёт исключительно об арсенитах. В тексте нет никаких указаний, позволяющих говорить, что патриарх меняет предмет повествования; напротив, письмо оставляет впечатление целостности.

Несомненно, что часть письма, начинающаяся со слов «впрочем, я прошу, чтобы те, которые сами себя сочли недостойными блага мира» (Πλὴν ἀλλὰ δέομαι, τοὺς ἀναξίους κρίνοντας ἑαυτοὺς τοῦ τῆς εἰρήνης καλοῦ) (18–19), посвящена арсенитам. В ней говорится об «отсекающих себя от Церкви» (τῆς ἐκκλησίας... ἀποκοπτόμενοι) (23–24) и «откалывающемся» (τὸν σχιζόμενον) (28), которому не следует помогать, – выражения, имеющие смысл только для внутренних разделений в Константинопольском патриархате. Многие выраженные здесь мысли (например, предостережение от поддержки арсенитам) имеют параллели в других антиарсенитских творениях патриарха Афанасия⁵⁸⁸. Фраза «как они могут быть верными царям, даже если в своём коварстве изображают себя такими?» более применима к арсенитам, ведь именно их нелояльность (несмотря на формальное подданство) всегда была проблемой для Палеологов.

⁵⁸⁶ См. *Talbot*. 1975. P. 342–343.

⁵⁸⁷ *Каждан*. 1975. С. 253.

⁵⁸⁸ *Ath. CP. Ep.(Pa)*. 2.77–79, 99–100, 330–338; *Ath. CP. Ep.(Ta)*. 69.25–26.

Отсюда видно, что и понятие «единение Церкви» в начале письма имеет внутрицерковный контекст. Патриарх Афанасий, убеждённый антиуниат, едва ли стал бы употреблять понятие «единение Церкви» для униональных переговоров. Фраза о том, что Мария делает некоторых «приверженцами церковного мира» (τὴν εἰρήνην... ποιοῦσα ἀσπάζεσθαι) (17–18) имеет вид скорее поощрения доброго произволения Марии, нежели свидетельствует о каких-то заметных успехах её деятельности, поскольку сразу за ней, в качестве противопоставления, идёт предостережение о тех, «которые сами сочли себя недостойными блага мира» (τοὺς ἀναξίους κρίνοντας ἑαυτοὺς τοῦ τῆς εἰρήνης καλοῦ) (18–19).

Хваля Марию за усердие о церковном мире, патриарх пишет ей ряд важных предостережений и наблюдений, раскрывающих его взгляд на раскол – в частности, на его духовные причины (20–23, 28–30). Он призывает Марию не оказывать никакой помощи раскольникам в надежде на их обращение (19–20), призывая лучше благотворить обездоленным (25–28), выражает сомнение в политической лояльности раскольников (23–24). Вторая часть письма представляет из себя пример изложения патриархом Афанасием церковной экклезиологии в отношении раскола (31–38).

3.5.5. Письмо императору о церковных нестроениях — Ath. CP. Ep.(Ta).

69

Это важное письмо императору, посвящённое проблеме нестроений в Церкви в целом. Оно датируется Толбот временем между июнем 1303 и 1305 гг.

Письмо касается в основном раскольников-епископов; арсениты в нём упоминаются только в связи с видением, в котором описывается пять групп, разрывающих плоть Христову (43–55). Расколы перечислены патриархом в хронологическом порядке, начиная от Лионской унии и заканчивая раздором

между патриархом и клиром Святой Софии⁵⁸⁹. Среди этих расколов арсенитский был наиболее длительным и болезненным.

3.5.6. Послание императору по поводу выступления Иоанна Дримия — Ath. CP. Ep.(Ta). 81

Послание составлено по поводу выступления Иоанна Дримия⁵⁹⁰. Согласно последней, наиболее аргументированной датировке, предложенной А. Файе, выступление Дримия следует датировать периодом весны-лета 1305 г.⁵⁹¹ Это послание сравнительно хорошо изучено; интерес исследователей привлекала в основном личность Дримия, составившего заговор против Андроника II. Когда заговор был раскрыт, потребовалось участие патриарха, поскольку Дримий выдавал себя за священника. Патриарх и архиереи синода направили императору пространное послание, в котором они отлучают и извергают из сана Дримия (с оговоркой «если, конечно, он когда-то удостоился его (священства)») и его сообщника из Мир Ликийских. В письме указывается также на факт участия арсенитов в заговоре (см. п. 4.5).

3.5.7. Письмо императору о «пропавшей овце» — Ath. CP. Ep.(Ta). 90

Это письмо, в котором патриарх Афанасий хвалит императора за его ревность в возвращении «пропавшей овцы» стада – некоего игумена монастыря Пётра⁵⁹². На то, что речь может идти об арсените, намекает фраза патриарха, в которой он утверждает, что задача императора – «...исхищать израилитян от осязаемой тьмы раскольников, подобно тому, как некогда Моисея и великого Павла Он послал просвещать сиянием содержимых [тьмой] безлунной ночи» (12–15). Письмо не даёт никаких исторических сведений, но

⁵⁸⁹ См. *Talbot*. 1975. P. 382–384. Подробнее об этих расколах см. *Talbot*. 1973. P. 19–26.

⁵⁹⁰ О выступлении Дримия см. *Барбанов*. 1980; *Σταυρίδου-Ζαφράκα*. 1983b; *Failler*. 1996.

⁵⁹¹ *Failler*. 1996. P. 235.

⁵⁹² τῆς εὐαγοῦς ... λαύρας ἐν τῇ πέτρᾳ ἡδραιωμένης (3–4). Об идентификации этого монастыря см. *Talbot*. 1975. P. 419–420.

является важным свидетельством того, что император (скорее всего, под влиянием патриарха) принимал активные меры для возвращения арсенитов в Церковь.

3.5.8. Письмо императору о возвращении раскольников— Ath. CP. Ep.(Ta). 109

Это письмо посвящено теме возвращения раскольников в Церковь. По предположению В. Лорана, оно связано с примирением некоторых арсенитов с Церковью либо вскоре после подавления заговора Дримия, либо после собора осени 1304 г. (см. п. 4.9.2).

3.5.9. Письмо о двух отречениях — Ath. CP. Ep.(Ta). 115

Ещё одно важное письмо выражает реакцию патриарха на мир с арсенитами, имевший место после его смещения и поставления на патриаршество Нифона. Эта реакция выражена им в письме некоему «человеку Божию»⁵⁹³, в котором он излагает обстоятельства двух своих отречений от патриаршества.

Э.-М. Толбот вслед за В. Лораном датирует письмо периодом между вторым отречением патриарха (сентябрь 1309 г.) и избранием Нифона (май 1310 г.), по-видимому, исходя из того, что Нифон в письме не упоминается. В конце письма Афанасий порицает епископов за то, что патриарх Иосиф стал жертвой неистовства раскольников (132–133).

Прекращение поминовения Иосифа было одним из главных требований арсенитов во всё время их противостояния, но император не решался пойти на этот шаг вплоть до 1310 г. Выше уже говорилось, что мнение о том, что поминовение Иосифа в 1303 или 1304 г. было приостановлено, ошибочно.

⁵⁹³ Э.-М. Толбот предполагает, что адресатом этого письма может быть чиновник эпископского двора (ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων), к которому свт. Афанасий также обращался как к «человеку Божию» в Ath. CP. Ep.(Ta).113.

Таким образом, речь в письме должна идти о прекращении поминовения патриарха Иосифа после заключения мира с арсенитами 14 сентября 1310 г. и письмо должно быть написано после этой даты (см. п. 4.9.2).

3.5.10. Письмо экзархам западного экзархата — Ath. CP. Ep.(Pa). 15

Некоторые предписания, касающиеся арсенитов, содержатся в письме патриарха экзархам западного экзархата, датированном М. Патедакисом около 1305–1306 гг.⁵⁹⁴ В ряду предписаний, призывающих к благоустроенности и благочинию (κόσμησις καὶ εὐταξία), особо упоминаются церковные нестроения, причиной которых являются раскольники и недугующие неведением Бога (ὕπὸ τινῶν ἢ σχιζομένων ἢ ἀγνωσίαν νοσοῦντων Θεοῦ τὰ καλὰ παρημέληνται) (47–48); по всей видимости, под σχιζόμενοι понимаются арсениты⁵⁹⁵. В инструкции клирикам содержится чёткое указание «гнушаться откалывающимися от Церкви Христовой и того, что они вздорно изрыгают, если напоследок не образумятся» (69–70)⁵⁹⁶.

3.5.11. Письма митрополиту Апамейскому — Ath. CP. Ep.(Pa). 5, 6

Возможно, что арсениты имеются в виду также в группе из четырёх посланий митрополиту Апамейскому⁵⁹⁷, датированной около 1306 г.⁵⁹⁸. А именно, речь идёт о 3-м и 4-м послании, в котором патриарх пишет о его епархии, которую следует защитить от волков⁵⁹⁹.

В. Лоран полагает, что речь идёт именно об арсенитах, что подтверждает их особые успехи в Анатолии, а М. Патедакис, указывая на предыдущие

⁵⁹⁴ Patedakis. 2004. P. 349.

⁵⁹⁵ См. Patedakis. 2004. P. 354.

⁵⁹⁶ τοὺς σχιζομένους τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ βδελύττεσθαι καὶ ὅσα φληνάφως ἐκεῖνοι ἐρεῦγονται, εἰ μὴ ὀψὲ σωφρονήσουσι.

⁵⁹⁷ Ath. CP. Ep.(Pa). 3–6.

⁵⁹⁸ См. Belke. 2007. S. 42.

⁵⁹⁹ Τίνος δὲ χάριν εἰ μὴ δ' ὑπὲρ τῆς λαχούσης τοῖς λύκοις προπολεμήσαντες καὶ κατ' ἐπίδοσιν ἀναγκάζεσθε προσλαμβάνειν; (Ath. CP. Ep.(Pa). 5.36–38).

указания в этом же письме на нападения тюрок, предполагает, что речь может идти об этих последних. Однако для тюрок патриарх Афанасий не употребляет слово «волки» (λύκοι), но другие: βάρβαροι⁶⁰⁰, Ἰσμαήλ⁶⁰¹, Ἰσμαηλίται⁶⁰², Ἀμαληκῖται⁶⁰³. Кроме того, в следующем письме патриарх убеждает митрополита отправиться к своим пасомым, чтобы они не следовали чуждым гласам⁶⁰⁴. Очевиден намек на евангельские слова об овцах, которые не слушают чужого голоса, сказанные Спасителем в беседе о Пастыре добром. Слова о волке, идущем расхитить овец, произнесены в той же беседе (см. Ин.10, 4–5; 12), поэтому, скорее всего, речь идет об арсенитах, которые называются волками также в антиарсенитском послании⁶⁰⁵.

3.5.12. Письмо митрополиту Критскому — Ath. CP. Ep.(Pa). 7

Письмо написано в период 1303–1305 гг.⁶⁰⁶ В нём говорится, что пастырю подобает полагать душу свою за овец (Ин. 10:11), особенно в настоящее время, когда «*лютые волки* не только из безбожных или и из ересей нападают на стадо, но и *из вас самих*, как говорит великий Павел, *мужи* и жены не страшатся *отторгать* Христовых от Христа (ср. Деян. 20:29–30)»⁶⁰⁷. Вероятно, последняя фраза указывает на арсенитов или вообще на раскольников, особая опасность которых в том, что они действуют изнутри Церкви; о том, что речь идёт о расколах, говорит глагол ἀποσπᾶν, употребляющийся патриархом в отношении арсенитов с аллюзиями на тот же

⁶⁰⁰ Ath. CP. Ep.(Ta). 1.13.

⁶⁰¹ Ath. CP. Ep.(Ta). 36.9.

⁶⁰² Ath. CP. Ep.(Ta). 1.11; 37.22–23; 41.20–21, 24; 46.18–19.

⁶⁰³ Ath. CP. Ep.(Ta). 81.165–166.

⁶⁰⁴ ἀλλ' οἱμοὶ καὶ ἄλλοτρίαις φωναῖς ἐπισηφαλῶς ἐπακολουθήσουσι (Ath. CP. Ep.(Pa). 6.22–23).

⁶⁰⁵ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.67–68.

⁶⁰⁶ См. Talbot. 1975. P. 338.

⁶⁰⁷ ὁ καὶ προσῆκον ποιμένι παντὶ εἶπερ ποτε σήμερον, ὅτι μὴ λύκοι μόνον βαρεῖς ἐξ ἀθέων ἢ καὶ αἰρέσεων οἱ τῇ ποίμνῃ ἐπεισπεσόντες ἀλλὰ καὶ ἐξ αὐτῶν ἡμῶν, ὃ φησι Παῦλος ὁ μέγας, ἄνδρες ὁμοῦ καὶ γυναῖκες ἀποσπᾶν τοὺς Χριστοῦ τοῦ Χριστοῦ οὐ δεδίασιν (Ath. CP. Ep.(Pa). 7.20–23).

библейский текст⁶⁰⁸. Не исключено, что и под волками «из ересей» понимаются арсениты (см. п. 4.6).

3.5.13. Другие творения с упоминанием арсенитов

Упоминание об арсенитах находится в ряде других писем патриарха Афанасия императору. Так, объясняя обстоятельства, связанные со спрятанными в Святой Софии письмами, патриарх говорит, что он умолчал об этих письмах, чтобы раскольники не раскололи народ Христов⁶⁰⁹.

В одном из писем патриарх убеждает императора обличать «злобу раскольников» (τὴν κακίαν τῶν σχιζομένων) не только на словах⁶¹⁰.

В послании, касающемся дела митрополита Нифона Кизического, патриарх просит императора не задерживать расследование дела, чтобы не давать поводов «ксилотам, стремящимся искать поводов»⁶¹¹.

В тексте отлучительного письма, сохранённом Пахимером, патриарх сетует также на то, что Иакинфу – главе одной из группировок умеренных арсенитов – была предоставлена возможность привлекать сторонников в свои ряды⁶¹².

В одном из писем, адресованных клиру Святой Софии и датированных издателем около 1306–1307 г.⁶¹³, патриарх упоминает об «охваченных недугом кафаров (τῶν καθαρῶν)»⁶¹⁴. Из сопоставления этого места с Ath. CP. Ep.(Pa). 17⁶¹⁵ видно, что речь идёт именно об арсенитах.

⁶⁰⁸ Ср. *Vaticanus gr. 2219*. F. 21 (см. *Patedakis*. 2004. P. 120, n. 658); Ath. CP. Ep.(Pa). 2.58–66, 189–203; Ath. CP. Ep.(Pa). 17.94–96.

⁶⁰⁹ ἵνα μὴ τὸν λαὸν τοῦ Χριστοῦ οἱ σχιζόμενοι σχίσωσι (Ath. CP. Ep.(Ta). 2.61–62).

⁶¹⁰ Ath. CP. Ep.(Ta). 6.5–9.

⁶¹¹ εἰ γὰρ αὐτὸν καταλήψεται θάνατος ἢ τυχὸν καὶ μεταναστεύσει, πολλὴν δισταγμὸν συνειδήσεων ἐμβαλεῖ τῶν ἀκριβαζομένων, ἀλλὰ δὴ καὶ τῶν Ξυλωτῶν καὶ τῶν ἄλλως ὀρεγομένων ζητεῖν ἀφορμὰς, εἰ μὴ τὴν ἐξέτασιν ἀκριβασαμένων ἐλευθερίως καὶ φιλαλήθως ἡμῶν ἢ ἀδικία ἐμφράξει τὸ στόμα αὐτῆς (Ath. CP. Ep.(Ta). 95.30–33).

⁶¹² *Pachym.* T. 3. P. 189.11–15.

⁶¹³ Πατεδάκης. 2006. Σ. 291, 294, υπ. 1.

⁶¹⁴ Ath. CP. Ep. ad Cler. 6.9.

⁶¹⁵ ὡς καὶ Ναυατιανοὶ καθαρῶς ποτὲ ἑαυτοὺς ὀνομάζοντες (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.203–204).

Скорее всего, об арсенитах идёт речь также в послании жителям Малой Азии, датированном издателем июлем 1303 г.⁶¹⁶, в котором патриарх даёт наставление относительно «склоняющих нас отрываться от святых церквей»⁶¹⁷.

Общее предписание «иметь раскольников под клятвой» с увещанием гнушаться их неистовства содержится в *διδασκαλία* «всякому христоролюбивому иерею и монаху»⁶¹⁸.

Арсениты упоминаются и в ряде неизданных писем патриарха. Так, в письме проту Афона, датированном В. Лораном мартом-апрелем 1304 г., упоминается о женщинах, преподающих причастие и другие таинства⁶¹⁹. Канонические обвинения против раскольников-арсенитов выдвигаются патриархом также в *διδασκαλία* жителям Константинополя⁶²⁰.

В ещё двух *διδασκαλία*, содержащих ряд предписаний священникам и мирянам, арсенитам посвящены отдельные пункты. Так, в одном из них провозглашается анафема всякому, кто пытается отделять верных и священников от Церкви Христовой и предписывается убегать от неистовства раскольников, которые чужды Богу⁶²¹. В другом патриарх, как и в других посланиях, увещевает, что всё зло – голод, землетрясения, вражеские вторжения и все жертвы, которые они влекут – суть последствия греха, в частности того, что совершают ксилоты, оставаясь отделёнными от Церкви. Писание запрещает принимать их в своём доме и даже приветствовать⁶²².

⁶¹⁶ *Καλομοιράκης*. 1991. Σ. 35.

⁶¹⁷ τοὺς σχίζεσθαι τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν ἡμᾶς ἀναπειθόντας (Ath. CP. Didasc. ad As. Min. 62–63).

⁶¹⁸ Ath. CP. Didasc. ad Sacerd. et Mon. Σ. 9.

⁶¹⁹ Reg. 1605.

⁶²⁰ Reg. 1762.

⁶²¹ Reg. 1776.

⁶²² Reg. 1777.

В одной из διδασκαλία патриарх говорит о раскольниках, которые бесстыдно разрывают Церковь⁶²³. Ксилоты упоминаются также в ὑπόμνησις клирикам и мирянам⁶²⁴.

3.6. Ключевые термины и понятия

Исследователями уже отмечалась необходимость исследовать лексику патриарха Афанасия; правда, это касалось, в первую очередь, социальной, экономической и хозяйственной терминологии⁶²⁵. Несмотря на опыты продвижения в этом направлении⁶²⁶, первым трудом, в котором филологической компоненте письменного наследия было уделено достаточно пристальное внимание, является диссертация М. Патедакиса⁶²⁷.

Лексика писем патриарха Афанасия определяется не столько его образованием или стилем, сколько стремлением к решению поставленной задачи. Например, регулярное использование термина ξυλωταί в отношении арсенитов носит явно полемический характер. Рассмотрим подробнее лексику, употребляемую в отношении раскола.

3.6.1. Раскол и раскольники

Прежде всего, патриарх употребляет в отношении расколов термин σχίσμα. Понятие раскол, или схизма (σχίσμα), происходит от глагола σχίζω со значением *разделять, разрывать, отделять*⁶²⁸. Термин σχίσμα последовательно употребляется в церковной письменности для обозначения раскола⁶²⁹. При этом нельзя не отметить, что этот термин употребляется

⁶²³ Reg. 1692.

⁶²⁴ Reg. 1758.

⁶²⁵ Каждан. 1978. С. 252–253.

⁶²⁶ Например, Барбанов. 1979.

⁶²⁷ Patedakis. 2004. P. 30–38.

⁶²⁸ Lampe. P. 1360.

⁶²⁹ Lampe. P. 1360; Δημ. Т. 14. Σ. 7061. Об истории понятий σχίζω и σχίσμα в церковном контексте см. Μαντζουρέας. 1977. Σ. 39–44. См. тж. Слесарев. 2012. С. 58–60.

патриархом чаще всего либо в цитируемых канонах⁶³⁰, либо в общем смысле, без прямого отношения к арсенитам⁶³¹.

Встречается у патриарха Афанасия и традиционный для патристического лексикона термин *σχισματικοί*, но, по большей части, в составе цитируемых канонов и отеческих творений⁶³². В отношении арсенитов это слово употребляется в одной *διδασκαλία* и в защитительном письме в схожих выражениях: как те, кто от начала откололись от Церкви Христовой и откололи многих других, и за это наследовали горе (*τὸ οὐαί*), так и арсениты избрали для себя слышать «раскольники» (*σχισματικοί*) вместо «православные»⁶³³. Помимо патриарха Афанасия, среди его современников это слово в отношении арсенитов встречается и у других антиарсенитских авторов: свт. Феолипта Филадельфийского⁶³⁴, монаха Мефодия⁶³⁵. Этот термин не употребляется Иоанном Хилой, стоящим на более примирительной позиции.

В антиарсенитском послании также дважды употребляется редкий термин *σχίσταις*; в обоих случаях речь идёт об арсенитах⁶³⁶. Насколько нам удалось установить, это слово не встречается в источниках, которыми пользовался патриарх Афанасий; возможно, в данном случае речь идёт о словотворчестве, подобно случаю с *ξυλωταί*. В новогреческом языке, согласно словарю Димитракоса, слово *σχίστης* имеет значение «тот, кто занимается колкой камней, дров»⁶³⁷, отсюда новогреческое *ξυλοσχίστης* – дровосек. Таким образом, это слово в применении к арсенитам может означать «те, кто раскалывает Церковь». В этом же послании употребляется также в

⁶³⁰ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.228, 234, 291, 299, 396.

⁶³¹ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.501; Ath. CP. Ep.(Ta). 34.38; Ath. CP. Ep.(Pa). 17.7.

⁶³² Ath. CP. Ep.(Pa). 2.214, 251, 254, 267, 399.

⁶³³ καθὰ οἱ ἀνέκαθεν τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας ἀποσχισθέντες καὶ πολλοὺς ἀποσχίσαντες καὶ τούτου γε χάριν τὸ "οὐαί" κληρωσάμενοι, κἀντεῦθεν καὶ οὗτοι ἀκούειν σχισματικοὶ ἀντὶ ὀρθοδόξων προεῖλοντο (*Vaticanus gr. 2219*. F. 196, цит. по: *Patedakis*. 2004. P. 123); καὶ ἀντὶ ὀρθοδόξων ἀκοῦσαι σχισματικῶς (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.139).

⁶³⁴ Theol. Phil. 1.107.

⁶³⁵ ἔξω τῆς Ἐκκλησίας ἐστὲ ὑμεῖς οἱ σχισματικοὶ (*Method. Mon. De Schism. Col. 805B*).

⁶³⁶ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.75–84, 335–338.

⁶³⁷ Δημ. Т. 14. Σ. 7061.

отвлечённом значении однокоренное слово ἀποσχίσται («отщепенцы»)⁶³⁸, употребляемое также прп. Феодором Студитом⁶³⁹.

Патриарх употребляет в отношении раскольников различные формы глагола σχίζω. Арсениты называются «разрывающие» (или «раскалывающие»)⁶⁴⁰, «раскалывающие тело Церкви»⁶⁴¹ или «убеждающие отделяться (букв. отрываться) от святых церквей», т.е. от церковных собраний⁶⁴².

Наиболее регулярным термином свт. Афанасия в отношении раскольников является σχιζόμενοι. Контекст писем не всегда позволяет с точностью определить, о ком идёт речь: об арсенитах или других раскольниках, например, патриархе Афанасии Александрийском и его сторонниках. Исключение составляет послание Ath. CP. Ep.(Pa). 2, посвящённое непосредственно арсенитской теме⁶⁴³, хотя и в нём данное понятие может употребляться в отвлечённом смысле⁶⁴⁴.

Арсениты определённо имеются в виду также в письме об отречениях, в котором свт. Афанасий жалуется, что патриарх Иосиф «стал жертвой неистовства раскольников (σχιζομένων)»⁶⁴⁵. Во всех остальных случаях термин σχιζόμενοι можно относить к арсенитам лишь предположительно, на основании косвенных данных⁶⁴⁶. Патриарх Афанасий употребляет это слово

⁶³⁸ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.377–379.

⁶³⁹ ἤδη γὰρ τὸ παρὸν ἀπήγγειλεν ἡμῖν Ἰωάννης ὁ σύνδουλος καὶ μαθητὴς ἡμῶν, ὡς ἀξιώθεις τῆς σεπτῆς σου προσκυνήσεως ἀκήκοεν παρ' αὐτῆς ξένα τινὰ καὶ ἀπευκταῖα· «ἀποσχίσται γάρ», φησιν, «ἐστὲ τῆς ἐκκλησίας» (Theod. Stud. Ep. 25.3–4).

⁶⁴⁰ Τὸ τέλος, ἐροίμην ὑμᾶς, ἀκολουθήσει ἡ ἐκκλησία τοῖς σχιζοῦσι παραφόρως... (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.178–179).

⁶⁴¹ Εἰ δὲ τις... διαπτύει τοὺς λόγους ἡμῶν ὡς οὐδέν, τοῖς δὲ σχιζοῦσιν ἐπιτρέχει τὸ σῶμα τῆς ἐκκλησίας κακῶς διαιρῶν (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.100–104). Ср. ὁ τὴν ἐκκλησίαν σχίζων καὶ κατατέμνων Χριστοῦ... в цитате из сщмч. Игнатия Богоносца (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.198–199).

⁶⁴² τοὺς σχιζεσθαι τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν ἡμᾶς ἀναπειθοντας (Ath. CP. Didasc. ad As. Min. 62–64).

⁶⁴³ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.392, 424.

⁶⁴⁴ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.195.

⁶⁴⁵ Ath. CP. Ep.(Ta). 115.132–133.

⁶⁴⁶ Ath. CP. Ep.(Ta). 2.60–61; 6.5–6; 34.27–30; 90.12–15; 111.3–4; Ath. CP. Ep.(Pa). 15.48, 69.

равным образом и в отношении епископов и монахов, прекративших с ним церковное общение⁶⁴⁷.

Термин *σχίζομενοι* был общепринятым для эпохи патриарха Афанасия; это видно из того, что он регулярно используется Пахимером (наряду с однокоренным ему *ἀποσχίζομενοι*), причём не только в отношении арсенитов (в большинстве случаев)⁶⁴⁸, но и в отношении не поминавших патриарха Афанасия архиереев⁶⁴⁹, т.е. точно так, как он использовался патриархом Афанасием. Пахимер употребляет слово *ἀποσχίζομαι* также в отношении клириков Святой Софии во время их разногласий с патриархом Афанасием⁶⁵⁰. Эти термины употребляются также свт. Феолитом Филадельфийским⁶⁵¹ и Иоанном Хилой⁶⁵².

В термине *σχίζομενοι* заложена некоторая двусмысленность, поскольку глагол *σχίζω* может иметь значение как «быть в расколе», так и «учинять раскол»⁶⁵³. Кроме того, использование причастия настоящего времени в данном случае может говорить об особой болезненности расколов, терзающих тело Церкви именно сейчас. Можно было бы предположить, что использование слова *σχίζομενοι* говорит о временном и не окончательном характере раскола, но экклезиология патриарха Афанасия, который решительно утверждал, что арсениты чужды Церкви⁶⁵⁴, не позволяет этого делать.

⁶⁴⁷ Ath. CP. Ep.(Ta). 16.1–4; 69.83–87, 97–103, 141–150, 158–159.

⁶⁴⁸ Например, Pachym. T. 3. P. 23.10, 57.15 и др.

⁶⁴⁹ οἱ σχίζομενοι τῶν ἀρχιερέων (Pachym. T. 4. P. 449.19).

⁶⁵⁰ ὡς εἰπεῖν ἀποσχίζοντο (Pachym. T. 4. P. 717.6).

⁶⁵¹ περὶ τοῦ φεύγειν τοὺς ἀποσχισμένους (Theol. Phil. 1.title); πρὸς τοὺς σχιζομένους τῆς ἐκκλησίας (Theol. Phil. 2.46–47); μὴ παραζήλου ἐν τοῖς σχιζομένοις ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας (Theol. Phil. 2.470–471).

⁶⁵² τοὺς σχιζομένους ἀφ' ἡμῶν (Jo. Cheil. P. 364.19. Тж. Jo. Cheil. P. 356.5, 366.25 и др).

⁶⁵³ См. Lampe. P. 1360.

⁶⁵⁴ См. Ath. CP. Ep.(Ta). 34.31–35; Ath. CP. Ep.(Pa). 2.335–338; 17.50–53, 125–145.

Против арсенитов употребляются также другие формы глагола *σχίζω*, например, *ἀποσχίζω*: в неизданной *διδασκαλία*⁶⁵⁵ и в другой уже упоминавшийся *διδασκαλία* жителям столицы⁶⁵⁶.

Патриарх Афанасий употреблял также другие термины, например, *ἀποδιίσταμαι* – отделяться, удаляться⁶⁵⁷. Это слово у него синонимично *σχίζομαι*. Оно употребляется им чаще всего в отношении арсенитов⁶⁵⁸, как и у других современников патриарха Афанасия⁶⁵⁹. Патриарх Афанасий также использует это слово в другом месте в значении «быть в расколе»⁶⁶⁰ в отношении раскола Афанасия Александрийского.

В отношении арсенитов употребляются глаголы *ἀπορρήγνυμαι* (отрываться, отторгаться)⁶⁶¹, *ἀπορρίπτω* (в форме *ἀπορρίζαντες*) и *ἀπορραπίζω*⁶⁶².

В другом месте патриарх употребляет синонимичные понятия, когда от лица Бога пишет императору: «Вы даёте разрешение и содействие всякому, кто ни пожелает отрываться и разрывать Церковь Христову (*διαρρήγνυσθαι καὶ διαρρηγνύειν τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ*)... не стыдясь сей святой и благословенной Крови, истекшей из Бога ради единения расстоящихся (*διῆσταμένων*) [людей]»⁶⁶³.

Лишь один раз среди изданных писем патриарха Афанасия встречается слово «арсениане» (*Ἀρσενιανοί*)⁶⁶⁴, которое даётся в контексте различия

⁶⁵⁵ Reg. 1692. См. *Patedakis*. 2004. P. 120.

⁶⁵⁶ Reg. 1762. См. *Patedakis*. 2004. P. 123.

⁶⁵⁷ Lampe. P. 191.

⁶⁵⁸ οὐ γὰρ ἀγνοῖα, ... ἀλλ' ἐμπαθεία ἀποδιίστανται (Ath. CP. Ep.(Ta). 34.22–23); Ὡς κακῶς ἀποδιισταμένους τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ ἀναμφιβόλως παραδιδόαμεν ἀναθέματι (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.416–417). Тж. у Иоанна Хилы: τῆς γὰρ Ἐκκλησίας ἀποδιίστάμενοι ταύτης (Jo. Cheil. P. 363.1).

⁶⁵⁹ Pachym. T. 3. P. 147.30–31. См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 158, σπ. 131.

⁶⁶⁰ Ath. CP. Ep.(Ta). 69.141–146.

⁶⁶¹ λαμβάνουσιν οὖν, ὡς ἔφην, ἃ οἱ μὴ ἀπορρηγνύμενοι μὲν τοῦ Χριστοῦ πενόμενοι δὲ τοῖς σωματικοῖς λαβεῖν εἶχον δίκαιον (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.85–86); ἀπορραγέντων Χριστοῦ τῶν θείων καὶ ταῦτα τῆς ἐκκλησίας θεσμῶν (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.87–88). Ср. Иоанн Хила: οἱ τοιοῦτοι ἀπορρηγνύντες ἑαυτοὺς ἀποκόπτουσι (Jo. Cheil. P. 362.36–363.1).

⁶⁶² ἐξ ἧς ὡς ἀνάξιοι αὐτοὶ ἑαυτοὺς ἀπορρίζαντες ὡς νενοσηκότα μέλη καὶ σεσηπότα αὐτῆς ἐμακρύνθητε ἀπορραπισθέντες πρὸς τοῦ σατάν (Ath. CP. Ep.(Ta). 17.51–52).

⁶⁶³ Ath. CP. Ep.(Ta). 49.58–63.

⁶⁶⁴ Ath. CP. Ep.(Ta). 69.51.

арсенитов от других группировок раскольников. Термин Ἀρσενιανοί в таком виде находится лишь у свт. Афанасия; у его современников Пахимера и Григоры регулярно употребляется термин «арсениаты» (Ἀρσενιάται)⁶⁶⁵, который, в свою очередь, не употребляется свт. Афанасием.

Из вышеизложенного можно сделать выводы, что патриарх Афанасий пользовался в отношении арсенитов: 1) общими понятиями, применимыми ко всем раскольникам, как современным, так и древним (σχίζόμενοι, σχισματικοί, ἀποδιστάμενοι и др.); 2) понятиями, применяемыми исключительно к ним (ξυλωταί, σχίσταις, Ἀρσενιανοί). Наибольшего внимания среди них заслуживают термины ξυλωταί и σχίσταις, являющиеся, по всей видимости, собственными изобретениями патриарха Афанасия и имеющими явно саркастический полемический подтекст.

3.6.2. Зилоты и ксилоты (ζηλωταί и ξυλωταί)

Наиболее часто употребляемый термин патриарха Афанасия в отношении арсенитов – «ксилоты» (ξυλωταί)⁶⁶⁶.

Термин «ксилот» (ξυλωτής) является собственным изобретением патриарха Афанасия. Этот остроумный каламбур составлен из двух слов: ξύλον (дерево) и ζηλωτής (ревнитель) и призван, по-видимому, указывать на непробиваемое упорство арсенитов. Толбот приводит также другой вариант понимания, предложенный Н. Панайотакисом из Янинского университета: ξυλωτής может быть исправлено на ζηλωτής от глагола ζηλώνω (димотическая форма от ἐξηλῶ) – «раздирать, рвать, расщеплять»⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ Pachym. Т. 2. Р. 335.14; Pachym. Т. 3. Р. 53.25, 69.28; Nic. Greg. Р. 167.6.

⁶⁶⁶ В некоторых исследованиях вместо ξυλωταί пишется ζυλωταί (Boojarra. 1982. Р. 142) или ζηλωταί (Γουναρίδης. 1999. Σ. 210), что заставляет говорить об иной этимологии слова. В данном случае речь идёт об ошибке, поскольку как в регестах Лорана, так и в изданиях Толбот и Патадакиса везде пишется исключительно ξυλωταί.

⁶⁶⁷ Talbot. 1975. Р. 326.

По мнению Н.Д. Барабанова, «называя арсенитов "ксилотами" (что означает "деревяшки, дубинки"), Афанасий I как бы хотел показать, что, облачаясь в священнические одеяния, эти "дубинки" являются теми орудиями убийства, которыми уничтожается стадо Христово»⁶⁶⁸. Однако можно предполагать, что главной целью патриарха Афанасия было не позволить арсенитам закрепить за собой звание «ревнителю» (ζηλωταί). По видимости, слово ζηλωτής настойчиво и последовательно употреблялось арсенитами к самим себе, что нашло отражение и в официальных документах⁶⁶⁹. По мнению Лорана, пятым пунктом заключённого в 1310 г. мира с арсенитами за последними окончательно закреплялся термин «зилоты» как за поборниками строгого хранения слов Писания: *ревность дому Твоего снede Мя* (ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με) (Пс. 68:10)⁶⁷⁰.

Смысл полемики вокруг понятия ζηλωταί раскрывает сам патриарх в своём защитительном письме, где он пишет об арсенитах: «Прозываясь благовидным именем, они зорко следят, чтобы все слыть ревнителями, невежественные, как и новатиане, некогда именовавшие себя чистыми (кафарами), впоследствии были анафематствованы Истиной как скверные»⁶⁷¹. Понятно, что в глазах патриарха арсениты несправедливо присвоили себе это наименование, чтобы выставить себя перед народом ревнителями о чистоте догматов и канонов. Для патриарха же, напротив, было важно, чтобы в сознании народа понятие ζηλωτής не отождествлялось с раскольниками.

Чтобы глубже понять эту борьбу за звание «зилотов», необходимо уяснить значение этого понятия в церковном Предании.

Понятия ζηλωτής (ревнитель), ζηλόω (ревновать), ζῆλος (ревность) восходят к библейской традиции. Согласно ПЭ, понятие «ревность» (ζῆλος)

⁶⁶⁸ Барабанов. 1980. С. 59–60.

⁶⁶⁹ Например: Γράμμα τῶν Ζηλωτῶν τὸ πρὸς βασιλέα (Laurent. 1945a. P. 65–68). См. тж. Boojamra. 1982. P. 142.

⁶⁷⁰ См. Laurent. 1945a. P. 56.

⁶⁷¹ ...τῇ δι' ὀνόματος εὐπρεπεῖα κλειζομένους, εἰς μάτην ζηλωταὶ ἀκούειν οἱ φυλασσόμενοι, ἀγνοοῦντες, ὡς καὶ Ναυατιανοὶ καθαρὸς ποτὲ ἑαυτοὺς ὀνομάζοντες, ὕστερον πρὸς τῆς ἀληθείας, ὡς βέβηλοι ἀνεθεματίσθησαν (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.202–205).

уходит корнями в библейские представления о Боге, ревностно относящемся к избранному Им народу, вступившему с Ним в отношение завета (ср.: Исх. 20:5; 34:14; Втор. 4:24; 5:9; 6:15; Нав. 24:19; Наум. 1:2). Бог Израиля требует и от Своего народа ревностного соблюдения завета (прежде всего отказа от идолослужения)⁶⁷².

В отношении к Богу ревность означает решительность и твёрдость в осуществлении Своих замыслов, бескомпромиссность в борьбе с идолослужением и грехом (Ис. 42:13; 59:17; 63:15; Ин. 2:17 и др.). Поскольку Бог – благ, праведен и бесстрастен, то Его ревность всегда выступает как одно из Его свойств, направляющих этот мир в совокупности и каждого человека к их конечному благу.

Что же касается людей, то здесь понятие «ревность» может иметь различные значения. Ревность может быть правильной, истинной, благой, «по Богу». Примеры таких ревнителей: Финеес⁶⁷³ (Числ. 25; Пс. 105:30), пророк Илия⁶⁷⁴ (3 Цар. 17 и далее), мученики Маккавеи (1 Макк. 2 и др.), Господь Иисус Христос (Ин. 2:17).

Но ревность может быть и «не по разуму», как пишет апостол Павел об иудеях, отвергших Христа: *Ибо свидетельствую им, что имеют ревность по Боге, но не по разуму* (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν) (Рим. 10:2). Такая ревность есть уклонение от истинной ревности по Богу, вызванная неверным устремлением воли.

Учение о ревности истинной и ложной было разработано христианскими писателями-аскетами. Особенное внимание этой теме уделили прп. Исаак Сирин⁶⁷⁵ и свт. Игнатий Брянчанинов, который подытожил святоотеческое

⁶⁷² См. Бабкина. 2009. С. 124.

⁶⁷³ Ζηλωτῆς ἤκουσε Φινεές, ὅτι τὴν Μαδιανῆτιν τῷ πόρνῳ συνεξεκέντησε καὶ ἐξεῖλεν ὄνειδος ἐξ υἱῶν Ἰσραὴλ (Greg. Theol. Ep. 77.7.1–2).

⁶⁷⁴ Ἠλίας δὲ ὁ ζηλωτῆς, πενήτηντα καὶ τετρακοσίους ἄνδρας ἱερεῖς τῆς αἰσχύνης, καὶ τετρακοσίους ἄνδρας ἱερεῖς τῶν ἄλσεων, ἐσθίοντας τράπεζαν Ἰεζάβελ, λελογισμένῳ θυμῷ καὶ σῶφρονι εἰς ὄφελος παντὸς τοῦ Ἰσραὴλ ἐθανάτωσεν (Basil. Magn. Adv. irasc. Col. 368CD).

⁶⁷⁵ Ис. Сир. Слово 32 и 89.

учение об этом предмете в своей статье «О ревности душевной и духовной». Он пишет о «плотской и душевной ревности, представляющейся по наружности благочестивою, в сущности – безрассудной и душевредной»; источниками этой ревности являются самомнение и гордость. В этом главное отличие плотской и душевной ревности от ревности истинной, в основании которой лежит смирение перед ближними и милость к ним. Выражается истинная ревность исполнением евангельских заповедей относительно ближнего, а ложная – в более или менее жёстком осуждении и обличении ближних в их нравственных погрешностях и в погрешностях против церковного благочиния и чиноположения⁶⁷⁶.

Отсюда видно, что понятие «ревности» в церковном Предании может иметь двоякий, почти противоположный смысл.

Предание Церкви, выраженное в Писании (1 Кор. 12:31; 14:1, 12; Тит. 2:14; Откр. 3:14–16 и др.) и творениях святых отцов⁶⁷⁷, считает ревность о Боге и духовных предметах необходимым качеством верующего и культивирует её. Что касается ревности, выражаемой вовне, в отношении восстановления справедливости и Божия порядка в окружающем мире, то и она считается весьма похвальной, если совершается по разуму, чистым и богоугодным образом, свободным от всякого своекорыстия.

Несомненно, что различные церковные или социальные группы, принимая на себя это самоназвание, заявляли себя преемниками и подражателями пророка Илии, мучеников Маккавеев и вообще всех тех святых и подвижников веры и благочестия, к которым в церковной литературе и гимнографии прилагается это похвальное слово. Но при этом у таких «зилотов» ревность нередко оказывалась «не по разуму», делая из них

⁶⁷⁶ Игн. Брянч. С. 244–248.

⁶⁷⁷ См. Сокровищница духовной мудрости. С. 107–118.

фанатиков, готовых на любые преступления. Несомненно, что в случае с арсенитами мы имеем дело как раз с явлением «ревности не по разуму»⁶⁷⁸.

Никто из современников арсенитов не называл их прямо «ревнителями не по разуму», хотя намёки на это можно увидеть, например, у Григоры⁶⁷⁹. Это может быть связано с тем, что главные обличители раскола – свв. Афанасий и Феолитт – не желали соглашаться на применение к арсенитам понятия «ревнитель» в каком бы то ни было виде. Кроме того, они писали уже во времена упадка движения, когда первоначальный пафос борьбы за правое дело был практически утрачен арсенитами.

На наш взгляд, лицом, в котором воплотилось понятие церковного Предания об истинной ревности, является сам патриарх Афанасий, которого можно назвать истинным зилотом.

Тем не менее в литературе этого времени понятие «зилот» употребляется преимущественно в отношении императора. Например, в защитительном письме патриарх Афанасий хвалит императора, «чья ревность (ζήλος) о Православии как у прославляемого Финееса», что показало его тщание об исправлении увлечённых бешенством италийцев (τῆ λύσσει τῶν Ἰταλῶν)⁶⁸⁰. Впрочем, у патриарха Афанасия слова ζηλωτής, ζηλώω употребляются более широко, но исключительно в положительном смысле⁶⁸¹.

⁶⁷⁸ Что уже отмечалось исследователями; см. *Κυπριαν (Κερν)*. 1996. С. 24; *Сидоров*. 1998.

⁶⁷⁹ См. Nic. Greg. P. 127.12–128.14; 161.22–162.17.

⁶⁸⁰ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.103–105. Τζ. καὶ μάλιστα τῷ θεοστεφεῖ βασιλεῖ καὶ ἀγίῳ μου αὐτοκράτορι, ἀρχῆθεν περὶ τὴν ἐκκλησίαν ἐνδειξαμένῳ τὸν κατ' ἐπίγνωσιν ζῆλον καὶ σπουδὴν καὶ ἀναδοχὴν (Ath. CP. Ep.(Ta). 112.5–7). Ср. Иоанн Хила об упразднённом унии Андронике: οὐκ ἔδωκε τῷ ἀγαθῷ ζῆλῳ οὐδεμίαν ἀναβολὴν (Jo. Cheil. P. 372.13–14); τίς ὑπὲρ τοῦ Θεοῦ τοσοῦτον ζῆλον ἐζήλωσε, ὥστε καὶ τὰ τῆς θείας Γραφῆς αὐτὸν μετὰ παρρησίας δύνασθαι λέγειν· «Ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ Κυρίῳ μου» καὶ «Ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς Θεοῦ ζήλω» καὶ «Ὁ ζήλος κατέφαγέ με τοῦ οἴκου σου»; (Jo. Cheil. P. 373.8–12); ὁ τοῦ καλοῦ διάπυρος ζηλωτής (Jo. Cheil. P. 374.5).

⁶⁸¹ μὴ καὶ τὴν ἐκκλησίαν οἱ ὀρθόδοξοι βασιλεῖς καὶ ἡ λαμπρὰ σύγκλητος κατὰ γενεὰς ρύεσθαι τυραννίδος διὰ τὸν ζηλωτὴν Θεὸν ἐζηλώκασιν (*Vaticanus gr. 2219*. F. 20v, цит. по: *Patedakis*. 2004. P. 112); ὁ θεοφιλέστατος βασιλεὺς Ἐζεκίας οὐ τὰ ἱμάτια μόνον διέρρηξε, ζηλῶν ὑπὲρ τοῦ μεγάλου Θεοῦ (Ath. CP. Ep.(Ta). 41.3–5); μόνιμον καὶ διηνεκὴ καὶ ἐξηρημένην ἐκ τῶν εἰς δυσώπησιν καὶ ἀρέσκειαν ὑφ' ἡμῶν πραττομένων Θεοῦ καὶ ἀναφέρομεν καὶ ζηλοῦμεν καὶ ἐκκαίόμεθα καὶ εὐχόμεθα (Ath. CP. Ep.(Ta). 17.59–61); καὶ ἔμπρακτος ζήλος καὶ πόθος, ἐξ ὧν ἐπίδοσιν ἀναμφίβολον τῇ ἀρχῇ ἢ ἀλήθεια ἐγγυᾶται, τοῦ οἴκου Κυρίου, ἔργῳ καὶ λόγῳ καταφαγέτω σε [...] ζήλωσον τὰ θεοπρεπῆ (Ath. CP. Didasc. ad Andron. Σ. 176).

Патриарх Афанасий в своих посланиях не называет себя зилотом и не пишет о своей ревности. Но несомненно, что его современники видели в нём именно зилота. Так, Феоктист Студит пишет в житии свт. Афанасия, что письма последнего полны божественной ревности, обличают несправедливость и бичуют порок⁶⁸². Ревность патриарха Афанасия была, как видно, одной из главных его добродетелей в глазах современников, что свидетельствуется и надписанием рукописи, содержащей его письма⁶⁸³.

3.6.3. Ариане, новатиане и донатисты

В защитительном письме арсениты именуется арианами, новатианами и донатистами⁶⁸⁴. Все эти именованья имеют осмысленный полемический подтекст.

Именованье арсенитов **арианами** следует рассматривать в контексте триадологических споров эпохи (см. п. 4.6.1).

Обвинение находится в контексте утверждения, что если слова патриарха Афанасия и достойны порицания, то ему следовало бы принять суд от православных, а не чуждых Церкви (οὐ πρὸς ἀλλοτρίων τῆς ἐκκλησίας)⁶⁸⁵; решения же «ариан и донатистов» всякий сочтёт вздором⁶⁸⁶.

Ввиду отсутствия чётких догматических обвинений можно лишь предполагать, чем было вызвано такое сравнение с арианами, констатируя при этом, что: а) масштабы распространения арианства в пределах империи в IV в. были сходны с распространением раскола арсенитов⁶⁸⁷; б) главный противник

⁶⁸² Καὶ μαρτυροῦσιν αἱ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ βίβλοι... ζήλου πλήρεις οὖσαι τοῦ θεϊκοῦ καὶ ἀδικίαν ἐλέγχουσαι καὶ στηλιτεῦσαι τὴν κακίαν (Theoct. Vita. С. 24.17–20).

⁶⁸³ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ ΠΡΟΣ ΤΕ ΤΟΝ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΑ ΚΑΙ ΠΡΟΣ ΕΤΕΡΟΥΣ, ΠΟΛΥΝ ΤΟΝ ΘΕΙΟΝ ΖΗΛΟΝ ΕΜΦΑΙΝΟΥΣΑΙ (Talbot. 1975. P. 2). Возможно, это надписание принадлежит Феоктисту Студиту.

⁶⁸⁴ Ариане, донатисты: Ath. CP. Ep.(Pa). 17.86; новатиане: 65, 108.

⁶⁸⁵ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.78–79.

⁶⁸⁶ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.85–89.

⁶⁸⁷ См. Patedakis. 2004. P. 381.

ариан носил имя Афанасий (свт. Афанасий Великий)⁶⁸⁸; в) в своём антиарсенитском послании патриарх свидетельствует, что прп. Антоний Великий перед своей кончиной заповедовал ученикам избегать как еретиков ариан, так и раскольников мелитиан⁶⁸⁹ (на этот же факт из жизни прп. Антония ссылается автор антиарсенитского трактата монах Мефодий⁶⁹⁰); г) там же свт. Афанасий ссылается на свт. Епифания Кипрского, который «осуждает раскольников как еретичествующих»⁶⁹¹.

В подобных выпадах против арсенитов можно видеть известный полемический приём, заключающийся в использовании определённых топосов и клише, то есть, обвиняя противную сторону в уже осуждённой соборами Церкви ереси, сделать её таким образом подпадающей под соответствующие анафемы соборов⁶⁹².

Однако именование арсенитов арианами должно рассматриваться в контексте тринитарных споров эпохи, в котором появление имени триадологической ереси ариан не может быть случайным. Возможно, в данном случае речь идёт о преувеличении догматических погрешностей арсенитов или о распространении заблуждений одной из группировок на всё движение, однако вполне можно допустить появление у арсенитов догматических заблуждений в области триадологии. Оставшиеся от арсенитов документы свидетельствуют, что они не отличались богословскими способностями. Полагая себя стоящими на охранительных позициях, они пребывали при этом вне Церкви. Из церковной истории известно, что в подобных раскольнических группах нередко с течением времени происходит искажение вероучения.

⁶⁸⁸ См. *Patedakis*. 2004. P. 8–9.

⁶⁸⁹ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.397–399. Мелитиане – раскол ригористического толка IV–VIII вв. в Египте, схожий с новатианским (см. ниже), в котором, однако, играл роль и догматический фактор, поскольку мелитиане имели широкие связи с арианами; см. ODB. T. 2. P. 1333.

⁶⁹⁰ Монах Мефодий проводит параллель между арсенитами и мелитианами и указывает, в частности, что прп. Антоний Великий назвал мелитиан еретиками, хотя формально они были раскольниками; *Method. Mon. De Schism. Col.* 805.

⁶⁹¹ Ὁ δὲ τὴν ἀρετὴν ἀπαράμιλλος Ἐπιφάνιος τῆς Κυπρίων ἐν ἑκατοστῷ κεφαλαίῳ τῶν Παναρίων σφοδρότερον τῶν ἀποσχιστῶν κατατρέχει μικροῦ καὶ ὡς αἰρετίζοντα καταδικάζων αὐτοῦς (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.377–379).

⁶⁹² Как, например, в Ath. CP. Ep.(Pa). 17.174–188.

Именованье арсенитов новатианами и донатистами более прозрачно и имеет в виду, в первую очередь, общность образа мыслей (φρόνημα); как и арсениты, новатиане и донатисты были ригористами, «ревнителями не по разуму», придававшими слишком большое значение человеческому фактору в Церкви и тем самым ограничивавшими в ней действие благодати.

Новатиане, или новациане, также известные как кафары (καθαροί – «чистые») – ригористический христианский раскол III–VII в., зародившийся в Риме. Несомненно, свт. Афанасий был хорошо осведомлён о кафарах, упоминающихся в 1-м правиле свт. Василия Великого, на которое он ссылается в своём антиарсенитском послании⁶⁹³. Главная претензия кафаров к иерархии состояла в том, что они считали, что нельзя принимать в церковное общение тех, кто совершил смертный грех (главным образом речь шла об отречении от Христа во время гонений Декия)⁶⁹⁴. Если перевести эти претензии на канонический язык, то «чистые» отказывались от возможности применения икономии к падшим и считали это достаточным основанием для отделения от церковной иерархии. По всей видимости, патриарх указывает именно на это обстоятельство арсенитского раскола. Новатианам было также свойственно стремление пресвитеров выйти из-под власти епископов.

В одном из писем клиру святой Софии патриарх упоминает различные категории «презирающих Церковь» и среди них «охваченных недугом чистых (τῶν καθαρῶν) – по прозванию, но не по произволению»⁶⁹⁵. Таким образом, в понимании патриарха, арсениты напрасно тщатся именовать себя чистыми и зилотами, будучи таковыми лишь по присвоенному себе имени, а не по сути.

Подобный смысл имеет именованье арсенитов донатистами. **Донатисты** – ригористический христианский раскол IV–V вв. в Северной Африке, на

⁶⁹³ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.396–397.

⁶⁹⁴ См. «Novatianism», ODB. Т. 2. Р. 1497. Кафаров не следует путать с катарами – дуалистической сектой манихейского толка, достигшей расцвета в Западной Европе в XII–XIII вв. (см. «Cathars», ODB. Т. 1. Р. 391–392).

⁶⁹⁵ εἶτε τῇ νόσῳ ἀλίσκομένων τῶν καθαρῶν τὴν προσηγορίαν οὐ τὴν προαίρεσιν (Ath. CP. Ep. ad Cler. 6.9–10).

определённом этапе переросший, как и раскол арсенитов, в социально-политическое движение протеста⁶⁹⁶. Донатисты, сторонники епископа Доната, не признавали канонического епископа Цицилиана и его преемников. Цицилиан обвинялся в том, что в период гонений он запрещал приносить пищу заключённым исповедникам. Кроме того, донатисты полагали, что Церковь не может существовать иначе, как если священнослужители будут непорочны и святы, ставя действительность совершаемых таинств в зависимость от нравственной чистоты совершающего их священнослужителя.

Арсениты, также, по свидетельству Иоанна Хилы, учили о существовании «непорочной иерархии»⁶⁹⁷ и отказывались признавать таинства, совершаемые в Церкви после незаконного низложения патриарха Арсения. Если предположить также, что патриарх Афанасий имел в виду схожую социальную базу, отвержение союза Церкви с государственной властью, а также то, что блж. Иероним, говоря о Донате, замечал, что его утерянное творение «О Святом Духе» содержало учение, близкое к арианскому – остаётся только удивляться проницательности патриарха Афанасия и его осведомлённости в вопросах церковной истории.

3.6.4. Образ мыслей (φρόνημα)

Ещё одно ключевое понятие, позволяющее уяснить суть противостояния патриарха Афанасия и арсенитов, – φρόνημα – образ мыслей, слав. *мудрование*.

Φρόνημα – производное от глагола φρονέω, который широко используется в христианской литературе, в том числе в каноническом праве. В последнем он чаще всего употребляется как синоним понятий *верить, иметь убеждение, догматическое сознание*⁶⁹⁸. Соответственные значения имеет и

⁶⁹⁶ См. *Ткаченко*. 2007.

⁶⁹⁷ Jo. Cheil. P. 360.2.

⁶⁹⁸ Например, см. 1-е правило III Всел. Соб. (Книга правил. С. 115); 3-е правило III Всел. Соб. (Книга правил. С. 120); 4-е правило III Всел. Соб. (Книга правил. С. 121); толкование Зонары на 1-е правило II Всел. Соб. (Synt. canon. Т. 2. Σ. 165, 167), его же на 30-е правило IV Всел. Соб. (Synt. canon. Т. 2. Σ. 289); толкование Вальсамона на 8-е правило VII Всел. Соб. (Synt. canon. Т. 2. Σ. 584) и др.

производное от него существительное φρόνημα⁶⁹⁹. Но значение этого существительного более широкое, нежели δόγμα. Если δόγμα касается по преимуществу догматических вопросов (например, триадологии или христологии), то φρόνημα обнимает всё христианское учение и образ жизни, образ мыслей по догматическим, церковным, нравственным, каноническим и прочим вопросам.

Свт. Василий Великий в своём 1-м правиле разделяет еретиков как «совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся» от раскольников, «разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих врачевание». Далее он пишет, что «о покаянии мыслить иначе, нежели как сущие в Церкви – есть раскол»⁷⁰⁰. Таким образом, если в случае ереси происходит уклонение и от правого δόγμα, и от φρόνημα, то в случае раскола имеет место искажение φρόνημα при сохранении δόγμα.

Однако понятия φρόνημα и δόγμα оказываются тесно связанными через экклезиологию, поскольку, по замечанию прп. Никодима Святогорца в «Пидалионе», сама мысль о возможном отделении от Церкви является ересью. Прп. Никодим предупреждает, что раскол, закосневая, становится ересью⁷⁰¹, что отчасти можно наблюдать и на примере арсенитов.

Говоря о дроблении арсенитов на группировки, патриарх Афанасий подчёркивает, что они отторгаются от «единомудренных» (ὁμοφρόνων)⁷⁰². Монах Мефодий также пишет одним арсенитам о других как о людях «вашего мудрования»⁷⁰³. В данном случае речь идёт не столько о догматическом учении (связанном с триадологическими спорами эпохи), сколько о «мудровании» арсенитов по вопросам преемства патриарха Арсения и всей связанной с ней

⁶⁹⁹ Lampe. P. 1490.

⁷⁰⁰ Книга правил. С. 148–149.

⁷⁰¹ Τὸ σχίσμα καθῶς διαμένον, γίνεται αἵρεσις, ἢ καταφέρεται εἰς αἵρεσιν (Pidalion. Σ. 477, στ. 1).

⁷⁰² Ath. CP. Ep.(Pa). 17.140. Аналогично у свт. Феоплипа (Theol. Phil. 2.261–265).

⁷⁰³ Method. Mon. De Schism. Col. 810C.

совокупности эkkлeзиoлoгичeских и кaнoничeских зaблуждeний, кoтoрых oни дeржaлись.

Этo пoзвoляeт пoнять, пoчeму свт. Aфaнaсий и дpyгиe пoлeмисты мoгли считaть и нaзывaть aрсeнитoв eрeтикaми при тoм, чтo фoрмaльнo oни были, пpeждe вceгo, рaскoльникaми нa дeциплинaрнoй пoчвe. Пaтриaрх Aфaнaсий рaссмaтривaл пoнятия δόγμα и φρόνημα в сoвoкупнoсти, нe дeлaя мeжду ними чёткoгo рaзгpaничeния. Этo виднo из тoгo, чтo в свoих письмaх oн мнoгoкpaтнo пpeдaёт aнaфeмe нe тoлькo всякий дoгмaт, нo и всякoe мyдрoвaниe, нeсoглaсныe с дoгмaтaми и мyдрoвaниeми Цeркви⁷⁰⁴.

Пoдpoбнee испoльзoвaниe пoнятия φρόνημα в рaзличных aспeктax пoлeмики бyдeт рaссмoтрeнo в сooтвeтствyющих рaздeлax (см. пп. 4.6.2 и 4.9.3).

3.7. Выводы

Бoльшинствo дaтирyемых aнтиaрсeнитских твoрeний пaтриaрхa Aфaнaсия издaны и oтнoсятcя к eгo втoрoмy пaтриaршeствy (1303–1309). Этo кaсaeтcя ключевых писeм: aнтиaрсeнитскoгo пoслaния, зaщититeльнoгo письмa (кoтoрoe дoлжнo быть дaтирoвaнo 1307–1309 г., a нe 1310–1313), письмa Maрии, письмa пo пoвoдy выстyплeния Дpимия и др.

В сoпoстaвлeнии с oгpoмным письмeнным нaслeдиeм святитeля твoрeния, кaсaющиeся aрсeнитскoгo вoпpoca, нe зaнимaют сyщeствeннoй пo oбъeмy чaсти, хoтя в aбсoлютнoм oтнoшeнии их oбъeм зaмeчaтeлeн и пpeвoсxoдит мнoгиe дpyгиe иcтoчники. Выдeлeниe этиx твoрeний из oбщeгo мaссивa пoзвoляeт oцeнить их зaмeчaтeлeнoсть с истoричeскoй и бoгoслoвскoй тoчeк зpeния.

⁷⁰⁴ Ath. CP. Ep.(Ta). 19.7–9; Ath. CP. Ep.(Pa). 2.167–170; εἰ ἐφρόνησα πόποτε ἢ φρονῶ ἢ φρονήσω τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας ἀλλότριον φρόνημα, ἀνάθεμά μοι ἀπὸ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ πανανάθεμα καὶ κατανάθεμα (Ath. CP. Ep.(Ta). 111.26–28) и др.

С исторической точки зрения письма патриарха Афанасия являются ценным самостоятельным источником, в котором арсенитский раскол освещён весьма обстоятельно. Он сообщает новые исторические данные и позволяет по-новому взглянуть на уже известные факты. Ряд свидетельств патриарха Афанасия весьма необычны – например, о практике совершения обрядов и таинств женщинами – и открывают новые грани развития раскола. Рассмотренные письма патриарха Афанасия также всесторонне отражают его противораскольническую церковную деятельность.

Ещё большее значение рассматриваемый источник имеет с богословской точки зрения. В этом отношении он выделяется из ряда других источников, содержащих либо фактическую информацию, либо полемику с раскольниками. В отличие от последних, творения патриарха Афанасия представляют взгляд на раскол как духовно-мистическое явление и дают богословское осмысление раскола в контексте божественного домостроительства. В этом отношении сочинения патриарха Афанасия могут быть сопоставимы с проповедями митрополита Феопипта Филадельфийского, выразившего схожие взгляды на раскол⁷⁰⁵.

Филологический и богословский анализ произведений патриарха Афанасия даёт все основания рассматривать противостояние патриарха Афанасия и арсенитов как конфликт носителей истинной и ложной ревности в Церкви и как борьбу за чистоту церковного фрὸνημα, что будет более подробно раскрыто в следующей главе.

⁷⁰⁵ См. Пржегорлинский. 2008. С. 102–103.

ГЛАВА 4. ПАТРИАРХ АФАНАСИЙ I И АРСЕНИТЫ

4.1. Развитие арсенитского раскола

Внешняя канва событий раскола относительно подробно изучена и изложена историками. Это позволяет взглянуть на историю арсенитского движения с точки зрения его главного внутреннего содержания, его богословской природы и психологии его членов. Несомненно, что это содержание существенно менялось с течением времени под влиянием масштабных внешних событий, таких как Лионская уния (1274 г.), постепенное завоевание Малой Азии тюрками, экономический и социальный кризис империи и проч.

С этой точки зрения П. Гунаридис выделяет следующие стадии раскола:

1. Зарождение: От низложения патриарха Арсения до Лионской унии (1265–1274);
2. Становление: От Лионской унии до восстановления Православия при Андронике II (1274–1282);
3. Расцвет: От восстановления Православия до перенесения останков патриарха Арсения в Константинополь (1282–1284);
4. Постепенный упадок (1284–1310).

4.1.1. Зарождение (1265–1274)

Арсениты приняли своё имя от патриарха Арсения Авториана (1254–1260; 1261–1265). Патриарх Арсений был также, как и Афанасий, человеком зилотского склада, происходил из вифинского монашества. При императоре Феодоре II Ласкаре (1254–1258) он был избран патриархом Константинопольским, имевшим тогда резиденцию в Никее. После смерти Феодора престол перешёл к его малолетнему сыну Иоанну IV Ласкарю, место

регента при котором присвоил себе влиятельный Михаил Палеолог; патриарх Арсений при этом играл роль хранителя прав императора Иоанна и гаранта законной передачи власти⁷⁰⁶.

После того, как Михаил узурпировал трон, ослепив Иоанна в 1261 г., Арсений с собором отлучил Михаила от Церкви (1262 г.)⁷⁰⁷. Преступление императора состояло не только в жестокости к малолетнему наследнику и узурпации власти, но и в нарушении публично произнесённых клятв о том, что он передаст Иоанну престол по достижении им совершеннолетия⁷⁰⁸.

Лукавые уловки и показное покаяние Михаила не могли переубедить патриарха⁷⁰⁹: он настаивал, что покаяние должно быть действительным, а не формальным⁷¹⁰. Тогда Михаил созвал собор, по надуманным обвинениям сместивший Арсения с престола⁷¹¹. Патриарх Арсений принял своё низложение достаточно благодушно; он был сослан на остров Проконнис в Мраморном море (1265 г.)⁷¹², где через несколько лет умер (30 сентября 1273 г.)⁷¹³. На место Арсения после его удаления был поставлен сначала патриарх Герман III (1265–1266)⁷¹⁴, а затем Иосиф (первое патриаршество: 1266–1275)⁷¹⁵, который снял с Михаила анафему Арсения (1267 г.)⁷¹⁶

Но Михаил VIII недооценил как авторитет Арсения, которого ещё при жизни многие считали святым⁷¹⁷, так и возросшую со времени иконоборчества способность ромеев к сопротивлению власти, когда она вторгалась в церковную сферу. На стороне смещённого Арсения выступил ряд клириков,

⁷⁰⁶ См. *Tudorie*. 2016. P. 103.

⁷⁰⁷ *Pachym.* Т. 1. P. 267.24–271.7. Отлучение не было произнесено публично, дабы не вызывать смячений (См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 37).

⁷⁰⁸ *Reg.* 1344.

⁷⁰⁹ *Pachym.* Т. 1. P.281.1–283.22.

⁷¹⁰ *Arsen.* CP. *Testam.* Col. 956A.

⁷¹¹ *Pachym.* Т. 2. P. 335.16–353.9; *Nic. Greg.* P. 94.3–22. См. тж. *Failler*. 1981. P. 161.

⁷¹² *Pachym.* Т. 2. P. 351.9–355.3.

⁷¹³ О датировке см. *Gill*. 1975. P. 303.

⁷¹⁴ *Pachym.* Т. 2. P. 363.15–371.5, 379.1–383.7, 385.22–391.29.

⁷¹⁵ *Pachym.* Т. 2. P. 393.27–397.20.

⁷¹⁶ *Pachym.* Т. 2. P. 397.21–399.18; *Nic. Greg.* P. 107.11–108.8.

⁷¹⁷ См. *Κωντογιαννοπούλου*. 1998. Σ. 183.

иерархов и вифинских монахов (покинувших после этого свои монастыри)⁷¹⁸, но это движение очень скоро приобрело всеобщий церковно-политический характер, поскольку к нему примкнули сторонники сверженной династии Ласкарей, и не только они. П. Гунаридис полагает, что арсенитское движение могло стать осью сплочения всех тех, кто так или иначе не принимал всё более и более абсолютистской политики Михаила, поддерживаемой государственной пропагандой⁷¹⁹. Были и те, кто желал использовать конфликт в корыстных целях⁷²⁰.

Арсениты объявили Германа III и Иосифа незаконными патриархами и прекратили общение с ними. Раскол был столь болезнен, что разделял даже семьи⁷²¹. Девизом раскольников стало изречение: «Не прикасайся, не дотрагивайся»⁷²² (ср. Кол. 2:21) до того, кто одобряет низложение патриарха или имеет общение с одобряющими.

Император начал жёсткую репрессивную политику против раскольников⁷²³. Однако гонения не имели заметного результата; напротив, арсениты приобретали всё больше сторонников⁷²⁴. Они распространились как в Анатолии, так и в Константинополе и «возмутили всю вселенную»⁷²⁵. Движущей силой их были бродячие монахи с некоторыми мирянами, следовавшими за ними⁷²⁶.

Сам Арсений ни словом, ни делом не принимал участия в развитии движения: в месте ссылки патриарха была поставлена стража из варягов, не позволявших ему сообщаться с миром⁷²⁷. В разговоре с Пахимером Арсений

⁷¹⁸ Pachym. T. 2. P. 355.4–18 (о расколе патриарха Александрийского Николая, митрополитов Мануила Фессалоникийского и Андроника Сардского); Pachym. T. 2. P. 357.7–10; 2.407.4–12; 2.407.22–411.10 и др. (о монахах и народе). См. тж. Failler. 1981. P. 164–169.

⁷¹⁹ Γουναρίδης. 1999. Σ. 55.

⁷²⁰ Pachym. T. 2. P. 407.8–12.

⁷²¹ Pachym. T. 2. P. 407.22 и далее.

⁷²² Pachym. T. 2. P. 511.16–17.

⁷²³ Pachym. T. 2. P. 407.22–411.10; 409.26–411.2.

⁷²⁴ Pachym. T. 2. P. 511.14–513.25.

⁷²⁵ τὴν οἰκουμένην ἀνεστάτωσαν (Method. Mon. De Schism. Col. 785C).

⁷²⁶ τινες... τῶν μοναχῶν, ἀλλὰ δὴ καὶ τινες τῶν λαϊκῶν αὐτοῖς συνεπόμενοι (Prost. Conc. 2–3).

⁷²⁷ Arsen. CP. Testam. Col. 956B.

описывает своё положение как презираемого переселенца, ожидающего милости⁷²⁸.

Наиболее видными последователями Арсения среди иерархов были митрополиты Фессалоникийский Мануил Дисипат, Сардский Андроник и Писидийский Макарий. Мануил, принуждаемый к отречению от Арсения, предпочёл добровольно отправиться в изгнание; Макарий был низложен собором в 1265 г. и отправлен в изгнание; оба эти митрополита скончались вскоре после заключения Лионской унии⁷²⁹. Что касается Андроника Сардского, то ему при Андронике II было суждено на некоторое время стать одним из лидеров арсенистов⁷³⁰.

Несомненно, в рождении движения арсенистов огромную роль сыграло противостояние константинопольской и малоазийской аристократии и, более широко, – центра и провинции империи, имевшее место задолго до этого⁷³¹.

В течение долгих лет Константинополь высасывал соки из провинции. После падения Константинополя в 1204 г. часть Анатолии, состоявшая под скипетром царей из династии Ласкарей, вздохнула свободно. Власть Иоанна III Дуки Ватаца и Феодора II Ласкаря характеризуется Ф.И. Успенским как «близкая народу власть» и «патриархально-хозяйственный режим»⁷³². Естественно, Михаил Палеолог, яркий представитель столичной аристократии, по возвращении Константинополя стремился восстановить старый порядок вещей, в котором не было место ни малоазийской аристократии, ни тем более народу, ни справедливому распределению ресурсов между центром и провинцией. Михаил, по замечанию того же Ф.И. Успенского, не был хозяином и не думал о народе, за что народ платил ему ненавистью⁷³³. С константинопольской аристократией был также в основном солидарен

⁷²⁸ Pachym. Т. 2. Р. 373.23–24.

⁷²⁹ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 62–64.

⁷³⁰ Pachym. Т. 3. Р. 47.22–49.1; τῷ ἀρχηγῷ τῶν τοιοῦτων, τῷ ἀπὸ Σάρδεων (Pachym. Т. 3. Р. 77.15–18).

⁷³¹ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 46–49.

⁷³² Успенский. 1997. С. 494. См. тж. *Συκουτρής*. 1929. Σ. 293.

⁷³³ Успенский. 1997. С. 524.

патриарший клир – крайне бюрократизированная и косная верхушка церковной элиты, состоявшая по преимуществу из белого духовенства.

Но дело было не только в политике Михаила Палеолога, но и в самой его личности. Тонкий, хитрый и ловкий, но жестокий и беспринципный аристократ, он представлял резкий контраст с «народными» царями династии Ласкарей – Иоанном III Ватацем, прозванным «милостивым», и Феодором II. Судя по всему, Михаил был начисто лишён живого религиозного чувства, столь чтимого византийцами в своих императорах. Естественно, это вело к изменению порядков и нравов при дворе и во всей империи. Благочестие и строгость личных и общественных нравов Никейской империи при Ласкарях сменилась при Михаиле расточительностью и легкомыслием⁷³⁴. Культивируемые режимом Михаила компромиссы с совестью, насилие, роскошь и мотовство вызывали естественную реакцию отторжения⁷³⁵. Естественно, что и патриарший клир, чей образ жизни и поведения считались зазорными у ревнителей строгих нравов, в глазах неискущённых мог ассоциироваться со всей Церковью.

Таким образом, в самом начале своего формирования движение арсенитов представляло собой совокупность людей, действовавших под воздействием переплетения самых разнообразных факторов. Важнейшим из этих факторов был протест против грубого вмешательства императора в дела Церкви и абсолютизации его власти. Вероятно, на первых порах движение арсенитов привлекло в свои ряды много достойных членов, увлечённых пафосом справедливой борьбы за чистоту Церкви, чистоту нравов, социальную справедливость и т.д.

Трудно согласиться с А.П. Лебедевым, который возводит вину за раскол на патриарха Арсения, который якобы «не сумел пожертвовать своей

⁷³⁴ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 50–51.

⁷³⁵ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 55.

личностью для блага Церкви»⁷³⁶. Дело Арсения не было его личным делом, но касалось самих принципов бытия империи: насколько она является христианской на деле, а не по именованию. И.И. Соколов отмечает, что патриарх стоял на канонической почве и отлучил императора не за личное оскорбление, а за нарушение клятвы, торжественно данной им Церкви в лице патриарха и епископов⁷³⁷. По мнению Р. Джентиле Мессины, патриарх Арсений действовал в традициях своих предшественников, заступавшихся за несовершеннолетних наследников⁷³⁸.

Возможно, справедливый и незаконно гонимый патриарх в этот момент олицетворял в глазах многих саму Церковь. Но, как это часто бывает в истории, последователи патриарха Арсения не смогли до конца пройти «царским путём»; поместив имя патриарха на своё знамя, они оказались не способными понять тайн божественной икономии, действующей несмотря на человеческие грехи в Церкви, и в какой-то момент оказались вне церковного тела.

4.1.2. Становление (1274–1282)

Заключение Лионской унии Михаилом VIII в 1274 г. стало сильнейшим ударом во всему имперскому церковно-общественному организму, но вместе с тем оно вызвало и мощное противодействие в недрах Церкви, масштабы которого некоторые исследователи сравнивают с движением противостояния иконоборческой эпохи⁷³⁹. «Византийский народ, – пишет Г.А. Острогорский, – для которого Православие издревле считалось величайшей святыней, а ненависть к латинянам проникла в плоть и кровь, возмутился против императора, который предал веру отцов»⁷⁴⁰. Движению арсенистов уния придала мощнейший импульс, усилив его и придав арсенистам славу

⁷³⁶ Лебедев. 1998. С. 160.

⁷³⁷ Соколов. 2005. Т. 1. С. 141.

⁷³⁸ Gentile Messina. 2007. P. 253–254.

⁷³⁹ См. Πατεδάκης. 2007. P. 72.

⁷⁴⁰ Острогорский. 2011. С. 559.

исповедников в глазах народа. Теперь арсениты вполне могли оправдывать свой раскольнический статус, выдвигая к церковной иерархии, помимо канонических претензий, ещё и вероучительные.

Арсениты были не единственными из тех, кто противостоял униональной политике Михаила; унию не приняли патриарх Иосиф и его сторонники (иосифиты), монахи Афона⁷⁴¹ и большая часть клира и народа. Казалось, что это был удобный момент для сплочения всех ревнителей, однако арсениты и в условиях гонений предпочли держаться обособленно.

Их психология в этот период очень ярко отражена в постановлении «собора» арсенитов 1278 г. В документе, во-первых, единодушно отвергается и осуждается «всякая безбожная ересь с возникшей ныне Македонской, и все её виновники, защитники и общники»⁷⁴². Речь идёт о «духоборах» латинянах⁷⁴³, еретичествующем патриархе Иоанне Векке и всех состоящих с ним в общении. Далее выражается убеждение, что католическая Церковь никак не причастна какой-либо ереси и неканоническому загрязнению (ἀκανόνιστου ρυλάσματος), а в противном случае она не Церковь Божия, а «часть дьявола»⁷⁴⁴.

Во-вторых, отвергается и осуждается «всескверное деяние, коварно соделанное (σκαῶρηθεῖσαν) против триблаженного, всесвятейшего и вселенского патриарха господина Арсения, и все его виновники и соучастники»⁷⁴⁵. Далее в братском и единомысленном духе выражается готовность пострадать до смерти за своё исповедничество и воздерживаться от общения с «поистине раскольниками, беззаконниками, преступниками и узурпаторами», то есть «Никифором прелюбодеем⁷⁴⁶, проклятым Германом,

⁷⁴¹ См. *Κοντογιαννοπούλου*. 1998. Σ. 200–201.

⁷⁴² Synod. Arsen. Σ. 473.5–8.

⁷⁴³ Ср. письмо святогорцев синоду (1275): εἰ ἡ πνευματομάχος αἵρεσις κεφαλὴν ἤρε (Athon. Ep. ad Synod. P. 423.9).

⁷⁴⁴ οὐ γὰρ αὕτη ἐκκλησία Θεοῦ, ἀλλὰ προδῆλως τοῦ διαβόλου μερὶς καὶ τοῦ ἐναντίου ἐπίπνοια (Synod. Arsen. 473.11–12).

⁷⁴⁵ Synod. Arsen. Σ. 473.12–15.

⁷⁴⁶ Имеется в виду патриарх Никифор II Памфил.

новым Измаилом, и Иосифом, прежде отлучённом, прелюбодеем и гонителем, и их хиротоний»⁷⁴⁷.

Наконец, выражается предостережение тем, кто захочет отвергнуть «такое спасительное начинание», и снова впасть в «двойную еретичную блевотину»⁷⁴⁸, что часть их будет с Иудой и Гиезием и всеми отступниками от Бога, и они подвергнутся анафеме⁷⁴⁹.

Таким образом, в тексте ярко выражается психология и основные идеи арсенитов – дух закрытой общины, выход из которой невозможен, «ревность»⁷⁵⁰, групповая клятва верности, готовность к мученичеству, противопоставление себя «беззаконникам», категорическое неприятие патриархов после Арсения. Заметно смещение догматических вопросов с каноническими.

Позиция умеренных арсенитов этого периода представлена письмом монаха Каллиста, составленным в 1275–1276 г. Монах Каллист, арсенит, вопрошает митрополита Мануила Дисипата, одного из арсенитских лидеров, следует ли вступить в общение с патриархом Иосифом, изгнанным за нежелание вступить в общение с папой. Речь идёт о возможности сотрудничества между арсенитами и теми, кто не принял Лионскую унию, но находился в общении с Иосифом. Автор приводит ряд исторических примеров, доказывающих законность патриархов несмотря на различные канонические погрешности при их восшествии на престол; эти примеры настолько схожи с теми, которые использовались антиарсенитскими полемистами (например, монахом Мефодием), что И. Сикутрис полагает, что Каллист, возможно, взял

⁷⁴⁷ ἀπεχόμενοι πάντες, ὡς ἐπὶ Θεοῦ ἀλαθήτοις καὶ παντεφόροις ὄμμασι, καὶ τῆς κοινωνίας τῶν ὡς ἀληθῶς σχιστῶν καὶ παρανόμων καὶ παραβατῶν καὶ ἐπιβατῶν, οὓς οἱ θεῖοι καὶ ἱεροὶ κανόνες μηδὲ ἐξιδιαιομένους τῆς τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίας ἀξιοῦσι, τοῦ τε Νικηφόρου δηλαδὴ τοῦ μοιχοῦ, καὶ τοῦ καταράτου Γερμανοῦ τοῦ νέου Ἰσμαήλ, καὶ Ἰωσήφ τοῦ προαφωρισμένου καὶ μοιχοῦ καὶ διώκτου, καὶ τῶν χειροτονιῶν αὐτῶν (Synod. Arsen. Σ. 473.22–28).

⁷⁴⁸ καὶ πρὸς τὸν διπλοῦν αἰρετικὸν ἔμετον παλινδρομησαί (Synod. Arsen. Σ. 473.30–31).

⁷⁴⁹ Synod. Arsen. Σ. 473.29–33.

⁷⁵⁰ περὶ τὸν ποιητὴν ἡμῶν ζῆλον (Synod. Arsen. Σ. 472.14–15).

их из какой-нибудь антиарсенитской работы, прибавив и некоторые свои детали⁷⁵¹.

Характерно, что Каллист ничего не знает об отлучении Иосифа Арсением. Его письмо свидетельствует о том, что во время Лионской унии главное идеологическое ядро, общее для всего арсенитского движения, каковым было противостояние патриарху Иосифу, ещё не было окончательно сформировано.

Согласно свт. Феолипту Филадельфийскому, уния стала ключевым событием для внутреннего самосознания арсенитов. По мысли святителя, гордость стала обладать душами тех, которые казались свободными от ереси, ибо они, силою Божией одолев гонителей, после восстановления Церкви (μετὰ τὴν ἀποκατάστασιν τῆς ἐκκλησίας), «не возложили свои помышления (φρονήματα) на укрепившего их Бога», но приписали победу своему разуму и силе, и отступили от всякого православного священника⁷⁵². Отсюда видно, что они водились человекоугодием⁷⁵³. Таким образом, уния стала важнейшей вехой на пути духовной эволюции движения, послужив, по наблюдению А.И. Сидорова, поводом не к приобретению венцов исповедников, а к укреплению в самонадеянности и гордыне⁷⁵⁴.

В этот период также особенно ярко являются два обстоятельства, которые впоследствии станут играть определяющую роль в арсенитском вопросе.

Первое – это категорическое неприятие арсенитами патриарха Иосифа, которое было, по-видимому, одной из основных точек единомыслия между разными группировками арсенитов. Сплочающей движением идей стало отлучение Иосифа патриархом Арсением, зафиксированное в завещании

⁷⁵¹ Συκουτρής. 1930. Σ. 36.

⁷⁵² Theol. Phil. 2.436–447.

⁷⁵³ Φαίνεται τοιγαροῦν ὅτι ταῖς τῆς ἀνθρωπαρεσκειᾶς χερσὶ βασταζόμενοι τὴν τῆς αἵρέσεως πυρκαϊὰν φεύγοντες ἦσαν (Theol. Phil. 2.448–449).

⁷⁵⁴ Сидоров. 1998. С. 100.

патриарха Арсения и в письме митрополита Макария Писидийского⁷⁵⁵. Эта идея стала общепринятой в среде арсенитов не сразу. Так, в письме монаха Каллиста ничего не упоминается об отлучении, а Андроник II на соборе 1304 г. уверял, что некоторые из арсенитов до унии находились в общении с патриархом Иосифом⁷⁵⁶. Но уже к моменту восстановления Православия при Андронике в 1282 г. все арсениты твёрдо верили, что Иосиф был отлучён Арсением, и потому считали его «скверной» (ἄγος) и «загрязнением» (ρούλασμα) Церкви⁷⁵⁷. Такое странное гнушение одним человеком, нашедшее своё окончательное выражение в первом условии мира с арсенитами в 1310 г., каковым стало прекращение поминовения патриарха Иосифа, является важным показателем духовного содержания движения.

Второй фактор – это деление движения арсенитов на множество группировок с различной идеологией и образом действия; при этом в общие цели часто неразрывно вплетались личные взгляды и амбиции их вождей⁷⁵⁸. Движение арсенитов с самого начала не было централизованным, но представляло из себя сеть довольно разобщённых закрытых общин монашеского типа, отчасти выходившую за пределы территории, подконтрольной Константинополю⁷⁵⁹; костяком общин были монашествующие⁷⁶⁰.

Свт. Феодит Филадельфийский так описывает дробление арсенитов: «Естественно, что в их среде происходит то же, что среди участвующих в сражении. Ведь готовящиеся к войне и предполагающие, что в пылу битвы необходимо будет различать разнообразие боевых порядков, [по этой причине] усваивают себе атрибуты и различные именованья для отличия своих; и всё

⁷⁵⁵ О подробностях и достоверности этого отлучения см. *Laurent*. 1930a; *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 91–96. В настоящей работе вопрос о достоверности отлучения не рассматривается. Вне зависимости от своего соответствия действительности, идея об отлучении Иосифа имела мощнейшее идейное влияние на арсенитов.

⁷⁵⁶ *Pachym.* Т. 4. Р. 523.17–19.

⁷⁵⁷ *Pachym.* Т. 3. Р. 47.27–29, 95.13.

⁷⁵⁸ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 128.

⁷⁵⁹ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 75.

⁷⁶⁰ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 171–172.

же, в разгар войны они беспорядочно кричат, жестоко неистовствуют и совершают бессмысленные убийства; но, точно также и отвергнувшие, по причине разных мнений, церковный мир и единомыслие были отсечены в раскольничьи группировки, каждая [из которых], предпочитая [того или иного] человека, воздвигла [его] главою себе, [которая и есть некий отличительный её атрибут и имя]. И, таким образом, оскорбления, обвинения и спорливость обрушивая друг на друга, они, [как бы пребывая в пылу битвы,] приносят смерть душе»⁷⁶¹. Пахимер замечает, что противостояние группировок арсенитов между собой было не меньшим, чем их прежнее противостояние латинянам⁷⁶².

С эkkлeзиoлoгичeскoй тoчки зрeния тaкoe дрoблeниe являeтся свидeтeльствoм глyбoкoгo дyxoвнoгo пoврeждeния, yтpaты coбopнoгo oбpaзa мыслeй (φρὸνῆμα), цeркoвнoгo вырoждeния.

С тoчки зрeния истoричeскoй стaнoвится зaтpyднитeльнo сyдить o eдинoй идeoлoгии и oбpaзe дeйствия арсeнитoв в oбщeм. Этa тpyднoсть стoит пeрeд coврeмeнным исслeдoвaтeлeм. Нo oнa жe пoстoяннo стoялa и пeрeд yчaстникaми coбытий – цeркoвными и гoсyдaрствeнными мyжaми, стрeмившимся к пpeдoлoжeнию рaскoлa. Услoвия, пpиeмлeмыe для oднoй из гpyпп, oкaзывaлись нeпpиeмлeмыми для дpyгoй; импeрaтoрy пpихoдилoсь пoстoяннo лaвиpовaть, испoлyзyя тo пoсyлы, тo yгoвoры, тo рeпрeссии. Вoзмoжнo, этим oбстoятeльствoм oбъясняeтся нeкoтoрaя нeпoслeдoвaтeльнoсть цeркoвнoй пoлитики Андpoникa II⁷⁶³.

4.1.3. Расцвет (1282–1284)

Андpoник II, нaслeдoвaвший пpoблeмy oт свoгo oтцa, в пepвыe тpидцaть лeт свoгo пpaвлeния был вынyждeн считaться с мoщнoй пaртиeй арсeнитoв

⁷⁶¹ Theol. Phil. 2.255–267; пepевод: Пpжeгoрлинский. 2011. С. 101. O пpoблeмe oтсyтствия eдинствa в pядax арсeнитoв см. Пpжeгoрлинский. 2011. С. 98–102.

⁷⁶² Pachym. T. 2. P. 513.19–20.

⁷⁶³ См. Γουναρίδης. 1999. Σ. 130.

практически во всех своих политических и церковных решениях⁷⁶⁴. Уврачевание раскола было для него одной из самых приоритетных задач внутренней политики.

Отказ Андроника II от унии в 1282 г. был большим шагом к решению проблемы. Василевс полагал, что наказание принявших унию клириков будет достаточным условием для воссоединения арсенитов. Но движение уже прошло точку невозврата. Арсениты выдвигали свои условия примирения; они провозгласили требование торжества акривии, под которым они понимали удаление патриарха Иосифа и глобальную перестановку в церковных должностях, а также восстановление порядка, под которым каждая из группировок понимала нечто своё⁷⁶⁵. Мягкая компромиссная политика Андроника и патриарха Григория Кипрского (1283–1289) не приносила успеха⁷⁶⁶.

Ключевым событием стал собор в Атрамитии в 1284 г., на котором противоречивая психология арсенитов проявилась в полной мере. После неудавшейся попытки прибегнуть к суду Божию (арсениты были уверены, что написанный ими свиток с изложением их претензий, будучи брошен в огонь, не сгорит), арсениты убедились, что Бог не на их стороне, и обещали повиноваться царю и патриарху Григорию Кипрскому. Но уже на следующий день они оправались от потрясения, решив, что сгорание свитка было случайностью, и заявили, что прерывают церковное общение с патриархом. После прямого вопроса императора арсениты отвечали, что всё-таки признают патриарха; тогда патриарх, тайно скрывавшийся в соседней комнате, появился перед ними и обратился к ним обличением, упрекая в неискренности, лицемерии, желании обмануть людей и Бога, и немедленно же произнёс им отлучение от Церкви. Последним он рассчитывал подействовать на более

⁷⁶⁴ См. *Booiamra*. 1982. P. 139

⁷⁶⁵ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 123.

⁷⁶⁶ См. *Κοντογιαννοπούλου*. 1998. Σ. 206–207; *Papadakis*. 1997. P. 68–73.

благочестивых между ними, но эффект вышел противоположный: отлучение озлобило арсенитов и побудило их к открытому разрыву с Церковью⁷⁶⁷.

Впрочем, некоторая часть арсенитов согласилась подчиниться Церкви на своих условиях. По просьбе этих последних останки патриарха Арсения были перенесены из Проконниса в Константинополь, в храм Святой Софии, и даже началось его почитание как святого. Следует по достоинству оценить значение события перенесения останков патриарха Арсения. Оно сопоставимо с перенесением мощей свт. Иоанна Златоуста в Константинополь при императоре Феодосии Младшем, положившим конец расколу иоаннитов (сторонников св. Златоуста, не признававших поставленных после него епископов Константинополя и Антиохии)⁷⁶⁸, дело которых имело много аналогий с делом патриарха Арсения и его сторонников. В частности, на пример последователей Златоуста ссылался неизвестный автор трактата в защиту арсенитов.

К этому моменту Михаил VIII, бывший причиной раскола, скончался в отлучении от Церкви. Скончался и служивший соблазном для арсенитов патриарх Иосиф⁷⁶⁹. Собор в Атрамитии показал, что арсениты в принципе готовы были принять патриарха Григория⁷⁷⁰. Центр движения уже давно переместился из Анатолии в Константинополь⁷⁷¹, а значит, мотивы борьбы между провинциальной и столичной аристократией, а также династические вопросы, были практически сняты. Почва для примирения была подготовлена, справедливость восстановлена, непосредственные канонические причины, породившие раскол, исчезли. Все предпосылки для мира были созданы.

⁷⁶⁷ Pachym. Т. 3. Р. 73.5–77.13; *Троицкий*. 1873. С. 259–260.

⁷⁶⁸ См. *Зайцев*. 2010.

⁷⁶⁹ П. Гунаридис полагает, что имела место канонизация патриарха Иосифа (см. *Goumaridis*. 2005), однако Р. Макридис приводит аргументы в пользу того, что канонизации как таковой не было, а имело место простое включение его имени в Синодик, читавшийся в Неделю Торжества Православия; см. *Macrides*. 1981. Р. 78–80.

⁷⁷⁰ При перенесении мощей патриарха Арсения те арсениты, которые выступали за перенесение, сослужили с патриархом Григорием (см. *Гунариδης*. 1999. Σ. 156).

⁷⁷¹ *Гунаριδης*. 1999. Σ. 126.

Однако, как было сказано, арсениты уже прошли точку невозврата. Вероятно, что большая часть арсенитов «доброй воли», примкнувших к движению в противостоянии моральному разложению двора при Михаиле и его униональной политике, к этому времени уже присоединилась к Церкви. В оставшейся части сектантское мышление окончательно возобладало над соборным образом мыслей, и личные стремления (желание навязать иерархии свою волю и образ мыслей и получить власть в Церкви⁷⁷²) были предпочтены арсенитами церковному миру. Ввиду такого антикафолического умонастроения арсенитов перенесение останков патриарха Арсения не стало тем, чем оно могло бы стать – праздником всеобщего прощения и примирения.

Арсениты потеряли способность прощать и жертвовать своими интересами ради общего блага. Поэтому не случайно, что, по наблюдению П. Гунаридиса, перенесение останков Арсения стало началом упадка арсенитского движения. Раскол успел стать косным и затвердевшим церковно-политическим образованием, главным содержанием которого стали стремление к власти и политическая оппозиция дому Палеологов, утратившим, однако, видимость канонической, нравственной и социальной правды, ранее привлекавшей сторонников в его ряды. Утратили арсениты и динамику народной поддержки.

Кризис проявился и в межарсенитских отношениях: в процессе переговоров с арсенитами 1289 г. выяснилось, что противостояние между двумя группировками было едва не большим, чем каждой из них с Церковью⁷⁷³.

4.1.4. Постепенный упадок (1284–1310)

Несмотря на то, что с 1284 г. начался постепенный упадок движения, оно было ещё достаточно сильно, чтобы иметь влияние на ход всех дел империи.

⁷⁷² См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 137.

⁷⁷³ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 156–158.

Это доказывается и той ожесточённой борьбой, которую вели с арсенитами два наиболее видных иерарха этого периода – свт. Афанасий I и Иоанн Косма. Оба эти иерарха в итоге пали жертвами этой борьбы, а арсенитам всё же удалось навязать свою точку зрения церковной иерархии в 1310 г.

4.2. Образ арсенитов в письменном наследии патриарха Афанасия

4.2.1. Жанровые особенности

Прежде воссоздания образа арсенитов и арсенитского раскола в письменном наследии патриарха Афанасия, следует уяснить контекст написания связанных с арсенитской темой произведений, а также цели и задачи его противораскольнической политики. Патриарх Афанасий был предстоятелем Константинопольской Церкви, призванным на патриаршество Самим Христом. Он считал себя отцом всех христиан империи, ответственным за их духовное благополучие⁷⁷⁴. Отсюда понятно трепетное отношение патриарха к состоянию своих пасомых, которые могут по простоте, неразумию или доверчивости увлечься вслед раскольников.

Эти обстоятельства, вкупе с бескомпромиссным и категоричным характером самого патриарха, создают в его посланиях и письмах самобытный дух и стиль, в котором присутствуют в неразрывном единстве элементы отеческого поучения и назидания, богословия, полемики и апологии. Этот стиль отличается отсутствием чёткой структуры и последовательной логической аргументации, экспрессивностью (выражающейся часто на текстологическом уровне⁷⁷⁵), частым использованием библейских аллюзий, топосов и проч.

Естественная предвзятость (с точки зрения отвлечённого исследователя) свт. Афанасия в его отношении к арсенитам не лишает его творений

⁷⁷⁴ εἰς τοῦτο τοῦ φίλτρου θήγοντος ἀγάπην ἀποπληροῦν καὶ χρέος τὸ πρὸς πατρὸς υἱοῖς ὀφειλόμενον, ὅτι μηδὲ πατρὶ ἀνεκτὸν οἰκεῖων τέκνων, καὶ ταῦτα φιλάτων, ἀναστροφὴν ἀγνοεῖν (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.157–160).

⁷⁷⁵ См., например, Patedakis. 2004. P. 382–383.

исторической правдивости. Творения патриарха – это не частные письма или проповеди в узком кругу, а официальные послания и речи предстоятеля Церкви, сообщающие о всем знакомых фактах и дающие им конкретную оценку. Тем не менее использование топосов и различных антиеретических клише заставляет быть осторожным в буквальной трактовке сочинений святителя, имеющих полемический характер.

4.2.2. Арсениты и патриарх Арсений

Патриарх Афанасий чётко отделял дело арсенитов от дела самого патриарха Арсения, личность которого пользовалась уважением даже среди последователей патриарха Иосифа⁷⁷⁶. В одном из писем свт. Афанасий пишет: «Обида и несправедливость, которые случились с патриархами: господином Арсением, господином Иосифом, господином Григорием – восходят не к ним, но к Тому, Кто поставил их быть Своим образом в Церкви»⁷⁷⁷.

Обстоятельства, в которых находился патриарх Арсений, и сама его личность во многом родственны патриарху Афанасию. Будучи истинными зилотами, ставившими христианские установления выше мнимых текущих политических выгод, они оба вступили с неравную войну со сложившейся практикой свободного попраия нравственности и церковного порядка. Патриарх Афанасий, вероятно, сочувствовал патриарху Арсению и по достоинству ценил его ревность; он не возводит вины за раскол на патриарха Арсения.

Но признание Афанасием правоты Арсения и констатация плохого состояния Церкви при его преемниках никак не означали признание хоть

⁷⁷⁶ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 203–204.

⁷⁷⁷ ἢ γὰρ εἰς τοὺς πατριαρχεύσαντας, τὸν κύριον Ἀρσένιον, τὸν κύριον Ἰωσήφ, τὸν κύριον Γρηγόριον, γεγонуῖα ὕβρις καὶ ἀδικία, οὐκ εἰς ἐκείνους, ἀλλ' εἰς τὸν εἰς τύπον αὐτοῦ ἐκείνους θέμενον ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀνέδραμεν (Ath. CP. Ep.(Ta). 2.6–9).

какой-то степени правоты у арсенитов. В творениях свт. Афанасия нет никаких намёков на связь дела Арсения с делом арсенитов.

С другой стороны, патриарх Афанасий выражает сочувствие и патриархам «икономийной» линии – Иосифу и Григорию Кипрскому. Будучи монахом на Галисии, Афанасий имел Иосифа своим игуменом; но причина ровного отношения патриарха Афанасия к Иосифу заключается скорее в том, что Афанасий, в отличие от арсенитов, был способен принимать необходимую церковную икономию, когда речь шла об антиканонических действиях в Церкви – при этом признавая их таковыми и критикуя эти действия⁷⁷⁸.

Таким образом, в данном случае патриарх Афанасий следует по «царскому пути»: с одной стороны, он избегает косного формализма арсенитов, ограничивавших действие благодати в Церкви человеческими несовершенствами, с другой – являет себя ревнителем по разуму, поборником акривии, действительно пытаюсь противостоять антиканоническим деяниям в Церкви.

4.2.3. Арсениты

В творениях патриарха можно выделить две категории лиц: арсенитов и сочувствующих им. В первом случае речь идёт об идейных вождях арсенитского движения, во втором – о тех, которые либо по недоумению, либо по собственной порочности оказывают им поддержку.

Характеристика патриархом Афанасием арсенитов вытекает из его духовного понимания раскола. Раскольники предстают неизменно как всякого рода злодеи, слуги дьявола⁷⁷⁹, намеренно ведущие разрушительную деятельность – «имеющие вид благочестия, силы же его отвергшиеся,

⁷⁷⁸ ἐπὶ ποία γὰρ νομίμῳ αἰτία τοὺς ρηθέντας ἐξέβαλον πατριάρχας; (Ath. CP. Ep.(Ta). 2.12); δι' ἃ ἔρχεται καὶ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ τοῖς βλέπουσι τὸ ἀδίκημα καὶ μὴ μαχομένοις ὀνόμασιν, ἀλλὰ ἀνόμῳ κρατουμένοις σιγῇ, τὴν δόξαν προκρίνασι τῶν ἀνθρώπων ὑπὲρ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν (Ath. CP. Ep.(Ta). 2.17–19).

⁷⁷⁹ ὁ Ναυατιανός... εἰ τοῦ Δεσπότης Χριστοῦ ἐτύγγανε δοῦλος ἀλλὰ μὴ τοῦ βροτοκτόνου (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.104, 108–109); Ср. ἀπορραπισθέντες πρὸς τοῦ σατάν (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.51).

говорящие развращённое, чтобы отрывать вслед себя, если можно, как говорит божественный глас, и избранных»⁷⁸⁰.

Ксилоты являются бичом империи, таким же, как «безбожные» (тюрки)⁷⁸¹. Число раскольников велико, подобно жабам, поразившим некогда Египет⁷⁸². Большинство их «ракендитствующие»⁷⁸³. В письме диакона Филиппа также упоминается Игнатий ракендит⁷⁸⁴. Эпитет ракендит (ράκενδύτης, букв. «одетый в лохмотья») обозначает монаха⁷⁸⁵; Никифор Григора схожим образом описывает арсенитов как «облачённых в драные лохмотья» (ράκη περικείμενοι διερρώγота)⁷⁸⁶.

В отношении арсенитов у патриарха наблюдается обилие эпитетов. Так, раскольники – «желающие отступать от истины»⁷⁸⁷; их наслаждение – клевета⁷⁸⁸; они противники всего богоугодного⁷⁸⁹, враги мира⁷⁹⁰, сосуды зависти, дышащие оскорблением (ὄβριν), унижением и клеветой против Церкви и её святых постановлений и законов и всякого православного⁷⁹¹. Они – нестойкие (ἄστατοι) и буйнотщеславные (δοξομανεῖς), обманывающие самих себя и тех, кто увлечён ими⁷⁹², невежественные (ἀγνοοῦντες)⁷⁹³,

⁷⁸⁰ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.70–72.

⁷⁸¹ καὶ ταῦτα διαφθορᾶς κατασχούσης τὴν ποιμνὴν Χριστοῦ ἀμετρήτου, οὐ μόνως αἰχμαλωσίας, οὐχὶ ὑπὸ λύττης τῶν ξυλωτῶν, ἀλλ' ὑπὸ πάντων σχεδὸν τῶν ἀθέων ἐλεεινῶς κατεδηδοκῶτων (*Vaticanus gr.* 2219. F.187, цит. по: *Patedakis*. 2004. P. 124, n. 691); μεθ' ὧν εἰς κακίας προσθήκην καὶ χόλον, οἴμοι, Θεοῦ προστέθεται καὶ τὰ τῶν ξυλωτῶν (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.58–59).

⁷⁸² καθὰ ἐξῆρψεν ἡ γῆ τοιοῦτους καὶ σήμερον (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.66–67).

⁷⁸³ ράκενδυτοῦντες οἱ πλεῖστοι (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.67).

⁷⁸⁴ φιλίαν τε καὶ συνοίκησιν φανεράν καὶ κρυπτὴν Ἰγνατίου τοῦ ράκενδύτου, πᾶσι τε ἄλλοις ὁμοίως, οἷς ἀμάρτυρος ἡ εὐσέβεια καὶ ἡ ὀφειλομένη εὐλάβεια ὀρθοδόξοις καὶ μοναχοῖς, ἐκ ψυχῆς ἀποβάλλομαι (Ath. CP. Ep.(Ta). 19.11–13).

⁷⁸⁵ См. *Talbot*. 1975. P. 327.

⁷⁸⁶ Nic. Greg. P. 261.20.

⁷⁸⁷ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.400.

⁷⁸⁸ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.173.

⁷⁸⁹ Ath. CP. Ep.(Ta). 17.65.

⁷⁹⁰ ὡς τῆς εἰρήνης ἐχθροί (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.67).

⁷⁹¹ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.131–133.

⁷⁹² Ath. CP. Ep.(Pa). 17.201–202.

⁷⁹³ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.203.

убийственнейшие (παλαμναιότεροι)⁷⁹⁴. Учение ксилотов – горькое и смертоносное питье⁷⁹⁵.

Особенным в отношении употребляемых к арсеникам эпитетов является защитительное письмо, в котором патриарх обвиняет арсеников в клевете. Отсюда понятны такие эпитеты как «клеветники (διαβολεῖς) и лукавнующие (πονηρεύομενοι) против нас и оскорбители (ὕβρισταί) и отвергатели (ἀθετηταί) святых постановлений и канонов (ἁγίων θεσμῶν καὶ κανόνων)»⁷⁹⁶, христианообвинители (χριστιανοκατήγοροι)⁷⁹⁷, богоборцы-догматики (θεομάχοι δογματισταί)⁷⁹⁸, клеветующие враждебно (βασκαίνοντες ἐχθρωδῶς) на сынов Церкви и считающие за наслаждение себе порочить их обычаи (ὕπολήψεις)⁷⁹⁹, сыны клеветы (βασκανίας), враги всякого православного и Бога (ἐχθροὺς ὀρθοδόξου παντὸς καὶ Θεοῦ) и клеветники (διαβολεῖς)⁸⁰⁰, бесовские охотники за словами и выражениями (συλλαβῶν θηρευτὰς δαιμονιοῦδεις καὶ λέξεων)⁸⁰¹, враги Господни новатиане, противники всего богоугодного⁸⁰², говорящие против свт. Афанасия тщетное и богоненавистное⁸⁰³, мудрствующие и устами, и сердцем, что *несть Бог*⁸⁰⁴. Последнее – обвинение в безбожии, которое вполне закономерно в контексте византийских понятий, согласно которым атеизмом было не отрицание Бога, а попрание христианских духовных ценностей⁸⁰⁵.

⁷⁹⁴ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.485.

⁷⁹⁵ τὸν πικρὸν καὶ θανατηφόρον κυκεῶνα τῶν ζυλωτῶν (*Vaticanus gr. 2219*. F.197, цит. по: *Patedakis*. 2004. P. 123, n. 681).

⁷⁹⁶ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.41–42. Cp. διαβολὴν καὶ συκοφαντίαν κοφὴν τῶν καθ' ἡμῶν καταπευσαμένων πολλάκις μανιωδῶς Θεοῦ ἐνώπιον καὶ ἀνθρώπων (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.119–120).

⁷⁹⁷ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.45. Это слово, возможно, заимствовано из чина Торжества Православия: Πᾶσι τοῖς Χριστιανοκατηγόροις, ἤγουν Εἰκονοκλάσταις, Ἀνάθεμα (*Triodion*. Σ. 243). Cp. тж. διαβολέα πάντως καὶ συκοφάντην χριστιανοκατηγοροῦντα ψευδῶς (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.76–77).

⁷⁹⁸ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.48.

⁷⁹⁹ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.52.

⁸⁰⁰ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.58.

⁸⁰¹ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.59. Выражение заимствовано из слов свт. Григория Богослова, обращённых свмч. Киприану (*Greg. Theol. Or. 24. Col. 1193B*). Аналогичное выражение употреблял в своем сочинении автор «Слова в защиту раскольников» против автора антиарсеницкого трактата (предположительно, Иоанна Хилы): Ἀλλὰ τί φησιν ὁ τῶν λέξεων θηρατής; (*Log. pro Schism. 30*). Отсюда видно, что оппоненты пользовались одинаковыми литературными приёмами.

⁸⁰² πάντων τῶν θεαρέστων οἱ τοῦ Κυρίου ἐχθροὶ Ναυατιανοὶ ἐξεναντίας εἰσίν (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.64–65).

⁸⁰³ τῶν καθ' ἡμῶν ἀποφνημαμένων τὰ μάταια καὶ θεοστυγῇ (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.121–122).

⁸⁰⁴ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.135.

⁸⁰⁵ См. *Медведев*. 1997. С. 99.

В посланиях патриарха нашла отражение проблема отсутствия единства среди арсенитов: «О которых и плакать подобает всякому боголюбцу, как это они *внезапно стали в запустение* (ср. Пс. 72:19), жалким образом отторгли самих себя от апостольских и соборных постановлений, и тем самым подверлись отлучениям и анафемам от святых, и вместо "православные" слышат "раскольники", а со временем коварно отсекутся и от единомудренных, от которых они также ежедневно подвергаются проклятьям, как нестойкие и буйно тщеславные, и [оттоглись они] не ради того, чтобы быть на стороне православных, но ради выгоды и того, чтобы завлекать некоторых из тех, кто хуже относится к истине»⁸⁰⁶. Как видно, дробление среди арсенитов происходило по принципу усиления радикализации, когда новые вожди, настроенные более радикально, с одинаковым пылом противостоят как своим старым соперникам, так и своим недавним единомышленникам, из среды которых они вышли.

Патриарх Афанасий употребляет в отношении арсенитов и известные библейские образы.

Самый яркий и значительный из них – образ волков: они «как волк в овечьей шкуре, прячась и незаметно перемешиваясь на пастбище с овцами, губят овец Христова стада»⁸⁰⁷. Волки, волки в овечьей шкуре, волки в овчарне – все эти образы широко употребляются в христианской литературе в отношении лжеучителей (см. Мф. 7:15, 16; Деян. 20:29) и вообще врагов христиан (см. Ин. 10:12). У патриарха Афанасия это слово употребляется в отношении всякого врага христиан: арсенитов, мнимого друга империи каталонца Рожера де Флора⁸⁰⁸, тайных заговорщиков Иоанна Дримия и его

⁸⁰⁶ Περὶ ὧν καὶ δακρύειν χρεῶν τὸν θεοφιλῆ πῶς ἐγένοντο ἐξάπινα εἰς ἐρήμωσιν, τῶν ἀποστολικῶν καὶ συνοδικῶν ἀγίων θεσμῶν ἐλεεινῶς ἑαυτοὺς ἀπορρίζαντας, κάκειθεν ἀφορισμοῖς [καθαιρέσει] πρὸς τῶν ἀγίων καθυποβληθέντας καὶ ἀναθέματι, καὶ ἀντὶ ὀρθοδόξων ἀκοῦσαι σχισματικούς, μετὰ καιρὸν καὶ τῶν ὁμοφρόνων ἀπορραγέντας δολίως, ὅφ' ὧν καὶ ἀραῖς καθεκάστην ὑποβαλλόμενοι, ὡς ἄστατοι καὶ δοξομανεῖς, καὶ οὐχ ἕνεκεν τοῦ γενέσθαι τῆς μερίδος τῶν ὀρθοδόξων ἀλλ' ἕνεκεν κέρδους καὶ τοῦ συλαγωγῆσαι τινὰς τῶν περὶ τὴν ἀλήθειαν διακειμένων σαθρότερον (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.136–143).

⁸⁰⁷ ὡς ἂν τὸν λύκον ἐν τῷ κωδίῳ συγκρύπτοντες καὶ τῇ νομῇ τοῖς προβάτοις ἀνυπόπτως ἀναμιγνύμενοι τοῦ Χριστοῦ τῆς ποιμένης τὰ πρόβατα διαφθείρωσιν (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.67–68).

⁸⁰⁸ Ath. CP. Ep.(Ta). 94.35–38.

сообщника из Мир Ликийских⁸⁰⁹. Задача пастыря – хранить паству от волков⁸¹⁰; в одном из посланий патриарх пишет, что волки суть как безбожные (безбожными в письмах патриарха называются не только мусульмане, но и латиняне-италийцы, а также грешники наподобие Дримия), так и еретики⁸¹¹ (под которыми в данном случае, по всей видимости, понимаются и раскольники, в том числе арсениты⁸¹²). Образ арсенитов как волков использовали в своих полемических сочинениях митрополит Феолит⁸¹³ и монах Мефодий⁸¹⁴, а арсенит Макарий Писидийский называет волками противников арсенитов⁸¹⁵.

Другой характерный образ – евангельские слова о сучке и бревне в глазу (Мф. 7:3–5). Патриарх пишет: «Хотя если вы посмотрите, возлюбленные, тщательно, то увидите в очах ваших бревно; и как же вы достигните того, чтобы удалять или даже очищать чужие сучки сверх [вашего] чина и силы, будь они настоящие или только воображаемые? Послушайте сказавшего: как будет головой тот, кто едва служит рукой или ногой, или другим, ещё менее важным членом тела»⁸¹⁶.

Свт. Афанасий этим ёмким образом выражает сразу несколько ключевых мыслей: 1) что грехи арсенитов сильно превышают критикуемые ими непорядки в Церкви; 2) что они не обладают соответствующими полномочиями (τάξις) и возможностями (δύναμις) для исправления беспорядков в Церкви⁸¹⁷; 3) то, что кажется арсенитам искажением, в

⁸⁰⁹ Ath. CP. Ep.(Ta). 81.30, 140–141.

⁸¹⁰ Ath. CP. Ep.(Ta). 3.60–62

⁸¹¹ ὅτι μὴ λύκοι μόνον βαρεῖς ἐξ ἀθέων ἢ καὶ αἰρέσεων (Ath. CP. Ep.(Pa). 7.20–21).

⁸¹² См. *Patedakis*. 2004. P. 274.

⁸¹³ βουλόμενοι γὰρ ποιεῖν τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας εἰσέρχονται εἰς πόλεις καὶ χώρας καὶ ὠρύνονται ὡς λύκοι... καὶ ὅταν δυναθῶσιν ἐλκύσαι τινὰς εἰς τὸ διαβολικὸν αὐτῶν φρόνημα καὶ ὑποταγῆναι αὐτοῖς, τότε ἀρπάζουσι τὰς ψυχὰς τῶν χριστιανῶν καὶ παραπέμπουσιν αὐτὰς εἰς τὸν γαστέρα τοῦ δαίμονος καὶ οὕτω κατασχίζουσι τὴν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν (Theol. Phil. 1.55–57, 62–66).

⁸¹⁴ λύκος ὢν ἐξῶθεν μὲν ἐν δορᾷ προβάτων ἐρχόμενος (Method. Mon. De Schism. Col. 797B).

⁸¹⁵ Mac. Pis. Ep. Σ. 93.

⁸¹⁶ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.462–466. Этот евангельский сюжет обыгрывается и у Иоанна Хилы: πῶς, τὴν δοκὸν ἐν τοῖς ἑαυτῶν ὀφθαλμοῖς αὐτοὶ περιφέροντες, καρφολογεῖν τοὺς τῶν διδασκάλων βρενθύνονται (Jo. Cheil. P. 397.3–5).

⁸¹⁷ Эта мысль ярко выражается и Иоанном Хилой, см. Jo. Cheil. P. 375.16–376.14.

действительности может им не являться; 4) им следует научиться подчиняться и не искать высшего себя⁸¹⁸.

Библейский язык патриарха хорошо даёт прочувствовать следующий отрывок арсенитского послания: «Если и ходят многие, о которых [нужно] плакать, как говорит божественный апостол, именуя их врагами креста Христова, потому что они считают богом чрево и славятся прочим срамом своим, и имеют клевету наслаждением, и горькое сладким, и гортань гробом отверстым – не последуем за ними»⁸¹⁹ (ср. Флп. 3:18–19; Ис. 5:20; Рим. 3:13).

Соответствует внутренней сущности арсенитов и образ их действия. Так, арсениты, хотя и не молятся долго, как те, кого назвал окаянными Христос, но всё же худо пользуются плодами (κατατροφῶσι) не только домов вдовиц, но в особенности и богатых⁸²⁰. Подобные обвинения часто встречаются в посланиях и письмах патриарха. Арсениты, в нарушение канонов, посещают жилища мирских людей, совершают службу, исповедуют, совершают постриги и нагло разыгрывают из себя духовных отцов⁸²¹. Они принимают в общение (κοινωνὸν προσλαμβάνονται) прелюбодеев, разбойников, несправедливых, клятвопреступников, блудников, и всех подобных прибегающих к ним, если только те вооружаются против общей Матери Церкви и предоставляют им овол (деньги)⁸²². Истинных же рачителей и делателей добродетели, как не согласных

⁸¹⁸ Несомненно, свт. Афанасий вдохновлялся 19-м словом свт. Григория Богослова (Greg. Theol. Or. 19. Col. 1053C).

⁸¹⁹ εἰ δὲ γε περιπατοῦσι πολλοὶ δι' οὓς καὶ κλαίειν φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος, ἐχθροὺς ὀνομάζων τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, ὡς ἡγουμένους Θεὸν τὴν κοιλίαν καὶ δοξαζομένους τῇ ἐπιλοίπῳ αἰσχύνῃ αὐτῶν, καὶ ἐντρύφημα τὴν διαβολὴν καὶ γλυκὴ τὸ πικρὸν καὶ τάφον ἀνεωγμένον τὸν λάρυγγα ἔχοντες, μὴ συναπαγόμεθα τούτοις (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.170–174).

⁸²⁰ Οἱ καὶ κατατροφῶσι κακῶς, οὐδὲ κὰν μακρὰ προσευχόμενοι ὡς οἱ ταλανισθέντες ὑπὸ Χριστοῦ, οὐδὲ μόνον οἰκίας χηρῶν ἀλλὰ καὶ τῶν πλουτούντων ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.73–75). М. Патедакис полагает, что патриарх, пытаясь играть словами таλανισθέντες и Τελώνης, делает спутанную аллюзию на обличительную речь Христа против фарисеев (Мф. 23:13–36; Лк. 11:42–52) и слова о мытаре μακρόθεν ἐστὼς (Лк. 18:13). Однако в данном случае, очевидно, игры слов нет, а имеются в виду слова Христа: οἱ κατεσθίουσι τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσεύχονται· οὗτοι λήψονται περισσώτερον κρίμα (Лк. 20:47)

⁸²¹ Reg. 1762.

⁸²² μοιχοὺς μὲν ἤδη καὶ ληστὰς καὶ ἀδίκους καὶ ἐπιόρκους καὶ πόρνους, καὶ εἰ τις ἀπὸ τοιούτων τούτοις προσδράμη, κοινωνὸν προσλαμβάνονται, μόνον εἰ τούτοις παρέχει τὸν ὄβολον καὶ κατὰ τῆς κοινῆς μητρὸς ἀπάντων ἡμῶν ἐκκλησίας ὀπλίσηται (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.419–423); этот пассаж есть и у Иоанна Хилы с тем отличием, что у последнего не говорится о деньгах; см. Jo. Cheil. P. 398.16–20.

с ними, они гнушаются и избегают, возводя на них канонические обвинения⁸²³. Аналогичные обвинения встречаются и у других современных свт. Афанасию авторов, таких как свт. Феолит и Иоанн Хила. В трактате монаха Мефодия есть также неопределённый намёк на крайнее нравственное разложение в рядах арсенитов⁸²⁴.

Суммируя эти сведения, следует согласиться с П. Гунаридисом, что все эти свидетельства, возможно, с некоторым преувеличением, но всё же соответствуют действительности⁸²⁵. Таким образом, можно говорить о единогласном свидетельстве источников, разрушающим миф о нравственной и канонической чистоте арсенитских общин, и о несоответствии между риторикой арсенитов и её воплощением на практике.

Из предостережений антиарсенитского послания можно понять, что раскольники представлялись представителями патриарха и приносили письма, якобы от него посланные⁸²⁶. Свт. Афанасий учит, как отличить его посланников от раскольников: если посланные не выполняют делом и словом учение, которое он пишет, и не пребывают в нём, то не следует принимать их в дом и приветствовать (ср. 2 Ин. 10)⁸²⁷.

Раскольники всё обращают в свою пользу, в том числе и само Священное Писание: «Последует ли Церковь безрассудно раскольникам и принимающим

⁸²³ μόνους δὲ τοὺς τῆς ἀρετῆς ἐραστὰς καὶ ἐργάτας ὡς μὴ αὐτῶν συμφωνοῦντας τῇ ὑποκρίσει ἀκαθάρτους ἡγοῦνται καὶ πάντη φευκτοὺς παρατροπὴν αὐτοῖς ἐγκαλοῦντες κανονικὴν καὶ κατάλυσιν τῶν ἐνθέσμων τῆς ἐκκλησίας καὶ ὡς ἀπὸ πυρός τε καὶ ὄφεως αὐτῶν ἀποφεύγοντες καὶ τοῖς αὐτοῖς πειθομένοις τοῦτο ὑποτιθέμενοι (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.425–429). Ср. Jo. Cheil. P. 398.20–24.

⁸²⁴ Τὰ γὰρ τῶν πολλῶν ἃ καὶ πράττουσι καὶ διδάσκουσιν οἱ τὴν ὑμετέραν δῆθεν ὑπὲρ τῆς ἀκριβείας εὐλάβειαν ὑποκρινόμενοι, σιωπῇ μᾶλλον προσήκει δοῦναι ἢ γραφῇ· τὰ γὰρ κρυφῆ, φησὶν ὁ θεῖος Απόστολος, γινόμενα ὑπὸ τινῶν αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν. Ἀλλὰ τὰ τῶν τοιούτων οἱ καὶ ἡμῖν ὑποστρέψαντες ἀπὸ τῆς καθ' ὑμᾶς πλάνης ἐκδιηγοῦνται, κατανύζει πολλῇ καὶ δάκρυσι ποιοῦμενοι τὴν ἐξομολόγησιν (Method. Mon. De Schism. Col. 796D–797A).

⁸²⁵ *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 174–175.

⁸²⁶ εἰ δὲ γέ τινες τῶν αὐτόθι φθανόντων πεμφθῆναι λέγουσιν ἐξ ἡμῶν καὶ εἰ γράμματα ἐπιφέρονται (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.146–147).

⁸²⁷ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.147–152. Аналогичное предписание в Reg. 1777. На это же место ссылаются святогорцы в своем письме Михаилу VIII: Athon. Ep. ad Mich. Palaeol. P. 397.22–24.

в защиту слова Писания не так, как они есть, но как им нравится, страстно подделывая хорошее, криво – прямое, и враждебно – мирное?»⁸²⁸.

В случае обвинения его в богохульстве патриарх противопоставляет свой образ действия действиям арсенитов: если он действовал явно, «дерзая истиной» (θαρρούντως τῇ ἀληθείᾳ), представив своё писание синклиту и императору⁸²⁹, а «не в углу и скрытом месте» (οὐκ ἐν γωνίᾳ καὶ παραβύστῳ), то арсениты совершают невидимо и во тьме свои тёмные дела оболщания, чтобы отрывать тех, кто шатко (букв. «гнило») расположен в отношении Православия, с коварством скрывая себя⁸³⁰. Патриарх сетует, что вместо того, чтобы указать на его ошибку полюбовно (ἀγαπητικῶς), арсениты плетут интриги и клеветы⁸³¹, и что даже в случае, если бы он действительно заблуждался, им не следовало без сострадания разглашать и публично обвинять его в злочестии⁸³².

В этих указаниях видятся отголоски той «информационной войны», которая шла в окружавшей патриарха среде. Неотъемлемой частью этой войны были слухи, оскорбления, даваемые друг другу прозвища, «пророчества», «знамения», гороскопы и проч. Понятно, что эта идеологическая пища готовилась по вкусам и расположениям её производителей. При этом она имела никакой связи с действительностью, но работала на идеологическое укрепление враждующих как с Церковью, так и между собой группировок арсенитов⁸³³.

⁸²⁸ ἀκολουθήσει ἡ ἐκκλησία τοῖς σχίζουσι παραφόρως καὶ συνηγόρους τάχα λαμβάνουσι λόγους καὶ τῆς γραφῆς οὐχ ὡς ἔχοντας, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνοι ἀρέσκονται, ἐμπαθῶς τὰ καλὰ καὶ σκαιῶς τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ τοῦ εἰρηνικοῦ ἐχθρῶδῶς ἀποκιβδηλεύοντες; (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.478–481).

⁸²⁹ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.97–105.

⁸³⁰ ὥσπερ αὐτοὶ οἱ ἐν ἁωρία καὶ σκότει τῆς πλάνης ἐνεργεῖν τὰ τοῦ σκότους ἀποσπᾶν τοὺς περὶ τὴν ὀρθοδοξίαν σαθρῶς ἠγωνίσαντο ἀπωλείας καὶ δολιότητος τρόπῳ κατακαλύπτοντες ἑαυτοὺς τοῦ λανθάνειν (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.94–96).

⁸³¹ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.105–109.

⁸³² Ath. CP. Ep.(Pa). 17.109–113.

⁸³³ См. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 201–220.

4.2.4. Хиротонии арсенитов

Отдельным пунктом выступает обвинение в самочинных хиротониях. Арсениты «из бесстрашия пред Богом рукоположили самих себя в учителей и вождей, неких ещё более неразумных — как гласит одно из речений [Писания]: *нечестивый, когда впадёт в глубины зол, нерадит* (Прит. 18:3). Поэтому и они отчаянно возгордились бесстрашно сделать набег и на само достоинство священства, призывая в свидетели неких благочестивых мужей, что когда-то оно приобреталось у Церкви (ныне, когда некому совершать отмщение, — о горе! — мы преступаем богоугодное, и никто не наказывает неистовствующих играть с тем, с чем играть нельзя)»⁸³⁴. Этот отрывок сложно истолковать однозначно, но очевидно, что речь идёт о присвоении себе арсенитами права совершать хиротонии, особенно если сопоставить его со свидетельствами свт. Феолипта о том, что раскольники «содержат священство как собственное достояние и извергают из священства тех, кому за православный образ мыслей и праведную жизнь вверено священнодействовать»⁸³⁵. Вероятно, арсениты желали обзавестись своим духовенством и покушались на «достоинство священства», утверждая (со ссылками на авторитеты), что в древности возведение в священный сан давалось не епископом, а «Церковью». Отметим также протест патриарха против бездействия власти в отношении самосвятых.

4.2.5. Женщины у арсенитов

В письмах патриарха Афанасия освещается важная и яркая деталь арсенитского движения. Речь идёт об особой роли, которые выполняли в нём женщины.

⁸³⁴ διδασκάλους καὶ ὁδηγοὺς τινῶν ἀνοητοτέρων χειροτονήσαντες ἑαυτοὺς ἐξ ἀφοβίας Θεοῦ, ὡς φασὶ που τὰ λόγια, ἀσεβῆς ἐμπροσθὶν εἰς βάθη κακῶν καταφρονεῖ. Ἐνθεν καὶ οὗτοι ἀναδραμεῖν ἀδεῶς καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωμα ἀπονενοημένως καταφρονάζαντο πρὸς τινῶν ἀνδρῶν εὐλαβῶν μαρτυρηθέντες εἰς τοῦτο, ὡς ἐπράττετο ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ποτέ (νῦν μὴ ἐπεκδικοῦντος τινός, βαβαὶ συμφορᾶς, παραβαινόμεθα τὰ θεάρεστα, μηδ' ἐπιτιμοῦντος τοὺς παίζειν μανέντας ἐν οὐ παικτοῖς) (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.143–150).

⁸³⁵ ἱερωσύνην κατέχοντες ὡς κληρὸν ἴδιον καὶ τοὺς πιστευομένους ὀρθοδόξῳ διανοίᾳ καὶ δικαίῳ βίῳ ἱερουργεῖν τῆς ἱερωσύνης ἐκβάλλοντες (Theol. Phil. 2.294–297).

Так, в антиарсенитском послании патриарха Афанасия сообщается, что арсениты принимают к себе особенно вельможных жён (τὰς ἀρχούσας), которые, «почему-либо не допускаемые причаститься Пречистых Таин, прибегают к незаконным (τοῖς νόθοις – букв. побочным, внебрачным, незаконнорожденным) [таинствам] схизматиков, обманывая свои родные (т.е. православные таинства)»⁸³⁶. Вероятно, речь идёт о том, что некие женщины, на которых была наложена епитимия, ушли к раскольникам. Это свидетельство можно сопоставить со свидетельством письма императору о некоторых знатных женщинах, которые угрожают отторгнуться (ἀπορραγῆναι) в раскол, учинённый патриархом Афанасием Александрийским⁸³⁷. Как видно, церковная сфера давала возможность византийским женщинам этого периода проявлять свою жизненную позицию весьма активно, чем они с успехом пользовались⁸³⁸.

В этом отношении нельзя не вспомнить такую выдающуюся личность как сестра императора Михаила VIII Палеолога Марфа-Мария, мать главы непримиримых арсенитов Иоанна Тарханиота и бабка Алексия Филантропина. Марфа сделала свой дом в столице прибежищем Иакинфа – главы одной из наиболее мощных группировок арсенитов.

Не менее яркая личность, принявшая деятельное участие в связанных с расколом событиях, – протовестиарисса Феодора Раулена. Несмотря на то, что её отношения с арсенитами остаются дискуссионным вопросом, именно она выполняла ключевые посреднические функции при переговорах между арсенитами и Андроником II. Ей принадлежит одна из главных ролей в перенесении останков патриарха Арсения в столицу в 1284 г.; также она участвовала, вместе с бывшим арсенитом Исаакием Раулем, в посольстве от

⁸³⁶ προσλαμβάνονται... καὶ τὰς ἀρχούσας κατὰ πολὺ, αἱ μὴδὲ τῶν ἀχράντων μετέχειν διὰ τι φθάνομεναι μυστηρίων τοῖς νόθοις τῶν σχιζομένων προστρέχουσι τοὺς ἑαυτῶν φενακίζουσαι (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.421–425).

⁸³⁷ Ath. CP. Ep.(Ta). 69.141–146.

⁸³⁸ Свт. Иоанн Златоуст в своей проповеди, цитируемой патриархом Афанасием в его антиарсенитском послании, отмечает, что женщины и в его время были более склонны к расколам (Jo. Chrys. Comm. in Ep. ad Eph. Col. 87).

Андроника II к начавшему в 1295 г. мятеж в Анатолии Алексею Филантропину⁸³⁹.

Известно также о существовании женских монашеских общин арсениток; одна из таких общин, по свидетельству митрополита Макария Писидийского, была изгнана из столицы во время суровой зимы на начальном этапе раскола⁸⁴⁰. Это деяние митрополит Макарий приписывает патриарху Иосифу, однако, ввиду явной ангажированности письма Макария, к этому свидетельству следует относиться осторожно; скорее всего, инициатором гонения (если оно вообще имело место) был не патриарх, а император Михаил VIII.

Но роль женщин в арсенитском движении отнюдь не исчерпывалась простым участием. В письме проту Афона патриарх Афанасий повествует о расколе и вызванных им нестроениях в Церкви, в частности, о женщинах, которые преподают причастие и другие таинства⁸⁴¹. В антиарсенитском послании также сообщается, что многие из арсенитов были уличены в том, что женщины у них причащали и постригали в монашество: «Ведь если у них нет ничего другого, кроме [дел], удаляющих от Бога, а [могут они] только очернять обычаи православных и высмеивать их клеветами вопреки евангельским заповедям, и нечестиво поступать со святынями, и незаконно в узаконенных [обрядях] и причащать, и постригать (бывает, иногда и посредством женщин, в совершении чего уличены — Бог свидетель! — многие из них) — разве видящий добычу их не сочтёт их вдвое худшими сынами геенны по сравнению с теми, кто ими порабощаем?»⁸⁴²

⁸³⁹ Другие свидетельства об участии женщин в церковных делах этого времени см. *Γουναρίδης*. Σ. 213, ул. 51.

⁸⁴⁰ μονάζουσας παρθένους καὶ τῷ Θεῷ ἀφιερωμένας τῶν οἰκείων φροντιστηρίων ἐξώσας καὶ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων μακρὰν ἀπελάσας ὑπαίθρους αὐτὰς ἐν καιρῷ δριμυτάτου χειμῶνος πεποίηκε (Mac. Pis. Ep. Σ. 93).

⁸⁴¹ Reg. 1605.

⁸⁴² εἰ γὰρ που μηδὲν ἄλλο τοῦτοις τῶν ἀποκομιζόντων Θεοῦ, τὸ χραίνειν μόνον τὰς ὑπολήψεις τῶν ὀρθοδόξων καὶ διασύρειν διαβολαῖς τοῖς εὐαγγελικοῖς ἐναντίως θεσπίσασιν καὶ ἀτίμως χρᾶσθαι τοῖς ἀγίοις καὶ ἀνόμως τοῖς ἐνόμοις καὶ κοινωνεῖν καὶ ἀποκουρεύειν (ἔστιν ὅτε καὶ διὰ γυναικῶν, ὡς Θεοῦ ἐφορῶντος ἐάλωσαν πράττειν ἐκ τούτων πολλοί), οὐ γεέννης υἱοὺς διπλοῦς ἐκείνους τῶν ὑπ' αὐτῶν ἀνδραποδιζομένων ὁ λεία βλέπων κατόμεται; (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.92–98).

В защитительном письме патриарха Афанасия обвинение против арсенитов звучит более резко: «О них свидетельствуется также, что они забавляются с менадами⁸⁴³, занимающимися гнусностями и чародействами, которым они, полагаю, в благодарность и сами разрешили благословлять сожительства, постригать, крестить, священнодействовать причастие и водосвятие, и чтобы все таинства Церкви были подражательно поругаемы этими развязными [женщинами]⁸⁴⁴, так что они дошли даже до того, чтобы воздвигать честный и животворящий Крест на подставку и издеваться над этим праздником, как и многие из еретиков»⁸⁴⁵. По всей вероятности, в последних словах речь идёт об имитировании раскольниками чина воздвижения креста на утрени праздника Воздвижения Креста Господня (14 сентября). Особое возмущение патриарха могло вызвать то, что этот чин обычно совершается архиереем.

Итак, в ряде свидетельств речь идёт о вполне сектантском варианте женского священства. П. Гунаридис замечает, что в таком «андрократичном» обществе как Византия подобные обвинения патриарха были самыми тяжкими и являли полную нравственную деградацию арсенитского движения⁸⁴⁶.

Другие свидетельства о столь неожиданном и странном явлении отсутствуют, кроме одного неопределённого упоминания у Григория Кипрского, что арсенит Игнатий Пафлагон своими пророчествами прельстил «почти всех» женщин и некоторых женоподобных мужчин⁸⁴⁷, и свидетельства

⁸⁴³ μαινάς – от μαίνομαι (безумствовать) – мифич. менада, то же что вакханка, неистовая спутница Диониса; см. Hsch. μ84.1: μαινάδες· αἱ Βάκχαι; Suda. μ328: Μαινάδας· μαινομένας, ζητούσας βακχεύειν, παραφόρους. В современном греческом языке также «ведьма».

⁸⁴⁴ παρὰ τῶν σοβάδων; см. LSJ. P. 1620: σοβάς: poet. fem. of σοβαρός, of bacchanals and courtesans, insolent, capricious; Hsch. σ1304: σοβάδες· ὑπερήφανοι, ἄστατοι, μαινόμεναι. [ἢ μαινώμεναι]; Suda. σ754: Σοβάδες· διώκουσαι πόρνοι.

⁸⁴⁵ εἰ μήπου τις ὑπολάβῃ πρὸς τὰς αὐτῶν ὑπολήψεις καὶ τὸ παρὰ μαινάδων αὐτοὺς μαρτυρεῖσθαι παιχθὲν ἐν ἀρρητουργίαις ἡσχολημέναις καὶ γοητείαις αἷς διὰ τὴν ἀντίχαριν ἴσως καὶ αὐτοὶ αὐτὰς παρεχώρησαν συνοικέσια εὐλογεῖν, ἀποκείρειν, βαπτίζειν, κοινωνίαν ἱερουργεῖν καὶ ἀγίασμα καὶ ὅσα μυστηριώδη τῆς ἐκκλησίας μιμητικῶς καταπαίξασθαι παρὰ τῶν σοβάδων, ὡς κἂν ἐν τῇ ὑψώσει τοῦ τιμίου καὶ ζωηφόρου Σταυροῦ ἀνερχομένας ἐν σκίμποδι καὶ καταπαίξουν τὴν ἑορτήν, ὡς πολλοὶ τῶν αἰρετικῶν (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.150–156).

⁸⁴⁶ Γουναρίδης. 1999. Σ. 213.

⁸⁴⁷ καὶ σὺν αὐτοῖς τὰς τῶν ἰδίων προρρήσεων ἐκβάσεις, δι' ὧν γυναῖκάς τε σχεδὸν πάσας καὶ τοὺς ἀνδρῶν ἀπεπλάνησαν γυναικώδεις (Greg. Cyrp. Ep. 114. Σ. 291).

митрополита Феолипта, который обвиняет арсенитов в том, что они представляют басни, которые пересказывают женщины, утопающие во грехах, как общепризнанные факты и возвещают их другим⁸⁴⁸.

Возможно, что новую интерпретацию в сопоставлении со свидетельствами патриарха Афанасия может получить повествование Никифора Григоры о церковных мероприятиях патриарха Афанасия: «Он не забыл и тех, которые, прежде опытного изучения монастырского образа жизни, или заключали себя в тесных келийках, под предлогом подвигов, или же, ходя по знатым домам, легко обольщали ветрениц и овладевали ими, действуя на них своим внешним видом и нося шкуру овец, тогда как внутри были хуже хищных волков. Некоторые из них носили в себе даже семена ересей и легко приводили простые души к бездне погибели. Собрав этих людей, а также и всех тех, которые бесновались в каком-то вакхическом исступлении, из тщеславия и ради корысти, он подчинил их правилам монашеской жизни [...] Таким образом [патриарх] очистил площади и улицы от тех, кто разгуливал в монашеском платье, как мужчин, так и женщин»⁸⁴⁹.

В пользу соотнесения данного свидетельства с арсенитским расколом можно выдвинуть следующие аргументы: во-первых, по свидетельству Григоры, бродячие монахи занимались тем, что обольщали «ветренных женщин», что прямо сопоставимо со свидетельствами патриархов Григория и свт. Афанасия о способе действия арсенитов; во-вторых, упоминание о неких «семенах ереси» также имеет смысл в контексте догматической полемики иерархии с арсенитами; в-третьих, Григоря прямо указывает на «женщин в монашеском платье» – не исключено, что это были именно арсенитки, изгнанные из своих монастырей или добровольно покинувшие их. Наконец, нельзя не сопоставить слова Григоры о женских «вакханалиях» (μαίνομένων Βακχικά) и упоминания патриарха Афанасия о «менадах» и «развязных

⁸⁴⁸ τὰ ῥήματα ἃ «γυναικάρια σεσωρευμένα» μυθεύονται (Theol. Phil. 1.120–121). Ср. 2 Тим. 3:6.

⁸⁴⁹ Nic. Greg. P. 183.17–184.11.

женщинах» (παρὰ μαινάδων... παρὰ τῶν σοβάδων). Очевидно, что речь идёт об одном и том же явлении «харизматического» порядка – возможно, роде одержимости или чём-то подобном. Мотивы этих женщин – тщеславие и любостязание – сопоставимы с мотивами арсенитов⁸⁵⁰.

Патриарх Афанасий повествует, что арсениты предоставляют женщинам право священнодействовать во время неких особых сеансов, называемых ἀρρητουργία: ἀρρητουργίαις ἡσχολημέναις καὶ γοητείαις αἴς... καὶ αὐτοὶ αὐτὰς παρεχώρησαν. Ἀρρητουργία – действие, о котором нельзя сказать; этим словом может обозначаться либо совершение языческих таинств, либо просто неудобноименуемое (по вызываемому им отвращению) деяние, связанное, чаще всего, с развратом или колдовством⁸⁵¹. Это слово практически не употребляется у современников свт. Афанасия⁸⁵², и трудно сказать, что конкретно имеется в виду. Самим свт. Афанасием это понятие регулярно повторяется в перечне всенародных грехов, чаще всего – в паре с колдовством или развратом⁸⁵³. Но возможно, что в данном случае собрания арсенитов, на которых священнодействуют женщины, становятся в глазах патриарха ἀρρητουργίαι именно в силу священнодействия женщин.

Дж. Буджамра связывает выдвигаемые свт. Афанасием обвинения в священнодействии женщин с «обычаем (συνήθεια) диаконисс», который патриарх призывал прекратить в своём постановлении (ἔνταλμα) всем

⁸⁵⁰ Ср. κενῆς τινος δόξης καὶ λημμάτων ἔνεκα (Nic. Greg. P. 184.3); εἰ μὴ που τὸ φίλαρχον καὶ ὁ ὀβολὸς ἐπλήρωσε τὰς καρδίας τινῶν (Ath. CP. Ep.(Pa). 2:457–58); φιλοδοξίας καὶ φιλοκερδείας βαλλόμενοι δόρατι (Theol. Phil. 2.281).

⁸⁵¹ См. Lampe. P. 230: ἀρρητουργία: 1) *unspeakable deed, practice of abominations* 2) *celebration of pagan mysteries as sacred action not to be revealed*; LSJ. P. 247: ἀρρητουργία: filthy lewdness; Hsch. α7440: ἀρρητουργία: αἰσχουργία, κακουργία. τὸ ἄρρητα ἐξεργάζεσθαι; Pseudo-Zonar. α297.27: Ἀρρητουργία: ἡ αἰσχουργία; Δημ. Т. 2. Σ. 988: ἀρρητουργία: μτην. ἀκατονόμαστος, αἰσχροὶ πράξις.

⁸⁵² Один из редких примеров находим в хронике Феодора Скутариота (для которого в данном случае источником служила хроника Никиты Хониата), где явно речь идёт о колдовстве (Theod. Scout. Σ. 267.5–6; ср. Choniat. P.148.1–4).

⁸⁵³ πορνείας φεύγειν, μοιχείας, ἀδικίας, ψεύδους, συκοφαντίας, αἰμομιξίας, θυμοῦ καὶ ἐπιорκίας, ἀρρένων μανίας καὶ μαλακίας καὶ πάσης ἀρρητουργίας, πλεονεξίας, μνησικακίας καὶ φθόνου καὶ λοιδορίας καὶ μέθης καὶ μάχης (Ath. CP. Ep.(Pa).15.71–74); πορνείας, φημί, καὶ μοιχείας καὶ ἀδικίας καὶ ἀλέκτους ἀρρητουργίας (Ath. CP. Ep.(Ta). 49.55–56); οἱ κλέπτειν τετολμηκότες ἢ φόνους ἢ γοητείας ἢ ἐπιλοίπων προστετηκότες ἀρρητουργία (Ath. CP. Ep.(Ta). 59.14–15); πορνείας καὶ ἀρπαγὰς, μοιχείας, ἀρρητουργίας καὶ γοητείας, ἀδικίας καὶ ψεύδη, ἀκαθαρσίας καὶ πενήτων ἐκπиеσμοῦς (Ath. CP. Ep.(Ta). 110.110–111).

митрополитам патриархата⁸⁵⁴. Это постановление окончательно запрещает попытки возродить древний институт диаконисс, которые к тому времени уже практически повсеместно исчезли⁸⁵⁵.

Однако сложно сопоставить те практики, о которых пишет патриарх, с обычаем диаконисс. Священнические функции, которые брали на себя женщины у арсенитов, никогда не выполнялись диакониссами. Призыв патриарха Афанасия прекратить «обычай диаконисс» связан с запретом двойных монастырей⁸⁵⁶, а также с предписанием, что архиереи должны превосходить потребности естества, в том числе и законного брака⁸⁵⁷. В одном из посланий патриарх пишет, что он предпочтёт ставить добродетельных архиереев из числа женатых, при условии, что их жены будут пребывать после рукоположения супругов в женских монастырях⁸⁵⁸. Кроме того, ко времени патриарха Афанасия диакониссы не встречаются в Византии за пределами столицы, причём этим именем могли называть женщин, ведущих подвижническую жизнь, как пишет Феодор Вальсамон в своём комментарии на 15-е правило IV Вселенского собора⁸⁵⁹.

Таким образом, в данном случае при упоминании «обычая диаконисс» речь идёт, скорее всего, о явлении, связанном с некими злоупотреблениями и соблазнами нравственно-дисциплинарного (а не литургического) порядка⁸⁶⁰, которые могли иметь место, особенно в двойных монастырях. В случае же с арсенитами речь идёт скорее о возложении на женщин чисто священнических

⁸⁵⁴ Reg. 1747. См. *Booiamra*. 1982. P. 145.

⁸⁵⁵ См. *Желтов*. 2006. С. 583.

⁸⁵⁶ См. *Mitsiou*. 2008. S. 99.

⁸⁵⁷ τὸ ὑπερτερεῖν τῶν τῆς φύσεως ἀναγκῶν καὶ αὐτῆς τῆς ἐννόμου εὐνῆς, τοὺς ἀρχιερεῖς δυνάμει τοῦ δυνατώσαντος· ... καὶ διπλᾶ μὴ γίνεσθαι μοναστήρια, καὶ διακονισσῶν παυθῆναι συνήθειαν (*Vaticanus gr.* 2219. F. 137v, цит. по: *Patedakis*. 2004. P. 122, n. 675).

⁸⁵⁸ οἱ δ' αὖ καὶ ὑπὸ ζυγὸν ἀρίστους ἐν γυναικείαις μοναῖς τὰς τοῦ βίου συζύγου ἐκείνων, ἀξιόσομεν κυβερνήσεως ἐκείνων μακρὰν ποιουμένων κανονικῶς τὰς διατριβὰς εἰς δόξαν Χριστοῦ καὶ τιμὴν (*Vaticanus gr.* 2219. F. 209v, цит. по: *Patedakis*. 2004. P. 121, n. 663).

⁸⁵⁹ «Ибо диакониссы сегодня не рукополагаются, хотя в несобственном смысле (καταχρηστικῶς) некоторые из подвижниц и называются диакониссами» (*Synt. canon.* T. 2. Σ. 255).

⁸⁶⁰ Один из подобных случаев упоминается в письме патриарха Афанасия императору: в монастыре близ Апаimei настоятель (προεστῶς) монастыря долгое время сожительствовал с женщиной, уверяя всех, что делает это с ведома патриарха и экзархов (*Ath. CP. Ep.(Ta).* 77:22–26).

функций ввиду нехватки у арсенитов священников, как предполагает В. Лоран⁸⁶¹.

Особенная или харизматическая роль женщин характерна для некоторых ересей и сект. Например, среди описанных прп. Иоанном Дамаскином ересей как минимум о четырёх (маркосеи, маркиониты, пепузиане и сампсеи) упоминается, что женщинам в них отводилась особая роль; особенно близок к арсенитскому случай пепузиан, у которых женщинам предоставлялось начальство и священнослужение⁸⁶². Факт священнодействия женщин позволяет говорить о вырождении закрытых арсенитских общин в паракристианские секты, вероятно, харизматического типа (как это видно из настойчивого применения к ним «вакхических» эпитетов), в которых могла практиковаться даже магия (на это может указывать слово ἀρρητοσύνη). Очень сложно понять, как арсениты, помешавшие на своё знамя борьбу за чистоту нравов и порядка в Церкви, могли выродиться в подобные образования. Речь идёт не только о попрании канонов, но о разрушении самих начал церковности и изменении типа религиозного сознания⁸⁶³. По сути, как замечает П. Гунаридис, патриарх Афанасий обвиняет арсенитов в создании некоего нового (альтернативного общецерковному) предания, т.е. образа жизни, богослужения и быта⁸⁶⁴, что является свидетельством глубокого духовного повреждения в недрах движения.

Полагаем, что обвинения патриарха касаются лишь отдельных группировок арсенитов; к тому же следует отметить, что ко времени свт. Афанасия с начала раскола прошло уже 50 лет, и некоторые арсенитские общины в своей обособленности и пребывании вне Церкви вполне могли успеть деградировать. Слабое освещение источниками не позволяет делать

⁸⁶¹ Reg. 1605, n. 1.

⁸⁶² Jo. Dam. De Haer. 49.

⁸⁶³ См. Γουναρίδης. 1999. Σ. 212.

⁸⁶⁴ Γουναρίδης. 1999. Σ. 174.

окончательных выводов в данном вопросе. Нельзя исключать, что эти обвинения являются антиеретическим топосом.

Женское священство (если оно имело место) наиболее ярко демонстрирует расхождение между риторикой арсенитов и их действительным образом действия (разрушая миф о канонической и нравственной чистоте арсенитских общин), а также является наглядной демонстрацией процессов вырождения церковного раскола в парахристианскую секту.

4.2.6. Союзники арсенитов

Отдельной категорией в письмах патриарха выступают те, которые оказывают материальную и другие виды поддержки арсенитам. Это были в основном богатые люди, являвшиеся, по всей видимости, осознанной мишенью пропаганды арсенитов⁸⁶⁵; мотивы благодетелей могли быть самыми разными: от «душевного спасения» до воздаяния за некие «пророчества»⁸⁶⁶.

Практика предоставления средств и привилегий разного рода раскольникам и диссидентам была распространена очень широко, начиная с самого императорского дома (см. п. 2.6). Патриарх Афанасий ярко протестует против этой практики. Самый главный и сильный аргумент святителя: раскольники получают то, что должно отдаваться бедным членам Церкви. Он не может понять, как христиане могут поддерживать раскольников вместо того, чтобы восстанавливать справедливость, подобно Закхею, который воздавал обиженным им⁸⁶⁷. В письмах святителя неоднократно звучат слова, переосмысляющие выражения из книги Сираха⁸⁶⁸: «Добро сотвори

⁸⁶⁵ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.73–84.

⁸⁶⁶ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.89–92.

⁸⁶⁷ Λαμβάνουσιν οὖν, ὡς ἔφην, ἃ οἱ μὴ ἀπορρηγνύμενοι μὲν τοῦ Χριστοῦ πενόμενοι δὲ τοῖς σωματικοῖς λαβεῖν εἶχον δίκαιον. εἰ μὲν ἔνεκα ψυχικῆς σωτηρίας ἢ δόσις, διατί μὴ τοῖς τέκνοις τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ ἀλλὰ τοῖς ἡλλοτριωμένοις παρέχουσιν; εἰ δὲ χάριν ὧν ἀδικοῦσι, τί μὴ τοῖς μᾶλλον ἡδικημένοις ὡς ὁ Ζακχαῖος; (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.85–89). Ср. тж. σήμερον πενομένων ἀναριθμήτων, ἐν οἷς ἂν εἰ τῆ ἐλεημοσύνη ἐχρῶντο, μέγα ἀναμφιβόλως ὑπῆρξεν αὐτοῖς τὸ σωτήριον (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.332–334).

⁸⁶⁸ *Добро сотвори благочестивому... Дай благочестивому и не помогай грешнику... Дай благому и не помогай грешнику* (Сир. 13:2, 4, 7).

благочестивому, нечестивому же не помогай»⁸⁶⁹; «Добро сотвори благотвори имеющему общение [с Церковью] (τὸν κοινῶνικόν) и не помогай откалывающемуся (τὸν σχιζόμενον)»⁸⁷⁰.

Святитель подчёркивает, что раскольники «берут, чтобы употребить худо»; а те, которые дают им – «изобилием потребного не дают раскольникам воззреть к истине»⁸⁷¹. Патриарху приходится разъяснять, что те, кто содержит раскольников, преступают каноны⁸⁷².

Невзирая на это, богатые охотнее богато подают отступающим от Христа и Его Церкви⁸⁷³. Патриарх подчёркивает, что называющие себя христианами не должны подавать раскольникам: «Ибо если раскольники (οἱ σχίσταις) и именуют себя как бы Церковью (конечно, другой в сравнении с нашей), да постыдятся и сегодня крещённые исповеданием единой кафолической и апостольской Церкви, ибо они поддерживают две [Церкви] если не словом, то делом»⁸⁷⁴. Смысл этого аргумента следующий: если считающие себя христианами поддерживают раскольников как Церковь, а ни истинная Церковь, ни сами раскольники не отождествляют себя с Церковью, то богатые постыжаются Символом Веры (который они исповедовали в крещении), исповедующим веру в единую Церковь.

Таким образом, у благотворителей нет никаких разумных доводов поддерживать раскольников; Бог непременно накажет тех, кто помогает раскольникам⁸⁷⁵.

⁸⁶⁹ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.99–100; Ath. CP. Ep.(Ta). 69.25–26.

⁸⁷⁰ Ath. CP. Ep.(Ta). 24.27–28.

⁸⁷¹ Οἱ μὲν γὰρ παρέχουσιν ἵνα τῇ ἀφθονίᾳ τῶν χρειῶδῶν μὴ ἐάσωσι τοὺτους δραμεῖν καὶ βλέπει πρὸς τὴν ἀλήθειαν (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.77–79).

⁸⁷² Οἱ οὖν τοῦτοις ψωμίζοντες καὶ ἀντιλαμβανόμενοι γνώτωσαν τί πεπόνθασιν, ἀνθρώπους ἀραῖς βαλλομένους τοσαύταις παρὰ τῶν θεοφόρων πατέρων καὶ ταύτας φέροντας ἐπὶ κεφαλῆς σήμερον πενομένων ἀναριθμήτων (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.330–332).

⁸⁷³ Ἀλλ' ὃ τῆς ζημίας, ὅτι τοῖς μᾶλλον ἀφισταμένοις ἀπὸ Χριστοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ ἐκκλησίας πλουσίως παρέχουσιν (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.334–335).

⁸⁷⁴ Εἰ γὰρ οἱ σχίσταις καὶ ὡς ἐκκλησίαν αὐτοὺς ὀνομάζουσι (πάντως ἕτεραν παρὰ τὴν ἡμετέραν), αἰσχυνέσθωσαν οὖν οἱ βαπτισθέντες μιᾷς ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ὁμολογία, καὶ σήμερον, ὅσον τὸ κατ' αὐτούς, εἰ μὴ τῷ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ δύο κρατύνοντες (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.335–338).

⁸⁷⁵ Reg. 1762.

Была ещё одна категория лиц, которые присоединялись к раскольникам по личным мотивам. О них патриарх пишет: «Если же кто, хотя мы и протестуем, потому что скорбим о таком ущербе их отделения, ради неуместного малодушия, или нужды и даров, или дружбы, или лицепрятия (διὰ μικροψυχίας ἀτόπους ἢ διὰ χρείαν καὶ δόμα ἢ φιλίαν ἢ πρόσωπα) или и из-за неповиновения (ἢ καὶ δι' ἀνυποταξίαν) и отсутствия пастыря (καὶ τὸ ἀποίμαντον) оплёвывает наши слова как ничто, прибегает же к раскольникам, худо разделяя тело Церкви, то он понесёт осуждение, кто бы ни был»⁸⁷⁶. Здесь можно видеть несколько причин, заставлявших людей поддерживать арсенитов: неуместное малодушие (страх?), взятки, личные связи, а также нежелание повиноваться законному пастырю.

Глубокое видение духовной сущности раскола не заслоняет в сердце патриарха любви к самим раскольникам: все жёсткие эпитеты и крутые меры патриарха имеют целью спасение самих раскольников и противодействие их пропаганде, которой они отторгают людей от Церкви и от Бога: «И тем, что говорим, мы не спорим с целью победить, но порицать и язвить [раскол] и кротко умолять и просить, если хотите, и принять и приобрести вас, возлюбленных наших братьев во Христе, даже если вы не хотите, потому что мы непрестанно терзаемся из-за вашего отделения»⁸⁷⁷.

Патриарх называет раскольников возлюбленными⁸⁷⁸, братьями⁸⁷⁹, сетует на долговременность взаимных угрызений⁸⁸⁰, неоднократно высказывает свою надежду на их возвращение⁸⁸¹ и прямо призывает к нему⁸⁸². Он уверяет их, что

⁸⁷⁶ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.100–105.

⁸⁷⁷ Καὶ οὐ φιλονεικοῦμεν νικῆσαι οἷς λέγομεν, ἀλλ' ὀνειδίσει καὶ σκῶσαι καὶ πρῶως παρακαλέσαι καὶ ἀξιῶσαι, εἰ βούλησθε, καὶ προσλαβεῖν καὶ κερδῆσαι ὑμᾶς τοὺς φιλάτους ἡμῶν ἀδελφοὺς ἐν Χριστῷ, κἂν μὴ βούλησθε, σπαραττομένων διηλεκτῶς τῷ ὑμῶν χωρισμῷ (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.495–498). Ср.: Οὐ γὰρ νικῆσαι ζητοῦμεν, ἀλλὰ προσλαβεῖν ἀδελφοὺς, ὧν τῷ χωρισμῷ σπαρασσόμεθα (Greg. Theol. Or. 41. Col. 440B). Тж. ср.: Ὡς ἀδελφοὶ σπαραττόμεθα τῷ χωρισμῷ σου (Theol. Phil. 2.340–341); διὰ τὴν ἀγάπην φειδομένοις ὑμῶν, ὧν γε τῷ χωρισμῷ καὶ τῇ μακρᾷ ἀποστάσει τὰ σπλάγχνα διὰ παντὸς σπαραττόμεθα (Jo. Cheil. P. 353.15–17).

⁸⁷⁸ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.462.

⁸⁷⁹ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.206.

⁸⁸⁰ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.472–477.

⁸⁸¹ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.459–468; Ath. CP. Ep.(Pa). 17.198–208.

⁸⁸² Ath. CP. Ep.(Pa). 2.487–98

их отделение доставляет его сердцу великую печаль и непрестанную боль (ср. Рим. 8:39–9:2)⁸⁸³. Патриарх воссылает свои молитвы к Богу об обращении арсенитов⁸⁸⁴ и призывает к тому же верных⁸⁸⁵.

4.3. Богословское осмысление раскола патриархом Афанасием

4.3.1. Христологическое и экклезиологическое понимание раскола

Патриарх Афанасий I не был склонен к отвлечённому богословствованию. Тем не менее в его письмах содержится чёткое богословское понимание раскола, на основании которого патриарх составляет своё отношение к арсенитам. Эти богословские основания имеют два аспекта: христологический и экклезиологический.

Христологический аспект заключается в Боговоплощении и выражается патриархом в следующих словах его антиарсенитского послания: «К ним [нашим грехам], в приложение порока и раздражение Бога прибавляются и [дела] ксилотов, хотя человеколюбивый Бог ради [Своего] создания безгрешно вочеловечился и *благовестил мир вам, дальним и ближним, и Своею плотью разрушил средостение вражды, чтобы оно [создание] не восставало, раздираясь заблуждениями и [ложными] верованиями. Ибо Христос есть мир наш, как [пишет] божественный Апостол, благоволивший примирить людей и создать [их] в одного нового человека, умиротворяя в Себе* (ср. Еф. 2:14–17), хотя некоторые в [разных] поколениях *восставали*, худо неистовствуя против истины, чтобы *отторгать* (Деян. 20:30) и самих себя, и других от Церкви Христовой»⁸⁸⁶.

⁸⁸³ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.494–495.

⁸⁸⁴ *περὶ ὧν ἐξαίτουμεθα τὸν πάντα πρὸς τὸ συμφέρον μετασκευάζοντα καὶ ἡμᾶς συντηρῆσαι καὶ αὐτοὺς μεταμείψαι πιστοὺς ἀντὶ ξυλωτῶν καὶ ὀρθοδόξους ἀνθ' ὧν νῦν ὀνομάζονται (Vaticanus gr. 2219. F. 197, цит по: Patedakis. 2004. P. 123, n. 681); Ath. CP. Ep.(Pa). 17.198–201.*

⁸⁸⁵ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.179–180.

⁸⁸⁶ Μεθ' ὧν εἰς κακίας προσθήκην καὶ χόλον, οἴμοι, Θεοῦ προστέθειται καὶ τὰ τῶν ξυλωτῶν, τοῦ φιλανθρώπου κὰν τούτῳ Θεοῦ τοῦ πλάσματος χάριν μὴ στασιάζειν ὡς πλάναις καὶ δόξαις διακεκόφθαι ἀναμαρτήτως ἐνανθρωπήσαντος καὶ εὐαγγελισαμένου *εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν που καὶ ἔγγιστα καὶ τῇ τούτου σαρκὶ τῆς ἔχθρας λύσαντος τὸ μεσότοιχον. Χριστὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*, καθάπου ὁ θεῖος Ἀπόστολος, εὐδοκήσας βροτοὺς

Цель воплощения Христа – примирение человечества в Себе, чтобы «оно не восставало» (μὴ στασιάζειν). Причина восстаний – заблуждения и ложные верования. Человечество примиряется в Церкви, которая есть тело Христово. И всё же, несмотря на домостроительство спасения, в каждом роде (κατὰ γενεάς) находились люди, которые неистовствовали (λυτήσαντες) против Церкви. Таким образом, раскольники – это сознательные враги домостроительства спасения, противники Самого Бога, которые не довольствуются своей собственной гибелью, но ещё отторгают и других от Церкви Христовой, лишая их спасения.

Для патриарха Афанасия Христос и Церковь суть едино, и таким образом происходит естественный переход от христологии к эkkлeзиoлoγии. В том же послании святитель пишет: «Совершенно чужд Богу и явно христуубийца тот, раскалывает Церковь и рассекает Христа, он мёртвый член, как бы отсекаемый от своего целого тела, и иссохшая ветвь, совершенно отторгающаяся от остальной части древесного состава, и ничем не отличается от еретиков; его грех даже мученическая кровь не может отмыть и изгладить, как говорит Игнатий Богоносец»⁸⁸⁷. В этом выражении важны две мысли: первая – что раскольник совершенно чужд Церкви, вторая – что тяжесть греха раскола такова, что делает раскольника убийцей Христа, рассекающим Его Тело (т.е. Церковь), и что этот грех не смывается даже мученической кровью⁸⁸⁸.

Мотив рассечения Тела Христова является принципиальным для патриарха Афанасия. В одном из писем императору он пишет: «Действительно, я доподлинно слышал, что одному из раскольников (τῶν

ἀποκατάλλαξις καὶ κτίσις εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ εἰρηνεύοντας, εἰ καὶ κατὰ γενεὰς κατὰ τῆς ἀληθείας τινὲς κακῶς λυτήσαντες ἐξανάστησαν τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας καὶ ἑαυτοὺς καὶ τινὰ ἀποσπᾶν (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.58–66).

⁸⁸⁷ ἀλλότριος τοῦ Θεοῦ παντελῶς καὶ πρόδηλον χριστοκτόνος ὁ τὴν ἐκκλησίαν σχίζων καὶ κατατέμων Χριστοῦ, νεκρωμένον τὸ μέλος ὡς τῆς οἰκείας ὀλομελείας ἀποτεμνόμενος καὶ κλάδος κατάξηρος τῆς τοῦ λοιποῦ δένδρου συμφυοῦς συνεχείας ὀλοτελῶς ἀποσπᾶμενος, καὶ τῶν αἰρετικῶν κατ' οὐδὲν διενηνοχῶς, οὗ καὶ τὴν ἁμαρτίαν οὐδὲ μαρτυρικὰ αἵματα δύναται ἀποπλῦναι καὶ ἐξαλεῖψαι, καθάπου φησὶν ὁ Θεοφόρος Ἰγνάτιος (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.189–203). Это предложение, почти дословно, содержится в трактате Иоанна Хилы (Jo. Cheil. P. 363.22–364.3).

⁸⁸⁸ Об этой цитате см. Игнатия Богоносца, упоминаемой также в Ath. CP. Ep.(Pa). 2.82–84, Method. Mon. De Schism. Col. 797B и Jo. Cheil. P. 363.22–364.3, см. *Νικολόπουλος*. 1993. Σ. 268–269.

σχίζομένων τινί) явился Спаситель, висящий на Кресте, и Его святая плоть была растерзана на пять частей. И когда видевший со скорбью заплакал и спросил, кто дерзнул на столь ужасное дело, Спаситель сказал вопросившему: "Вы, которые насколько возможно уподобились Арию, разве что тот сделал это с Моим хитоном, вы же, как видишь, с Моей плотью". И, как я полагаю, следует думать, что первый разрыв (ῥήξιν) есть соединение с италийцами; второй – арсениан (τὴν τῶν Ἀρσενιανῶν); третий и четвертый – египтян и тирян, и тех, кто вместе с ними прибыл сюда для разрушения добра; пятый, вдобавок к тем, – блистательный ряд хороших священников и заговор, составленный ими к их собственному несчастью и к разложению единения Церкви»⁸⁸⁹.

Схожие образы часто употреблялись в церковной литературе, и эпоха патриарха Афанасия не была исключением: его использовали практически все, кто полемизировал с арсениитами – патриарх Григорий Кипрский (в письме арсенииту Афанасию Лепендрину)⁸⁹⁰, монах Мефодий⁸⁹¹, митрополиты Иоанн Хила⁸⁹² и Феолит Филадельфийский⁸⁹³, но сами они восходят к ранней христианской экклезиологии и встречаются уже у сщмч. Киприана Карфагенского⁸⁹⁴. Возможно, что речь идёт о взаимном влиянии и эти образы воспроизводились без осознания их мистической глубины, особенно теми из современников патриарха Афанасия, которые были склонны более к философским спекуляциям, нежели к деятельной аскетике. Но несомненно, что в случае самого Афанасия, большая часть жизни которого прошла в молитвенном подвиге, эти образы были отражением созерцаемой и переживаемой им мистической реальности⁸⁹⁵.

⁸⁸⁹ Ath. CP. Ep.(Ta). 69. 43–55.

⁸⁹⁰ ἁθλίως τὸ Χριστοῦ σῶμα σπαράσσεται καὶ λυμαίνεται (Greg. Cyrp. Ep. 147. Σ. 104).

⁸⁹¹ τὸ καλὸν σχίζειν σῶμα τὴν (τῆς?) Ἐκκλησίας Χριστοῦ (Method. Mon. De Schism. Col. 797B); καὶ τοῦ μὴ σχισθῆναι φροντίζων τὸ σῶμα Χριστοῦ (785D–788A).

⁸⁹² Κάντεῦθεν τὸ μέγα καὶ τιμιώτατον σῶμα Χριστοῦ, τὴν ἁγίαν Ἐκκλησίαν αὐτοῦ λέγομεν, οὐ καλῶς οὐδ' εὐσεβῶς διαρεῖται καὶ διακόπτεται (Jo. Cheil. P. 357.19–21).

⁸⁹³ οὗτοι ἐχθροί, ὡς διαμερίζομενοι τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὴν ἱερωσύνην κατέχοντες ὡς κληρὸν ἴδιον (Theol. Phil. 2.293–295); ср. Theol. Phil. 2.268–284.

⁸⁹⁴ См. *Пржегорлинский*. 2011. С. 98–100.

⁸⁹⁵ См. *Пржегорлинский*. 2002. С. 58.

Отсюда становится понятной та жёсткая позиция патриарха в отношении раскола и та напряжённая полемика, которую являл святитель в течение всей своей жизни. Проблема раскола не была для него вопросом церковной политики, или результатом переплетения политических, династических, социальных и экономических факторов. Раскол – это то, что парадоксальным образом причиняет страдания Самому бесстрастному Богочеловеку, разделение неразделимого Тела Христова.

Ещё один схожий образ находим в письме патриарха к Рите-Марии: «Древо жизни — Церковь Христова (Δένδρον ζωῆς ἡ ἐκκλησία Χριστοῦ); как ветвь, отсеченная от здорового дерева, понемногу увядает, засыхает и делается пищей огня (ср. Ин. 15:6), так и здесь. И вот подтверждение: многие после домостроительства воплощения Христа и Бога моего отсекали себя от живоносного древа, то есть от Церкви, или ересью, или расколом. И древо жизни, Церковь, напаиваемая и просвещаемая Христом и Спасителем моим, цветёт; а отступившие от нее погибли, как добровольно удалившие себя от Бога»⁸⁹⁶. Древо жизни, насажденное посреди рая (ср. Быт. 2:9), – символ бессмертия, как и христианская Церковь, подающая бессмертие. Здесь снова подчеркнут тот аспект, что раскольники, хотя они и рассекают тело Христа, сами мертвы, отпали от Церкви, не принадлежат ей, преданы духовной смерти, царящей вне Церкви.

Таким образом, эклезиологический аспект раскола – это добровольное удаление раскольника от Бога, которое проявляется мистическим образом как отсечение от Тела Христова – Церкви и духовная смерть.

4.3.2. Сотериологическое значение раскола

Другой образ раскола – это евангельские плевелы, посеянные среди пшеницы (см. Мф. 13:25–30). Патриарх призывает верных не удивляться тому,

⁸⁹⁶ Ath. CP. Ep.(Ta). 34.31–38.

что Владыка всяческих оставил плевелы расти вместе с пшеницей, как Он оставил действовать и сеятеля плевел дьявола, к испытанию и славе верных⁸⁹⁷. Отсюда становится понятным духовный смысл существования раскола с сотериологической точки зрения: раскол есть попущенное Богом испытание доброкачественности духовного подвига.

Однако отпадение в раскол не есть нечто окончательное. Да, застигнутые в расколе будут чуждыми Богу⁸⁹⁸. Да, плевелы несомненно будут ввержены в печь огненную, уготованную дьяволу и аггелам его (ср. Мф. 25:41)⁸⁹⁹; однако плевелы могут превратиться в пшеницу, и это – дело всей Церкви; патриарх пишет верным: «Нам позволено до конца непрестанно молить Владыку, пока мы среди живых, чтобы увидеть, как плевелы претворятся в славную пшеницу», дабы подвизаться со всеми верными наследовать Небесное Царство⁹⁰⁰. Верные христиане – активные участники врачевания церковного Тела: молитвой, слезами⁹⁰¹, твёрдым исповеданием православной веры согласно постановлениям святой кафолической и апостольской Церкви Божией и неприятием всякого чуждого мудрования (φρόνημα)⁹⁰², благоговейным и почтительным отношениям к канонам Церкви⁹⁰³ они помогают раскольникам обратиться.

4.3.3. Духовные причины раскола

В творениях патриарха Афанасия вскрываются глубокие духовные причины раскола. Так, в письме Марии патриарх предостерегает её от благотворения раскольникам, которые «принимают это для утверждения в

⁸⁹⁷ μή συναπαγάμεθα τούτοις, μηδὲ θαυμάζομεν δικαίωσαντος οὕτω τοῦ πάντων Δεσπότης καὶ ἅμα τῷ σίτῳ καὶ τὰ ζιζάνια συναυξάνεσθαι κρίνοντος, ὅπου καὶ τὸν σπορέα τῶν ζιζανίων εἰς δοκιμὴν ἀφειθῆναι καὶ δόξαν τῶν ἐκλεκτῶν (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.144–147).

⁸⁹⁸ καὶ τῆς μανίας τῆς ἀλλοκότου τῶν σχιζομένων ἀποβδελύξασθε μαρτυρούντων καὶ ἡμῶν τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν ὡς οἱ ἐν τούτῳ καταληφθέντες, Θεοῦ ἀλλότριοι ἔσονται (Ath. CP. Didasc. ad Sacerd. et Mon. Σ. 9).

⁸⁹⁹ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.178–180.

⁹⁰⁰ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.180–192.

⁹⁰¹ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.136–137.

⁹⁰² Ath. CP. Ep.(Pa). 2.165–70. Та же мысль у свт. Феопипта; Theol. Phil. 2.104–108.

⁹⁰³ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.203–207.

своём душевредном противостоянии, а не для исправления; ибо они отделяются (*ἀποδιίστανται*) не по неведению (за которое [могли бы быть] помилованы), но по страсти [...]. Раскольник желает, чтобы миром обладали ссоры (*μάχας*) и смятения (*ταραχάς*), потому что он раз и навсегда отринул Бога мира от сердца своим злым любопрением»⁹⁰⁴.

В другом письме императору Афанасий I пишет: «Обличай злобу раскольников не на словах только; ибо они не уразумели, что *благость Божия к покаянию ведёт их* (ср. Рим. 2:4). По такому великому своему упрямству и нераскаянности сердечной да вкусят они негодования справедливого царского суда»⁹⁰⁵.

Страсть, любопрение, упрямство, нераскаянность – вот, согласно святителю, глубинные причины раскола. Среди страстей и пороков, обладающих арсенитами, патриарх особенно подчёркивает также тщеславие, властолюбие и корыстолюбие. Так, любоначалие и овол (деньги) заставляют раскольников ненавидеть мир⁹⁰⁶. Арсениты характеризуются им как «буйно тщеславные» (*δοξομανεῖς*); они действуют ради выгоды (*κέρδους*) и того, чтобы завлекать (*συλαγωγῆσαι*) слабых людей⁹⁰⁷.

К этим же порокам, в сущности, сводят раскол и Иоанн Хила⁹⁰⁸, и Григора⁹⁰⁹. Но больше всего в этом отношении взгляды патриарха схожи со взглядами митрополита Феолипта, который говорит: «Принимающие их заблуждение обнажают себя от истины и, как из листьев смоковницы, сшивают одежды неразумных оправданий, пустословий и клеветы против поборников благочестия, пытаясь тщетными посулами, пустыми надеждами и

⁹⁰⁴ Ath. CP. Ep.(Ta). 34.18–23, 28–30.

⁹⁰⁵ Ath. CP. Ep.(Ta). 6.7–8.

⁹⁰⁶ εἰ μὴ που τὸ φιλαρχον καὶ ὁ ὀβολὸς ἐπλήρωσε τὰς καρδίας τινῶν καὶ δι' ἃ τὴν εἰρήνην εἰκὸς αὐτοὺς ἀπεχθάνεσθαι (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.457–59).

⁹⁰⁷ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.141–143. Ср. Theol. Phil. 2.281; Theol. Phil. 1.50–55.

⁹⁰⁸ Εἰ δὲ μὴ παραπικρᾶναι καὶ παροξύναι ὑμᾶς εἶχομεν, εἰπεῖν ἡμεῖς εἶχομεν καὶ τὸ τῆς ὑμετέρας ὑπεροψίας καὶ ἀποστάσεως ἀληθέστατον αἴτιον· καὶ πάντως γε εἰπεῖν εἶχομεν ὅτι φιλαρχία τοῦτο τυχόν, ἢτοι χρημάτων ἔρος, ἢ φθόνος, ἢ μῖσος, ἢ τι τῶν ὅσα ἄλλα τοιαῦτα οἱ ἄνθρωποι πάσχουσιν, ἀνθρωπίνους πάθεισιν ὑποπίπτοντες (Jo. Cheil. P. 358.15–19).

⁹⁰⁹ τῆς καθολικῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ἀπορράγέντας διὰ κενοδοξίαν (Nic. Greg. P. 261.13–14).

лжепророчествами покрыть наготу своих страстей и невежества»⁹¹⁰. О. Александр Пржегорлинский, подытоживая позицию свт. Феолипта, пишет: «Итак, Феолипт оставляет в стороне всю политическую, социальную, догматическую, каноническую подоплёку арсенитского раскола и рассматривает проблему в плоскости этической. Он настаивает на том, что в данном конкретном случае религиозная мотивация есть ширма для реализации весьма естественных (по Феолипту — греховных) устремлений»⁹¹¹. Полное единомыслие с патриархом Афанасием очевидно, причём общность здесь не только во взглядах, но и в самом подходе с позиций аскетической психологии⁹¹². Оба святителя в данном случае воспроизводят традиционный святоотеческий подход к расколам и ересям, выступая в качестве трансляторов Предания.

Такой подход кажется упрощающим сложную картину рождающих раскол противоречий, однако он универсален для понимания сложной иерархии причин раскола и, что ещё важнее, даёт реальный способ достижения единства: если причина раскола в конечном итоге восходит к гордости, то единственный способ преодолеть раскол — личное покаяние раскольника. Этот взгляд патриарха на раскол скажется в полной мере в его отношении к миру 1310 г. (см. п. 4.9).

Исконной причиной раскола оказывается в конечном счёте свободный выбор человека, который выбирает противление Богу: арсениты «воле Божией противятся» (ср. Деян. 7:51)⁹¹³. Тот факт, что внешние формы этого противления носят черты борьбы за истину, нисколько не смущал трезвомыслящих людей эпохи. В расколе арсенитов представляется один из самых ярких случаев явления в церковной истории той самой «ревности не по разуму», которая является одним из искажений церковного образа мыслей

⁹¹⁰ Theol. Phil. 1.113–118; перевод: *Пржегорлинский*. 2011. С. 193.

⁹¹¹ *Пржегорлинский*. 2011. С. 109.

⁹¹² См. *Пржегорлинский*. 2011. С. 110.

⁹¹³ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.65.

«справа». Поэтому все попытки представить арсенитов как церковную партию или течение, дело которых впоследствии было продолжено исихастами, не имеют под собой богословского основания.

Позиция свт. Афанасия и других его современников в отношении арсенитов позволяет расширить понимание распространённого в церковной истории феномена ревности не по разуму.

4.4. Идеальный аспект противостояния

В лице патриарха Афанасия I арсениты приобрели мощного идейного противника. В своём сопротивлении компромиссным фигурам наподобие патриархов Германа III, Иосифа и Григория Кипрского (не говоря уже о латиномудрствующем Иоанне Векке) арсениты всегда занимали более выгодную позицию как поборники чистоты Церкви, акривии догматов, канонов и жизни. В лице Афанасия I идейная монополия арсенитов в этих отношениях была ими утеряна.

П. Гунаридис отмечает большую разницу между патриархом Афанасием I и арсенитами в воззрениях на проблемы империи. Арсениты полагали, что все беды вызваны незаконным вмешательством светской власти в дела Церкви, поэтому полагали, что для решения проблемы достаточно восстановления канонического порядка в Церкви, т.е. чтобы управление Церковью было поручено им⁹¹⁴. Отсюда весь вектор борьбы арсенитов был направлен на внешнее – на преобладание своих идей и интересов и получение власти в Церкви.

Патриарх Афанасий смотрел гораздо глубже. Он понимал, что причина бедствий империи лежит в духовной сфере – это «отвержение и пренебрежение Божьими законами, и ничего более»⁹¹⁵. Эта мысль пронизывает

⁹¹⁴ Γουναρίδης. 1999. Σ. 171.

⁹¹⁵ Ath. CP. Ep.(Ta). 13.6–7. Ср.: ἔνθεν τοῦ θεοῦ ἡμῖν μὴ συναιρομένου, ἐσμικρύνθημεν παρὰ πάντα τὰ ἔθνη καὶ ἐσμὲν ἐξουθενημένοι καὶ ταπεινοί, δι' ἀντέκτισιν παρανομιῶν καὶ μάλιστα σήμερον (Ath. CP. Didasc. ad Andron. Σ. 175).

все писания святителя⁹¹⁶. Беззаконие (ἀνομία–παράνομία) в обществе является причиной покинутости Богом, поэтому единственная возможность обновления (ἀνακαίνισις–ἀνανέωσις) империи – это обращение к Богу (ἐπιστροφή), акривия (ἀκρίβεια) и трезвение (νήψις). Ключевой идеей всех творений патриарха является насущная необходимость покаяния (μετάνοια), благого действия (πρᾶξις) и порядка (τάξις–εὐταξία)⁹¹⁷. Все внешние усилия без обращения и покаяния тщетны⁹¹⁸.

Таким образом, решение проблемы раскола, согласно святителю, неотделимо от духовного исцеления и обновления всего имперского организма. Именно в таком контексте следует понимать политику патриарха, в особенности её социальный аспект⁹¹⁹. Патриарх считал, что «об общих (общественных) благах следует и заботиться сообща»⁹²⁰.

Умонастроение патриарха хорошо видно из его послания к жителям Анатолии. Издатель датирует послание июлем 1303 г., т.е. спустя всего месяц после второго восшествия патриарха на престол⁹²¹. Из такой поспешности видно, какое беспокойство вызывало у патриарха состояние малоазийской паствы. Жители Анатолии изначально были склонны к Ласкарям и оппозиционны режиму Палеологов, поэтому арсенитское движение находило здесь благодатную почву. Ко времени написания послания контролируемая империей территория полуострова под натиском тюрок сократилась до нескольких городов. К этим напастям добавились бесчинства Каталонской

⁹¹⁶ Например: τῶν θεῶν θεσμῶν ἀθετήσει (Ath. CP. Ep.(Ta). 14.44); εἰς παράβασιν θεῶν θεσμῶν (Ath. CP. Ep.(Ta). 17.2); πρὸς ἀθέτησιν θεῶν θεσμῶν (Ath. CP. Ep.(Ta). 44.4).

⁹¹⁷ См. *Patedakis*. 2004. P. 108. О значении μετάνοια в писаниях патриарха см. *Καλομοιράκης*. 1991. Σ. 42–43. Остальные ключевые понятия частично находятся в указателях Толбот; см. *Talbot*. 1975. P. 443–464. Теме покаяния как единственного способа спасения империи посвящены следующие письма патриарха: Ath. CP. Ep.(Ta). 37; 39; 82; 110.

⁹¹⁸ Ath. CP. Ep.(Ta). 37.12–15, 19–24.

⁹¹⁹ См. *Ченурной*. 2004. С. 39–41.

⁹²⁰ τῶν κοινῶν ἀγαθῶν καὶ κοινῶς ἐπιμελησώμεθα (Ath. CP. Didasc. ad Andron. Σ. 178).

⁹²¹ Возможно, послание патриарха одновременно инициативе Андроника, который с согласия патриарха планировал организовать защиту Анатолии по тому же принципу, как при Ласкарях. Проект не был осуществлен; см. *Fisher*. 1970; *Failler*. 1993. P. 248–258.

компании, отправленной в Малую Азию на войну с тюрками. Положение жителей было удручающим.

П. Гунаридис полагает, что послание было первым мероприятием патриарха Афанасия по борьбе с арсенитами, целью которого было дать другое толкование событиям, случившимся в Анатолии при Палеологах, отличное от того, которое распространялось там приверженцами Ласкарей и арсенитами. Для этого нужно было заменить пропаганду арсенитов, разорвав причинно-следственную связь между постепенным переходом региона в руки тюрков и плохим состоянием Церкви с одной стороны и политическими причинами, т.е. занятием престола Михаилом Палеологом и проводимой им политикой, с другой. Нужно было подчеркнуть, что порабощение завоевателями было частью более общего беспорядка, царившего по причине оставления богопочтения⁹²².

На наш взгляд, подход П. Гунаридиса является несколько односторонним, поскольку предполагает чистую политику и пропаганду там, где имеет место, в первую очередь, пастырское попечение. Высказанные в рассматриваемом послании идеи повторяются в большинстве писем и посланий патриарха. Послание жителям Анатолии носит гораздо более общий характер, хотя противораскольнический аспект в нём проявляется вполне отчётливо. А со своей содержательной стороны это послание имеет много общего с антиарсенитским посланием патриарха.

Действительно, пропаганда арсенитов и сторонников Ласкарей объясняла бедствия страны предательской политикой Палеологов. Патриарх Афанасий даёт духовное видение проблемы: причина разорения страны не в политике Михаила VIII и даже не в беспорядке в Церкви, а в «чрезмерности греха»⁹²³. Он пишет: «Добровольно оставив то, чтобы и делами быть рабами Божиими, и жить Его законами и желаниям, и поступать как учит Святое

⁹²² Γουναρίδης. 1999. Σ. 170–171.

⁹²³ Ath. CP. Didasc. ad As. Min. 12.

Евангелие и так быть хранимыми Богом, мы сделали себя рабами греха, ходя вслед лукавых похотений и плотских стремлений сердца нашего... священники и народ, мы вместе развратились (ἐξέστημεν), поэтому обрели нас бедствия; поэтому мы стали поношением, поруганием и попранием безбожным врагам; поэтому хулится имя великого и единого Бога в народах и лица наши исполнились такого бесчестия...»⁹²⁴. Не обходит вниманием патриарх и арсенитов: «Научим и сродников, и знакомых, которые убеждают нас удаляться (букв.: откалываться, отрываться) от святых церквей (τοὺς σχίζεσθαι τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν ἡμᾶς ἀναλείθοντας) ненавидеть самого дьявола и удаляться от колдовства, гаданий...»⁹²⁵. Далее следует перечень царящих среди ромеев пороков: магия, гадания, прелюбодеяния, блуд, кровосмешения, мужеложство и скотоложство, несправедливости, любостязания, хищения, зависть, ростовщичество, пьянство, хула на веру и проч.⁹²⁶ Из этой фразы нельзя заключить, что патриарх обвиняет раскольников (в данном случае, очевидно, речь идёт об арсенитах) во всех этих пороках – он рисует картину всего общества, в котором господствуют эти грехи. Цель святителя – призыв ко всенародному деятельному покаянию, в котором особое место отводится социальной справедливости⁹²⁷.

Итак, налицо принципиальная мировоззренческая разница между патриархом Афанасием и арсенитами. Если первый стоит на библейской позиции, согласно которой все бедствия народа являются следствием отступления от Бога, то согласно арсенитам, причина бедствий носит политический характер. Здесь живое религиозное чувство противостоит косному формализму арсенитов, проявлявшемуся и в других отношениях.

⁹²⁴ Ath. CP. Didasc. ad As. Min. 13–22. Cp. Ath. CP. Ep.(Pa). 2.17–40.

⁹²⁵ Ath. CP. Didasc. ad As. Min. 62–64. Cp. πάντα τὸν δι' ὑμᾶς ἀποδιῶσαν τῆς Χριστοῦ Ἐκκλησίας περιώμενον ποιούμενοι ὑπὸ ἀνάθεμα (Ath. CP. Didasc. ad Sacerd. et Mon. Σ. 9).

⁹²⁶ Ath. CP. Didasc. ad As. Min. 64–67. Те же пороки обличаются и в других письмах; см. Ath. CP. Ep.(Ta). 1.35–36; Ath. CP. Ep.(Ta). 36.9–10; Ath. CP. Didasc. ad Sacerd. et Mon. Σ. 8.

⁹²⁷ Ath. CP. Didasc. ad As. Min. 45–52. Cp. Ath. CP. Ep.(Pa). 2.119–140.

4.5. Политический и социальный аспект отношений

Вопрос о соотношении церковных, политических и социально-экономических мотивов в недрах арсенитского движения до сих пор остаётся дискуссионным. Письма патриарха Афанасия содержат сравнительно мало сведений на этот счёт, однако, ввиду скудости источников, они часто привлекаются исследователями, подвергаясь тем или иным трактовкам.

При обращении к наследию свт. Афанасия в этом отношении следует учитывать несколько факторов. Во-первых, следует принимать во внимание политическую экклезиологию патриарха, представляющую империю как «Новый Израиль»⁹²⁸, в контексте которой свойственное современному сознанию противопоставление церковного и политического теряет свою остроту. Неверность Церкви (а значит, и Богу) необходимо влечёт за собой и неверность государству. Эта мысль отчётливо выражена патриархом в его письме Рите-Марии: «Если же они, по какой-то причине, отсекают себя от Церкви, а лучше сказать — от Бога, то как они будут верны правителям, хотя они и коварно притворяются таковыми?»⁹²⁹.

Во-вторых, патриарх Афанасий, по-видимому, старался избегать обвинений политического характера против себя со стороны арсенитов. В одном из писем он просит императора «всякий раз, как случится быть обличаемым злу некоторых восстающих против Бога, царства и Церкви, не присутствовать также и мне, поскольку твоя царственность наилучшим образом заботится об этом; дабы они не могли злословить, будто это по нашему наущению Бог обнаруживает их злобу на посрамление им»⁹³⁰. Э.-М. Толбот полагает, что речь идёт об участниках заговора Иоанна Дримия⁹³¹. Однако вполне возможно, что речь идёт об арсенитах вообще – тогда становится понятно нежелание патриарха участвовать в политических процессах против

⁹²⁸ См. *Booamra*. 1982. P. 62–70; *Patedakis*. 2004. P. 112–115.

⁹²⁹ Ath. CP. Ep.(Ta). 34.23–25.

⁹³⁰ Ath. CP. Ep.(Ta). 11.7–10.

⁹³¹ *Talbot*. 1975. P. 316.

них, чтобы не давать им повода упрекать себя в использовании государственного аппарата.

Последнее, впрочем, было вызвано скорее пастырскими, нежели идеологическими соображениями патриарха. В контексте его воззрений царство дано христианам, чтобы служить священству, а не наоборот⁹³². Задействование административного ресурса в борьбе с ересями и расколами всегда было естественным для Византии, и патриарх не мог испытывать никаких стеснений на этот счёт, как и его современник свт. Феодит Филадельфийский, чьими стараниями, например, арсенит Иоанн Тарханиот был смещён со своего поста в Анатолии.

Патриарха возмущало обстоятельство, что раскольникам предоставлена полная свобода действий⁹³³. Действительно, даже в самых крайних случаях со стороны императорской власти подвергались преследованию лишь лидеры группировок арсенитов, и почти никогда – рядовые члены. По мнению М. Патедакиса, патриарх требовал от императора равных прав и защиты в отношении Церкви и государства, т.е. чтобы раскольники были фактически приравнены к заговорщикам против власти императора⁹³⁴.

В то же время патриарх был довольно свободен в династических вопросах. Он не стеснялся называть ослеплённого Иоанна IV Ласкаря «приснопамятным и законным сыном блаженно почившего царя Ромеев господина Феодора Ласкаря»⁹³⁵ и выражать сострадание «многострадальной жизни» Иоанна⁹³⁶. Если арсениты чётко противопоставляли патриарха Арсения – всем бывшим после него патриархам, а династию Ласкарей – династии Палеологов, то подход патриарха Афанасия был более широким: его

⁹³² οὐ γὰρ διὰ τὴν βασιλείαν ἢ ἱερωσύνη ἀπεχαρίσθη τῷ Χριστῶνύμῳ λαῶ, ἀλλὰ διὰ τὴν ἱερωσύνην ἢ βασιλεία (Ath. CP. Ep.(Ta). 104.25–26); μάθωμεν ὑποκύπτειν τῇ Ἐκκλησίᾳ μὴ αὐτὴν ὑποτάσσειν, ἀλλ' αὐτῇ ὑποτάσσεσθαι καὶ τοῖς ταύτης θεσμοῖς (Ath. CP. Didasc. ad Andron. Σ. 177).

⁹³³ τὸ ἐαθῆναι τοὺς ἀποσχίσαντας ἑαυτοὺς τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας ἀδεῶς ἀναστρέφεσθαι καὶ διδάσκειν καὶ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας λαὸν ἀποσπᾶν (*Vaticanus gr. 2219*. F. 21, цит. по: *Patedakis*. 2004. P. 120, n. 658).

⁹³⁴ См. *Patedakis*. 2004. P. 119–120.

⁹³⁵ Ath. CP. Ep.(Ta). 103.42–44.

⁹³⁶ Ath. CP. Ep.(Ta). 103.51. Иоанн IV Ласкарь скончался, как полагают, в 1305 г., когда самозванец Дримий провозгласил себя потомком Ласкарей; см. *Ševčenko*. 1952. P. 149, n. 93.

уважение к дому Ласкарей и сострадание к безвинно пострадавшему Иоанну IV не входили у него в противоречие с безоговорочной лояльностью Андронику Палеологу (независимо от всей сложности отношений между ними), как и его симпатия к патриарху Арсению никак не означала отрицание бывших после него патриархов, поставление которых не было вполне безупречным с точки зрения акривии канонов.

Патриарх Афанасий всегда подчёркивал, что оппозиция арсенитов носит не только антицерковный, но и антигосударственный характер. Не случайна формулировка письма диакона Филиппа, от души отвергающего «всякое пустословие (ἔρεσχηλίαν) и вероломство (ἀλιστίαν букв. неверие, неверность) ксилотов против Церкви и против царства»⁹³⁷. Подобные выражения употребляются патриархом и в других письмах, например об Иоанне Дримии и его сообщниках: «и против паствы Христовой, и против Церкви, и боговенчанного императора»⁹³⁸; «дерзнувшие воздвигнуть пядь свою против Церкви, против царства и против всех единоплеменников»⁹³⁹.

Наиболее известным призывом патриарха Афанасия, касающимся вопроса о политической активности арсенитов, является его письмо императору по поводу выступления Дримия в 1305 г. Из текста письма можно заключить, что сам Дримий не принадлежал к числу арсенитов. Предположение Э.-М. Толбот, что сообщником Дримия из Мир Ликийских был симпатизировавший арсенитам митрополит Мир Ликийских Лука⁹⁴⁰, едва ли может быть принято⁹⁴¹.

Заговорщики, тем не менее, пользовались поддержкой арсенитов: «[Дримий] попытался возмутить и погрузить в глубину вероломства (ἀλιστία) всех, кого нашёл подгнившими и недовольными и царём, и Богом из народа, и

⁹³⁷ Ath. CP. Ep.(Ta). 19.9–11.

⁹³⁸ Ath. CP. Ep.(Ta). 81.47–48.

⁹³⁹ Ath. CP. Ep.(Ta). 81.149–151.

⁹⁴⁰ Talbot. 1975. P. 406–407.

⁹⁴¹ См. Σταυρίδου-Ζαφράκα. 1983b. Σ. 468–470.

прежде и более всего — из ксилотов»⁹⁴². О частичном (κὰν μέρει) участии арсенитов в заговоре сообщает также Пахимер⁹⁴³. По мнению М. Патедакиса, возможно, что именно выступление Дримия имеется в виду в антиарсенитском послании патриарха: «Ибо если бы внутренние мятежи не происходили недавно против Церкви Христовой и царства, как о том не неведомо зрячим, то Бог не попустил бы нам быть искушаемым столь сокрушительным поражением, ибо Он предрёк, что разделившийся дом или царство не устоят. Так доколе же мы будем угрызать друг друга и не чувствовать, в каком великом зле увязли? Доколе пребудет в среде нашей столь бессмысленный мятеж и дьявольское противодействие?»⁹⁴⁴

Несмотря на участие арсенитов в заговоре, арсенитская тема не педалируется патриархом в послании о Дримии, как это можно было бы ожидать. Патриарх находит весьма суровые эпитеты для Дримия и его единомышленников, однако ввиду того, что степень участия арсенитов в заговоре неясна, нет возможности экстраполировать все эти эпитеты на арсенитов. Например, о. Александр Пржегорлинский, следуя И.Е. Троицкому, полагает, что патриарх, говоря, что заговорщики, обратившись к италийцам, «пренебрегли православием», намекает на то, что этим «они обнажили голословность своей догматической принципиальности». Далее исследователь справедливо замечает, что сотрудничество с иноверцами не предполагало вероучительных уступок, и потому это обвинение в некотором роде бьёт мимо цели⁹⁴⁵. Однако адресаты этих упрёков патриарха названы в письме: «Этот Иоанн Дримий, козлооленъ (τραγελάφω) и его приспешник Сарданапал (сообщник Дримия из Мир Ликийских – *М.В.*) и их

⁹⁴² διαταράξαι καὶ καταδύσαι πρὸς ἀπιστίας βυθὸν ὅσον ὑπόσαθρον εὔρε καὶ δύνουν τῇ βασιλείᾳ ἐκ τοῦ λαοῦ, Θεῶ δέ, καὶ πρότερον καὶ μᾶλλον ἀπὸ τῶν Ξυλωτῶν (Ath. CP. Ep.(Ta). 81.85–87).

⁹⁴³ Pachym. T. 4. P. 653.19–22.

⁹⁴⁴ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.469–75. См. *Patedakis*. 2004. P. 216.

⁹⁴⁵ *Пржегорлинский*. 2011. С. 110–111.

единомышленники»⁹⁴⁶. Обвинение не касается арсенитов напрямую. Ниже, где патриарх просит императора наказать злодеев, арсениты также не названы.

Отдельного рассмотрения требует вопрос об изгнании арсенитов из монастыря Моселе и других мест столицы зимой 1305–1306 г. и его связь с заговором Дримия, о которых делались разные предположения⁹⁴⁷. Например, П. Гунаридис, основываясь на свидетельстве Пахимера, полагает, что в заговоре участвовала лишь часть (одна из группировок?) раскольников, но патриарх удачно воспользовался поводом изгнать из столицы всех арсенитов⁹⁴⁸. Однако все предположения исследователей делались исходя из того, что изгнание арсенитов из столичного монастыря Моселе и других мест столицы зимой 1305–1306 г. последовало сразу после раскрытия заговора Дримия. Если же принимать датировку восстания, предложенную Файе (весна–лето 1305), получается, что между этими событиями прошло полгода. Возможно, что роль арсенитов в заговоре не была определяющей, иначе репрессии против них должны были быть более решительными. Хотя изгнание арсенитов было желанным для патриарха, оно совершенно не вписывалось в общую компромиссную политику Андроника, который вполне сознательно приближал их к столице.

Патриарх решительно отлучает от Церкви не только Дримия и его сообщников, но и всех, «кто доподлинно знал об этом убийственном замысле и не поспешил раскрыть его, а также и тех, кто отныне окажется виновным в этом неистовом, безбожном и вероломном предприятии»⁹⁴⁹. Очевидно, что угроза отлучения и само отлучение не признаваемого арсенитами патриарха не могли иметь на них ощутимого воздействия – факт, также говорящий в пользу того, что роль арсенитов в заговоре не была определяющей.

⁹⁴⁶ Ath. CP. Ep.(Ta). 81.146–148.

⁹⁴⁷ См. *Κοντογιαννοπούλου*. 1998. Σ. 222.

⁹⁴⁸ *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 182–183.

⁹⁴⁹ Ath. CP. Ep.(Ta). 81.142–145.

Таким образом, исходя непосредственно из писем патриарха, политический фактор в движении арсенитов играет второстепенную роль. Патриарху оказывается достаточно констатировать факт политической нелояльности раскольников.

Данные источников позволяют говорить о достаточно пёстром социальном составе арсенитского движения: его костяк составляли монашествующие, а также клирики, не принадлежавшие к привилегированным слоям клира⁹⁵⁰; у них было немало благотворителей среди столичной знати и влиятельные сторонники при дворе и в армии.

В отлучительном письме патриарха Афанасия, текст которого сохранен Пахимером, патриарх жалуется на три беды «к низвержению Церкви», вторая из которых – в том, что арсениту Иакинфу было позволено собрать вокруг себя «против Церкви» неких «шарлатанов, ничтожных и способных разрушить Церковь Христову»⁹⁵¹. П. Гунаридис на основании этого замечания делает вывод, что при патриархе Афанасии арсениты находили наибольшее сочувствие в низших слоях общества, среди мирян и клириков столицы, в которой, помимо местных жителей, находилась масса беженцев, происходивших по большей части из Анатолии⁹⁵². Однако, исходя из контекста, более вероятно, что в данном случае речь идёт не о социальных, а о нравственных категориях. То же самое имеется в виду в письме о Дрими: «...всех подгнивших и недовольных (ὅσον ὑπόσαθρον εὗρε καὶ δύσνον) и царём, и Богом из народа»⁹⁵³.

Более конкретными в этом отношении являются свидетельства патриарха Григория Кипрского о том, что последователи арсенитов состоят «большой частью из простонародья» (ἡ πλείστη μοῖρα τῶν δημοτῶν), которые

⁹⁵⁰ См. *Гунаρίδης*. 1999. Σ. 60, 72.

⁹⁵¹ τῷ Ἰακίνθῳ ἐξεχωρήθη ἀπανταχοῦ τῆς Ῥωμαίων προσκαλεῖσθαι κατὰ τῆς ἐκκλησίας οὓς εὗρισκεν, οὐ συνειδήσει, οὐ νόμοις Θεοῦ τετραμμένους, ἀλλ' ἀγυρτώδεις καὶ τριωβολμαιοὺς τινὰς καὶ ἱκανοὺς καταστρέψαι τὴν ἐκκλησίαν Χριστοῦ καὶ ὅσα παρέλαβεν ἀλόγῳ θράσει καὶ διαβολῇ καὶ ὕβρει, ἐν οἷς εἶχον ἐκεῖνοι τὸ ἰσχυρόν (Pachym. T. 3. P. 189.11–15).

⁹⁵² *Гунаρίδης*. 1999. Σ. 126–127.

⁹⁵³ Ath. CP. Ep.(Ta). 81.86–87.

не стыдятся как тайно, так и прилюдно позорить начальных и подчинённых – всех, которые не хотят быть заодно с ними⁹⁵⁴. Однако следует учитывать, что эти слова относятся к другому периоду развития движения.

Впрочем, по логике событий арсениты действительно должны были находить себе поддержку среди низших слоёв общества, изнурённых бедностью, голодом, алчностью имперских чиновников, разнузданностью иностранцев, притеснением от богатых и полным равнодушием со стороны властей. Патриарх Афанасий активно боролся со всеми этими недугами византийского общества. Он был первым за многие годы иерархом на Константинопольском престоле, который целенаправленно и систематически занимался народными нуждами. Организуемые патриархом мероприятия, такие как частые крестные ходы по столице⁹⁵⁵, противодействие произволу зерновых спекулянтов и чиновников, организация кухонь для голодающих, а также всегдашняя доступность патриарха и его отзывчивость к чужим нуждам⁹⁵⁶ создали ему мощную народную поддержку. Патриарх Афанасий напомнил о том колоссальном значении, которое призвана иметь Церковь в христианском государстве⁹⁵⁷. Х.-Г. Бек вполне обоснованно называет Афанасия одним из самых социально активных патриархов в истории⁹⁵⁸.

Несомненно, что социальная политика патриарха имела и мощный антираскольнический аспект. П. Гунаридис отмечает, что патриарх начал конкурировать с арсенитами за народную поддержку – область, в которой до сих пор арсениты преобладали⁹⁵⁹.

Подобный эффект имела и деятельность патриарха в отношении монастырей и монахов. Борьба с бродячими монахами явно была направлена в

⁹⁵⁴ Greg. Cyr. Ep. 132. Σ. 12.

⁹⁵⁵ О социальном значении этих крестных ходов (на основании хроники Пахимера) см. *Γεωργιάδου*. 1993.

⁹⁵⁶ См., например, Ath. CP. Ep.(Ta). 46.13–22.

⁹⁵⁷ О подробностях социальной деятельности патриарха см. *Constantelos*. 1975. P. 614–625; *Boojamra*. 1993; *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 176–178; *Ченурной*. 2004. С. 90–92.

⁹⁵⁸ *Beck*. 1980. S. 210.

⁹⁵⁹ *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 177–178.

том числе и против арсенитов. Святитель рассылал ὑποτύψεις (правила) во все монастыри с наставлениями, которые должны были читаться ежемесячно, а также при постригах. Эти правила касались всех сторон жизни монахов и должны были храниться с точностью. Как замечает П. Гунаридис, арсениты, которые до сих пор представляли себя как поборники монашеского образа жизни, строгости и акивии, получили серьёзного соперника в лице патриарха⁹⁶⁰.

Часть этих посланий монастырям в том или ином виде содержат предостережения против арсенитов. Уже упоминалось о послании проту Афона⁹⁶¹. В другом послании афонитам патриарх уведомляет, что первая задача прота Афона, при содействии игуменов больших и средних монастырей, должна состоять в том, чтобы Афон был недоступен для волков⁹⁶². Учитывая все коннотации этого понятия в творениях святителя, скорее всего, речь идёт об арсенитах. В этом же послании патриарх напоминает о полагающемся по канонам отлучении всякого, кто переменяет монастырь или поселяется в светском жилище и запрете принимать кого-либо из чужого монастыря. В послании игумену Великой Лавры патриарх упоминает о том, что император удалил от монахов тех, кто препятствовал им освящать себя⁹⁶³ – возможно, речь идёт также об арсенитах.

Можно предполагать, что активная деятельность святителя на социальном поприще значительно ослабила успехи арсенитов, хотя прямых свидетельств об этом нет. Оздоровление общественного организма, предпринятое патриархом Афанасием, должно было в итоге привести и к исцелению раскола, если бы у императора хватило мужества и терпения проводить курс патриарха в жизнь.

⁹⁶⁰ Γουναρίδης. 1999. Σ. 171–172.

⁹⁶¹ Reg. 1605.

⁹⁶² Reg. 1590.

⁹⁶³ Reg. 1596.

4.6. Догматический аспект противостояния

Несмотря на то, что ко времени патриарха Афанасия догматические споры, потрясавшие Церковь во время Лионской унии, угасли, в источниках видны следы догматической полемики между двумя сторонами – полемики, как связанной с унией, так и не связанной с ней. Эта полемика вполне понятна, поскольку обвинение другой стороны в ереси придавало обвинителю ореол борца за истину, ревнителя не только об акривии канонов, но и об акривии догматов.

В письмах и посланиях патриарха, связанных с арсенидами, в схожих формулировках часто встречаются анафемы ереси и исповедания веры. Например, в отречении диакона Филиппа Сиропула: «Того, кто исповедует какой-либо догмат или убеждение не так, как исповедует и признает правильным святая, соборная и апостольская Церковь, предаю анафеме»⁹⁶⁴. В своём обязательственном письме император обязуется «заграждать уста еретическому неистовству как всякому беззаконию»⁹⁶⁵. В защитительном письме патриарх предаёт анафеме всякое безбожие, раскол и ересь: «Мы ... православны и мирны, и были от младенчества, и есть, и будем всегда анафематствовать всякое безбожие, и раскол, и ересь, не мудрствующую [так], как святая кафолическая и апостольская и соборная Церковь и мудрствует, и исповедует, и славит»⁹⁶⁶. В конце письма патриарх снова исповедует: «Мы же всякую ересь не мудрствующую так, как мудрствует и законополагает и словом и делом святая, кафолическая, апостольская и соборная Церковь, предаём анафеме и вместе со святыми архиереями шестого Вселенского собора единомудренно вопием...»⁹⁶⁷. Далее патриарх приводит цитату из 1-го правила V–VI Вселенского (Трулльского) собора, имеющую тот

⁹⁶⁴ Ath. CP. Ep.(Ta). 19.7–9.

⁹⁶⁵ Ep. Prom. 55. По мнению В. Лорана, речь идёт об арсенидах (*Laurent*. 1965. P. 133).

⁹⁶⁶ Ἡμεῖς... ὀρθόδοξοι καὶ εἰρηνικοὶ καὶ ἡμεῖν ἐκ βρέφους καὶ ἐσμὲν καὶ ἐσόμεθα ἀναθεματίζοντες ἀθείαν πᾶσαν καὶ σχίσμα καὶ αἵρεσιν τὴν μὴ φρονοῦσαν, ὡς ἡ ἅγια καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ καὶ συνοδικὴ ἐκκλησία καὶ φρονεῖ καὶ ὁμολογεῖ καὶ δοξάζει (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.3–9).

⁹⁶⁷ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.74–77.

же смысл анафематствования всех, кто мыслит не согласно со святыми отцами⁹⁶⁸.

Схожие выражения присутствуют и в других письмах патриарха и свидетельствуют о том, что догматический вопрос был насущным в противостоянии иерархии и арсенитов. О важности данной темы также и для арсенитов свидетельствует то, что вероучительный вопрос не считался для арсенитов решённым вплоть до 1310 г.: отвержение всех еретических учений и утверждение учения святых отцов и Православной Церкви было вторым условием заключённого в 1310 г. мира, что потребовало даже издание отдельного исповедания веры от лица императора⁹⁶⁹.

Не следует, впрочем, переоценивать значение вероучительных претензий арсенитов, поскольку им было свойственно смешение догматических вопросов с каноническими. Уже упоминалось постановление «собора» арсенитов, где удаление патриарха Арсения стоит в одном ряду с «македонской ересью» (*Filioque*) и названо «двойной еретичной блевотиной» (см. п. 4.1.2). Подобное смешение наблюдается в арсенитском трактате, где приводятся слова прп. Феодора Студита о «михианской ереси»⁹⁷⁰. Из тенденций автора связывать случай михианской схизмы с делом арсенитов вполне очевидно, что арсениты могли именовать ересь и чисто канонические преступления.

Тем не менее возникает вопрос о значении всех исповеданий и анафем патриарха Афанасия в связи с арсенитами. Исходя из данных ряда источников можно утверждать, что споры шли главным образом вокруг Лионской унии и касающихся её триадологических вопросов (об исхождении Святого Духа и *Filioque*).

⁹⁶⁸ Synt. canon. T. 2. Σ. 305.

⁹⁶⁹ *Laurent*. 1945a. P. 69–71.

⁹⁷⁰ Γνωστὸν δὲ πᾶσιν ὅτι ἡ νῦν αἴρεσις ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κατακρατοῦσα τῶν μοιχειανῶν ἐστίν... ἀσφαλίζου πάντας ἀπέχεσθαι τῆς κοινωνίας τῶν μοιχειανῶν ὡς ἀπὸ ὄφεως ὅτι αἴρεσις ἐστὶ χαλεπή (Log. pro Schism. 227-228, 230-231).

4.6.1. Отголоски Лионской унии 1274 г.

Несмотря на то, что император Андроник II после смерти отца пошёл на достаточно большие уступки, сместив всех проуниатски настроенных иерархов, арсениты всегда были готовы вспомнить былое. Так, на соборе 1304 г. они заявили, что Церковь находится в плачевном состоянии, ибо не только незаконно обошлись с патриархом Арсением, но был нарушен церковный чин и «акривия догматов» (*παραβέβασται... καὶ σχεδὸν δογμάτων ἀκρίβειαν*), поскольку имело место общение с теми, с кем не должно⁹⁷¹, то есть, с латинянами.

Хотя вышеупомянутые формулировки патриарха Афанасия носят общий характер, что не позволяет с уверенностью говорить об их назначении, в его работах есть и явные свидетельства о триадологической проблематике. Так, в своём антиарсенитском послании святитель предписывает священнику: «Прежде всего учи православных предавать анафеме всякое учение (*δόγμα*) и мудрование (*φρόνημα*), которое не принимала и не мудрствовала и не учила святая кафолическая и апостольская Церковь, исповедовать же и веровать во Святую Троицу, Отца нерождённого, Сына рождённого от Отца и Духа Святого, исходящего от Отца, в каком исповедании мы и были крещены»⁹⁷².

По всей видимости, тот же смысл имеет именование арсенитов арианами (см. п. 3.6.3).

В источниках имеются и другие свидетельства о выдвигавшихся арсенитами догматических претензиях. Например, свт. Феолит так обращается к арсениту в одной из проповедей: «Если же ты убегаешь от священника как неправильно мыслящего (*ὡς μὴ ὀρθῶς φρονοῦντος*) о догматах веры, но пленённого ересью, — хорошо поступаешь. Но прежде избличи

⁹⁷¹ Pashum. T. 4. P. 521.31–523.3. Ср.: ἦν δὲ τοῖς μοναχοῖς ὁ σκοπός [...] τοὺς περὶ τὸν πατριάρχοντα ἐξουθενεῖν, χρωμένους τοῖς αὐτῶν λήμμασιν ὅτι τε τὰ κατὰ τὸν πατριάρχην Ἀρσένιον σφίσι αὐτοῖς παραβέβασται, καὶ ὅτι ἡ ἐκκλησία ἄγους αἰρέσεως κεκοινώνηκε (Pashum. T. 4. P. 523.19–24).

⁹⁷² Ath. CP. Ep.(Pa). 2.583–587.

(δεῖξον) это»⁹⁷³. О. Александр Пржегорлинский полагает, что в данном случае речь может идти о претензиях вероучительного характера, не имевших отношения к проблеме унии – ведь среди арсенитов ходило достаточное количество «догматических сплетней», связанных, например, с именем патриарха Григория Кипрского. Также он полагает, что речь может идти о неопределённой позиции иерархии в отношении спорного «Томоса» патриарха Григория Кипрского о «вечном явлении» Духа Святого⁹⁷⁴.

«Томос» был представлен патриархом Григорием как православное исповедание веры по вопросу Filioque на Влахернском соборе в августе 1285 г., на котором присутствовал и будущий патриарх Афанасий. «Томос» был принят и подписан 41 присутствовавшими епископами. Часть низших клириков не подписала «Томос»; Аристидис Пападакис полагает, что некоторые сделали это по подстрекательству арсенитов, для которых вполне естественно было отвергать документ, который, по их представлениям, был произведением императора-узурпатора, неканонического патриарха и подозрительной иерархии.

При этом А. Пападакис отмечает, что противодействие арсенитов «Томосу» было вызвано не богословскими мотивами (тонкое богословие Григория Кипрского едва ли было доступно для них), а их враждебным отношением к самому патриарху. Кроме того, арсениты, руководствуясь «упорным консерватизмом», готовы были отвергнуть вместе с латинским Filioque и вполне православное выражение «через Сына»⁹⁷⁵. Вполне вероятно, эти два мотива – личная неприязнь к патриархам как «узурпаторам» престола Арсения и «упорный консерватизм», – заставляли арсенитов и впоследствии прибегать к догматическим аргументам, пользуясь формальной разницей между святоотеческими формулировками и выражениями «Томоса».

⁹⁷³ Theol. Phil. 2.548–550.

⁹⁷⁴ См. *Пржегорлинский*. 2011. С. 106–108. Исчерпывающее исследование по вопросу триадологических споров при Григории Кипрском см. *Papadakis*. 1997.

⁹⁷⁵ См. *Papadakis*. 1997. P. 143–144.

Впрочем, несмотря на удаление патриарха Григория с престола в качестве уступки ригористам в 1289 г., сам Григорий и богословие его «Томоса» были признаны православными⁹⁷⁶. Таким образом, упрёки арсенитов были в действительности беспочвенны и носили скорее пропагандистски-апологетический характер. Все антиарсенитские полемисты были согласны в мысли, что если во времена Лионской унии были догматические основания для противостояния навязывавшей унию иерархии (в лице патриарха Иоанна Векка и сочувствующих ему епископов), то теперь их нет⁹⁷⁷.

4.6.2. Экклезиология арсенитов

Если о триадологических заблуждениях арсенитов можно лишь предполагать, то искажение их экклезиологического учения несомненно.

Арсениты в основном не признавали архиереев, поставленных после смещения патриарха Арсения в 1265 г., а число поддерживавших их епископов постоянно сокращалось. Ко времени собора 1304 г. у арсенитов не оставалось ни одного епископа⁹⁷⁸, что порождало серьёзную экклезиологическую проблему: может ли Церковь существовать без епископов и если нет, то где же безукоризненные (ἀνεπίληπτοι) иерархи?

В поисках ответа на него арсениты развивали свою экклезиологию, восстановить которую частично можно на основании антиарсенитских сочинений. Сложность заключается в том, что арсенитское движение не было единым как организационно, так и догматически. Ко времени патриаршества Афанасия все арсениты были едины в отрицании православной иерархии. Иоанн Хила свидетельствует, что одни из арсенитов говорят, что «священства

⁹⁷⁶ См. *Papadakis*. 1997. P. 157–196.

⁹⁷⁷ Некоторые антиарсенитские трактаты имеют эту мысль даже в заголовках: οὐ δεῖ σχίζεσθαι τοὺς λαοὺς ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων ὀρθοδόξων ὄντων (Method. Mon. De Schism. Col. 781); ὀρθοδοξούσης τῆς Ἐκκλησίας, ἀλόγως ταύτης δίστανται... ἐχούσης τῆς Ἐκκλησίας χάριτι Θεοῦ ὀρθοδόξως (Jo. Cheil. P. 348). Ср. тж.: ὅσοι ἐν καιροῖς ὀρθοδοξίας κωλύουσι τοὺς χριστιανοὺς εἰσερχεσθαι εἰς τὴν ἐκκλησίαν... οὐκ εἰσι χριστιανοί (Theol. Phil. 2.274–276, 281–282).

⁹⁷⁸ Факт, на котором Андроник II особенно настаивал в своей речи, см. Pachym. T. 4. P. 509.15–521.28.

больше нет»⁹⁷⁹, другие считают, что священство есть, но только пресвитерское, непорочного же архиерейского нет⁹⁸⁰. Чтобы объяснить это, арсениты говорили, что и ныне существуют «безупречные архиереи», знаемые только Богом, но скрытые от людей⁹⁸¹.

Некоторые исследователи полагают, что среди раскольников существовало крайнее течение, в принципе отрицавшее институциональное священство и считавшее источником власти в Церкви личный авторитет неких «духовных отцов»⁹⁸². Несомненно, что «духовные отцы» играли значимую роль в арсенитских общинах, о чём свидетельствуют в том числе послания патриарха Афанасия⁹⁸³; однако, как видно, арсениты настаивали на получении этого звания от патриарха Арсения⁹⁸⁴, а значит, это течение не было столь радикальным, чтобы отрицать иерархию в принципе.

Проблема признания иерархии нашла отражение в антиарсенитском послании патриарха Афанасия: «Если они говорят, что не принимают архиереев и их каноничные отлучения и клятвы (ἐγκανόνους ἀφορισμοὺς καὶ ἀράς), [...] то пусть скажут, [каких архиереев] – некоторых или всех. Если всех бывших изначала, то они отделяют себя от сонма православных и напрасно именуют себя христианами, ибо наш учитель, архиерей и владыка Христос сказал *отметающий вас Меня отметаает, и слушающий вас слушает Меня* (Лк. 10:16). Если же тех, которые священствовали (ἱερατεύσαντας) после господина Арсения, то их письменные обещания и заверения в Атрамитии (αἱ κατὰ τὸ Ἀτραμίτιον ἔγγραφοι ὑποσχέσεις αὐτῶν καὶ ἀσφάλεια), если будут показаны всем, не постыдят ли их, не посрамят ли? Не обличат ли в том, что они явно не имеют в устах истины? Итак, тамошние их заверительные и

⁹⁷⁹ μὴ εἶναι καθάπαξ ἱερωσύνην (Jo. Cheil. P. 360.2).

⁹⁸⁰ Jo. Cheil. P. 360.6–8.

⁹⁸¹ Jo. Cheil. P. 360.23–31.

⁹⁸² Darrouzès. 1966. P. 412, n. 3.

⁹⁸³ Reg. 1762.

⁹⁸⁴ λέγοντας δεῖξασθαι ταύτην τὴν χάριν παρὰ τοῦ δεξαμένου τὴν δωρεὰν καὶ ἐνέργειαν ταύτην ἀπὸ τοῦ ἁγίου πατριάρχου ἐκείνου Ἀρσενίου ἱερέως (Jo. Cheil. P. 413.1–3).

обещательные письма достовернейше показывают, приняли ли они вселенского патриарха Григория как законного от Бога, или нет»⁹⁸⁵.

Первая часть этого отрывка является либо риторическим приёмом, либо указанием на то, что среди арсенитов действительно существовало крайнее течение, отрицавшее иерархию в Церкви как таковую. Дальнейшая аргументация патриарха проста: если арсениты приняли Григория Кипрского (о чём свидетельствуют их собственные письма), то как они могут вновь отвергать его? Не является ли в таком случае притие и неприятие того или иного патриарха делом произвола?

Рассмотренные антииерархические воззрения арсенитов выходили далеко за рамки канонических разногласий, так как ниспровергали не только иерархический принцип в Церкви, но и саму её сакраментальную природу⁹⁸⁶, что само по себе могло считаться ересью в глазах церковных иерархов.

Очень яркий пример того, каким образом, в глазах последних, арсениты являются еретиками, виден в проповедях Феолипта Филадельфийского. Арсенит отвергает таинство Евхаристии, совершаемое в Церкви – он отвращается и избегает причащения как простого хлеба и вина (ὡς κοινὸν ἄρτον καὶ οἶνον). Не попирает ли он Тела и Крови Господа? Не считает ли он их не принявшими освящения? Не учит ли он о Господе как о простом человеке (οὐ ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Κύριον δογματίζει,⁹⁸⁷)? Не соскальзывает ли в одно мнение с иудеями?⁹⁸⁸ Такие обвинения вполне понятны, поскольку в православном богословии сакраментология, эkkлезиология и христология тесно связаны, и потому грань между расколом и ересью является весьма условной. Как уже говорилось, в любом расколе происходит изменение православного образа

⁹⁸⁵ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.399–414. Вторая часть этого отрывка, касающаяся собора в Атрамитии (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.408–415), содержится на полях рукописи трактата Иоанна Хилы; вероятно, автором этих примечаний был сам автор; Jo. Cheil. P. 407.9–15. См. тж. *Patedakis*. 2004. P. 215.

⁹⁸⁶ *Booiamra*. 1982. P. 141.

⁹⁸⁷ Издатель И. Григоропулос видит здесь намёк на ересь монархиан-динамистов; см. *Γρηγορόπουλος*. 1996. Σ. 327, υπ. 17. Динамисты учили, что Христос был простым человеком (ψιλὸς ἄνθρωπος), в котором действовала особая божественная сила.

⁹⁸⁸ *Theol. Phil.* 2.191–202.

мыслей (φρόνημα), которое рано или поздно ведёт к искажению веры и догмата (δόγμα).

4.6.3. Обвинение арсенитами патриарха Афанасия в евхитстве. Патриарх Афанасий и исихазм

Есть также свидетельства об обвинениях догматического характера, выдвигавшихся арсенитами лично против патриарха Афанасия.

Первое находится в описании Пахимером уже рассматривавшихся событий собора 1304 г. В ходе спора, завязавшегося между арсенитами и иерархией, арсениты назвали патриарха Афанасия «евхитом» и другими, ещё более тяжкими именами⁹⁸⁹. П. Гунаридис полагает, что это было воздаянием арсенитов за прозвище «ксилоты»⁹⁹⁰. Но дело обстояло гораздо серьёзнее, поскольку такое обвинение в ереси давало арсенитам оправданный повод изолировать себя от «еретичествующего» патриарха.

Евхитами, или мессалианами, назывались еретики IV в., отрицавшие Троичность Лиц в Божестве и свою молитву почитавшие единственным средством к спасению. Мессалиане считали, что, добившись вселения в них Святого Духа, они навсегда освобождаются от страстей, ощущали в себе мнимое присутствие Духа, увлекались созерцанием и якобы телесными очами видели Самое Божество⁹⁹¹.

Это обвинение имеет очень важное значение, поскольку оно является предвестником исихастских споров, имевших место спустя несколько десятилетий после описываемых событий, когда мессалианами именовали монахов Афона, практиковавших Иисусову молитву⁹⁹². Из факта обвинения можно сделать два вывода.

⁹⁸⁹ εὐχίτην ἀποκαλοῦντες καὶ τὰ τούτων ἔτι δεινότερα (Pachym. Т. 4. Р. 525.15).

⁹⁹⁰ Γουναρίδης. 1999. Σ. 211.

⁹⁹¹ См. *Κυπριαν (Керн)*. 1996. С. 55; О мессалианах см. тж. ODB. Т. 2, 1349–1350; *Дунаев*. 2002. С. 185 слл.

⁹⁹² *Darrouzès*. 1977. Regestes 2317, 2408.

Первый касается вопроса об отношении патриарха Афанасия I и исихазма. До сих пор большинство учёных полагает, что записывание свт. Григорием патриарха Афанасия в исихасты носило характер свойственного исихастам обращения к личностям известных подвижников прошлого с целью объявить их своими предшественниками⁹⁹³. Отмечается, что в сохранившихся письмах патриарха нет ничего, что могло бы указывать на «психотехнический» метод молитвы⁹⁹⁴, а также то, что социально-ориентированное мировоззрение патриарха (империя как «Новый Израиль») представляет контраст с «индивидуалистическим» учением исихазма⁹⁹⁵. Прот. Иоанн Мейендорф расценивает патриарха Афанасия как церковного деятеля, чьи преобразования подготовили почву для развития исихазма⁹⁹⁶. Взгляда на свт. Афанасия как максималиста и церковного реформатора, чья деятельность привела к возникновению исихазма, придерживается также Дж. Буджамра⁹⁹⁷. Некоторые исследователи выражают мнение, что свт. Григорий имеет в виду строгий аскетизм и мистические состояния Афанасия, о которых постоянно говорит в своём житии патриарха Афанасия Феоктист Студит⁹⁹⁸.

Тем не менее есть ряд свидетельств, позволяющих говорить об общности как богословских взглядов, так и молитвенной практики между патриархом Афанасием и свт. Григорием Паламой:

1. уже упоминавшийся факт духовного родства через Никифора Исихаста (см. п. 2.1);
2. приписываемая свт. Афанасию антология «Собрания о божественной энергии и благодати» (Συνάγματα περὶ θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος), имевшая раздел «о сущности Бога и божественной энергии» περὶ οὐσίας Θεοῦ καὶ ἐνεργείας θείας (см. п. 3.1.5);

⁹⁹³ См. *Afentoulidou-Leitgeb*. 2008. S. 80.

⁹⁹⁴ См. *Talbot*. 1975. P. xxix.

⁹⁹⁵ См. *Afentoulidou-Leitgeb*. 2008. S. 79–80.

⁹⁹⁶ *Мейендорф*. 1997. С. 16–25.

⁹⁹⁷ *Boojamra*. 1982. P. 160–162.

⁹⁹⁸ См. *Afentoulidou-Leitgeb* 2008. S. 80.

3. некоторые исследователи находят указания на умную молитву и на нетварный свет в творениях патриарха. Так, Д. Каломиракис полагает, что в словах патриарха «и кто поручится, что они найдут другое время восхождения и обожения через молитву (ἀναβάσεως καὶ θεώσεως τῆς ἐκ προσευχῆς), в которой нам, если пожелаем, и святые способствуют»⁹⁹⁹ речь идёт именно об умной молитве¹⁰⁰⁰, несмотря на то, что содержащие эти слова письмо явно написано под влиянием 11-го Слова свт. Григория Богослова, откуда заимствованы и понятия ἀνάβασις и θεώσις¹⁰⁰¹. В одном из писем патриарха упоминается «несказанный свет»¹⁰⁰², в неизданных творениях упоминается также «неприступный свет» (ἀπρόσιτον φῶς) и другие синонимичные выражения¹⁰⁰³.

Упомянутый выше эпизод с обвинением патриарха Афанасия в евхитстве может быть ещё одним косвенным указанием на то, что связь между исихазмом и свт. Афанасием является гораздо более тесной, чем предполагалось ранее¹⁰⁰⁴.

Второй важный вывод касается обвинителей патриарха Афанасия. Исследователи исихазма архим. Киприан (Керн) и прот. Иоанн Мейендорф выделяют две категории оппонентов Григория Паламы. Первая категория – представители «позитивного богословия», как называет их о. Киприан¹⁰⁰⁵: люди гуманистического склада, представители высокой интеллектуальной культуры, «умудрённые наукой ума, но не мудростью духовной», такие как Варлаам, Никифор Григора или Димитрий Кидоний¹⁰⁰⁶. Вторая категория – это, по архим. Киприану, представители «застывшего богословия» или, по о.

⁹⁹⁹ Ath. CP. Ep.(Ta). 47.29–31.

¹⁰⁰⁰ Καλομοιράκης. 1991. Σ. 29, σπ. 19.

¹⁰⁰¹ Εἰ δὲ γαστρὸς ἡδοναῖς χαριούμενοι, [...] οὐ σωφροσύνης ὑπολαμβάνοντες [...] ἀλλ' οὐκ ἀναβάσεως ἢ θεώσεως [...] πρῶτον μὲν οὐδὲ τὸν καιρὸν ἐπιγινώσκω (Greg. Theol. Or. 11. Col. 838C).

¹⁰⁰² ἄφραστον φῶς (Ath. CP. Ep. ad Arch. Σ. 456); по др. чтению ἄφατον φῶς; см. Patedakis. 2004. P. 97, n. 528.

¹⁰⁰³ См. Patedakis. 2004. P. 97, n. 528.

¹⁰⁰⁴ О других связях патриарха Афанасия с исихазмом см. Patedakis. 2004. P. 97–99; Afentoulidou-Leitgeb. 2008. S. 80–81.

¹⁰⁰⁵ Киприан (Керн). 1996. С. 12.

¹⁰⁰⁶ Киприан (Керн). 1996. С. 55.

Иоанну Мейендорфу, «монастырские антипаламиты»¹⁰⁰⁷, к которым можно отнести, в частности, Григория Акиндина. Обвинение в мессалианстве против Григория Паламы и исихазма звучало из уст представителей обеих сторон¹⁰⁰⁸.

В таком случае очевидно, что и патриарх Афанасий, и свт. Григорий Палама находились в сходных условиях. Патриарх Афанасий так же, как и паламиты впоследствии, встречал оппозицию как со стороны гуманистических кругов, так и «ревнителей не по разуму» в лице арсенитов.

В литературе XIX века встречается взгляд на исихастские споры как отголосок и продолжение движения арсенитов¹⁰⁰⁹. И хотя сегодня подобные взгляды уже не высказываются, можно уверенно говорить о том, что арсениты не только не являются духовными предками исихастов, но и являются определённое типологическое сходство с противниками исихастов «справа»¹⁰¹⁰.

4.6.4. Другие обвинения против патриарха Афанасия

Против патриарха Афанасия выдвигались и другие обвинения в ереси. Второе смещение с престола имело поводом обвинение в ереси иконоборчества. О ещё одном эпизоде напряжённой догматической полемики, шедшей вокруг имени патриарха Афанасия, было сказано в связи с составлением защитительного письма (см. п. 3.5.2). Два последних случая, как и обвинение святителя в евхитстве, практически полностью лишны богословского содержания: обвинение в ереси является лишь средством дискредитации оппонента. Вместе с тем они прекрасно демонстрируют гнетущую атмосферу «охоты за словами и выражениями», созданную арсенитами вокруг патриарха Афанасия. Достаточно было одного

¹⁰⁰⁷ Мейендорф. 1997. С. 26.

¹⁰⁰⁸ См. Киприан (Керн) 1996. С. 55.

¹⁰⁰⁹ См. Киприан (Керн). 1996. С. 10. Такого взгляда держался, в частности, И.Е. Троицкий.

¹⁰¹⁰ Справедливости ради нужно заметить, что один из лидеров арсенитов, Афанасий Лепендрин также называется свт. Григорием Паламой в числе своих учителей, наряду со свв. Афанасием и Феопитом; см. Мейендорф. 1997. С. 24.

неосторожного слова, чтобы навлечь на себя обвинение в богохульстве или ереси.

Итак, догматический фактор в полемике между иерархией и раскольниками был одним из решающих. Вместе с тем, богословие здесь неизменно оказывалось заложником кипевших церковно-политических страстей. Речь шла не о выяснении истины, а о дискредитации противника. Для арсенитов догматические аргументы были средством оправдать раскол. Письма патриарха Афанасия позволяют понять, что противление арсенитов в данном случае было вызвано отнюдь не догматическими претензиями, а духовной установкой арсенитов на пребывание вне Церкви.

4.7. Канонический аспект противостояния

4.7.1. Претензии и аргументы арсенитов

Помимо претензий догматического характера, арсениты выдвигали также нравственные и канонические претензии.

Первые состояли в обвинениях арсенитов против действительных или мнимых недостатков клира. В этих обвинениях можно видеть отголоски того резкого нравственного переворота, который произошёл в империи при переходе власти от благочестивых и набожных Ласкарей в руки Михаила Палеолога.

По наблюдению о. Александра Пржегорлинского, нравственная проблема занимает основное внимание в противораскольнических проповедях митрополита Феолипта Филадельфийского¹⁰¹¹. Но едва ли можно согласиться с о. Александром в том, что самым искусительным для паствы и сокрушительным для «официальной Церкви» являются попытки арсенитов указать на грехи церковных иерархов и что в деле агитации масс это есть почти

¹⁰¹¹ Пржегорлинский. 2011. С. 102–103.

единственный убедительный аргумент¹⁰¹². Византийцы были людьми с развитым церковным сознанием, и поэтому в большинстве своём вполне понимали, что нравственные недостатки клира – ещё не повод уходить в раскол. Это понимали и такие умеренные арсениты как монах Каллист, который пишет, что благодать действует в священнике независимо от его моральных качеств¹⁰¹³.

Каноническая аргументация арсенитов была более изощрённой, поскольку в ней они опирались на прецеденты церковной истории и писания отцов. Сохранилось лишь два источника, в которых отражаются канонические воззрения арсенитов: письмо монаха Каллиста и анонимное «Слово в защиту отколовшихся».

Письмо монаха Каллиста относится к ранней фазе арсенитского движения и отражает позицию умеренных арсенитов, наиболее близких к воссоединению с Церковью. Как видно из этого послания, его автор признает возможность признания следовавших за Арсением патриархов. Он приводит примеры низложения епископов, частично аналогичные с приводимыми монахом Мефодием в его антиарсенитском трактате. Он замечает, что древние отцы отделялись только из-за ереси и даже, как и свт. Афанасий в своём антиарсенитском послании, ссылается на 4-е правило IV Вселенского собора, запрещающее монахам вмешиваться в церковные дела. Таким образом, автор этого письма стоит практически на тех же позициях, что и антиарсенитские полемисты.

Другим ярким сочинением, вышедшим из-под пера убеждённого арсенита, является «Слово в защиту отколовшихся». Автор доказывает, что нынешний патриарх «неканоничен» (ἀκανόνιστος) и что повеления Божии не переменяются «временными нуждами» (καιρικαῖς ἀνάγκαις). Его цель –

¹⁰¹² Пржегорлинский. 2011. С. 103.

¹⁰¹³ Callist. Ep. Σ. 25.16–27.

доказать, что верующие не должны входить в общение с узурпатором (ἐπιβήτωρ) патриаршего престола¹⁰¹⁴.

Замечательна логика автора в подходе к проблеме. Он цитирует в основном письма св. Златоуста своим последователям, не принявшим его преемников на Константинопольской кафедре, которых святитель хвалит как страдальцев за истину¹⁰¹⁵. Часть из этих творений святителя являются подложными, и П. Николопулос задаётся вопросом, не были ли они составлены арсенитами в пропагандистских целях¹⁰¹⁶. Известно, что на пример Иоанна Златоуста ссылались также противники арсенитов, но они приводили по большей части творения агиографов Иоанна Златоуста, в которых позиция святителя, заповеданная им своим сторонникам, выражена следующим образом: следует подчиниться преемникам незаконно изгнанного святителя, дабы не образовать раскола, но не подписывать несправедное осуждение Златоуста¹⁰¹⁷. Таким образом, обе стороны ссылались на пример Златоуста, одна – чтобы на основании агиографов доказать необходимость послушания преемнику незаконно изгнанного архиепископа, другая – чтобы опровергнуть её на основании собственных писем святителя¹⁰¹⁸.

В этом сказывается характерная черта полемики во всех подобных случаях: обе стороны ссылаются на Священное Писание, каноническое право и писания отцов, выбирая из них то, что оправдывает их позицию. В ряде случаев и та, и другая сторона ссылаются даже на одни и те же места, по-разному понимая их смысл¹⁰¹⁹; яркий тому пример – слова свт. Иоанна Златоуста о расколе из беседы на послание к Эфесянам, которые цитируются свт. Афанасием в его антиарсенитском послании¹⁰²⁰, Иоанном Хилой¹⁰²¹ и

¹⁰¹⁴ См. *Νικολόπουλος*. 1993. Σ. 165–166.

¹⁰¹⁵ См. *Νικολόπουλος*. 1993. Σ. 207.

¹⁰¹⁶ *Νικολόπουλος*. 1993. Σ. 257.

¹⁰¹⁷ *Method. Mon. De Schism. Col. 785D–786A.*

¹⁰¹⁸ См. *Νικολόπουλος*. 1993. Σ. 219.

¹⁰¹⁹ Иоанн Хила по этому поводу писал: ἡμεῖς ... καὶ ἐτέρως τὰ ὑμέτερα ταῦτα σκεπτόμενοι παραδείγματα, μεθ' ἡμῶν ἰστάμενα μᾶλλον (Jo. Cheil. P. 357.7–8).

¹⁰²⁰ *Ath. CP. Ep.(Pa). 2.509–511.*

¹⁰²¹ Jo. Cheil. P. 364.6–8.

автором «Слова в защиту раскольников»¹⁰²². Разумеется, в данном случае не может идти речи о возможности убеждения противника посредством логических аргументов.

Из трактата Иоанна Хилы видно также, что арсениты ссылались на 31-е апостольское правило¹⁰²³, из которого следует, что можно отделяться от епископа, обличив его судом в чем-либо «противном благочестию и правде» (ἐν εὐσεβείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ).

4.7.2. Каноническая аргументация патриарха Афанасия

В посланиях патриарха Афанасия отсутствует последовательная и систематическая каноническая аргументация, подобная той, которая развивается монахом Мефодием и Иоанном Хилой. Нет в них и чёткого ответа на те проблемы, которые ставились арсенитами, в частности, на вопрос об отлучении патриарха Иосифа и о действительности хиротоний после патриарха Арсения. Возможно, в эпоху патриарха Афанасия эти вопросы уже стояли не столь остро, или святитель считал нужным вести полемику иным образом. Тем не менее он уделял достаточное внимание канонической стороне вопроса (в отличие от свт. Феоплипа), что отчётливо видно в его антиарсенитском послании, центральной частью которого является подборка канонических правил, посвящённых расколу.

Подборка состоит из правил в следующем порядке: 6-е правило Гангрского собора, 33-е Лаодикийского¹⁰²⁴ (с добавлением части толкования Зонары), 10-е и 11-е Карфагенского, 31-е Апостольское правило (с добавлением части толкования Вальсамона), 13-е (с добавлением части толкования Вальсамона), 14-е и 15-е (с собственным комментарием патриарха) правила Двукратного собора, 5-е Антиохийского, 4-е Халкидонского, правило

¹⁰²² Log. pro Schism. 145–177.

¹⁰²³ Jo. Cheil. P. 364.19–22.

¹⁰²⁴ На это же правило, запрещающее молитву с еретиком и раскольником, ссылались арсениты (Log. pro Schism. 221–222).

о монахах патриарха свт. Мефодия, 10-е и 12-е Апостольские правила, а также ссылка на 32-е Апостольское и 6-е правило Антиохийского собора.

Логика подборки правил проста. Они содержат определения еретиков и раскольников (например, толкование Зонары на 33 Лаод.), запрещение на составление самочинных церковных собраний и отделение от своего епископа (напр., 6 Гангр., 10–11 Карф., 31 Ап., 13–15 Двукр. Конст, 5 Антиох.), повеление монаху пребывать в монастыре (4 IV Всел. Соб. и правило патриарха Мефодия); часть правил находится после обвинения патриарха в адрес тех, кто оказывает арсенитам поддержку; эти правила содержат запреты на молитву с раскольником или на принятие отлучённого клирика из другой епархии (10, 12, 32 Ап.).

При этом патриарх подходит к составлению подборки весьма свободно и делает сокращения, примечания и дополнения там, где считает нужным. Тенденции этих изменений следующие: 1) доказать, что отделяться от епископа можно только по обвинению в ереси¹⁰²⁵; 2) показать, что отделяться позволительно на основании доказанных обвинений, а не только слухов или подозрений (возможно, намёк на слухи об отлучении патриарха Иосифа Арсением)¹⁰²⁶; 3) показать, что, даже в случае обвинения в ереси, обвиняемый епископ должен иметь возможность принять вразумление со стороны сослужителей¹⁰²⁷.

Показательным с этой точки зрения является способ цитирования патриархом 15-го правила Двукратного собора¹⁰²⁸.

¹⁰²⁵ μήποτε κατὰ τοῦ ἐπισκόπου ἔχει μέμνην οὐ τὴν τυχοῦσαν, ἀλλὰ δικαίαν ἦγουν δογματικὴν· ἄλλως γὰρ πρὸ διαγνώσεως χωρίζεσθαι οὐκ ὀφείλει (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.236–238). Здесь и далее цитируемый текст канона обозначен курсивом, текст патриарха – нормальным шрифтом.

¹⁰²⁶ ἐγκληματικά δὲ τινὰ ψιθυρίζοντων τινῶν κατ' αὐτῶν (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.268–269); καὶ ταῦτα μὲν ὄριστα περὶ τῶν προφάσει φησὶ τινῶν ἐγκλημάτων οὐκ ἐξ ὑπονοίας, ἀλλ' ἐκείνου τὴν αἵρεσιν δημοσίᾳ κηρύττοντος (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.293–295). Ср. толкование Вальсамона на 15 правило Двукратного собора: Εἰ γὰρ κρύφα καὶ μετὰ ὑποστολῆς ψιθυρίζονται τὰ τῆς αἵρέσεως παρὰ τοῦ πρώτου, ὡς ἀμφιβάλλοντος, οὐκ ὀφείλει τις ἐξ αὐτοῦ πρὸ καταδίκης ἀποσχισθῆναι (Synt. canon. T. 2. Σ. 695).

¹⁰²⁷ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.295–297.

¹⁰²⁸ В тексте канона курсивом обозначены фрагменты, процитированные патриархом; в тексте послания, как и выше, процитированный текст канона обозначен курсивом, текст патриарха – нормальным шрифтом.

Текст канона	Текст послания патриарха
<p><i>Что определено о пресвитерах и епископах, и Митрополитах, то самое, и тем более, приличествует Патриархам. Посему, если какой-нибудь пресвитер или епископ, или Митрополит дерзнёт отступить от общения с своим Патриархом, и не будет возносить имя его, по определённом и установленном чину, в Божественном тайнодействии, но, прежде Соборного оглашения и совершенного осуждения его, учинит раскол, – таковому святой Собор определил быть совершенно чуждым всякого священства, если только обличён будет в сем беззаконии.</i></p> <p><i>Впрочем, сие определено и утверждено о тех, кои, под предлогом некоторых обвинений, отступают от своих предстоятелей и творят расколы, и расторгают единство Церкви. Ибо отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некой ереси, осуждённой святыми Соборами или Отцами, когда он проповедует ересь всенародно и учит оной открыто в Церкви, таковые если и оградят себя от общения с глаголемым епископом, прежде Соборного рассмотрения, не только не подлежат положенной правилами епитимий, но и достойны чести, подобающей православным. Ибо они осудили не епископов, а лжеепископов и лжеучителей, и не расколом пресекли единство Церкви, но постарались сохранить Церковь от расколов и разделений¹⁰²⁹.</i></p> <p><i><...> А обвинительные дела (ἐγκλήματα δὲ αἰτιάματα) суть: о блуде, о святотатстве и о нарушении канонов¹⁰³⁰.</i></p>	<p><i>Что определено о пресвитерах и епископах, и Митрополитах, то самое, и тем более, приличествует Патриархам. Посему, если какой-нибудь пресвитер или епископ, или Митрополит дерзнёт отступить от общения с своим Патриархом, и не будет возносить имя его, по определённом и установленном чину, в Божественном тайнодействии, но, прежде Соборного оглашения и совершенного осуждения его, учинит раскол, – таковому святой Собор определил быть совершенно чуждым всякого священства, если только обличён будет в сем беззаконии.</i></p> <p><i>Взгляни на строгое толкование [этого] поучения: «Впрочем, сие определено о тех, кои, под предлогом некоторых обвинений, а не из подозрения, но когда он проповедует ересь всенародно и учит оной открыто в Церкви». Именно поэтому те, которые были с блаженным Кириллом, убеждая богомерзкого Нестория отступиться [от ереси], если бы он захотел послушаться, вовсе не стали бы отвергать [его]. Ибо тогда они, прежде Соборного рассмотрения ограждая себя от таковых, не только не рассекают единство Церкви, но избавляют Церковь от расколов и разделений, — потому что они отсекли [его] не из-за провинностей (ἐγκλήματα), но из-за ереси; а провинности суть блуд, или святотатство, или отвержение канонов¹⁰³¹.</i></p>

¹⁰²⁹ Synt. canon. T. 2. Σ. 692–693.

¹⁰³⁰ Из толкования Вальсамона на это же правило; Synt. canon. T. 2. Σ. 695.

¹⁰³¹ Ath. CP. Ep. (Pa). 2.286–301.

Это правило позволяет клирикам отделяться от своего епископа, если тот открыто проповедует ересь. На него ссылались, например, святогорцы в своём письме Михаилу VIII, отказываясь соединиться с латинянами¹⁰³².

Свт. Афанасий, однако, расставляет акценты иначе. Он полностью цитирует первую часть канона, предписывающую извергать из сана того, кто дерзнёт прекращать повиновение своего епископа прежде соборного осуждения. Далее патриарх делает переход и говорит уже о тех, кто отделяется от своего епископа по обвинению в ереси. Он не цитирует ту часть, где говорится о возможности отделения от епископа в случае ереси, но вместо этого приводит довод, что «те, кто были с блаженным Кириллом, убеждая богомерзкого Нестория отступить [от ереси], если бы он захотел послушаться, вовсе не стали бы отвергать [его]». Далее он говорит, что отцы отсеки Нестория не за провинности (каковы суть блуд, или святотатство, или отвержение канонов), но за ересь.

Смысл этой вставки о «провинностях» (ἐγκλήματα) не вполне ясен; по всей видимости, она является ответом на один из аргументов арсенитов и означает следующее: не должно устраивать раскол из-за действительных или мнимых провинностей (ἐγκλήματα) иерархии (симония, которая могла пониматься как святотатство, и отвержение канонов – именно эти два обвинения в адрес Церкви были основными у арсенитов¹⁰³³); даже и в том случае, если иерарх проповедует ересь, он продолжает оставаться епископом до соборного осуждения (возможно, намёк на Григория Кипрского: этого патриарха обвиняли в ереси, а действительность совершенных им хиротоний оспаривалась арсенитами).

Как было показано, арсениты ссылались также на 31-е Апостольское правило. Этот канон цитируется Афанасием в его подборке с добавлением части комментария Вальсамона: «Обвинение в несправедливости, говорит

¹⁰³² Athon. Ep. ad Mich. Palaeol. P. 395.6–24.

¹⁰³³ Например, Prost. Conc. 37–39, 65–73.

толкователь, *есть новое. Другим же способом, хотя бы худший из всех был, никто не должен отделяться от своего епископа*¹⁰³⁴. Трудно понять, что хочет сказать патриарх, добавляя этот комментарий, если не привлечь параллельное место из трактата Иоанна Хилы, в котором последний опровергает ссылку на этот канон, говоря, что церковную иерархию сегодня нельзя обвинить в несправедливости, и поэтому ссылка на этот канон не имеет смысла¹⁰³⁵. Иоанн Хила замечает также, что последующие соборы (Двукратный Константинопольский, Антиохийский), имеющие большую силу, разъясняют это правило и показывают, оправданно ли отделяются раскольники¹⁰³⁶.

В целом, смысл канонической аргументации патриарха сводится к той же главной мысли, что и у митрополита Иоанна Хилы: законно можно отделяться от Церкви лишь из-за очевидной и доказанной ереси¹⁰³⁷.

Особенное место в ряду цитируемых правил занимает 4-е правило Халкидонского собора, предписывающие монахам пребывать в своих монастырях в подчинении епископу. Костяк движения арсенитов составляли монашествующие, которые, оставляя свои монастыри, обходили города и веси империи, ведя свою пропаганду. В посланиях патриарха указывается, что такое поведение арсенитских монахов противоречит канонам¹⁰³⁸.

Если попытаться объективно взглянуть на значимость канонической аргументации обеих сторон, то и здесь обнаруживается слабость позиций арсенитов. И.Е. Троицкий собрал все доводы арсенитов, которыми они оправдывали своё уклонение от общения с иерархией; можно видеть, сколь ничтожны порой с канонической точки зрения они были¹⁰³⁹. Например, против

¹⁰³⁴ *Ἔστι δὲ φησὶν ὁ ἐξηγητής, καινόν τὸ τῆς ἀδικίας. Ἐξ ἑτέρου γὰρ τρόπου κἂν τῶν χειρίστων πάντων ἦ, οὐκ ὀφείλει τις ἀποσχίζεῖν ἐκ τοῦ ἐπισκόπου αὐτοῦ* (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.244–246).

¹⁰³⁵ *Τίς τοίνυν ἐστὶν ἡ ἀδικία ἣν τὴν σήμερον ἡμεῖς οἱ ταπεινοὶ παρὰ τὸν κανόνα τουτοῖ ἐργαζόμεθα; Τίνα ἐπλεονεκτήσαμεν; Τίνας χρήματα ἀδίκῳ χειρὶ ἀφειλόμεθα; Πάντως οὐδὲν οὐδαμῶς, ἐφ' ᾧ καὶ τὰ τοῦ κανόνος τοῦδε ἐνταῦθα χώραν οὐκ ἔξει* (Jo. Cheil. P. 365.1–4).

¹⁰³⁶ Jo. Cheil. P. 365.7–13.

¹⁰³⁷ См. *Троицкий*. 1873. С. 464.

¹⁰³⁸ Reg. 1762.

¹⁰³⁹ *Троицкий*. 1873. С. 471–472.

Германа III арсениты выдвигали обвинения в нарушении канонов, касающихся запрета на перемещение с одной кафедры на другую, несмотря на то, что подобных случаев в церковной истории было достаточно. Но особенно разборчивость арсенитов сказалась в отношении к их главным врагам – Иоанну XII и свт. Афанасию I, уклонение от общения с которыми они «мотивировали отчасти общим отношением к ним церкви, трактовавшей их как раскольников, отчасти тем, что эти патриархи управляли церковью "не по евангелию и не по божественным правилам", а по собственному произволу»¹⁰⁴⁰. Как видно, отношение арсенитов к тому или иному патриарху зависело от обстоятельств, а не от каких-либо незыблемых правил.

Понятно, что в таком случае каноны, как и догматы, становились для арсенитов лишь поводом и средством противостояния, а не его причиной. При этом арсениты были абсолютно правы в своих глазах и оправдывали своё противостояние ссылками на те же самые каноны и исторические примеры, что и их противники¹⁰⁴¹. И.Е. Троицкий замечает поэтому, что «на почве фактов и авторитетов, спорный между Арсенитами и церковью вопрос не мог быть решён безапелляционно»¹⁰⁴².

Действительно, отсутствие однозначной трактовки имеет место всегда, если подходить к вопросу буквалистски. Естественно, что любая ересь или раскол так или иначе подтверждают своё существование неким набором доводов, выбираемых из Предания Церкви. Суть ереси или раскола как раз и заключается в религиозном провинциализме, т.е. в предпочтении части целому. Но Предание Церкви – это не свод законов и не совокупность святоотеческих текстов. Во всех подобных арсенитскому случаях вопрос стоит всегда в том, какая из сторон верно выражает дух Предания. И здесь можно утверждать, что дух Предания выражал именно свт. Афанасий, тогда как арсениты пытались, по выражению свт. Феоплипта, «как из листьев смоковницы

¹⁰⁴⁰ Троицкий. 1873. С. 472.

¹⁰⁴¹ Троицкий. 1873. С. 472–474.

¹⁰⁴² Троицкий. 1873. С. 496–497.

сшить себе одежды неразумных оправданий», покрывая ими свою духовную пустоту.

Впрочем, даже с чисто формальной точки зрения в полемических творениях арсенитов наблюдается гораздо большая выборочность в отношении Предания Церкви, ограничивающаяся, по большей части, письмами Иоанна Златоуста и Феодора Студита, неправомочность приложения которых к делу арсенитов доказывалась антиарсенитскими полемистами.

Ущербность позиции арсенитов была явлена и исторически. Поставив действие благодати в Церкви в зависимость от конкретных личностей и их деяний, арсениты, лишившись всех «безупречных» иерархов, вынуждены были развивать совершенно неправославное учение об утрате священства в Церкви. Их конечное возвращение в Церковь в 1310 г. означало, по сути, признание ошибочности их экклезиологии (на которой и строилось всё 55-летнее противостояние), и в этом смысле прекращение поминовения патриарха Иосифа как условие мира носило абсурдный характер.

Каноны Церкви не оставляют сомнений в том, что отделение от епископа возможно только в случае открытой проповеди ереси, чего в Церкви не было уже со времени Григория Кипрского, и апелляция арсенитов к богословским и каноническим аргументам была явно недостаточным основанием для отделения.

В связи с этим среди полемистов с арсенитами развивались разные способы полемики. Они касались главным образом вопроса об отношении к канонам вообще и в случае арсенитов в частности. Поскольку этот вопрос – вопрос об акривии и икономии канонов – является стержневым для всей арсенитской темы, имеет смысл рассмотреть его более подробно.

4.8. Акривия и икономия

Как в старых, так и в новых научных исследованиях противостояние арсенитов иерархии понимается как борьба между сторонниками принципов акривии и икономии соответственно.

Впервые это мнение выразил И.Е. Троицкий¹⁰⁴³. П. Гунаридис в своём исследовании с большей осторожностью отмечает, что арсениты «прилепились» (προσκολληθήκαν) к акривии как таковой, доходя в этом до крайнего формализма. По его мнению, «официальная Церковь» противопоставляла акривии арсенитов икономию. Впрочем, Гунаридис оговаривается, что и патриарх Афанасий был сторонником акривии, которая понималась им, в отличие от арсенитов, не как самоценность, а как средство исправления Церкви¹⁰⁴⁴. Взгляда на противостояние между арсенитами и иерархией как на борьбу за принципы акривии и икономии придерживается в целом и А. Тудорие¹⁰⁴⁵. Впрочем, он отмечает изменение риторики арсенитов с течением времени, а также её очевидное несоответствие их реальным стремлениям¹⁰⁴⁶.

Тщательное исследование источников приводит к выводу, что такой подход к проблеме не вполне оправдан. Источники не являют единства ни в понимании акривии и икономии, ни в принципах их применения. Как в рядах арсенитов, так и среди представителей иерархии не было единодушия по вопросам понимания и применения икономии как в общем, так и в частном случае арсенитского раскола и связанных с ним обстоятельств. Другое важное обстоятельство заключается в том, что реальные действия и поступки тех или иных лиц или групп – непосредственных участников событий – часто расходились с их риторикой. Прежде всего это касается арсенитов, которые,

¹⁰⁴³ Троицкий. 1873. С. 503–509.

¹⁰⁴⁴ Γουναρίδης. 1999. Σ. 193–199.

¹⁰⁴⁵ Tudorie. 2011; Tudorie. 2016. P. 115–130.

¹⁰⁴⁶ Tudorie. 2014. P. 40–41.

будучи на словах поборниками акривии, на деле легко преступали этот принцип, когда дело шло об их интересах.

4.8.1. Начала церковной икономии

Прежде чем обратиться к историческому исследованию вопроса, необходимо выяснить богословские основания икономии, что поможет лучше понять специфику происходившей вокруг этого понятия полемики¹⁰⁴⁷. В данном случае разбирается не понятие икономии вообще (под которой в византийской письменности скрывается широчайший спектр понятий), а о церковной икономии как практическом принципе церковного управления.

Священные каноны не дают ни определения икономии, ни чётких принципов её применения, хотя это понятие широко используется в канонах Вселенских и Поместных Соборов и у отцов Церкви. По мнению С. Трояноса, церковные авторы склонны определять икономию «от противного», как «несоблюдение акривии». При этом под акривией следует понимать точное исполнение предписаний нормы церковного права и соблюдение установленных ею запретов в процессе реализации права¹⁰⁴⁸.

В общем смысле церковная икономия есть соответствующее, вызванное христианской любовью, временное (или длительное) и разумное отклонение от акривии (точности) канонов, без перемещения догматических границ, ради спасения людей, находящихся внутри и вне Церкви¹⁰⁴⁹. Главный принцип икономии выражен в 88-м правиле Трулльского собора: «Всеми средствами пещись должно о спасении и безопасности человека»¹⁰⁵⁰.

¹⁰⁴⁷ В качестве вводных трудов на эту тему укажем работы Амилкаса Аливизатоса (*Αλιβιζάτος*. 1949) и архиепископа Афинского Иеронима Коцониса (*Ιερώνυμος (Κοτσώνης)*. 1957). В настоящей работе общие принципы икономии изложены согласно пособию по каноническому праву Панайотиса Бумиса (*Μπούμης*. 2002).

¹⁰⁴⁸ См. Троянос. 2012. С. 491, 498.

¹⁰⁴⁹ См. Μπούμης. 2002. Σ. 51.

¹⁰⁵⁰ Книга правил. С. 659.

По икономии происходит отклонение от буквы канона с сохранением его цели. Поскольку посредством икономии происходит спасение человека, которое является целью также и акривии, можно сказать, что акривия и икономия суть две стороны единого пастырского служения и власти Церкви¹⁰⁵¹.

В понимании Православной Церкви икономия есть нечто гораздо более широкое и универсальное, чем просто временное прекращение действия канона силой церковной власти. Икономия есть некоторое продолжение и подражание божественной икономии (домостроительству), т.е. божественному человеколюбию и воплощению, в котором Сам Бог Слово «истощил Себя», «преклонил небеса» и «сошёл» спасти человеческий род¹⁰⁵². Поэтому, согласно о. Иоанну Мейендорфу, в своём пределе икономия может пониматься как «обязанность решать отдельные вопросы в общем контексте замысла Божия о спасении этого мира»¹⁰⁵³.

Церковь «продолжает божественную икономию в истории спасения»¹⁰⁵⁴. Именно поэтому способ применения икономии в Церкви никак не формализован: икономия есть свобода во Христе, которая есть у Церкви, чтобы распоряжаться божественной благодатью, устраивать принадлежащее её дому для душевной пользы человека, находящегося внутри и вне её¹⁰⁵⁵.

Но эта же самая природа икономии предписывает и определённые начала её преподания: свобода во Христе не является произволом. Основные принципы преподания икономии следующие¹⁰⁵⁶:

- икономия есть выражение духа любви, а потому всякие другие мотивы и цели её применения признаются неправомочными;

¹⁰⁵¹ См. *Μπόρμης*. 2002. Σ. 52.

¹⁰⁵² См. *Μπόρμης*. 2002. Σ. 55. Под божественным домостроительством (θεϊά οίκονομία) в православном богословии понимается весь замысел Божий о спасении мира через воплощение Сына Божия.

¹⁰⁵³ *Μейендорф*. 2001. С. 162.

¹⁰⁵⁴ См. *Μπόρμης*. 2002. Σ. 62–63.

¹⁰⁵⁵ См. *Μπόρμης*. 2002. Σ. 60.

¹⁰⁵⁶ Согласно П. Бумису, см. *Μπόρμης*. 2002. Σ. 55–58.

- она должна помогать верующему в его подвиге;
- отклонение от акривии носит временный характер. По временному характеру икономия не может заместить канон и быть образцом-правилом для дальнейшего и будущего применения икономии¹⁰⁵⁷;
- она должна применяться с большим рассуждением: не соблазнит ли её применение полноту Церкви и не превратится ли оно в правило;
- икономия не может иметь следствием изменение догмата.

4.8.2. Предыстория вопроса

По замечанию архиеп. Петра (Л'Юилье), в течение патристического периода икономия как мера целесообразности не противопоставлялась акривии, но находилась в иной плоскости суждений¹⁰⁵⁸. Антитетически и антонимически эти понятия начинают использоваться в более позднюю эпоху. Прп. Никодим Святгорец пишет: «Два вида управления и исправления хранятся в Церкви Христовой. Один вид именуется акривией, а второй – икономией, или снисхождением. С их помощью духовные икономы (клирики) управляют спасением душ, пользуясь то одним, то другим»¹⁰⁵⁹.

И.Е. Троицкий полагает, что вопрос об акривии и икономии был самым тесным образом связан с вопросом отношения Церкви со светской властью. Он пишет: «Внутренний вопрос, или вопрос о расколе, во всех движениях, подобных арсенианскому, возникал всякий раз из внешнего вопроса, или вопроса церковной политики (οἰκονομία ἐκκλησιαστική) относительно государственной власти, вопроса, который и был первичным и главным яблоком раздора между сторонами»¹⁰⁶⁰. В связи с этим он выделяет два

¹⁰⁵⁷ Ср.: Οὐ χρῆ τὸ κατ' οἰκονομίαν διὰ τι χρῆσιμον εἰσενεχθὲν εἰς ὑπόδειγμα ἔλκεσθαι καὶ ὡς κανόνα κρατεῖν εἰς τὸ ἐξῆς (Толкование Вальсамона на послание III Вселенского собора к священному собору Памфилийскому о Евстафии, бывшем их митрополите; Synt. canon. T. 2. Σ. 214).

¹⁰⁵⁸ См. Пашков. 2009. С. 55.

¹⁰⁵⁹ Цит. по: Μπούμης. 2002. Σ. 51.

¹⁰⁶⁰ Троицкий. 1873. С. 503.

направления церковной политики: строгое (приверженцы акривии) и умеренное (приверженцы икономии)¹⁰⁶¹. Историки, развивавшие взгляды Троицкого, – А.П. Лебедев и И.И. Соколов, возводят противостояние этих двух направлений к противостоянию Игнатия и Фотия и событиям михианской схизмы.

Однако вопрос о применении икономии возникал в Церкви с самого начала её существования. Тот факт, что патриарх Афанасий связывал раскол арсенитов с расколами новатиан и донатистов, а сами арсениты апеллировали к случаям свт. Иоанна Златоуста и прп. Максима Исповедника, показывает, что вопрос об икономии имеет более глубокую духовную природу, что создаёт более широкий церковно-исторический контекст.

Тем не менее традиционно предыстория арсенитского раскола возводится исследователями к михианской схизме, хотя часть современных исследователей не склонны рассматривать этот конфликт как борьбу между сторонниками акривии и икономии. Например, Д.Е. Афиногенов пишет: «Традиционное толкование этого конфликта как борьбы сторонников канонической строгости с "икономистами" есть не что иное, как воспроизведение пропагандистских клише, использовавшихся обеими сторонами для оправдания своей позиции»¹⁰⁶². Сам исследователь полагает, что в конфликте речь шла в том числе о разных представлениях «о роли патриарха и сущности его авторитета как внутри Церкви, так и в отношениях с императорской властью»¹⁰⁶³.

Однако возведение арсенитского раскола к событиям михианской схизмы представляется вполне оправданным ввиду того, что сами арсениты, как это видно из источников, считали себя преемниками прп. Феодора Студита и проводили прямую параллель между делом о браке Константина VI и делом

¹⁰⁶¹ *Троицкий*. 1873. С. 503–509. См. тж. *Мейендорф*. 2011. С. 163–164.

¹⁰⁶² *Афиногенов*. 1997. С. 33–34.

¹⁰⁶³ *Афиногенов*. 1997. С. 34. См. тж. критику этой монографии о. Валентином Асмусом: *Асмус*. 2004.

патриарха Арсения. Поэтому в применении к арсенитскому расколу имеет смысл рассматривать вопрос о михианской схизме в плоскости вопросов об акривии и икономии, оставляя в стороне всю церковно-политическую подоплёку дела.

По мнению о. Иоанна Мейендорфа, в разногласии между патриархами и студитами речь шла не о возможности применения икономии как таковой (прп. Феодор Студит не отрицал его), а о принципе всеобщности евангельского закона для всех, в том числе для императора. Прп. Феодор подчёркивал, что икономия применима, но только к кающимся грешникам (эту же мысль выражал впоследствии патриарх свт. Николай Мистик)¹⁰⁶⁴.

Не следует считать прп. Феодора фанатичным приверженцем буквы канона: речь шла о нарушении христианского понятия о браке. Прп. Феодор не делал чёткого разграничения между канонами и заповедями Евангелия: «Впрочем, для чего я говорю о правилах и делаю различие? Говорить об них и о Евангелии Христовом – одно и то же»¹⁰⁶⁵. Кроме того, он справедливо опасался, что такой компромисс станет соблазном для всех подданных империи, привыкших видеть в императоре образец. Свв. Тарасий и Никифор полагали, что этот брак можно терпеть как меньшее из зол.

И всё же церковное сознание признало, что канонические претензии (каковыми всё-таки следует признать вопросы о браке императора и о статусе венчавшего этот брак священника) не могут быть поводом к отделению от своего епископа – таким поводом может быть только проповедуемая епископом ересь, что нашло своё формальное закрепление в 15-м правиле Двукратного Константинопольского собора.

У прп. Феодора были подражатели: например, патриарх свт. Николай Мистик, который, по словам И.И. Соколова, «отстоял основной византийский принцип акривии канонов и этим оказал историческую услугу восточному

¹⁰⁶⁴ См. *Мейендорф*. 2001. С. 99–104.

¹⁰⁶⁵ Письмо к Никифору патриарху; цит. по. *Троицкий*. 1873. С. 483.

Православию»¹⁰⁶⁶, хотя в целом подобное мужество перед лицом императора было редким явлением. Несомненно, что именно эта «акривийная» линия была той солью, которая позволяла империи сохраняться как христианскому государству.

Со времени михианской схизмы вопрос об отношениях Церкви и власти решался иерархами по-разному. Одни считали, что для императора не следует делать исключения в церковных правилах и, в целом, противились превышению императором своих полномочий в Церкви (которые, впрочем, никогда не были чётко определены). Другие полагали, что ради церковного блага можно терпеть нравственное отступление императора от общего закона и более спокойно смотрели на его вмешательство в церковные вопросы. Третьи шли ещё дальше и начинали подчинять церковные дела интересам чистой политики.

В периоды упадка православного образа мыслей (φρόνημα) в Византии это последнее компромиссное направление набирало большую силу. Если прп. Феодор Студит и его последующие единомышленники делали, по словам о. Иоанна Мейендорфа, «попытки подчинить земную христианскую империю повелениям и требованиям трансцендентного Благовествования»¹⁰⁶⁷, то представители этой компромиссной линии, напротив, готовы были жертвовать «повелениями и требованиями трансцендентного Благовествования» в угоду насущным политическим или личным выгодам.

Ко времени, близком к изучаемой эпохе, компромиссная линия усилилась чрезвычайно. Каноническая икономия выступала главным инструментом действий её представителей, становясь зачастую лишь оправданием попустительской политики в отношении власти. А.П. Лебедев пишет, что учение об икономии в Византии «применялось всегда, когда нужно было какому-либо неблагоприятному общественному делу дать благовидную

¹⁰⁶⁶ Соколов. 2005. Т. 1. С. 90.

¹⁰⁶⁷ Мейендорф. 2001. С. 101.

личину»¹⁰⁶⁸. Ясно, что при этом попирались все вышеизложенные принципы преподавания икономии (чистота мотивов, служение делу спасения, временность, рассуждение в применении и проч.). В такие периоды принцип икономии распространялся иногда и на само вероучение, т.е. нравственный компромисс переходил в догматический: по наблюдению И.Е. Троицкого, пожертвование акривией канонов рано или поздно превращается в пожертвование акривией догматов¹⁰⁶⁹.

Было бы неправильным называть совокупность отдельных представителей двух линий (акривийной и икономийной) партиями, как это делал А.П. Лебедев. Скорее следует говорить об образе мыслей (φρόνημα), производными которого были разные линии и тенденции в церковной практике, имевшие множество граней и оттенков. И, конечно, не имеет смысла проводить границы между этими линиями по признаку принадлежности к монашеству или каким-либо другим внешним критериям.

Не претендуя на полный обзор всех источников этой сложной эпохи, остановимся на двух ключевых явлениях, которые помогут понять, как понималась церковная икономия в это время и в какой атмосфере формировались будущие участники конфликта.

Первое событие – это возведение по воле Михаила VIII на Константинопольский престол Адрианопольского епископа Германа (патриарха Германа III). Поскольку перемещение (μετάθεσις) с одной кафедры на другую запрещается рядом канонов (и, таким образом, по акривии является невозможным), в недрах патриаршего клира возник документ, призванный, с опорой на ряд прецедентов, обосновать возможность такого перемещения. В этом документе от лица епископов превозносится «образ икономии» как некое «отеческое наследство»¹⁰⁷⁰. И далее выносятся определение «согласно

¹⁰⁶⁸ Лебедев. 1998. С. 173.

¹⁰⁶⁹ Троицкий. 1873. С. 515.

¹⁰⁷⁰ ἐπεὶ τὸν τῆς οἰκονομίας τρόπον παρὰ τῶν μεγάλων τῆς ἐκκλησίας φωστήρων... ἀποδεκτὸν καὶ οὕτως ἀσπαστὸν ἔγνωμεν, ὡς κληρὸν τινα πατρικὸν αὐτὸν ἡσπασάμεθα (Synod. Tom. Σ. 182.14–17).

установившемуся церковному обычаю» (κατὰ τὸ κρατῆσαν ἐκκλησιαστικὸν ἔθος) переместить (μετατεθῆναι) Германа на столичную кафедру¹⁰⁷¹. Характерно, что здесь происходившее ранее по икономии называется «установившимся церковным обычаем». Действительно, случаи переводов епископов, крайне редкие в древней Церкви и всегда вызывавшее болезненные отклики в церковной среде, впоследствии стали общей практикой: согласно И. Сикутрису, после падения Константинополя (1453 г.) все патриархи, за исключением семи, перешли на столичный престол с другой кафедры¹⁰⁷². Таким образом, икономия стала инструментом превращения исключения в практику¹⁰⁷³.

Несомненно, что в данном случае имели место причины как объективного, так и субъективного плана. Иерархи в данном случае просто выполняли волю императора; но и в других подобных случаях они нередко шли по пути наименьшего сопротивления, хотя в далёкой перспективе такой образ действий становился для Церкви вредоносным.

Можно сопоставить приведённый пример с вопросом о присвоении епископам епархий κατ' ἐπίδοσιν и их местопребывания в случае захвата их епархий внешним врагом. В случае, если епископ по каким-либо причинам не мог находиться на своей кафедре, ему до времени его отбытия в свою епархию предоставлялась для временного местопребывания и управления епархия κατ' ἐπίδοσιν («в придачу», тж. κατὰ λόγον ἐπιδόσεως, ἐπιδόσεως λόγον), в которой он получал титул πρῶεδρος, или управляющего данной епархией¹⁰⁷⁴.

Патриарх Афанасий признавал допустимым, в случае невозможности для епископа отправиться в свою епархию, предоставить ему епархию κατ' ἐπίδοσιν (вариант умеренной икономии), но выступал противником

¹⁰⁷¹ Synod. Tom. Σ. 182.21–25.

¹⁰⁷² Συγκοιτρήζ. 1932b. Σ. 195, υπ. 8.

¹⁰⁷³ Подробнее о вопросе μεταθέσις см. *Ciprane*. 1988. P. 63–71.

¹⁰⁷⁴ См. *Booiamra*. 1982. P. 91–102.

пребывания такого епископа в столице, ссылаясь в том числе на каноны¹⁰⁷⁵, а значит, в данном случае не был согласен с возможностью применения икономии. Напротив, он подчёркивает, что даже епископы Филадельфии и Нимфея – малоазийских городов, находившихся в зоне боевых действий – не могут искать икономии¹⁰⁷⁶. В данном случае патриарх Афанасий пытался оспорить сложившуюся под предлогом икономии практику пребывания епископов в столице, предлагая акривию в качестве средства восстановления порядка в Церкви.

Второй важный пример споров вокруг понимания икономии связан с обстоятельствами Лионской унии.

Желая во что бы то ни стало заключить унию, Михаил VIII Палеолог ссылаясь именно на принцип икономии. Он доказывал иерархам, что заключение унии есть «благоразумное приспособление (οἰκονομικῶς) для избежания угрожающей опасности» и «доказательство нашего умения достигать своих целей»; при этом он ссылаясь на пример боговоплощения, т.е. θεῖα οἰκονομία – божественного домостроительства¹⁰⁷⁷. По поручению Михаила при участии архидиакона Мелитиниота и протоапостолария Георгия был составлен трактат, в котором звучали призывы проявить икономию в вопросе унии.

Этот трактат не сохранился, но о его содержании можно судить по ответу на него – «Апологии», коллективном труде, последовательно опровергающем доводы сторонников унии. Один из разделов этого трактата специально посвящён вопросу о правильном понимании икономии¹⁰⁷⁸. Выраженный в трактате принцип понимания икономии можно вкратце сформулировать так: Церковь проявляла и проявляет икономию в отношении латинян, не предавая

¹⁰⁷⁵ См., например, Ath. CP. Ep.(Ta). 32.6–7, Ath. CP. Ep.(Ta). 62.2–7.

¹⁰⁷⁶ μή γάρ ὁ Φιλαδέλφειας ἢ ὁ Νυμφαίου, οὐ δύνανται οἰκονομίαν ζητεῖν καὶ αὐτοί (Ath. CP. Ep.(Ta). 25.20–21). Возможно также иное понимание этого выражения как риторического вопроса – в таком случае патриарх ставит в пример этих епископов, которые, хотя и могли бы, подобно прочим, просить об икономии, однако же остаются на своих кафедрах.

¹⁰⁷⁷ Pachym. T. 2. P. 495.24–497.1; Nic. Greg. P. 126.15–127.12.

¹⁰⁷⁸ Apolog. P. 271–277.

их анафеме, хотя они и являются еретиками. Икономия применялась Церковью на разрушение, а не на утверждение нечестия, к чему ведёт заключаемая уния – следовательно, в данном случае икономия неприменима¹⁰⁷⁹.

Возражали Михаилу и святогорские монахи, взывавшие не столько к доводам разума, сколько к мистическому опыту: «Но сотворим ли это [вступление в общение с латинянами] как икономию? Но как будет принята икономия, оскверняющая божественное... и отвергающая от божественного Дух Божий, и тем самым делающая верных непричастными оставлению грехов и усыновлению? И что вреднее такой икономии?»¹⁰⁸⁰

Проуниатские принципы икономии в догматике развивались также Иоанном Векком¹⁰⁸¹. Попытки применять принцип икономии в догматике так же, как в церковном праве, предпринимались уже давно, но Церковь изначально ограничила применение икономии принципом неповреждённости догматов¹⁰⁸². Это вполне естественно: если икономия является проявлением свободы во Христе, то отступление в вопросах вероучения противоречит самой её природе, поскольку только истина даёт свободу; уклонение же от истины есть потеря свободы во Христе (см. Ин. 8:31–32)¹⁰⁸³.

Но и подписавшие под давлением императора унию епископы оправдывали свой поступок икономией, как об этом повествует Пахимер¹⁰⁸⁴. В данном случае икономия понимается Пахимером как некоторая уступка злу ради «большого добра». Уступка злу – подписание унии, не основанное на тождестве веры и догматов, но она оправдана, поскольку спасает от войны и приводит к миру. Война, которая привела бы к уничтожению Православия

¹⁰⁷⁹ Apolog. P. 211.14–19.

¹⁰⁸⁰ ἀλλ' ὡς οἰκονομίαν τοῦτο ποιήσομεν; Καὶ πῶς δεχθήσεται οἰκονομία τὰ θεῖα βεβηλοῦσα, κατὰ τὸν τοῦ Θεοῦ εἰρημένον λόγον, καὶ ἐκ τῶν θεῶν ἀπαθοῦσα τὸ τοῦ Θεοῦ Πνεῦμα, καὶ τῆς ἐντεῦθεν ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς υἰοθεσίας τοὺς πιστοὺς ἀμετόχους ποιοῦσα; Καὶ τί ἂν εἴη ταύτης οἰκονομίας ζημιωδέστερον; (Athon. Ep. ad Mich. Palaeol. P. 399.24–28).

¹⁰⁸¹ Jo. Vess. Refut. Col. 868B–869C.

¹⁰⁸² Принцип, чеканно выраженный патриархом свт. Евлогием Александрийским в его утраченном ныне трактате об икономии; см. *Cyrane*. 1988. P. 56.

¹⁰⁸³ См. *Μπούμης*. 2002. Σ. 60.

¹⁰⁸⁴ Pachym. T. 2. P. 607.6–12.

ромеев, должна восприниматься как большее зло, чем недостатки церковного союза, заключённого с латинянами – таков был тезис сторонников унии в понимании Пахимера, который в данном случае также прибегает к прецедентам церковной истории, осмысливая их в рамках понятия античной риторики ἀντίστασις¹⁰⁸⁵.

Очевидно, что для Михаила VIII и его единомышленников икономия выступала исключительно средством проведения в жизнь своих прагматических планов. Это один из многих случаев в истории Византии, когда ложно понимаемый государственный интерес привёл к преступлению против Церкви и хранимой ею полноты Божественного Откровения. Подобная искажённая икономия, усиливаясь с течением времени, приносила империи осязаемые временные выгоды и облегчения, но в далёкой перспективе становилась разрушительной. Конец этого пути – Флорентийская уния 1439 г., которая стала духовным падением Византийской империи, на несколько лет опередившей её внешнее падение под ударами турок.

Очевидно, что и намереваясь ослепить законного наследника престола Иоанна IV Ласкаря, Михаил надеялся, что к нему самому будет впоследствии применена «иконмия» – т.е. что он, внешне испросив прощения за свой грех, будет подвергнут некоторой епитимии, но достигнет своей цели (что и произошло позднее при патриархе Иосифе).

Отсюда становится понятным, какие искажения понимания икономии имели место во время формирования характера патриарха Афанасия. Несомненно, что лучшие люди эпохи глубоко чувствовали опасность того духовного пути, на котором стояла империя. В их числе был и патриарх Афанасий, который понимал, что только безоговорочное возвращение на путь акривии может спасти её, а его сильный и непреклонный характер как нельзя более подходил для этой цели.

¹⁰⁸⁵ См. *Failler*. 1982. P. 287–289.

4.8.3. Акривия и икономия в понимании патриарха Афанасия

В эпоху патриарха Афанасия слово ἀκρίβεια могло употребляться в различных значениях. В широком смысле ἀκρίβεια означает точность, тщательность, основательность, т.е. строгость жизни (ср. Деян. 22:3; 26:5). В этом смысле «акривия жизни» дополняет собой «правоту догматов», как дела являются необходимыми спутниками веры¹⁰⁸⁶. В этом же смысле патриарх говорит об «акривии Евангелия»¹⁰⁸⁷, а в своём завещании монахам называет акривию «спасительной»¹⁰⁸⁸: акривия монаха есть хранение «узкого пути» монашеской жизни. С другой стороны, ἀκρίβεια в узком смысле может означать именно акривию канонов.

В источниках слово ἀκρίβεια употребляется в обоих смыслах, и контекст не всегда позволяет с уверенностью говорить о его значении, хотя, в случае патриарха Афанасия можно говорить о том, что он и не делал чёткого различения между широким и узким значением слова. Иначе говоря, для патриарха Афанасия акривия была необходимой гранью христианского мироощущения, обнимавшей собой и строгость жизни, и естественно сопровождающую её акривию канонов. Как и для прп. Феодора Студита, каноны для патриарха Афанасия были неразрывно связаны с евангельскими заповедями.

Приверженность патриарха Афанасия акривии неоднократно утверждается Пахимером¹⁰⁸⁹. А агиограф Феоктист Студит ставит ему это в особую заслугу, восклицая в своём слове на перенесение мощей патриарха Афанасия: Τίς οὕτω τετήρηκε τὴν ἀκρίβειαν;¹⁰⁹⁰ Сам же патриарх в одном из писем императору сетует на то, что «акривия изгнана»¹⁰⁹¹. В письме архиереям

¹⁰⁸⁶ Πιστευθέντων ὑποτιθέναι συνδούλοις ἔργῳ καὶ λόγῳ αἰεὶ, δογμάτων ὀρθότητα καὶ βίου ἀκρίβειαν (Ath. CP. Ep. ad Arch. Σ. 457).

¹⁰⁸⁷ τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἀκρίβειαν (Ath. CP. Ep.(Pa). 8.61)

¹⁰⁸⁸ τὴν σωτηριώδη ἀκρίβειαν (Ath. CP. Testam. 107).

¹⁰⁸⁹ Pachym. T. 3. P. 161.9–24, 167.7–8–24–27; 4.407.34, 409.3.

¹⁰⁹⁰ Talbot. 1983. P. 62.3–4.

¹⁰⁹¹ πῶς ἀπελήλαται ἡ ἀκρίβεια, καὶ ἐναντίοις ἀκριβασμοῖς οἱ ὀρθόδοξοι σὺν τοῖς ἄλλοις κὰν τοῦτω προσκόπτομεν (Ath. CP. Ep.(Ta). 42.23–25).

он с порицанием пишет о «нечестиво отметающих многое из канонов», которые в сознании патриарха суть «пределы отеческие»¹⁰⁹².

Важным аспектом акривии для святителя является независимость Церкви от внешнего вмешательства. В своей *διδασκαλία* Андронику он сетует, что цари, не удовольствовавшись мирской властью, «наложили руку» на божественные дела Церкви. Особенно это выражается в том, что они вверили Церковь тем, кого сами сочли достойными, руководствуясь человеческими расположениями, а не Святым Духом¹⁰⁹³. То, что священство легко даётся каждому желающему, есть отвержение акривии¹⁰⁹⁴. В другом послании святитель сетует, что патриархи возводятся и низводятся не по акривии канонов, а по человеческому произволу, подобно сборщикам налогов¹⁰⁹⁵. Возможно, именно поэтому в обязательном письме Андроника II перед вторым восшествием Афанасия на престол появилось обещание хранить «акривию канонов»¹⁰⁹⁶.

Но это не означает, что патриарх Афанасий не был способен на разумную икономию. Свободное распоряжение свт. Афанасия церковной собственностью на нужды бедных и страдающих людей является ярким примером разумной икономии¹⁰⁹⁷. Особенно яркий пример – одобрение

¹⁰⁹² ἀνοσίως ἀθετηθέντων πολλὰ τῶν κανόνων παρά τινων, μὴ ἐνωπισθέντων τό, «ἀσεβεῖς ὄριον ὑπερέβησαν» καὶ «ἐπάρατος ὁ μετατιθεὶς πατρικὰ ὄρια» (Ath. CP. Ep. ad Arch. Σ. 458). Ср. Иов. 24:2; μὴ μέταيره ὄρια αἰώνια, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες σου (Прит. 22:28); ср. тж. Ath. CP. Ep.(Pa). 5.60–63.

¹⁰⁹³ τῇ τοῦ κόσμου μὴ ἀρκεσθέσης ἀρχῇ, κὰν τοῖς θεοῖς τῆς ἐκκλησίας χεῖρα ἐπέβαλον οὐχ ὡς δέον ἀλλ' ὡς αὐτοῖς ἐφετὸν λογιμοῖς ἀνθρωπίνως [...]. Τὴν τοῦ θεοῦ τιμὴν μεταθέντες τῶν ταύτης καὶ διανέμειν πρὸς τὸ τούτοις δοκοῦν οἷα χάριτας ἀνθρωπίνως ἀλλ' οὐ τοῦ πνεύματος. Οὐδὲ ζητοῦντες ἀξίους, ἀλλ' οὐς καὶ κεκρίκασι, ἐκλαθόμενοι καὶ Θεοῦ καὶ αὐτῶν θεομηγιῶν (Ath. CP. Didasc. ad Andron. Σ. 173–174)

¹⁰⁹⁴ λατρείαν προσφέρειν δοκοῦντες Θεῷ, ἀπωσάμεθα τὰ τῆς ἀκριβείας, εὔωνον τὴν ἱερωσύνην τῷ βουλευομένῳ (Ath. CP. Didasc. ad Andron. Σ. 175).

¹⁰⁹⁵ ἀλλ' ὡς ἓνα τῶν φορολόγων τινὰ τὴν τοῦ παναγίου πνεύματος χάριν κελεύειν ὄν καὶ βουλόμεθα προχειρίζεσθαι καὶ ἕως τοῦτον βουλόμεθα· ... ἀλλὰ μὴ ἀκριβεία κανόνων ἀνάγειν τε καὶ κατάγειν (*Vaticanus gr. 2219*. F. 23v, цит. по: *Patedakis*. 2004. P. 120, n. 661).

¹⁰⁹⁶ Καὶ τὸν μὴ ξενίους ἢ ἐμπαθεῖ προκρίσει τινῶν καὶ θελήμασιν, ἀλλ' εἰλικρινεῖ δεήσει τῇ πρὸς Θεὸν τοῦ τῆς Ἐκκλησίας πληρώματος καὶ ἐκλογῆ νομίμῳ καὶ ἀπαθεῖ εὐδοκία χρισθέντα Θεοῦ, ἐν οἷς ἂν κατὰ νόμους Θεοῦ καὶ θεαρέστους θεσμούς καὶ κανόνων ἀκριβείαν νοήσω, τοῦτον ἐνίστασθαι οὐ τέκνων, ὡς ἔφην, οὐ γυναικός, οὐκ αὐτῆς τῆς προσκαίρου ζωῆς ἠγήσομαι προτιμότερον (Ep. Prom. 39–44)

¹⁰⁹⁷ Например, патриарх пытался распродавать церковную собственность для выкупа и содержания пленнх (αἰχμάλωτοι; возможно, речь идёт о беженцах), чему противились епископы; см. Ath. CP. Ep.(Ta). 25.6–12. Гражданское и каноническое право разрешали продажу священнх сосудов и другой церковной собственности для выкупа пленнх, поэтому в строгом смысле слова в данном случае речь идёт не об икономии, а о понимании смысла канона.

патриархом изъятия церковных имуществ на военные нужды (проект, так и оставшийся нереализованным)¹⁰⁹⁸. Другой пример – письмо патриарха императору, в котором он просит императора дать развод паре знатных людей в обход формальных процедур¹⁰⁹⁹. В своём предписании архиереям святитель умеряет строгость 69-го правила Трулльского собора, запрещающего вход в алтарь всем, кроме царя, разрешая допускать в него людей, украшенных чистотой и благочестием¹¹⁰⁰. В другом случае он позволяет себе добавлять и разъяснять положения канонов, что говорит о глубоком проникновении в их смысл¹¹⁰¹.

Уже само приятие патриархом Афанасием преемников Арсения, которых арсенисты считали «узурпаторами», говорит о глубоком понимании им принципов икономии. Т.о., патриарх Афанасий и другие представители ригористического течения не отвергали принципа икономии как такового. Борьба шла вокруг понимания и образа её применения. При патриархе Афанасии икономия превратилась в инструмент произвольного толкования канонов в личных или политических целях, что видно отчётливо из его писем.

Ath. CP. Ep.(Ta). 69

Так, в одном из них патриарх нападает на тех, кто использует принцип икономии не на созидание, а на разрушение Церкви в следующих словах: «В самом деле, поскольку каждый из нас до сих пор отстаивал собственные выгоды даже более должного и всячески презирал божественные, мы погибли, думая, применять икономию и оставляя созидание [Церкви]»¹¹⁰².

¹⁰⁹⁸ См. *Talbot*. 1973. P. 27–28; *Мейендорф*. 1997. С. 19–20.

¹⁰⁹⁹ *Ath. CP. Ep.(Ta)*. 21. См. *Γεννάδιος (Αραμπατζόγλου)*. 1952с.

¹¹⁰⁰ Μὴ ἔαν εἰσιέναι τῷ βήματι τὸν τυχόντα, μηδ' αὐτὰ τὰ μαθητεύόμενα, εἰ μήπου ἀγνεῖα καὶ σωφροσύνη καὶ εὐλαβεῖα κεκόσμηται (*Ath. CP. Ep. ad Arch.* Σ. 459).

¹¹⁰¹ См. *Τρωιάνος*. 2000. Σ. 461–463.

¹¹⁰² καὶ γοῦν τῷ τὰ ἡμέτερα ἕκαστον ἕως νῦν ἐκδικεῖν καὶ ὑπὲρ τὸ δέον, τῶν δὲ θεῶν πάντη καταφρονεῖν, ἀπολώλαμεν, σκεπτόμενοι δῆθεν οἰκονομεῖν, καὶ ἔδοντες οἰκονομεῖν (*Ath. CP. Ep.(Ta)*. 69.26–29).

В выражении σκεπτόμενοι δῆθεν οἰκονομεῖν, καὶ ἔδωντες οἰκοδομεῖν патриарх играет словами, которые имеют несколько значений: οἰκονομεῖν означает буквально «управлять домом», но в данном случае означает «применять иконономию», а глагол οἰκοδομεῖν может означать созидание дома (Церкви) (ср. Еф. 4:12) или духовное назидание верующих (ср. 1 Кор. 10:23). Патриарх хочет сказать, что те, кто думают, что применяют иконономию, на деле ни служат благу Церкви, ни назидают верующих. Ниже эта мысль вновь повторена патриархом с добавлением, что «если мы не постараемся исправить эти мнимые икономии, они усилятся ещё более»¹¹⁰³ (отметим пророческий характер этих слов).

Жалуясь на то, что проживающие в столице епископы позволяют себе рукополагать, осуществлять свою епископскую власть и не поминать имени патриарха, свт. Афанасий пишет: «И если когда соборное постановление позволяло нечто подобное по икономии, то это происходило по любовном и общем рассмотрении и имело целью спасение, а не гибель, и не то, чтобы противостоять и сопротивляться духовному благочинию и законному епископу»¹¹⁰⁴.

Ath. CP. Ep.(Ta). 105

Принципы икономии патриарха Афанасия выражены им ещё в одном письме, которое, по замечанию В. Лорана, достаточно туманно по содержанию¹¹⁰⁵. Несколько лучше раскрыть его смысл помогает надписание: «Письмо некоторым из архиереев [с просьбой] уведомить императора о том, что патриарх волнуется по поводу митрополита Кизического» (γράμμα πρὸς τινὰς τῶν ἀρχιερέων ὅπως γνωριοῦσι τῷ βασιλεῖ ὅτι ὁ πατριάρχης βεβαρυμένως ἐστὶ

¹¹⁰³ πλὴν αἱ δοκοῦσαι τοιαῦται οἰκονομίαι, ὡς ἔφην, κατέστρεψαν τὴν οἰκοδομίην, καὶ εἰ μὴ βλέψομεν πρὸς τὴν τούτων διόρθωσιν, καὶ πλέον ἰσχύσουσι (Ath. CP. Ep.(Ta). 69.101–103).

¹¹⁰⁴ εἰ δὲ γε ποτὲ καὶ ψῆφος συνοδικὴ τι τοιοῦτον κατ' οἰκονομίαν ἐνέδωκεν, ἀγαπητικῆ καὶ κοινῆ διασκέψει καὶ ἀφορώσει πρὸς σωτηρίαν, οὐ πρὸς ἀπώλειαν, οὐδὲ τὸ πρὸς τὸ ἀντικαθέζεσθαι καὶ κατεξανίστασθαι τῆς πνευματικῆς εὐταξίας καὶ ποιμένος κανονικοῦ (Ath. CP. Ep.(Ta). 69.87–91).

¹¹⁰⁵ Reg. 1731.

διὰ τὸν Κυζίκου¹¹⁰⁶). В. Лоран полагает, что дело связано с митрополитом Кизическим Нифоном (будущим патриархом), избличённым в симонии¹¹⁰⁷. Э.-М. Толбот же полагает, что в письме патриарх Афанасий грозит уйти с престола и выражает свою скорбь по поводу решения императора избрать Нифона своим преемником; в первой части письма она видит намёк на сторонников икономии, желавших завершения арсенитского раскола в Церкви через избрание патриарха, приемлемого для арсенитов – Нифона.

Патриарх пишет: «Устроить (τὸ οἰκονομεῖν) словеса на суде – удел совершенства; мы же не только не достигли совершенства, но оказываемся несовершеннее самих несовершенных, так что не можем порицать следующих принципу икономии (οἰκονομούντων), или [лучше сказать] притязающих на это, и желаем лучше положить хранение устам нашим до тех пор, пока это кажется правильным следующим икономии (τοῖς οἰκονομοῦσι), – ибо мы не в силах сообразоваться с [ними], когда они применяют икономию (οἰκονομεῖν) неудобным нам образом, из-за нашего ли несовершенства, или из-за чего иного, – а также [потому храним молчание], чтобы не огорчить кого-нибудь из здесь живущих»¹¹⁰⁸.

В этом сложном для понимания фрагменте обыгрываются два понятия: τέλειος–ἀτελής и οἰκονομέω. Слова Τὸ οἰκονομεῖν τοὺς λόγους ἐν κρίσει являются аллюзией на слова псалма: *Благ муж щедря и дая: устроит словеса своя на суде* (χρηστὸς ἀνὴρ ὁ οἰκτίρων καὶ κυχρῶν οἰκονομήσει τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐν κρίσει) (Пс. 115:5). Имеется параллельный текст, служивший, по-видимому, источником для патриарха Афанасия, который облегчает понимание. Речь идёт об уже упоминавшейся «Апологии», опровергающей доводы сторонников унии, и именно о той её части, где речь идёт об икономии. Мысль авторов

¹¹⁰⁶ Ath. CP. Ep.(Ta). 105.ad.app.1.

¹¹⁰⁷ Reg. 1731. См. Ath. CP. Ep.(Ta). 89, Ath. CP. Ep.(Ta). 95.

¹¹⁰⁸ Τὸ οἰκονομεῖν τοὺς λόγους ἐν κρίσει τῆς τελειότητος ἴδιον ἡμεῖς δὲ οὐ μόνον μὴ πεφθακότες τὸ τέλειον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀτελῶν ἀτελέστερον διακείμενοι, ἵνα μὴ τῶν οἰκονομούντων καταγινώσκωμεν, ἢ οἰκονομεῖν γνωματευόντων, πάλιν ἡμῶν θεῖναι τὸ στόμα φυλακὴν βεβουλήμεθα, ἕως ἂν τοῖς οἰκονομοῦσι δοκεῖ – οἰκονομεῖν γὰρ αὐτοὺς τὰ ἡμῖν μὴ ἀρέσκοντα, εἴτε ἐξ ἀτελείας ἡμῶν, εἴτε καὶ ἄλλως πῶς, ἀσθενοῦμεν ἀκολουθεῖν – ἄλλως τε ἵνα μὴ καὶ τινὰς τῶν ἐνταῦθα οἰκούντων παραλυπήσωμεν (Ath. CP. Ep.(Ta). 105.5–9).

«Апологии» такова: Господь похваляет применяющих икономию не просто (ἀπλῶς), но верно и разумно (πιστῶς καὶ φρονίμως)¹¹⁰⁹, что подтверждает и Давид, убажжающий тех, кто «устраивает словеса свои» с «разумом и рассуждением» (μετὰ λόγου καὶ διακρίσεως)¹¹¹⁰.

Слова «верно и разумно» (πιστῶς καὶ φρονίμως), несомненно, отсылают к изречению Христа: «Кто есть верный и благоразумный домоправитель...» (τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος καὶ φρόνιμος) (Лк. 12:42). Слово οἰκονόμος автором трактата понимается в данном случае и как «домоправитель», и как «применяющий икономию», поскольку в понимании Церкви апостолы и их преемники суть «домостроители таин Божиих» (οἰκονόμοι τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ) (1 Кор. 4:1). В этом же смысле патриарх Афанасий пишет, что пастырям надлежит сообразовывать свои действия с «отеческими деяниями» «ради назидания» (λόγῳ οἰκονομίας)¹¹¹¹.

Таким образом, смысл первого выражения: «Применять икономию с рассуждением — удел совершенства». Патриарх, с одной стороны, указывает на то, что применение икономии требует дара духовной рассудительности, который даётся только совершенным (бесстрастным), с другой – иронизирует над своими оппонентами, которые считают себя достаточно совершенными, чтобы применять икономию, тогда как сам святитель признает себя «несовершеннее самих несовершенных». По всей видимости, он хочет сказать, что те, кто думают в данном случае применять икономию, на деле водятся собственным несовершенством (страстями, интересами, политическим расчётом), почему он и отказывается согласиться с ними. Это важный фрагмент, который подчёркивает значение духовной рассудительности в деле применения икономии.

¹¹⁰⁹ Apolog. P. 271.1–19.

¹¹¹⁰ Καὶ ὄρα μοι καὶ τὸν θεῖον Δαβίδ, ἐν οἷς μακαρίζει τὸν φοβούμενον τὸν Κύριον ἄνθρωπον, ὅτι οὐκ «οἰκονομήσει τοὺς λόγους αὐτοῦ» μόνον φάσκει, ἀλλὰ καὶ τὸ «ἐν κρίσει» προστίθησι, μετὰ λόγου καὶ διακρίσεως δηλαδὴ, καὶ ἴν' εἶπω συντόμως, καθάπερ ἄνωθεν ἠρμηνεύσαμεν (Apolog. P. 271.20–23). Ср. тж. с др. антиуниатским текстом: Ἄλλ' «οἰκονομεῖν ἐν κρίσει» δέον τὰ πράγματα – οὐ γὰρ μόνον τοὺς λόγους – καὶ κινῶν τῇ αὐστηρίᾳ τὴν ἐπιείκειαν (Anchial. Dial. P. 357.10–11).

¹¹¹¹ Ath. CP. Ep.(Pa). 3.13–16.

Следует отдельно рассмотреть вопрос об отношении Пахимера к акривии патриарха Афанасия. При рассмотрении источников было показано, что Пахимер имел личную неприязнь к святителю, был представителем иного церковно-политического течения и носителем иного образа мыслей. Отсюда понятны тенденции Пахимера представить Афанасия и его учеников как людей жестоких и безжалостных, тщащихся внешним принуждением привести людей к благочестию.

Тема сверхестественной суровости патриарха развивается у историка с нездоровой навязчивостью. Свт. Афанасий, по Пахимеру, был «холоден и недвижим» (ψυχρός... καὶ ἀκίνητος)¹¹¹², «обвиняем в жестокости» (ἐπ' αἰτίαις σκληρότητος)¹¹¹³, имел «мнение суровое, ни к чему непреклонное и неуступчивое» (τὸ μέντοι γε δοκοῦν σκληρὸν καὶ μὴ ἐς ἅπαν ἐπικλινές τε καὶ συγκεχωρηκός)¹¹¹⁴, был «угрюм и неумолим» (ἀγλευκῆς τε καὶ ἄτεγκτος)¹¹¹⁵, «он был совершенно неумолим, несговорчив и, так сказать, неразмягчим подобно бобам, неподдающимся варке; тяжек для монахов, тяжек для клириков, тяжек для мирян» (ὄλως δὲ ἀθώπευτος ἦν καὶ ἄτεγκτος, καὶ ἴν' οὕτως εἶπω, κατὰ τοὺς κερασβόλους κυάμους ἀμάλακτος, βαρὺς μὲν μοναχοῖς, [...] βαρὺς δὲ καὶ κληρικοῖς, βαρὺς δὲ καὶ λαϊκοῖς)¹¹¹⁶, «казался угрюмым, нрава непреклонного и совершенно дикого» (ἀγλευκῆς ἐδόκει καὶ ἀτενοῦς ἦθους καὶ ὄλως δυσπέμφελος)¹¹¹⁷, «он вёл себя как только можно было безжалостно из-за горького и непреклонного нрава» (ἀναλγήτως ὡς ἐνῆν προσφερόμενος ἐκ πικροῦ καὶ ἀτενοῦς ἦθους)¹¹¹⁸, он был «желчного характера» (τῷ γὰρ ἦθει πικρῷ γε ὄντι [...] τὸ κατ' ἔθος πικρόν)¹¹¹⁹, «он казался всем горьким и неприятным, не выдав

¹¹¹² Pachym. Т. 3. Р. 181.35–183.1.

¹¹¹³ Pachym. Т. 4. Р. 407.22.

¹¹¹⁴ Pachym. Т. 4. Р. 519.19–20.

¹¹¹⁵ Pachym. Т. 4. Р. 519.25.

¹¹¹⁶ Pachym. Т. 4. Р. 567.15–19.

¹¹¹⁷ Pachym. Т. 4. Р. 569.3–4.

¹¹¹⁸ Pachym. Т. 4. Р. 611.19–20.

¹¹¹⁹ Pachym. Т. 4. Р. 611.21–22; 613.4–5.

даже во сне снисходительности в применении законов» (ἀγλευκῆς δὲ τοῖς πᾶσιν ἐδόκει καὶ ἄχαρις, τὸ περὶ τοὺς νόμους ἐπιεικὲς μὴδ' ὄναρ εἰδώς)¹¹²⁰.

По мнению Пахимера, патриарху Афанасию следовало быть «полным благости, человеколюбия и снисхождения к согрешающим, а не отмщения, негодования и наказания»¹¹²¹. Понимая, что строгости патриарха были вызваны необходимостью восстановления порядка в Церкви, Пахимер предупреждает и это оправдание, резонёрствуя, что, конечно, обуздывать порок – дело подобающее, но в меру и согласно с законом Христа, закон же Христа – Евангелие, исполненное духа человеколюбия¹¹²². Патриарх же Афанасий, по мнению Пахимера, хотел направлять других согласно своим собственным привычкам и правилам¹¹²³.

Точно также и ученики патриарха, действовавшие, по мнению историка, с его одобрения, вели себя подобно скорпионам, вытащенным из своих нор и в ярости изливающими яд на все, что окажется рядом с ними – и всё это ради мнимой акривии патриарха (διὰ τὴν τοῦ πατριαρχοῦντος ἐπὶ πᾶσιν, ὡς ἐδόκει, ἀκρίβειαν). Якобы от ревности и акривии (ἀπὸ ζήλου δῆθεν καὶ ἀκριβείας) они наносили тяжёлые удары тем, кто, по их мнению, грешил, проявляя во всем беспощадность и неуступчивость (ἀλαραίτητον καὶ ἀσυγκατάβατον), так что все были в страхе и беспокойстве¹¹²⁴.

Из приведённых выше фактов и выдержек из писем самого патриарха Афанасия уже само собой видно, сколь несправедливы и пристрастны свидетельства Пахимера. Но они являются важным показателем восприятия личности и образа правления патриарха Афанасия частью византийского духовенства. Писания Пахимера показывают, каким образом требовавшаяся патриархом от всех акривия жизни и канонов могла восприниматься как

¹¹²⁰ Pachym. T. 4. P. 679.31–32. См. *Failler*. 2001. P. 136, n. 47.

¹¹²¹ Pachym. T. 3. P. 185.31–33.

¹¹²² Pachym. T. 3. P. 185.26–33.

¹¹²³ αὐτὸς δ' ὑπὸ κανόνι τῆ φαινομένη ἰδίᾳ ἔξει, εἴτε καὶ γνώμονι, τὰ τῶν ἄλλων ἤθελεν ἀπευθύνειν (Pachym. T. 3. P. 169.7–8).

¹¹²⁴ Pachym. T. 3. P. 167.3–27.

возмутительное насилие и неподъёмное бремя для тех, кто привык жить расслабленно – возможно, оправдывая своё поведение «икономией». Письменное наследие Пахимера ещё раз демонстрирует кардинальное расхождение в понимании этих базовых понятий церковной жизни – на этот раз, между патриархом Афанасием и верхушкой патриаршего клира.

Итак, как было показано, принцип акривии не был для патриарха Афанасия самодовлеющим, превосходящим свободу во Христе; с другой стороны, он не отрицал и икономии как таковой. Его деяния на кафедре являют пример разумного и оправданного применения как акривии, так и икономии. Патриарх порицает искажённое и неоправданное применение икономии. Критерии верного применения икономии, согласно свт. Афанасию, суть следующие: она должна служить «созиданию» Церкви и верных; она должна служить во спасение; она должна осуществляться «по любовном и общем рассмотрении» (по всей видимости, указание на необходимость соборного обсуждения); она не должна «противостоять духовному благочинию (εὐταξία)»; она требует личного совершенства, бесстрастия и рассудительности. Как видно, эти требования вполне соответствуют тем принципам преподания икономии, которые содержит Церковь¹¹²⁵.

Осталось рассмотреть, как вопросы акривии и икономии проявлялись в деле арсенитского раскола.

4.8.4. Акривия и икономия в арсенитском вопросе

Акривия и икономия у арсенитов

По мнению П. Гунаридеса, акривия была стержнем церковной политики арсенитов; вместе с тем, исследователь отмечает, что в их понимании акривия была не чем иным, как «приспособлением канонического чина в некоем

¹¹²⁵ См. *Μπούμης*. 2002. Σ. 55–58.

абсолютно формализованном понимании»¹¹²⁶. Применяемый П. Гунаридисом к арсенитам термин τυπολατρεία, который не вполне передаётся русскими словами «формализм» или «обрядность», представляется весьма удачным. Впрочем, «типолатрия» арсенитов была крайне специфичной и нуждается в отдельном рассмотрении. При этом нужно сразу оговориться, что взгляды арсенитов менялись с течением времени и различались в разных группировках, что не позволяет нам делать слишком больших обобщений в этом вопросе.

Рассмотрим сначала теоретические взгляды арсенитов на эту проблему. Они везде предъявляют себя как поборники акривии и борцы за чистоту Церкви¹¹²⁷. По-видимому, они, как и некоторые иерархи, были раздражены тем, что церковные и светские политики творили беззакония в Церкви под прикрытием икономии. Так, автор трактата в защиту арсенитов подчёркивает, что «икономийные снисхождения» (οἰκονομικαὶ συγκαταβάσεις) иногда имели место со стороны отцов¹¹²⁸, но носили временный характер¹¹²⁹. Он также ссылается на свт. Евлогия Александрийского, чтобы показать, что если кто поколеблет что-либо из постановленного святыми отцами, то это не может назваться икономией, но преступлением¹¹³⁰. В этом автор опирается на принципы прп. Феодора Студита. Характерно здесь употребление выражения οἰκονομικαὶ συγκαταβάσεις, встречающегося впервые¹¹³¹. Возможно, автор не хотел употреблять слово οἰκονομία из-за искажения его смысла.

Подобную ситуацию можно наблюдать в других арсенитских документах. Так, в «Письме зилотов василевсу» арсениты, требуя

¹¹²⁶ «...προσαρμογή τῆς κανονικῆς τάξεως σὲ μιὰ ἐντελῶς τυπολατρικὴ ἀντίληψη» (Γουναρίδης. 1999. Σ. 197).

¹¹²⁷ Ραχυμ. 3.391.16–17; 4.521.31–523.3.

¹¹²⁸ οἰκονομικαὶ συγκαταβάσεις κατὰ καιροὺς παρὰ τῶν ἁγίων ἐγίνοντο (Log. pro Schism. 33). Ср. ниже: συγκαταβάσει ἐχρήσατο καιρικῇ (Log. pro Schism. 39–40).

¹¹²⁹ Log. pro Schism. 34–47.

¹¹³⁰ Εἰ τις τῶν δοκούντων τοῖς θεοφόροις πατράσι παρασαλεύσει τι οὐχ ἔτι τοῦτο οἰκονομίαν κλητέον, ἀλλὰ παράβασιν καὶ προδοσίαν δόγματος καὶ περὶ τὸ θεῖον ἀσέβειαν (Log. pro Schism. 223–225). Об этой цитате см. Νικολόπουλος. 1993. Σ. 276.

¹¹³¹ См. Νικολόπουλος. 1993. Σ. 262.

канонического суда над иереями (речь шла, прежде всего, о замешанных в симонии), ссылаются на 102-е правило Трулльского Собора и говорят о том, что «то, чего желает акривия и требует сострадание (τὸ συμπλαθές) происходит не иначе как благовременно и по общем рассуждении»¹¹³². В других вариантах текста канона, на который ссылаются арсениты, речь идёт не о сострадании (τὸ συμπλαθές), а об обычае (συνήθεια)¹¹³³.

Судя по всему, арсениты не только избегали говорить об οἰκονομία, но и признавать всё бывавшее в Церкви «по икономии». Так, монах Мефодий сообщает, что некоторые из арсенитов, когда им приводили в пример из церковной истории случаи переводов на архиепископскую кафедру епископов с других кафедр (среди которых были свв. Мелетий Антиохийский, патриарх Герман I Исповедник, Прокл Константинопольский и Григорий Богослов) отвечали, что они «принимают их с рассуждением по благодати, но не как истинно архиерействовавших»¹¹³⁴.

Итак, можно заметить, что арсениты с крайней настороженностью относились к проявлениям церковной икономии в истории, как мнимым, так и истинным, что отразилось в том числе и в источниках, где они избегают употребления слова οἰκονομία, предпочитая заменять его другими понятиями (συγκατάβασις, τὸ συμπλαθές, χάρις)¹¹³⁵.

Однако среди арсенитов, как показывает письмо монаха Каллиста, были и представители более умеренного направления, готовые принять церковную икономию. Экклесиологические основания представителей этого направления были вполне здоровыми и возможно, само пребывание их в рядах арсенитов носило временный характер, связанный со смущением Лионской унии.

¹¹³² ὅσα ἡ ἀκρίβεια βούλεται καὶ τὸ συμπλαθές ἀπαιτεῖ οὐκ ἄλλως γίνεται εἰ μὴ εὐκαίρως καὶ συνδιακρίσει κοινῇ (Ep. Zel. 30–31).

¹¹³³ ἀμφοτέρω τῶν εἰδέναι ἡμᾶς χρή, καὶ τὰ τῆς ἀκρίβειας, καὶ τὰ τῆς συνηθείας (συμπαθείας) (Synt. canon. T. 2. Σ. 550).

¹¹³⁴ μετὰ διακρίσεως κατὰ χάριν δεχόμεθα, ἀλλ' οὐχ ὡς γνησίως ἀρχιερατεύσαντας (Method. Mon. De Schism. Col. 801C).

¹¹³⁵ О различии между понятиями οἰκονομία, συγκατάβασις, χάρις и другими в церковном праве см. *Τεράνυμος (Κοτσώνης)*. 1957. Σ. 86–94.

Теперь посмотрим, как эти принципы воплощались арсенитами в жизнь.

Монах Мефодий (которого, впрочем, в данном случае можно считать заинтересованным лицом) в своём письме Григорию Кипрскому разоблачает ратовавшего за акривию канонов митрополита Максима (τοῦ τῆς ἀκριβείας, ὡς οἶεται, τῶν κανόνων ἐξεχομένου), который получил свою хиротонию от Маркуцы (патриарха Германа III), но тотчас же был низложен им же, а теперь отвергает все таинства Церкви, вплоть до Крещения, и отлучает всех, кто не следует его «раскольническому отступлению»¹¹³⁶.

Очень показателен случай с отношением арсенитов к епископу Мармаритскому, которого они избрали для хиротонии будущего патриарха в 1303 г. Об этом епископе ходили дурные слухи, в том числе обвинения в симонии, но арсениты готовы были закрыть на это глаза ради «трудности времени и редкости сохранившихся» (т.е. иерархов «безупречной» хиротонии)¹¹³⁷. При этом они ссылались именно на акривию¹¹³⁸. П. Гунаридис видит в этом пример «типолатрии», но, на наш взгляд, этот случай является одним из примеров использования арсенитами «икономии» в своих интересах.

Аналогичные случаи имели место на соборе в Атрамитии 1284 г., когда арсениты сначала признали, а затем отказались от своего признания патриарха Григория, а также при перенесении останков патриарха Арсения, когда часть арсенитов сослужили с патриархом Григорием. При заключении мира с арсенитами в 1310 г. очевидно, что со стороны арсенитов также имела место «икономия», причём в такой крайней форме, которая перечёркивала смысл всего их полувекового противостояния, поскольку актом примирения они фактически признали законность иерархии, идущей через патриарха Иосифа.

¹¹³⁶ Method. Mon. Ep. ad Greg. Cyr. P. 525.23–527.5. Низложение Максима было вызвано, по-видимому, причинами дисциплинарного характера; см. Reg. 1378.

¹¹³⁷ τὴν τοῦ καιροῦ ἐκεῖνοι προβαλλόμενοι δυσκολίαν καὶ τὸ τῶν φυλαχθέντων σπάνιον. Полностью этот эпизод описан Пахимером; см. Pachym. T. 4. P. 391.4–16; см. тж. *Троицкий*. 1873. С. 379–381.

¹¹³⁸ ταῦτα λέγοντες δῆλοι ἦσαν ἀκριβείας καθυφεικότες, ἵνα ἄρα τὰ τῆς ἀκριβείας πράττειν ἐβούλοντο (Pachym. T. 4. P. 391.16–17).

Достоино замечания, что и хиротония самого патриарха Арсения была не безупречной с канонической точки зрения (он был последовательно рукоположен в три степени священства в течение очень короткого времени¹¹³⁹), на что арсенитам указывал, в частности, Иоанн Хила¹¹⁴⁰.

Возможно, что на самом начальном этапе арсенитскими вождями действительно двигала ревность о соблюдении акривии канонов, нарушенной преступлением Михаила VIII и незаконным удалением патриарха Арсения. Но вышеприведённые примеры, а также многочисленные свидетельства современников (в особенности патриарха Афанасия) о нарушении арсенитами церковных канонов и крайнем нравственном растлении в их рядах (т.е. нарушении акривии жизни) вполне доказывают, что арсениты в своей борьбе за акривию были по меньшей мере непоследовательны. Крайнюю неуступчивость арсенитов в отношении одних канонов и свободное поправление других никак нельзя объяснить, если не согласиться с главной мыслью антиарсенитских полемистов о том, что акривия в действительности не была причиной противостояния арсенитов Церкви, но лишь знаменем борьбы или ширмой, за которой скрывались более неприглядные мотивы.

Проблема заключалась в том, что последовательное применение принципа акривии в том виде, в котором его понимали арсениты, должно было привести их к выводу о прекращении существования православной иерархии и, следовательно, «видимой» Церкви (что и произошло в некоторых ответвлениях движения). Другие арсениты, то принимавшие, то отвергавшие иерархов Церкви, в своих действиях руководились не акривией канонов, но неким «рассуждением», которое позволяло им в определённых случаях требовать акривии, в других же – допускать применение «икономии» в своих интересах. В данном случае вступает силу хорошо известный из церковной истории принцип: любая отделяющаяся от Церкви под знаменем акривии

¹¹³⁹ В отношении точного срока источники предоставляют разные сведения: один день (Акрополит), три дня (Влеммид и Пахимер), семь дней (Скутариот); см. *Tudorie*. 2016. P. 109, n. 343.

¹¹⁴⁰ Jo. Cheil. P. 409.12–15.

группа начинает рано или поздно применять икономию в отношении самой себя.

Поэтому следует скорректировать традиционный взгляд на проблему арсенитского раскола, согласно которому борьба между арсенитами и церковной иерархией была борьбой за господство принципов акривии или икономии в практике церковной жизни. Во всяком случае, следует говорить не об акривии и икономии как таковых, а о принципах и тенденциях их понимания и применения.

Акривия и икономия у антиарсенитских полемистов и патриарха Афанасия

То, что стремление к акривии не было в действительности исходным мотивом арсенитов, прекрасно понимали полемизировавшие с ними современники. Хотя каждый из них имел собственный подход, в конечном итоге все они соглашались в том, что формальное следование принципу акривии вне любви и истины является грехом и разрушением Церкви.

Монах Мефодий неоднократно подчёркивает, что хранимая арсенитами акривия есть мнимая, кажущаяся. Противостояние арсенитов Церкви – не отстаивание акривии, а «противление общей полноте православных»¹¹⁴¹. Те святые, на которых ссылаются арсениты, «пострадали нечто человеческое» (ἔλαθόν τι ἀνθρώπινον), думая стремиться к акривии (τῆς ἀκριβείας ἀντιποιεῖσθαι ἐνόμισαν), как и «некоторые из вас в нынешнее время» (ὅπερ καί τινες ἐξ ὑμῶν κατὰ τοὺς ἄρτι χρόνους)¹¹⁴². Однако божественный суд Церкви сказанное и написанное во время спора и страсти (ἐν τῷ τῆς φιλονεικίας καιρῷ καὶ πάθει) соборно предал анафеме, сказавших же и написавших это радушно принял, возглашая им вечную память¹¹⁴³.

¹¹⁴¹ οἱ νῦν ἀντιλέγοντες τῷ κοινῷ τῶν ὀρθοδόξων πληρώματι (Method. Mon. De Schism. Col. 796C).

¹¹⁴² Method. Mon. De Schism. Col. 796D

¹¹⁴³ Method. Mon. De Schism. Col. 797A.

Монах Мефодий говорит, что признак учеников Христовых – не выделение среди других мнимой акривией, но любовь. Он вскрывает истинные причины и последствия мнимой акривии: «Итак, кто якобы из-за акривии какого-либо канона создаёт раздоры, движет мятежи и разрывает тело Церкви, тогда как вера соблюдается православно, таковой, хотя и думает, что движется благочестием, но незаметно для себя (пусть будет сказано, хотя оно и тяжело) стал волком, приходящим снаружи в овечьей шкуре, внутри же исполненным коварства и жадности»¹¹⁴⁴. За мнимой акривией арсенитов скрывается крайнее нравственное разложение¹¹⁴⁵.

Свою главную мысль монах Мефодий выражает крылатой фразой: «Единомыслие (ὁμόνοια) и мир православных христиан, без междоусобий и единомышленно хранить со страхом Божиим и любовью лучше, нежели, думая стремиться к акривии (τῷ τὴν ἀκρίβειαν δοκεῖν διώκειν), разрывать при этом благое тело Церкви Христовой»¹¹⁴⁶.

Иоанн Хила в своём трактате развивает несколько более мягкий подход, который можно было бы назвать икономийным. Он признает, что арсениты держатся акривии¹¹⁴⁷, но иронично замечает, что они хотят быть «акривийнее» Бога и из-за умерших мучают живых¹¹⁴⁸. Он подчёркивает, что восстание арсенитов – не за веру, как у святых отцов, а за канонические вопросы (δι' αἰτίας δέ τινος ἑτέρας κανονικάς)¹¹⁴⁹, ставя риторический вопрос – сколько каноны были нарушены самими арсенитами из-за раскола¹¹⁵⁰. Хила приводит ряд недействующих канонов как пример того, что абсолютная акривия невозможна в принципе; он подчёркивает, что епископам дана власть применять икономию, и эта власть не может быть восхищаема или судима всяким желающим¹¹⁵¹.

¹¹⁴⁴ Method. Mon. De Schism. Col. 797B.

¹¹⁴⁵ Method. Mon. De Schism. Col. 796D–797A.

¹¹⁴⁶ Method. Mon. De Schism. Col. 797B.

¹¹⁴⁷ Jo. Cheil. P. 350.29–31.

¹¹⁴⁸ τοῦ Θεοῦ δικαιοτέροι τε καὶ ἀκριβέστεροι βουλόμεθα γίνεσθαι καὶ διὰ τοὺς τελευτήσαντας ἀσπλάγχνως τοὺς ζῶντας κολάζομεν (Jo. Cheil. P. 371.9–10).

¹¹⁴⁹ Jo. Cheil. P. 357.10–19.

¹¹⁵⁰ Jo. Cheil. P. 392.23–28.

¹¹⁵¹ Jo. Cheil. P. 376, 393–394.

Согласно Иоанну Хиле, ревность арсенитов о канонах – это отцеживание комара и поглощение верблюда¹¹⁵²; она – не по Богу, но человеческая и страстная¹¹⁵³. Вера и благочестие для арсенитов – лишь имена, которыми они обманывают многих, но под которыми они скрывают свои пороки¹¹⁵⁴: любоначалие, страсть к деньгам, зависть, ненависть и другое «человеческое»¹¹⁵⁵.

Самобытный подход к проблеме представлен у свт. Феопипта Филадельфийского. В отличие от других полемистов, его совершенно не занимает каноническая сторона дела. Он сосредотачивается на сущности вопроса: для него те, кто «во время православия» (ἐν καιροῖς ὀρθοδοξίας) препятствуют христианам участвовать в таинствах, отвергают законных священников и считают священство как бы своим достоянием, не являются ни христианами, ни монахами, ни священниками, ни архиереями, но обманщиками (πλάνοι) и врагами, имеющими образ мыслей и поведения иудейский¹¹⁵⁶. Как иудеи, прикрываясь буквой закона, распяли Христа и разделили ризы Его, метая жребий, так и раскольники «под предлогом акривии» (προφάσει ἀκριβείας) разрывают тело Христово – Церковь и присваивают себе жребий священства. Поэтому если признавать раскольников невинными как «стремящихся к акривии и подвизающихся за благочестие» (ἀκριβείας ἀντιποιοῦμενοι καὶ ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγωνιζόμενοι¹¹⁵⁷), то следует оправдать и иудеев, которые «то, что сделали незаконно против Христа, сделали это якобы придерживаясь закона и думая быть благочестивыми (εὐσεβεῖν) и угождать Богу»¹¹⁵⁸.

¹¹⁵² Jo. Cheil. P. 397.7–12.

¹¹⁵³ οὐκ εὐδηλον ὅτι καὶ ἡ περὶ τῶν κανόνων αὐτοῖς σπουδαζομένη ἔνστασις αὐτῆ καὶ ἡ ἀκρίβεια οὐ ζῆλον ἔχει τὸ αἴτιον τὸ ταύτην κινεῖν, ἀλλὰ τι πάθος ἐπίμωμον καὶ ἀνθρώπινον, Θεῷ τῷ πάντα βλέποντι μόνῳ καὶ αὐτοῖς γε τοῖς τὸ πάθος ἔχουσι γινωσκόμενον; (Jo. Cheil. P. 397.15–20).

¹¹⁵⁴ Jo. Cheil. P. 358.1–11.

¹¹⁵⁵ Jo. Cheil. P. 358.15–19.

¹¹⁵⁶ Theol. Phil. 2.274–284.

¹¹⁵⁷ Ср. тж. в другом месте: καὶ Χριστὸν ὁμολογῆ καὶ χριστιανὸς ὀνομάζεται καὶ ὑπὲρ Χριστοῦ διῆθεν ἀγωνίζεται (Theol. Phil. 2.173–174).

¹¹⁵⁸ Theol. Phil. 2.285–307.

Свт. Феолитт удивляется, как чистый Бог презирает недостатки священников ради пользы приходящих к ним, а грешные люди отвращаются из-за действительной или мнимой нерадивости священника от подаваемой им благодати¹¹⁵⁹. «И если когда какой богобоязненный человек спросит их: "Где, братья, Церковь, где освящение?" – они тотчас лицемерно изображают ревность и акривию и как звери находят на него, чтобы своими руками разорвать плоть его»¹¹⁶⁰. Таким образом, свт. Феолитт наиболее наглядно показывает, как неразумная, водимая страстями ревность об акривии в действительности может являться богоборчеством и человекоубийством.

Наконец, самостоятельный подход развивается у свт. Афанасия. Его задача – показать, что арсениты не имеют никакой канонической правоты. Действительно, ни в одном из писем патриарха нет ни намёка на то, что арсениты справедливо держатся за какое-либо правило. Напротив, все их действия сколь антиканоничны¹¹⁶¹, столь и богоненавистны и богопротивны; их раскол не имеет никакого оправдания, а за декларируемой акривией канонов скрываются не только разнообразные канонические преступления, но и сами низменные человеческие пороки, и более того – попрание самого христианского миропонимания (женское священство). По мнению патриарха Афанасия, с точки зрения акривии канонов арсениты не частично правы, но, напротив, подвергаются самым строгим клятвам и отлучениям как раскольники¹¹⁶². Арсениты – не хранители канонов, а их досадители и отвергатели¹¹⁶³, в отличие от самого святителя, который с детства был искренним рабом и сыном Церкви, её постановлений и канонов¹¹⁶⁴.

¹¹⁵⁹ Theol. Phil. 2.554–564.

¹¹⁶⁰ Theol. Phil. 2.564–569.

¹¹⁶¹ ὅσα ἀθέσμως καὶ ἀκανονίστως ἐπὶ βλάβῃ καὶ ἀπολείᾳ αὐτῶν καὶ πολλῶν κατεπράξαντο καὶ λόγοις καὶ ἔργοις (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.126–128).

¹¹⁶² Ath. CP. Ep.(Pa). 2.79–84.

¹¹⁶³ ἁγίων θεσμῶν καὶ κανόνων ὑβρίζονται καὶ ἀθετηταί (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.43–44).

¹¹⁶⁴ καθ' ὅτι τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς καὶ συνοδικῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ταύτης ἁγίων θεσμῶν καὶ κανόνων δοῦλοι γνήσιοι καὶ υἱοὶ καὶ ἡμεν ἐκ βρέφους... καὶ ἐσμὲν καὶ ἐσόμεθα (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.169–173).

Характерен призыв патриарха, звучащий в антиарсенитском послании: «Поэтому мы призываем вас, братья, хотя и ненавидимые [вами], покажите, раз спор пошёл об отеческом наследии, хотя бы и не с братьями, что донныне в почёте миролюбивое [отношение], как соответствующее, пожалуй, канонической акривии, а не так, чтобы из одного лишь опасения отторгать от Христа самих себя и некоторых»¹¹⁶⁵. По мнению патриарха, дух акривии – это не дух вражды, но мира – мира, который был достоянием в том числе и тех святых отцов, на которых арсениты ссылались в своей полемике.

В сравнении с другими антиарсенитскими полемистами патриарх Афанасий предстаёт как наиболее последовательный поборник акривии – но акривии не формальной, а истинной, церковной. Он боролся с арсенитами не столько словом, сколько делом – устраняя из Церкви все поводы к упрекам и соблазнам, исправляя нравственную распущенность монашества и клира, борясь с антиканоническими явлениями, заботясь о народе.

Сравнивая различные подходы к рассматриваемому вопросу, можно констатировать, что нельзя однозначно говорить об арсенитах как поборниках акривии, а также об абсолютном преобладании икономийного направления среди представителей церковной иерархии, как показывают примеры патриарха Афанасия и митрополита Феолипта. Антиарсенитские полемисты не противопоставляли акривию арсенитов икономии Церкви. Хотя противопоставление акривии и икономии и имело место в текстах этой эпохи¹¹⁶⁶, в арсенитском вопросе вовсе не оно было источником противоречий. Скорее противопоставление шло по принципу: правильное понимание – ложное понимание, православный образ мыслей (φρόνημα) – раскольнический образ мыслей.

¹¹⁶⁵ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.453–456.

¹¹⁶⁶ Например, в уже упоминавшейся «Апологии» – относительно Лионской унии: Αἱ γὰρ μὴν παρ' εὐσεβῶν βασιλέων ἐν τοῖς τοιοῦτοις οἰκονομίαις γινόμεναι καὶ μικρόν τι τῆς ἀκριβείας καθυφιῖσαι διὰ τὴν κοινὴν λυσιτέλειαν (Apolog. P. 139.24–26); μέγας Βασίλειος οὔτε δέχεσθαι παρὰ τῆ ἐκκλησία τὸ τῶν Καθαρῶν βάπτισμα κατὰ τὴν ἀκριβείαν ἀξιοῖ, καὶ δεκτὸν ἀποφαίνεται δι' οἰκονομίαν (Apolog. P. 153.16–18). Характерна также позиция Мануила Гавалы, который пытается представить причину своего конфликта со свт. Феолиптом так: καὶ ἡμεῖς μὲν τὰ τῆς οἰκονομίας, οὗτος δὲ τὰ τῆς ἀκριβείας προβάλληται (Gaval. P. 200).

Все антиарсенитские полемисты согласны в том, что акривия канонов не может мыслиться сама по себе. Она имеет целью спасение человека, назидание Церкви и мир между её членами. В противном случае акривия теряет своё назначение и уже перестаёт быть акривией. Все полемисты подчёркивают мысль, что арсенитами движет мнимая акривия и ложная ревность, что в основании слепого следования букве канона лежат душевные страсти и, в конце концов, богоборчество. При этом они подчёркивают, что речь идёт об акривии канонов, а не об акривии догматов: одним из важных положений полемистов было то, что Церковь живёт «во времена Православия».

При согласии в основных положениях можно заметить и некоторые различия в подходах. Например, позиция Иоанна Хилы, который подчёркивает изменяемость и отменяемость канонов, более близка икономийному течению; патриарх Афанасий даже в пылу полемики с ревнителями не по разуму не позволяет себе подобных выражений. Положение его, находящегося меж двух огней, понятно: с одной стороны – арсениты, обвинявшие его в том, что он управляет Церковью «не по евангелиям и не по божественным правилам» и постоянно находившие в преступлении мнимой акривии поводы к своей антицерковной пропаганде, с другой – склонные к бесконечным компромиссам архиереи, клирики и политики, оправдывавшие все свои губительные для Церкви деяния церковной икономией, поставленной ими на службу собственным выгодам и интересам.

В таком окружении свт. Афанасий предстаёт как образ истинного ревнителя и бесстрастного борца за подлинную акривию. Он вступает с арсенитами в борьбу за право отстаивания принципа акривии и за именование истинного ревнителя.

Обстоятельства арсенитского раскола помогают понять, что акривия и икономия не существуют в Церкви как абстрактные принципы. Если Церковь «продолжает божественную икономию в истории спасения», то это её попечение никогда не бывает безличностным и отвлечённым. У каждого акта

икономии есть податель и лицо, к которому она применяется, поэтому каждый акт икономии является уникальным и неповторимым и требует от его участников духовной зрелости и рассудительности в понимании планов божественного домостроительства (икономии).

Задачей антиарсенитских полемистов было показать, что принцип акривии, оторванный от Церкви, превращается в убивающий формализм, канон – в холодную букву, а человек, мнящий применять этот канон – в человекоубийцу и губителя душ, каким бы оправданным это применение ни казалось.

4.9. Патриарх Афанасий и воссоединение арсенитов в 1310 г.

Весьма показательным с точки зрения того, как воззрения патриарха Афанасия на раскол влияли на его церковную позицию, является отношение его к попыткам воссоединения с арсенитами, постоянно предпринимавшимся императором.

4.9.1. Условия воссоединения и его последствия

Само воссоединение состоялось при преемнике свт. Афанасия, патриархе Нифоне (1310–1314), человеке, далёком от какой бы то ни было принципиальности. Процедура «примирения» была необычной: в храме Святой Софии на патриарший трон торжественно водрузили мощи Арсения в патриаршем облачении, в руки которого была вложена «разрешительная грамота», всенародно прочитанная Нифоном. Григора сообщает также, что все православные, не относившиеся к расколу, должны были подвергнуться епитимии: священнослужители обязаны были воздерживаться от совершения богослужений в течение 40 дней, а на мирян был наложен сорокадневный пост с коленопреклонениями¹¹⁶⁷.

¹¹⁶⁷ Nic. Greg. P. 261.22–262.8.

Примирение было заключено на следующих условиях: 1) прекращение церковного поминовения патриарха Иосифа; 2) отвержение всех еретических учений и утверждение учения святых отцов и Православной Церкви; 3) прощение и разрешение от патриарха всех находящихся под клятвой и запрещением, живых и усопших; 4) низложение всех рукоположенных патриархом Иоанном Векком; 5) чтобы по испытании были лишены священнического достоинства все приобретшие его за деньги или иным образом недостойные его за зазорную жизнь (этот пункт направлен, прежде всего, против симонии, достигшей при Андронике угрожающих размеров); 6) чтобы бывшие Константинопольские патриархи Иоанн XII и Афанасий I никогда не возвращались на патриарший престол¹¹⁶⁸.

Таким образом, арсениты смогли удовлетворить почти все свои требования, которые они предъявляли с самого начала раскола, за исключением одного, самого серьёзного – чтобы управление Церковью было отдано им. Это могло быть следствием как ослабления самого движения, так и нерешимой эkkлeзиологической проблемы: кто совершит рукоположение «безукоризненного» патриарха, если не осталось ни одного «безукоризненного» архиерея? Готовность арсенитов к примирению на таких условиях означала фактическое признание ими законности наличной церковной иерархии, а также легитимность династии Палеологов¹¹⁶⁹.

Изданный по случаю мира хрисовул императора довольно расплывчат по своему содержанию. В документе раскол представляется вызванным Лионской унией, объявляется, что главное – победа над ересью и единство в вере. Раскол представляется делом недоразумения, а спорные вопросы обойдены молчанием. Патриарх Иосиф превозносится как исповедник, но его имя, в уступку арсенитам, прекращает возноситься. Таким образом, документ представляет фактическую победу арсенитов и заключённое соглашение

¹¹⁶⁸ Prost. Conc. 26–47.

¹¹⁶⁹ См. *Κωνσταντινουπόλου*. 1998. Σ. 225.

(которое один из исследователей назвал «делкой» – «deal»¹¹⁷⁰) как достижение церковной дипломатии и сглаживает острые углы изначальных арсенитских требований.

Итак, принятие арсенитов в Церковь имело двусмысленный вид: с одной стороны, декларация долгожданного единства, с другой – покаяние, которое Церковь униженно на языке ритуала должна была приносить перед недавними раскольниками. Но главное, что принятие арсенитов означало признание правоты их церковной позиции и образа мыслей. Понятно, что такая «икономия» вызвала противление некоторых ревнителей, в частности, свт. Феолипта Филадельфийского.

Позиция ещё шести митрополитов, которым от лица императора был дан специальный хрисовул¹¹⁷¹ с заверением в том, что условия соглашения с арсенитами не будут отвергнуты, остаётся невыясненной. В. Лоран полагает, что эти иерархи, а также упомянутые в тексте монахи были противниками арсенитов, обеспокоенными возможными последствиями соглашения¹¹⁷², и Андроник был вынужден выпустить специальный акт с клятвой, что условия соглашения с его стороны будут соблюдены ненарушимо. Однако гораздо естественнее предположить, соглашаясь с А. Кондояннопулу и П. Гунаридисом, что эти шесть иерархов, противники патриархов Иоанна Космы и Афанасия, примкнули к арсенитам, и, не будучи уверенными в искренности намерений василевса, потребовали для себя дополнительных гарантий¹¹⁷³.

Полного мира не удалось достичь и со стороны арсенитов. По свидетельству Григоры, арсениты, которые «не были почтены» соответствующими чинами и должностями, в скором времени «отторглись от единомыслия» и снова начали жить особняком в расколе¹¹⁷⁴.

¹¹⁷⁰ См. *Tinnefeld*. 2012. S. 165.

¹¹⁷¹ *Chrysob.* ad Metrop.

¹¹⁷² *Laurent*. 1960. P. 48.

¹¹⁷³ *Κωνσταντινουπόλεως*. 1998. Σ. 230; *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 184.

¹¹⁷⁴ *Nic. Greg.* P. 262.10–15.

Св. Афанасий, который ко времени заключения мира находился на покое в своём Ксиролофском монастыре, также выразил своё несогласие с этим актом церковной дипломатии. Сложно сказать, какие церковно-канонические формы могло иметь это несогласие, т.к. после второго отречения патриарх был лишён права священнодействовать и общаться с народом¹¹⁷⁵.

4.9.2. Взгляды патриарха Афанасия на способы примирения

Для того, чтобы лучше понять позицию патриарха, необходимо уяснить его взгляд на возможности воссоединения раскольников с Церковью.

Выше было сказано о том, что патриарх Афанасий усиленно стремился к примирению с арсенитами. Однако он выдвигал для этого ряд условий, которые обуславливались его взглядом на раскол как на духовно-мистическое явление. Святитель неоднократно выражал мысль, что единственным способом возвращения в Церковь может быть покаяние раскольников. Это покаяние должно быть деятельным и иметь видимое выражение¹¹⁷⁶.

В частности, оно должно заключаться в отказе от претензий на какой-либо статус в Церкви или материальную выгоду. В антиарсенитском послании патриарх прямо говорит о том, что любоначалие и сребролюбие являются причиной отвержения мира¹¹⁷⁷. Он призывает арсенитов последовать доброму примеру митрополита Эфесского (Иоанна Хилы) и митрополита Никейского, которые отказались от своих степеней, чести и средств ради церковного мира: «Хотя бы напоследок, после того, как вы уже состарились в пороке, примите обращение к архиереям Божиим и домостроителям (οἰκονόμους) достойнейшей благодати от христоподражательного смирения, как оный [митрополит] Эфесский со своими [сторонниками] и после него митрополит

¹¹⁷⁵ Ath. CP. Ep.(Ta). 115:119–126.

¹¹⁷⁶ Καὶ τίς ἡμῶν ἢ ἐπιστροφή πρὸς Θεόν; Τῶν φαύλων ἔργων ἡ ἀποχή (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.116–117).

¹¹⁷⁷ Ath. CP. Ep.(Pa). 2.457–59.

Никейский, и все те, кто отказались от игуменства или другого начальства, и чести, и дара»¹¹⁷⁸.

Выражение этого принципа на практике можно видеть в одном из писем императору, в котором патриарх пишет: «Если некоторые из-за того, что не удалились от собственных страстей (ἐμπαθείας), на погибель своей души отделились в раскол (εἰς τὸ σχίζεσθαι), а мы считаем для них достаточным только быть в числе присоединившихся (ἐνουμένων), а наслаждаться своими страстями им не препятствуем — то мы некоторым образом содействуем им к [их] вреду; и это я отношу к уловкам врага, [чтобы добиться того], что он не смог сделать через разделение (τῆ διαστάσει). Потому что тогда осуждение относилось только к ним, а теперь, хотя мы управляем ими, исполняются их пожелания. Если бы мы приняли [в общение] (προσηκάμεθα)¹¹⁷⁹ тех, кто явно отверг всё страстное — то радовались бы, что *извели достойное от недостойного* (ср. Иер. 15:19); но если мы станем давать им то, что ни ко спасению не служит, ни назидает никого, то огорчим сказавшего: *кто обрадует меня, как не тот, кто огорчён мною?* (ср. 2 Кор. 2:2)»¹¹⁸⁰.

Дж. Буджамра понимает это письмо следующим образом. Многие люди по экономическим причинам отделились в раскол¹¹⁸¹; когда же это стало более выгодно, они решили вернуться в Церковь. Патриарх требует, чтобы император не допускал их к должностям, которые они прежде занимали¹¹⁸². Э.-М. Толбот же отмечает, что язык патриарха здесь подобен его нападкам на епископов, остававшихся в столице ради личного покоя и удовольствия¹¹⁸³ и таким

¹¹⁷⁸ Ἡ πάντως ὀψέ ποτε καὶ αὐτοὶ ὡς ἄλλως μὴ ἐγγωροῦν μετὰ τὸ τῆ κακίᾳ παλαιωθῆναι ἀνθέξεσθε τῆς ἐπιστροφῆς καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς χάριτος οἰκονόμους πρεπωδεστάτης ἐκ ταπεινοφροσύνης χριστομιμήτου ἐπακολουθήσεως, ὡς ὁ Ἐφέσου ἐκεῖνος σὺν τοῖς οἰκειοῖς καὶ ὕστερον ὁ Νικαίας καὶ ὅσοι ἐκ τούτων ἡγουμενείας ἢ ἄλλης ἀρχῆς ἢ τιμῆς εἶξαν ἢ δωρεᾶς (Ath. CP. Ep.(Pa). 2.487–493).

¹¹⁷⁹ Э.-М. Толбот перевела: «If I should admit to communion...».

¹¹⁸⁰ Ath. CP. Ep.(Ta). 109.7–17.

¹¹⁸¹ Пахимер повествует, что среди примкнувших к арсенитам были те, кто желал использовать конфликт в корыстных целях: οὐ γὰρ ἦν ἡσυχάζειν αὐτοὺς, ἀλλ' εἰσδυομένοις τὰς τῶν ἀνθρώπων οἰκίας, σφίσιν ἦν ἐκ προχείρου συνείρειν τὰ πολλὰ κατὰ βασιλείως, ὡς τὸν κληρονόμον ἀδικήσειεν, ὡς ἐξελάσειεν τοῦ θρόνου τὸν πατριάρχην, ἀλλ' οἱ ὄρκοι, ἀλλ' αἱ συνθήκαι, ἀλλὰ τὸ καὶ τὸ, οἷς ἐκεῖνοι μὲν πορίζεσθαι εἶχον, πλεῖστα τῶν ἀκουόντων ἀπολαμβάνοντες (Pachym. T. 2. P. 407.8–12).

¹¹⁸² Boojamra. 1982. P. 146.

¹¹⁸³ Cp. Ath. CP. Ep.(Ta). 30.12–14; 62.31–32, 39–41.

образом речь в письме должна идти либо о патриархах Александрийском и Антиохийском, либо о епископах, недовольных строгой дисциплиной, налагавшейся патриархом, и потому присоединившихся к арсенитам ради низложения Афанасия¹¹⁸⁴.

Но в данном случае следует обратить внимание на выраженный в письме общий принцип воссоединения раскольников с Церковью. Можно констатировать, что патриарха по-настоящему волновал вопрос не о формальном возвращении в Церковь раскольников (чего было бы достаточно для василевса), а об их действительном внутреннем изменении. Итак, патриарх считал возвращение раскольников делом покаяния последних и благодати Божией («они не могут примириться с Богом иначе как если через болезненное моление примут осияние луча Божественного света»¹¹⁸⁵), тогда как император, пользовавшийся, по-видимому, советами со стороны, полагал, что раскольников можно обратить путём внешних усилий

Отношение свт. Афанасия к миру высказано им в письмах Ath. CP. Ep.(Ta). 115 и Ath. CP. Ep.(Pa). 17, а также, возможно, в Ath. CP. Ep.(Ta). 104.

Ath. CP. Ep.(Ta). 104

Мысль патриарха Афанасия в этом письме выражена несколько туманно. Убеждая императора в том, что его обязанность – подвизаться о церковном благе, патриарх Афанасий пишет: «Ибо когда Церковь стоит в добре, то хотя бы кому и случилось выступить за пределы должного для христиан, кроме разве что совсем неисцельных случаев, – таковой будет исцелён и вновь принят ею. Если же (чего, я молюсь, да не случится) он возлюбит неисцельное (τὸ ἀνίατον) – то Церковь, хотя потерпела урон (ζημίαν), но всё же стоит, и имеет в себе исцеляющего Бога (θεραπευόμενον Θεόν). Но если сообща (κοινῶς)

¹¹⁸⁴ Talbot. 1975. P. 435.

¹¹⁸⁵ ἄλλως μὴ δυνατόν καταλλάξαι Θεῷ ἑαυτοῖς, εἰ μὴ ἐμπόνῳ δεήσει ἀκτῖνος Θείου φωτὸς εἰσδέξονται ἑλλαμψιν (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.200–201).

отклоняется от богоугождения Церковь, то отступил от неё Бог, справедливо порицая нас: *Священники не говорили: где Господь? и блюстители закона не знали Меня* (Иер. 2:8), – что почти и случилось сегодня»¹¹⁸⁶.

Э.-М. Толбот видит в последних словах намёк на планы императора примириться с арсенитами путём замещения свт. Афанасия на более компромиссную фигуру и исходя из этого датирует письмо 1309 г., незадолго до его смещения. Само же рассуждение патриарха она предлагает понимать так: если Церковь остаётся истово православной, тогда будет возможно вернуть в нее всех, кроме наиболее упорных раскольников (арсенитов?). Даже если некоторые упорствуют в своём расколе, Церковь потерпит некоторый ущерб, но продолжит процветать. Если же, с другой стороны, Церковь оставит путь богоугождения (т.е. если она окажется под управлением сочувствующих арсенитам), Бог оставит её¹¹⁸⁷.

Соглашаясь в общем с такой трактовкой, следует заметить, что патриарха, по всей видимости, пугал не сам факт перехода власти в Церкви в руки какой-то особой группы, но изменение эkkлeзиологического образа мыслей (φρόνημα) Церкви, который мог быть нарушен признанием правоты арсенитов. Это письмо вполне объясняет, почему свт. Афанасий не принял заключённого с арсенитами мира.

Защитительное письмо (Ath. CP. Ep.(Pa). 17)

В защитительном письме, составленном, как было показано, в период 1307–1309 г., выражена максимально жёсткая позиция свт. Афанасия в отношении арсенитов.

Важная особенность письма в том, что только в нём Церковь пять раз названа «святая кафолическая апостольская и соборная Церковь» (ἀγία

¹¹⁸⁶ Ath. CP. Ep.(Ta). 104.13–21.

¹¹⁸⁷ Talbot. 1975. P. 432.

καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ καὶ συνοδικὴ ἐκκλησία)¹¹⁸⁸ и ещё один раз «апостольская и соборная» (ἀποστολικὴ καὶ συνοδική)¹¹⁸⁹. Несомненна ссылка на Символ Веры, но наблюдается отсутствующий в Символе эпитет συνοδική; от σύνοδος – собор (в смысле собрания иерархии). Возможно, патриарх намекает на то, что вопрос о принятии арсенитов должен решаться на церковном соборе с участием всех архиереев. Ещё ранее святитель возлагал большие надежды на грядущий «великий собор», который улучшит состояние церковных дел¹¹⁹⁰; возможно, на этом соборе предполагалось и рассмотрение арсенитского вопроса. Необходимость соборного обсуждения арсенитского вопроса задолго до патриарха Афанасия отмечал патриарх Григорий Кипрский в письме императору, призывая его провести собор «скорее назначенного времени», чтобы предотвратить распространение зла и не сделать исцеление погибающих слишком затруднительным¹¹⁹¹.

В дошедших до нас источниках о событиях 1310 г. нет каких-либо следов соборного обсуждения вопроса. Из письма Ath. CP. Ep.(Ta). 115 (см. ниже) видно, что архиереи участвовали в событиях 1310 г., однако вполне вероятно, что они, как и патриарх Нифон, в данном случае являлись лишь послушными орудиями Андроника II. Вероятно, к обсуждению и решению проблемы намеренно не были привлечены архиереи из числа противников арсенитов, например, свт. Феолит Филадельфийский¹¹⁹². Свт. Афанасий явно не счёл бы такое решение вопроса «соборным» – это ещё одна причина, почему он мог не принять соглашение 1310 г.

В письме также неоднократно подчёркивается, что покаяние раскольников должно быть истинным (ἀληθινός) и неподдельным (ἀνόθευτος,

¹¹⁸⁸ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.8–9, 74–75, 128–129, 169–170, 175–176.

¹¹⁸⁹ Ath. CP. Ep.(Pa). 17.42–43.

¹¹⁹⁰ В письме митрополиту Сардскому: Εἰ δὲ γε καὶ δόξη Θεοῦ εἰρήνην τῷ κόσμῳ καὶ μεγάλης συνόδου συναντήσαι συνάθροισιν, τὰ τοιαῦτα βελτιωθήσονται (Ath. CP. Ep.(Pa). 8.69–70).

¹¹⁹¹ δι' ἃ δὴ καὶ καλὸν εἶναι μοι φαίνεται τάχιον συναθροισθῆναι τὴν μέλλουσαν σύνοδον, καὶ τάχιον τοῦ ὀρισμένου καιροῦ, ὡς ἂν μὴ τῆς κακίας ἐκτανθείσῃς ἐπὶ πολὺ, ἐργώδης καὶ ἡ τῶν ἐαλωκότων γένηται θεραπεία (Greg. Cyp. Ep. 132. Σ. 13).

¹¹⁹² См. Пржегорлинский. 2011. С. 64.

ἀκίβδηλος)¹¹⁹³. Всякое иное возвращение и покаяние патриарх считал неподлинным, а значит недействительным. Он видит возможные негативные последствия примирения без покаяния и просит Христа «призреть на находящуюся в опасности Церковь»¹¹⁹⁴.

Учитывая такой взгляд святителя на покаяние, предпринятый мир, в котором кающейся стороной оказались не арсениты, а чада Церкви, незадолго до этого верно хранившие заветы своего законного патриарха Афанасия, бесконечно далеко отстоял от того, чего хотел святитель.

Письмо о двух отречениях от патриаршества (Ath. CP. Ep.(Ta). 115)

Это единственное письмо, в котором выражено мнение свт. Афанасия о мире 1310 г. Его можно с уверенностью датировать временем вскоре после 1310 г., т.к. в нём высказывается отношение патриарха Афанасия к прекращению поминовения патриарха Иосифа: «И они [архиереи] не трепещут суда Божия за свои неканонические и противозаконные деяния, и даже людей не стыдятся, но [напротив] дерзают нам приписывать неканоничность (τὸ ἀκανόνιστον). Они приклонили свои головы и приняли правило (κανόνα) от проклятых божественными постановлениями и отчуждённых от Церкви, и позволили, насколько это от них зависело, чтобы блаженной памяти патриарх Церкви Христовой и исповедник кир Иосиф стал жертвой (παράναλωμα) неистовства раскольников, даже после своей смерти — чего ещё солнце не видело»¹¹⁹⁵.

Возмущение патриарха вызывают два факта. Первый – что Церковь (в лице иерархов) приняла «правило» от раскольников. Если понимать эти слова

¹¹⁹³ εἰ μὴ ἀνοθεύτως μετανοήσωσι (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.44); πρὸς τὰ ἐκεῖθεν δικαιωτήρια ἀποσκευασάμενοι δι' ἐπιστροφῆς ἀνοθεύτου τὰ ἑαυτῶν (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.123–124); πρὸς μετάνοιαν ἀληθινὴν καὶ ἀκίβδηλον (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.208). Ср.: οὐκ ἔστι δίκαιον δέχεσθαι παρ' ἡμῶν εἰς κοινωνίαν ὑμᾶς, ἂν μὴ γνησίως μετανοήσητε, καὶ τέκνα τῆς Ἐκκλησίας γένησθε διὰ μετανοίας, καθὼς καὶ τοῖς ἱεροῖς κανόσι δοκεῖ (Method. Mon. De Schism. Col. 805B).

¹¹⁹⁴ ἐπιβλέψοι κινδυνεύουσα τῇ ἐκκλησίᾳ (Ath. CP. Ep.(Pa). 17.194).

¹¹⁹⁵ Ath.CP. Ep.(Ta). 115.130–134.

буквально, то речь может идти о покаянном правиле (κανών), наложенном на православных, о котором сообщает Григора (пост, молитва, поклоны, воздержание от совершения богослужений). Но скорее всего, эти слова нужно понимать в более общем виде, соотнося κανόνα с τὸ ἀκανόνιστον. Т.е. речь идёт о том, что Церковь восприняла образ действий раскольников как каноничный, изменив тем самым свой канонический образ мыслей (φρόνημα).

Второй факт – прекращение поминовения патриарха Иосифа. Очевидно, оно не означало, что иерархия признавала факт отлучения патриарха Иосифа патриархом Арсением (на чём настаивали арсениты), так как это привело бы к неразрешимой экклезиологической проблеме о статусе таинств, совершенных Иосифом и теми, кто был рукоположен им. Тем не менее трудно переоценить значение этого деяния в глазах верных – ведь Иосиф являлся для многих исповедником веры, символом противостояния Лионской унии. С точки зрения патриарха Афанасия, Церковь не должна была делать уступки в этом вопросе.

4.9.3. К вопросу о причинах непринятия мира 1310: искажённый образ мыслей (φρόνημα) арсенитов

О. Александр Пржегорлинский анализирует возможные мотивы непринятия мира 1310 со стороны Феолипта Филадельфийского, а также предлагает собственную гипотезу, основанную на экклезиологии митрополита¹¹⁹⁶. Несомненно, что мнение о. Александра, основывающегося на богословских критериях, приближает нас к пониманию столь бескомпромиссной позиции Филадельфийского митрополита, о которой его современники судили с гораздо более прагматических позиций. Попытаемся добавить к уже имеющимся наработкам по этому вопросу своё мнение, основывающееся на сопоставлении писаний свт. Афанасия и Феолипта, близость позиций которых в арсенитском вопросе уже отмечалась.

¹¹⁹⁶ Пржегорлинский. 2011. С. 61–70, 114–118.

Это можно сделать через понятие φρόνημα (см. п. 3.6.4). Писания Феолипта Филадельфийского показывают отношение между φρόνημα верующих и единством Церкви. Согласно святителю, арсениты «увлекают душу наподобие вод и топят её в отчуждении от правого мудрования»¹¹⁹⁷. Они «следуют своему мудрованию и ходят заблуждением своего разума»¹¹⁹⁸, в отличие от верных, пребывающих в «незаблудном мудровании»¹¹⁹⁹. Таким образом, исцеление ереси – это исправление мудрования: смотря на верных, арсениты «упрекнут себя как имеющих осквернённое мудрование, оставят заблуждение собственного мудрования и отступят от расколов и прилепят к вам, как член к телу, и приобретут то же мудрование, и вы будете все – одна Церковь»¹²⁰⁰.

У свт. Феолипта чётко прослеживается формула: «Одна вера (πίστις) – одно мудрование (φρόνημα) – одна Церковь»¹²⁰¹. При таких воззрениях акты церковной дипломатии, при которых арсениты не только не отказывались от своего мудрования, но ещё навязывали его всей Церкви, могли рассматриваться двумя святителями как недопустимые, как было бы недопустимо для Церкви принимать еретиков без отречения последних от своих искажённых догматов (δόγμα). В акте примирения произошло внешнее, механическое введение арсенитов в Церковь без изменения их мудрования. Форма единства «Одна вера – одно мудрование – одна Церковь» была нарушена, что и могло привести свв. Афанасия и Феолипта к столь бескомпромиссной позиции.

¹¹⁹⁷ τῶν δίκην ὑδάτων παρασυρόντων τὴν ψυχὴν καὶ ἀποπνιγόντων αὐτὴν ἐν τῇ ἀλλοτριώσει τοῦ ὀρθοῦ φρονήματος (Theol. Phil. 2.87–89).

¹¹⁹⁸ οἱ στοιχοῦντες τῷ ἑαυτῶν φρονήματι καὶ τῇ πλάνῃ τῆς διανοίας αὐτῶν περιπατοῦντες (Theol. Phil. 2.98–99).

¹¹⁹⁹ ἀπλανεῖ γνώσει μένοντες (Theol. Phil. 2.100).

¹²⁰⁰ καταγνόντες ἑαυτῶν ὡς ἐβδελυγμένον φρόνημα ἔχοντες καταλήψουσι τὴν πλάνην τοῦ ἰδίου φρονήματος καὶ ἀποστήσονται τῶν σχισμάτων καὶ προσκολληθήσονται ὑμῖν, ὡς μέλος σώματι καὶ κτήσονται τὸ αὐτὸ φρόνημα, καὶ ἔσεσθε πάντες μία ἐκκλησία (Theol. Phil. 2.104–108).

¹²⁰¹ μία κεφαλὴ πάντων ὑμῶν ὁ Χριστὸς ὁρᾶται συνέχων καὶ συσφίγγων ὑμᾶς πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς ἀλλήλους τῷ συνδέσμῳ τῆς μιᾶς πίστεως καὶ τοῦ ἐνός φρονήματος καὶ τῆς μιᾶς ἐκκλησίας (Theol. Phil. 2.111–114); μίαν ἔθετο ἐκκλησίαν τῇ πίστει καὶ τῷ φρονήματι (Theol. Phil. 1.96).

Свт. Афанасий и Феолит, как мистики, богословы и пастыри, должны были руководствоваться в своих действиях живым мистическим опытом и ясным экклезиологическим образом мыслей, что отражается в их писаниях. Позиция этих двух наиболее авторитетных иерархов и почитаемых Церковью святых своего времени являет один из примеров неприятия компромиссной политики государства, не учитывающей церковных критериев единства. Особенность в данном случае состоит в том, что речь идёт не о вероучительном компромиссе, а об уступке, предполагающей отказ от правого мудрования (φρόνημα).

4.10. Выводы

В своей борьбе с расколом патриарх Афанасий исходил из чёткого богословского понимания раскола. Раскол есть явление духовно-мистического плана, есть противление замыслу божественного домостроительства о спасении всех людей в Церкви. Отсюда понятна столь жёсткая позиция патриарха в отношении раскола.

Раскол – церковное явление, и в этом отношении все прочие факторы (династический, социальный и др.) являются лишь его фоном и не привлекают почти никакого внимания патриарха. Но это не означает, что борьба с расколом идёт только на богословском уровне. Врачевание раскола – задача, неотделимая от процесса общего духовного возрождения империи, её исцеления посредством покаяния.

В этом процессе всеобщего возрождения большое значение имеет акривия как стремление к точному исполнению воли Божией. В отношении раскольников восстановление акривии устраняет основные поводы к отделению от Церкви, восстанавливая в ней порядок (τάξις–εὐταξία). Деятельное устранение поводов к расколу является верным признаком любви к раскольникам и желанием их возвращения. Но если для патриарха Афанасия акривия являлась средством возрождения Церкви и империи, то для

раскольников она была лишь знаменем борьбы с иерархией, на практике же они применяли «икономию» в отношении себя.

Основной вектор борьбы между сторонами – не борьба за принципы акривии или икономии, тем более не борьба за чистоту учения или порядок в Церкви. В данном случае происходит столкновение двух различных, противоположных образов мыслей (φρόνημα): правого и неправого, чистого и искажённого, церковного и раскольнического. Это противостояние имело место не только между арсенитами и патриархом Афанасием, но также между последним и другими церковными и государственными деятелями, которые руководствовались другими мотивами, тем самым искажая чистоту православного φρόνημα. Это особенно ярко сказалось в отношении патриарха Афанасия к соглашению 1310 г.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В свт. Афанасии воплощается редкий тип человека и архипастыря, который можно было бы назвать пророческим (в библейском понимании). Свойственный такому типу максимализм в точности исполнения воли Божией совершенно не соответствовал тому расслабленному состоянию, в котором пребывало византийское общество, в особенности его церковная и светская элиты, на рубеже XIII–XIV в. Это предопределило двукратное изгнание свт. Афанасия с патриаршего престола, неадекватное отражение его деятельности со стороны части его современников и частичное забвение сегодня. Изучение письменного наследия патриарха Афанасия позволяет в полной мере осознать его духовное величие и призвано возродить интерес к этому незаслуженно забытому отцу Церкви.

В письменном наследии первосвятителя арсенитский раскол является если не главной, то одной из ключевой тем, освещённой достаточно полно. Главное достоинство этого источника состоит в том, что его автор выражает строго церковный, богословский взгляд на явление, проникая в его внутреннюю суть. С исторической точки зрения письма патриарха Афанасия являются ценным самостоятельным источником, содержащим уникальную информацию (например, о практике женского священства у арсенитов).

Большинство датируемых антиарсенитских творений (в их числе – наиболее важные для арсенитской темы) святителя относятся к его второму патриаршеству (1303–1309). В них трудно проследить чёткую динамику развития противостояния, поскольку позиция патриарха в отношении раскола остаётся неизменной в течение всего периода его правления.

Исключение составляет защитительное письмо Ath. CP. Ep.(Pa). 17, которое, как было установлено, следует датировать 1307–1309 гг. Наличие внешних параллельных источников позволяет предполагать последовательность событий заключительной стадии конфликта,

окончившегося смещением патриарха в 1309 г. и соглашением 1310 г. Вероятно, само удаление патриарха с престола (или, по крайней мере, лишение поддержки со стороны императора) было вызвано неуступчивой позицией в переговорах с арсенитами. Соглашение 1310 г. было заключено на гораздо более жёстких для Церкви условиях, чем те, на которых, как видно, настаивал святитель в своих переговорах с арсенитами в 1307–1309 гг.

Филологический и богословский анализ произведений патриарха Афанасия позволяет рассматривать его противостояние с арсенитами как конфликт носителей истинной и ложной ревности в Церкви и как борьбу за чистоту церковного образа мыслей (φρόνημα), что отражается практически в каждом аспекте борьбы.

Арсенитский раскол в своём развитии ко времени патриарха Афанасия прошёл довольно долгий путь, за время которого пребывание вне Церкви заметным образом сказалось на духовно-психологическом облике арсенитов. Его изучение затруднено малым количеством собственно арсенитских источников, неоднородностью и разобщённостью арсенитских общин (что не позволяет говорить о движении в целом), несоответствием между риторикой и практикой арсенитов.

В письмах патриарха Афанасия I арсенитский раскол предстаёт в негативном свете. Он видит в расколе духовное явление, движущей силой которого являются страсти раскольников, и патриарх без стеснения указывает верующим на их проявления в среде арсенитов, равно как и на тщетность их претензий на каноническую и догматическую непогрешимость и на само присваиваемое ими имя «ревнителей».

Внешние формы борьбы «ревнителей» за правое дело не могут обмануть: отступление от Церкви есть отступление от Бога, свидетельствующее о крайнем духовном повреждении раскольника. Оно проявляется на всех уровнях: на личном – как подверженность страстям (тщеславию, сребролюбию и проч.), на общинном – как искажение начал

церковности (женское священство), на политическом – как противостояние власти императора. Общинам арсенитов свойственны скрытность, коварство и неразборчивость в средствах. Верные призваны, с одной стороны, избегать контактов с раскольниками, с другой – через верность Церкви и молитву участвовать в деле врачевания церковного тела, расторгаемого расколом.

С другой стороны, в письмах патриарха можно видеть и его сожаление о раскольниках, попытки их обращения через покаяние (всякое иное обращение святитель считал недействительным).

Взгляд первосвятителя вполне отражает святоотеческую позицию, согласно которой причины раскола лежат в духовной сфере, и сам раскол в конечном итоге вызван противлением Богу. Раскол для патриарха Афанасия есть противление божественному замыслу о мире, реализуемому через Боговоплощение, целью которого является примирение человечества в Церкви.

Изучение противостояния между патриархом Афанасием и арсенитами выявляет принципиальную мировоззренческую разницу между ними, которая сказывается на всех уровнях.

Согласно патриарху Афанасию, причиной всех бедствий является отступление людей от Бога. Таким образом, путём к врачеванию имперского организма может служить всеобщее покаяние и исправление. Согласно арсенитам, причина нестроений состоит в неправильных действиях конкретных людей, а исправление заключается в том, чтобы вернуть управление Церковью способным к тому людям, т.е. им самим.

В политическом и социальном отношении также заметна постоянная попытка арсенитов чисто человеческими усилиями изменить текущий порядок вещей. Часть арсенитов поддерживают антидинастические заговоры и мятежи. Они находят благоприятную почву среди страдающих от войн, бедствий,

голода и произвола чиновников людей, используя общую беду для приобретения сторонников.

Напротив, патриарх Афанасий действует с полной свободой в отношении властителей. Сохраняя безоговорочную лояльность власти, он ставит своей целью нравственное изменение общества путём увещаний, иногда же и внешнего принуждения, следуя принципу «об общественных благах следует и заботиться сообща». В этом деле восстановление акривии, требуемое первосвященником от всех, было призвано, помимо прочего, отнять у раскольников повод к расколу.

Социальная деятельность патриарха носит заметный противораскольнический аспект. Его забота о социальной справедливости составила конкуренцию арсенитам, которые до сих пор выставляли себя поборниками народного блага. Упорядочение жизни монахов и монастырей нанесло мощный удар по арсенитскому движению, большую часть которого составляли бродячие монахи.

Главными аспектами борьбы были богословский и канонический. При всех тонкостях и изгибах этой борьбы можно констатировать, что богословская и каноническая аргументация со стороны арсенитов являлась скорее средством дискредитации противника, нежели начальной причиной раскола.

Эта борьба, тем не менее, является весьма показательной, потому что в её ходе выясняются общие эклизиологические установки сторон.

Основным аргументом как свт. Афанасия, так и других антиарсенитских полемистов является то, что единственным оправданием для разрыва общения с церковной иерархией может быть её впадение в ересь. Соответственно, с 1282 г., когда Андроник II полностью отказался от Лионской унии, арсениты лишились единственного аргумента в пользу оправдания раскола. Тем не менее вплоть до 1310 г. они находили поводы, как канонического, так и догматического порядка, к отделению от Церкви. Отсюда понятно желание

арсенитов уличить иерархию в ереси, что особенно ярко сказалось в патриаршестве Григория II Кипрского и Афанасия I.

Почитая себя охранителями чистоты догматов и канонов, при своих довольно ограниченных богословских способностях, сами арсениты при этом впали в эkkлeзиoлoгичeскую ересь, дойдя до учения о неведомой миру «непорочной» иерархии. Есть намёки также на искажение триадологического учения у арсенитов и вырождение движения в парахристианскую секту харизматического типа.

В целом арсениты выступают как классические еретики и раскольники, выбирая из Предания Церкви то, что соответствует их целям, и отвергая остальное. Понятно, что в данном случае полемика на уровне логических доводов не способна переубедить оппонента. Главной задачей святителя в данном случае становится оградить верующих от пропаганды арсенитов, указывая им на крайнюю нравственную и эkkлeзиoлoгичeскую деградацию движения.

Важным богословским понятием в полемике выступает $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\alpha$. К различию в $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\alpha$, собственно, и можно возвести всё противостояние. $\Phi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\alpha$ – не просто образ мыслей, оно выражает внутреннюю установку. В глазах наиболее проницательных авторов эпохи задача исцеления $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\alpha$ представлялась единственным способом уврачевания раскола, тогда как механическое воссоединение раскольников без изменения $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\alpha$ наводило опасность на всю Церковь. Возможно, именно это стало причиной непринятия мира 1310 г. со стороны свв. Афанасия и Феолипта Филадельфийского.

Главной осью противостояния явились проблемы церковной акривии и икономии, а также вопрос о природе зилотства.

Специфика ситуации заключается в том, что в данном случае обе стороны конфликта – свт. Афанасий и арсениты – были, по-видимому,

зилотами и сторонниками акривии. В процессе противостояния выясняется кардинальное различие и в этой сфере.

С точки зрения Предания Церкви (выражаемого, в данном случае, свт. Афанасием и Феолиптом) арсенитов, собственно, нельзя называть поборниками акривии, хотя бы уже потому, что акривия есть церковный принцип, данный людям для спасения в Церкви. Акривия должна служить спасению всех, совершаться в духе единения, братолюбия и любви, а не разделения и ненависти.

Многие примеры доказывают, что для арсенитов в действительности акривия не была начальным недвижимым принципом. На практике арсениты применяли в отношении себя и икономию, причём весьма активно.

Основной вектор борьбы между сторонами – не борьба за принципы акривии или икономии, тем более не борьба за чистоту учения или порядок в Церкви. В данном случае происходит столкновение двух различных, противоположных образов мыслей (φρόνημα): правого и неправого, чистого и искажённого, церковного и раскольнического. Обе стороны пользуются одними и теми же понятиями и доводами, но вкладывают в них разный, часто противоположный смысл.

Патриарх Афанасий, как носитель правого φρόνημα, даёт образец разумного и оправданного применения и акривии, и икономии. Они являлись для него средством возрождения Церкви и империи.

В других случаях наблюдается уклонение от правого φρόνημα. Так, для арсенитов акривия была лишь знаменем борьбы с иерархией. Часть современных святителю епископов и клириков использовали икономию для оправдания антицерковных деяний, а арсениты, отвергая принцип икономии на словах, на практике использовали его в отношении себя самих, когда того требовали обстоятельства.

Таким образом, и акривия, и икономия использовались всеми сторонами конфликта, но с разным пониманием и с разными целями.

Что касается вопроса о зилотстве, то в пастырской деятельности патриарх Афанасий представляет собой образец истинного ревнителя-зилота, идущего царским путём, тогда как арсениты – ревнителями не по разуму, почему и оспариваются в своём праве именоваться «зилотами» и получают от патриарха саркастическое прозвище «ксилотов». В лице патриарха Афанасия совершается подлинная апология зилотства и акривии в Церкви, которые всегда были солью Церкви, не позволявшей ей сливаться с миром.

Весьма показательным с точки зрения того, как воззрения патриарха Афанасия на раскол влияли на его церковную позицию, является его отношение к соглашению 1310 г., которое вызвало противодействие в церковных кругах, в частности со стороны свт. Феолипта Филадельфийского. Свт. Афанасий, уже не будучи патриархом, порицал главное условие состоявшегося воссоединения – прекращение возношения имени патриарха Иосифа. Позиция свт. Афанасия и Феолипта в данном вопросе является одним из примеров неприятия компромиссной политики государства, не учитывающей церковных критериев единства. Особенность в данном случае состоит в том, что речь идёт не о вероучительном компромиссе, а об уступке, предполагающей отказ от правого мудрования (φρόνημα).

В данном исследовании была предпринята попытка насколько возможно полного (в рамках заданного объёма) охвата заявленной темы. В заключение можно наметить пути продолжения исследований в более широком ракурсе.

Первое и наиболее очевидное направление состоит в издании новых и более тщательном изучении уже имеющихся источников. Трудно представить, что здесь будут открытия, кардинально меняющие взгляд на проблему, хотя уточнение некоторых деталей может скорректировать те или иные сложившиеся представления, сформулированные, в частности, и в настоящей работе.

Ещё одно важное направление состоит в осмыслении проблемы арсенитского раскола в рамках истории Византии. В настоящей работе были отмечены недостатки модели «двух партий» А.П. Лебедева и её неприменимость к арсенитской теме, что заставляет задуматься о её применимости в целом. Церковная история Византии XI–XV вв. представляет богатейший материал для изучения и осмысления в этом отношении и, возможно, когда-нибудь появятся более адекватные исторические модели, в основу которых будут положены более чёткие богословские критерии и более широкая источниковая база.

Наконец, весьма ценным с практической точки зрения представляется осмысление феномена зилотизма на материале современных расколов. Здесь историческое знание может служить подспорьем для понимания процессов современной церковной жизни и, напротив, некоторые явления современности способны объяснить тёмные и не вполне понятные указания исторических источников. Ведь не случайно многие исследователи отмечали сходство раскола арсенитов с расколами их времени, что ещё раз свидетельствует об общей духовной природе раскола.

СЛОВАРЬ ПОНЯТИЙ

Василевс (βασιλεύς) — Один из титулов византийского императора. См. *Жворонков П.И.* Василевс // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 16.

Великий друнгарий (μέγας δρουγγάριος) — Титул в.д. в рассматриваемый период мог носить либо друнгарий стражи (δρουγγάριος τῆς βίγλας), либо друнгарий флота (δρουγγάριος τοῦ πλοΐμου или, с XI в. — τοῦ στόλου). Оба чина входят в 3-ю группу 1-го разряда согласно Псевдо-Кодину (24-й и 32-й ранг соответственно). См. ODB. Т. 1. Р. 663–664.

Двойной монастырь (διπλοῦν μοναστήριον) — Монастырь, в котором отдельно, но недалеко друг от друга располагаются две общины: мужская и женская, состоящие под руководством одного настоятеля, имеющие общую экономическую базу и единый устав. Из-за опасности близости монашествующих разных полов д. м. неоднократно запрещались светским и церковным законодательством (императором Юстинианом в 546 г., 7-м Вселенским Собором в 787 г. (20-е правило), патриархом Никифором I около 810 г.). В Палеологовский период д. м. не были редкостью. Патриарх *Афанасий I Константинопольский* боролся против д. м. (Reg. 1747), но сам был основателем двух д. м.: *Неа Мони* на *Ганосе* и *Ксиролофского монастыря* в Константинополе. См. ODB. Т. 2. Р. 1292.

Дикеофилак (δικαιοφύλαξ) — Юридическая церковная должность, судейский помощник. Со времени *Михаила VIII Палеолога* на эту должность назначались исключительно клирики. В обязанности д. входили церковные дела; он должен был хорошо знать гражданское и церковное право. См. ODB. Т. 1. Р. 624.

Завещание (διαθήκη) — Документ юридического значения, изначально — о переходе имущества умирающего к его наследникам. Позднее з. могло иметь более широкое назначение, например, монастырские з. были родом устава. В раннепалеологовский период завещания оставили многие патриархи.

М. Патедакис считает, что з. патриархов этого периода – попытка утвердить свою политическую волю и после смерти. Таким образом, для этого периода можно говорить о з. как особом литературном жанре. См. *Πατεδάκης*. 2007.

Иосифиты (Ἰωσηφίται, в русскоязычной литературе тж. **иосифляне**) — Сторонники патриарха *Иосифа I Галисiota* и династии *Палеологов*. И. утверждали, что патриарх *Арсений Авториан* был законно низложен собором архиереев. И. сближала с арсенитами только их непримиримая позиция относительно *Лионской унии*, а в остальном они являлись антагонистами. После унии центром и. стал *Галисий* (см. *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 72).

Италийцы (Ἴταλοί) — В письмах патриарха Афанасия термином Ἴταλοί, как и синонимичными Λατίνοι и Φράγγοι, называются все латиняне: генуэзцы, венецианцы, каталонцы и др. См. *Talbot*. 1975. P. 321, 407.

Каниклий (κανίκλειος, ὁ ἐπὶ τοῦ κανικλείου) — Хранитель чернильницы, довольно значительная должность в императорской канцелярии. См. *Angold*. 1975. P. 55, 147–148, 161–164; ODB. T. 2. P. 1101.

Каталонская компания — Отряд испанских наёмников, нанятый *Андроником II Палеологом* для борьбы с *тюрками* в *Анатолии*. К. к. добилась некоторых успехов против тюрок в Анатолии в 1304 г., но их враждебность к местному населению и постоянные грабежи вызвали убийство в 1305 г. лидера К. к. *Рожера де Флора*, после чего К. к. начала открытую войну против Византии. Каталонский фактор имел огромное значение для внутренней политики Андроника II. См. ODB. T. 1. P. 389.

Лионская уния — Соглашение, заключённое между *Михаилом VIII Палеологом* и папой Григорием X на соборе в Лионе 6 июля 1274 г. по политическим мотивам. Главными условиями Л. у. было церковное подчинение Константинополя власти папы и принятие Filioque. Л. у. вызвала мощное противодействие всех слоёв населения, вплоть до родственников императора. Наиболее активные противники унии были репрессированы. Не

принявший унию патриарх *Иосиф I Галисий* был смещён и на его место поставлен *Иоанн XI Векк*. Повсеместное и всеобщее непринятие унии обусловило её фактический провал, а со смертью Михаила VIII в 1282 г. Л. у. прекратила своё существование и юридически. См. ODB. Т. 2. Р. 1259. Обзор источников и литературы по Лионской унии см. *Tudorie*. 2016. Р. 28–30, 38–40.

Михианская схизма (от *μοιχεία* – прелюбодеяние) — Прекращение церковного общения между прп. Феодором Студитом и его последователями с одной стороны и патриархами свв. Тарасием и Никифором с другой из-за незаконного брака императора Константина VI. Проходила в две фазы: 1): 795–797 гг.; 2): 806–811 гг. См. *Афиногенов Д. Е.* Михианская схизма // ПЭ. 2017. Т. 46. С. 107–108.

Новелла (*νεαρά*) — Императорский эдикт. См. ODB. Т. 3. Р. 1497.

Простагма (*πρόσταγμα*) — Тип византийских императорских грамот. П. имела простую форму и содержала прямой императорский приказ к непосредственному исполнению. Она содержала только подпись императора без пышного титулования. См. ODB. Т. 1. Р. 1740.

Прот (*πρότος*) — В рассматриваемый период – высшая церковно-административная должность на Афоне. П. распоряжался всеми земельными владениями Афона, раздавал кельи для жительства новоприбывшим монахам, представлял Афон перед гражданскими и церковными властями, вместе с советом из игуменов вёл судопроизводство, следил за сохранением мира и порядка, утверждал избрание настоятелей и вручал игуменский посох. См. *Т. И.В.* Афон. История // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 111.

Протэдик (*πρωτέδικος*) — Чин патриаршей константинопольской церкви. Должность п. занимал клирик Святой Софии, который, с подчинёнными ему экдиками, разбирал тяжбы между клириками, заведовал делами лиц, искавшими убежища (*ἄσυλον*) при Святой Софии, был

посредником между церковными и гражданскими судебными инстанциями и т.п. См. *Троицкий*. 1873. С. 120, пр. 2; ODB. Т. 3. Р. 1742–1743.

Синклит (σύγκλητος) — Константинопольский сенат, верховный совет империи. В рассматриваемую эпоху не имел заметного политического веса, выполняя скорее церемониальные функции. См. ODB. Т. 3. Р. 1868.

Суд Божий (θεοκρισία) — Способ выявления правоты или виновности, применявшийся, когда обычные судебные средства не давали нужных результатов, например, испытание огнём, раскалённым железом, холодной или кипящей водой, поединок. В основе с. Б. лежало представление о том, что Бог обязательно должен сверхъестественным образом явить правоту или виновность испытуемого. К раннепалеологовскому времени с. Б., заимствованный византийцами из Западной Европы, получил у них широкое распространение.

Тюрки — В данной работе термин т. употребляется для обозначения народностей, осваивавших в рассматриваемый период Малую Азию, с целью различения их от турок-осман, которые к тому времени ещё не сформировались.

Хрисовул (χρυσόβουλλος) — Тип византийских императорских грамот. Был более торжественной формой, нежели *простагма*, содержал законы, договоры с другими государствами, важнейшие жалованные грамоты. В х. император собственноручно пурпурными чернилами вписывал несколько слов, ставил подпись и дату; скреплялся хрисовул печатью (иногда золотой, откуда и название) на шёлковом шнуре. См. ODB. Т. 1. Р. 451–452.

Экклесиарх (ἐκκλησιάρχης) — Лицо, в обязанности которого входило наблюдение за порядком в храме и распоряжение церковной службой в монастыре. См. ODB. Т. 2. Р. 682.

Эпи тон деисеон (ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων) — Придворный чин, заведующий прошениями, 44-й чин согласно Псевдо-Кодину. Безымянный э. т. д. был

адресатом трёх писем патриарха Афанасия: Ath. CP. Ep.(Ta.) 113–115. В империи было два различных э. т. д.: патриарший и императорский. Первый регистрировал все прошения, адресованные Церкви, и сообщал о них патриарху; второй был ответственен за сбор прошений императору. Э.-М. Толбот полагает, что адресатом патриарха был императорский э. т. д.. См. ODB. T. 2. P. 724. *Talbot*. 1975. P. 439–440.

СЛОВАРЬ ИМЁН И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Авксентия святого гора (тж. Скопа, ныне Kayışdağı, Турция) — Гора в 12 км к юго-востоку от Халкидона, часть Вифинского Олимпа. С V в. здесь существовало несколько монастырей. В XII–XIII в. значимый монашеский центр. См. *Крюков А.М.* Авксентия святого гора // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 147; ODB. Т. 1. Р. 236–237.

Адрианополь (Ἀδριανούπολις, ныне Edirne, Турция) — Город в Восточной Фракии на реке Гебр (Марица), один из ключевых городов Фракии, важный стратегический пункт. См. *Беляева Е.Г., Масиэль Санчес Л.К.* Адрианополь. ПЭ. 2000. Т. 1. С. 325–326; ODB. Т. 1. Р. 23.

Акрополит Георгий [1217–1282] (Γεώργιος ὁ Ἀκροπολίτης) — Историк, ритор, поэт, богослов, гос. деятель, дипломат и военачальник. Из семьи, принадлежавшей к столичной гражданской знати. Родственник и один из наиболее активных приверженцев *Михаила VIII Палеолога*, носил при нём титул великого логофета. Был ревностным проводником репрессивной политики Михаила VIII в Константинополе против арсенитов, которые считались политическими противниками императора. Возглавлял посольство императора на Лионском соборе 1274 г., на котором подписал договор о *Лионской унии*. См. PLP, 518; *Жаворонков П.И.* Георгий Акрополит // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 46–47; *Γουναρίδης*. 1999. Σ. 44.

Анатолия (Ἀνατολία) — У византийских писателей рассматриваемого периода – западная Малая Азия.

Андроник II Палеолог [1259/1260–1332] (Ἀνδρόνικος Δούκας Ἄγγελος Κομνηνός Παλαιολόγος) — Византийский император (1282–1328), сын *Михаила VIII Палеолога*. См. ODB. Т. 1. Р. 94–95; PLP, 21436; *Жаворонков П.И.* Андроник II Палеолог // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 417–418.

Андроник Сардский — Митрополит Сардский (1250–1260, 1261–1284). Один из лидеров арсенитов в 1282–1284 гг. См. PLP, 959; *Жаворонков П.И.*

Андроник, митр. Сардский // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 414; *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 389–390.

Арсений Авториан [1200–1273] (Ἀρσένιος Αὐτωρειανός) — Патриарх Константинопольский (1254–1260, 1261–1265). Конфликт А. А. с *Михаилом VIII Палеологом* стал причиной арсенитского раскола. См. PLP, 1694; ODB. Т. 1. Р. 187; *Laurent*. 1969. Р. 139–140, 142–143; Reg. 1329–1347, 1353–1374; *Pieralli*. 1998; *Барабанов Н.Д.* Арсений Авториан // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 424–425; *Gentile Messina*. 2007.

Атрамитий (тж. Атрамиттий, Адрамиттий, Ἀτραμίτ[τ]ιον, Ἀδραμίττιον, Ἀδραμίττειον, ныне Edremit, Турция) — Крупный порт на берегу одноименного залива Эгейского моря, лежащий напротив о. Лесбос, столица и административный центр фемы Неокастра. Здесь в 1284 г. при участии императора *Андроника II Палеолога*, патриарха *Григория II Кипрского* и ряда видных арсенитов проходил собор, целью которого было примирение между арсенитами и Церковью. См. ODB. Т. 1. Р. 227.

Афанасий I Константинопольский [1230/1235–1313] — Патриарх Константинопольский (1289–1293, 1303–1309). Святитель, память в русской традиции 24 октября, в греческой 28 октября. См. PLP, 415; *Барабанов Н.Д., Л. О.В., В. О.В.* Афанасий I // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 18–20; ИАБ 6, № 343–374. С. 334–336.

Афанасий III (II) Александрийский — Патриарх Александрийский (1276–1316). Главный противник патриарха *Афанасия I Константинопольского*. См. PLP, 413; *Попов И.Н.* Афанасий III (II) Синаит // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 50.

Афанасий Лепендрин (тж. Липентрин, Λιπεντρηνός, Λεπενδρηνός) — Монах *горы святого Авксентия*, позже один из лидеров арсенитов, участник собора 1284 г. в *Атрамитии*. Состоял в переписке с патриархом *Григорием II Кипрским*. См. PLP, 14741.

Влахерны (Βλαχέραι) — Район северо-западной части Константинополя и его пригородов на южном берегу бухты Золотой Рог. Здесь находилась знаменитая церковь Богородицы, в которой хранились связанные с Ней святыни. В 1285 г. в ней проходил собор, на котором был провозглашен окончательный отказ от *Лионской унии* и осуждён ранее низложенный *Иоанн Векк*. См. *Попов И.Н., Бутырский М.Н., Ткаченко А.А.* Влахерны // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 124–128.

Галактион Галисиот (Γαλακτίων Γαλησιώτης) — Знаменитый исповедник времён *Лионской унии*. Был ослеплён императором *Михаилом VIII Палеологом* будто бы за распространение слухов, что Михаил VIII причащается опресноками. См. PLP, 3473.

Галисий (Γαλήσιον, ныне Alamandag, Турция) — Гора к северу от Эфеса. Здесь в XI в. подвизался знаменитый столпник прп. Лазарь Галисиот, вокруг которого образовался ряд монастырей. В XIII в. крупный монашеский центр с богатой библиотекой и скрипторием. См. ODB. Т. 2. Р. 817.

Ганос (Γάνος) — Гора на фракийском побережье Мраморного моря близ одноименного городка (совр. Газикёй, Турция), где с X в. существовало сообщество монастырей во главе с протом. Значимый монашеский центр. Г. сильно пострадал во время нашествий болгар в 1199 г. и латинян в 1203 г. С XIII века приходит в упадок. Здесь ок. 1260 г. *Афанасий I Константинопольский* основал свой первый монастырь *Неа Мони*. См. ODB. Т. II. Р. 822; Ганос // ПЭ. 2005. Т. 10. С. 412.

Герман III [† 1289] (Γερμανός) — Патриарх Константинопольский (1265–1266). От противников получил прозвище Маркуца (Μαρκουτσᾶς). Сторонник унии с папством, участник Лионского собора 1274 года. Стоял в оппозиции к *Ласкарям*, поддерживал *Михаила VIII Палеолога*. После второго смещения патриарха *Арсения Авториана* поставлен Михаилом VIII в патриархи, но, не имея поддержки среди духовенства, вскоре был побуждён к

добровольному отречению. См. PLP, 17091; *Жаворонков П.И.* Герман III // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 262; *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 6.

Григора Никифор [~1295—~1360] (Νικηφόρος Γρηγοράς) — Философ, богослов, историк, астроном, писатель, гуманист, антипаламит. Автор исторического труда Ῥωμαϊκὴ ἱστορία, охватывающего период 1204–1359 гг. Осуждён собором 1351 г. за противоборство учению свт. Григория Паламы. См. PLP, 4443; *Бибииков*. 1998. С. 239–245; ИАБ 6, № 819–896. С. 369–376.

Григорий Акиндин [~1300–1348] (Γρηγόριος ὁ Ἀκίνδυνος) — Иеромонах, писатель, философ, богослов, антипаламит, осуждённый в 1351 г. как еретик за противоборство учению свт. Григория Паламы. См. *Гаген С.Я.* Григорий Акиндин // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 662–667; ИАБ 6, № 1476–1507. С. 424–426.

Григорий II (Георгий) Кипрский [1241–1290] — Патриарх Константинопольский (1283–1289), богослов, писатель. Не признавался арсенитами. См. PLP, 4590; ИАБ 6, № 308–342. С. 332–334; *Михайлов П.Б., Буганов Р.Б.* Григорий II Кипрский // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 599–601.

Диоида святого монастырь — Монастырь в Константинополе, находившийся около Золотых Ворот внутри стен. См. *Janin*. 1969. P. 95–97.

Дримиий Иоанн (Ἰωάννης Δριμύς) — Организатор заговора против *Андроника II Палеолога* весной–летом 1305 г. См. PLP, 5830; ODB. Т. 1. P. 661.

Иакинф [†1303] (Ύακινθος) — Иеромонах, один из лидеров умеренных арсенистов. См. PLP, 29458.

Игнатий Пафлагон (Ἰγνάτιος Παφλάγων) — Один из лидеров арсенистов, о котором сообщает в письме патриарх *Григорий II Кипрский*. См. PLP, 7993.

Иоанн III Дука Ватац [~1192–1254] (Ἰωάννης Δούκας Βατάτζης) — Никейский император (1221–1254). Святой, память 4 ноября. См. *Буганов Р.Б., Г. Э.П.* Иоанн III Дука Ватац // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 592–595.

Иоанн IV Ласкарь [1250—1305] (Ἰωάννης Δούκας Λάσκαρις, Καλοῖωάννης) — Никейский император (1258–1261). Сын и наследник *Феодора II Ласкаря*. В 1261 г., в возрасте около 11 лет, лишён зрения *Михаилом VIII Палеологом*, узурпировавшим таким образом престол, и заточен в крепость Дакивиза. Ослепление И. Л. вызвало отлучение Михаила патриархом *Арсением Авторианом*, что стало впоследствии причиной арсенитского раскола. См. PLP, 14534; ODB. Т. 2. Р. 1048–1049; *Shawcross*. 2008; *Попов И.Н.* Иоанн IV Дука Ласкарь // ПЭ. 2010. Т. 23.

Иоанн XI Векк [30-е гг. XIII в. – 1297] (Ἰωάννης ὁ Βέκκος) — Патриарх Константинопольский (1275–1282). Богослов, один из идеологов *Лионской унии*. Не признавался арсенитами. См. PLP, 2548; ИАБ 6, № 284–307. С. 330–332; *Бармин А.В., Буганов Р.Б.* Иоанн XI Векк // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 489–492.

Иоанн XII Косма [† после 1307] (тж. Иоанн Созопольский) — Патриарх Константинопольский (1294–1303). Один из наиболее активных борцов с арсенитским расколом. Не признавался арсенитами. См. PLP, 90378; *Буганов Р.Б.* Иоанн XII // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 492.

Иоанн XIII Глика — Патриарх Константинопольский (1315–1319). Корреспондент *Мануила Гавалы*. См. Иоанн XIII Глика // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 492–493.

Иоанн Хила [† после 1303] (Ἰωάννης Χειλάς) — Митрополит Эфесский (1285–1289). Богослов, церковный деятель, писатель. Автор трактата против арсенитов. См. PLP, 30764; *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 109–110; *Гаген С.Я.* Иоанн Хила // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 649.

Иосиф I Галисиот [†1283] (Ἰωσήφ ὁ Γαλισιώτης) — Патриарх Константинопольский (1266–1275, 1282–1283). До патриаршества был настоятелем монастыря на *Галисии*. В первые годы патриаршества поддерживал *Михаила VIII Палеолога*, с которого в 1267 г. снял анафему *Арсения Авториана*, наложенную за ослепление *Иоанна IV Ласкаря*.

Противник *Лионской унии*. Не признавался арсенитами. См. PLP, 99072; *Попов И.Н., Л. О.В.* Иосиф I Галисиот // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 8–9.

Иосиф Калофет [† после 1355/6] (Ἰωσήφ Καλόθετος) — Монах-исихаст, паламит, писатель. Составитель жития патриарха *Афанасия I Константинопольского*. См. ИАБ 6, № 1540–1556 С. 431-432; *Бернацкий М.М.* Иосиф Калофет // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 42–43.

Каллист (Κάλλιστος) монах — Умеренный арсенит, автор письма *Мануилу Дисипату*. См. PLP, 10482. Отождествление И. Сикутрисом этого Каллиста с хронистом Никифором Каллистом Ксанфопулом ошибочно, см. *Tudorie*. 2016. P. 27.

Ксиролофский монастырь — Монастырь Великого Логариаста (Μεγάλου Λογαριαστοῦ) в Константинополе на Ксиролофе (Ξυρολόφος, «сухой холм» — один из семи холмов, на которых расположен Константинополь). Будущий патриарх *Афанасий I Константинопольский* был поставлен настоятелем этого монастыря между 1282 и 1289 гг. Здесь он возродил *двойной монастырь*, который был его патриаршей резиденцией, а после смерти — центром его почитания, где хранились и его мощи. См. *Stiernon*. 1961; *Παπαζῶτος*. 1995; *Κυδωνόπουλος*. 1996; *Mitsiou*. 2008.

Ласкари (тж. Ласкарисы, Ласкариды, от Λάσκαρις, Λάσκαρης) — Знатный византийский род, правивший Никейской империей в 1204–1261 гг.

Латрос (Λάτρος) — Крупный монашеский центр VII–XV вв. на Юго-Западе Малой Азии (историческая область Кария, ныне Веşparmak, Турция). См. *Попов И.Н.* Латрос // ПЭ. 2015. Т. 40. С. 170–174.

Макарий Писидийский [† после 1274] — Митрополит Писидийский (1250–1265). Был свидетелем по надуманному обвинению против патриарха *Арсения Авториана* на соборе 1265 г., на котором, как и патриарх Арсений, был лишён сана и сослан. Убеждённый арсенит, составитель письма *Мануилу Дисипату*. См. PLP, 16271; *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 39.

Максим Ираклийский — Митрополит Ираклии Понтийской (1265–1266, 1283–1285). Арсенит. Отлучил в 1283 г. *иосифита монаха Мефодия*. Был в конфликте с патриархом *Григорием II Кипрским*. См. PLP, 16800; *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 148

Мануил Гавала (Матфей Эфесский) (Μανουήλ Γαβαλάς) — Ученик *Феолипта Филадельфийского*. Будучи клириком Филадельфийской митрополии, после 1310 г. выступил против своего епископа Феолипта, прекратившего поминовение Константинопольского патриарха, за что был подвергнут с его стороны каноническим прещениям, и просил защиты у патриарха *Иоанна XIII Глики* (1315–1316; 1319–1320). Митрополит Эфесский (1329–1351). Писатель, антипаламит. См. *Κουρούσης*. 1972; PLP, 3309; ИАБ 6, № 623–632. С. 355–356; *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 110.

Мануил Дисипат (Μανουήλ Ὀψαρᾶς Δισύπατος) — Митрополит Фессалоникийский (1258–1260). Арсенит. См. PLP, 5544; *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 443.

Мария Палеологина (Армянская) [1278–1333] (Μαρία Δούκαινα Παλαιολογίνα, тж. Рита, Κεραμαρία, Κεράμ(ας)) — Дочь короля Киликийской Армении Левона II (1269–1289), сестра короля Хетума II (1289–1301). С 1296 г. супруга императора *Михаила IX Палеолога*. Адресат одного из писем патриарха *Афанасия I Константинопольского*. См. PLP, 21394.

Марфа (в монашестве **Мария**) **Палеологина** [1214/1216 – после 1267] — Старшая сестра императора *Михаила VIII Палеолога*, мать *Иоанна Тарханиота*. Арсенитка, противница *Лионской унии*. См. PLP, 21389.

Мефодий (Μεθόδιος) **монах** — Настоятель, переплётчик, писатель, *иосифит*. Адресат и сначала друг патриарха *Григория II Кипрского*, но с 1283 г. в оппозиции к нему. Противник *Максима Ираклийского*. Противник арсенитов, автор антиарсенитского трактата. Митрополит Кизический с 1289 г. См. PLP, 17597; *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 214

Михаил VIII Палеолог [1224–1282] — Византийский император в 1261 (как никейский император с 1259) – 1282. Основатель династии *Палеологов*, отец *Андроника II Палеолога*. Узурпация М. П. престола путём ослепления законного наследника *Иоанна IV Ласкаря*, изгнание патриарха *Арсения Авториана* и насаждаемая *Лионская уния* стали главными причинами арсенитского раскола. См. ODB. Т. 2. Р. 1367.

Михаил IX Палеолог [1277–1320] — Византийский император (1294–1320) в качестве соправителя своего отца *Андроника II Палеолога*. См. ODB. Т. 2. Р. 1367–1368.

Неа Мони (Νέα Μονή) — *Двойной монастырь*, основанный патриархом *Афанасием I Константинопольским* на *Ганосе* около 1260 г. Название Νέα Μονή носили также ряд других византийских монастырей; см. ODB. Т. 3. Р. 1446–1447.

Никейская империя — Государство, образовавшееся на территории северо-западной *Анатолии* после захвата Константинополя крестоносцами в 1204 г. и существовавшее до возвращения Константинополя в 1261 г. Н. и. была наиболее крупным и жизнеспособным из греческих государственных образований, появившихся после падения столицы в 1204 г.; её императоры считали себя преемниками византийских императоров, а Никейские патриархи носили титул Константинопольских. См. ODB. Т. 3. Р. 1463–1464.

Никифор Влеммид [1197/8–~1272] (Νικηφόρος Βλεμμύδης) — Иеромонах, полигистор, богослов, писатель, учитель *Григория II Кипрского*, *Феодора II Ласкаря* и *Георгия Акрополита*. См. PLP, 2897; ИАБ 6, №214–278. С. 324–330.

Никифор Исихаст (Уединенник, Итал) [2-я половина XIII в.] (Νικηφόρος ὁ Μονάζων) — Монах-исихаст, предшественник Григория Паламы и исихастского возрождения. Уроженец Италии, отвергший латинство и принявший Православие. Подвизался на Афоне. За отказ следовать

пролатинской политике *Михаила VIII Палеолога* был в заключении и ссылке. Духовный наставник *Афанасия I Константинопольского* и *Феолипта Филадельфийского*. См. PLP, 20325; ИАБ 6, № 430–434. С. 341.

Никифор II Памфил [†1260] (Νικηφόρος Πάμφιλος) — Митрополит Эфесский (1244–1259). Патриарх Константинопольский (март 1259 – февраль 1260). Поставлен в патриархи *Михаилом VIII Палеологом* после удаления патриарха *Арсения Авториана* в знак протеста против махинаций *Михаила VIII* при венчании на царство последнего и *Иоанна IV Ласкаря*. Его поставление, противоречившее канонам и к тому же при действующем законном патриархе, вызвало противление. После естественной смерти Н. П. Арсений Авториан вернулся на престол. Он не признавал законности патриаршества Н. П., но был принуждён принять иерархов хиротонии Н. П., хотя оставил за собой право не сослужить с ними. См. PLP, 21596. *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 109.

Нифон I [†1328] (Νίφων, в русскоязычной литературе тж. «Нифонт», что является ошибочной гиперкоррекцией греческого имени: Νίφων, Νίφωνος (во всех источниках это имя пишется именно через ι, а не η)) — В 1294 г. игумен Великой Лавры на Афоне. При патриархе *Афанасии I Константинопольском* – митрополит Кизический (1303–1310), обвинялся в симонии. Патриарх Константинопольский (1310–1314). При Н. в 1310 г. произошло воссоединение арсенитов. См. PLP, 20679; *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 214–215.

Новые Патры (тж. Неопатры, Νέα Πάτρα, Νεόπατρας, ныне г. Ипати (Υπάτη), Греция) — Город на юге Фессалии, митрополия. Располагается неподалёку от города Ламия на склоне горы Эта (Οἶτη) над долиной реки Сперхей (Σπερχειός). Мощная крепость и важный город независимых правителей Фессалии, которые часто были оппозиционны Константинополю. См. ODB. Т. 3. Р. 1454.

Палеологи (Παλαιολόγοι) — Последняя династия императоров Византии, правившая в 1261–1453 гг.

Пахимер Георгий [1242–~1310] (Γεώργιος Παχυμέρης) — Философ, историк, учёный. Состоял диаконом в клире Святой Софии, занимал высокие государственные и церковно-административные должности *протэкдика* и *дикеофилака*. Его «История» (Συγγραφικαὶ ἱστορίαι) в 13 книгах охватывает период с 1260 по 1307 гг. и является основным историческим источником для рассматриваемого периода. См. PLP, 22186; ODB. Т. 3. Р. 1550; Бибиков. 1998. С. 235–239.

Проконнис (тж. Приконис, Проконнисос, Проконессос (Προκόν[ν]ησος, Προκόννησος, ныне Marmara, Турция) — Остров в западной части Мраморного моря, близ Кизика. Место ссылки. См. ODB. Т. 3. Р. 1730–1731.

Тарханиот Иоанн (Ιωάννης Ταρχανειώτης) — Военачальник, представитель византийского военного аристократического рода Тарханиотов. Сын арсенитки *Марфы Палеологины*, двоюродный брат императора *Андроника II Палеолога*. Предводитель наиболее радикальной группировки арсенитов, оппозиционной как церковной, так и светской власти. Возглавляемая И. Т. группировка арсенитов окончательно размежевалась с умеренными арсенитами во главе с *Иакинфом* после собора в *Атрамитии* в 1284 г., по прошествии которого сторонники И. Т. стали звать сторонников Иакинфа огнепоклонниками (πυρσολάτραι) за их доверие к *суду Божию*. Участник собора 1304 г. Часто находился в заточениях и ссылках. См. ODB. Т. 3. Р. 2011–2012; PLP, 27487.

Феодор Скутариот (Θεόδωρος Σκουταριώτης) — Митрополит Кизический (1277–1283), писатель. До епископства – диакон Святой Софии, *эпи тон деисеон*, затем *дикеофилак* и сакелий Великой Церкви. Сторонник *Арсения Авториана*. Сторонник *Лионской унии*, за что в 1283 г. был смещён с кафедры. См. PLP, 26204; Preiser-Kapeller. 2008. S. 214.

Феодор II Дука Ласкарь — Никейский император (1254–1258). Единственный сын *Иоанна III Дуки Ватаца*, отец *Иоанна IV Ласкаря*. См. ODB. Т. 3. Р. 2040–2041.

Феодора Раулена протовестиарисса [† 1300] (Полное имя: Θεοδώρα Ῥαούλαινα Παλαιολογίνα Κομνηνή Καντακουζηνή) — Племянница *Михаила VIII Палеолога*, двоюродная сестра *Андроника II Палеолога*. С 1261 г. монахиня. Как противница *Лионской унии* была сослана. Участвовала в соборе в *Атрамитии* 1284 г., в 1296 г. участвовала в переговорах между Андроником II и *Алексием Филантропином*. См. PLP, 10943.

Феоктист Студит [1-я пол. XIV в.] (Θεόκτιστος Στουδίτης) — Писатель-агиограф и гимнограф XIV в., исихаст, автор ряда работ в честь патриарха *Афанасия I Константинопольского*. См. PLP, 7498; ИАБ 6, № 724–727. С. 362; *Вишняк*. 2014. С. 10–27.

Феолипт Филадельфийский [~1250–1322] (Θεόληπτος Φιλαδελφείας) — Одно из главных действующих лиц в борьбе между арсенитами и иерархией, автор двух проповедей против арсенитов. Исихаст. В 1274 г. или раньше диакон в Никее. Противник *Лионской унии*, подвергся в 1274 г. гонениям. Затем принял постриг и в 1275 г. ушёл на Афон, где учился исихии у *Никифора Исихаста*. Митрополит Филадельфийский (1283/84–1322). После соглашения 1310 г. прервал церковное общение с Константинопольским патриархом. Святитель, память в первую неделю по неделе всех святых. См. PLP, 7509; ИАБ 6, № 435–468. С. 342–468; *Preiser-Kapeller*. 2008. S. 353. Больше литературы о нём см. *Пржегорлинский*. 2011. С. 14–24; *Tudorie*. 2016. Р. 127.

Филантропин Алексей [~1270 – после 1323] (Ἀλέξιος Δούκας Φιλανθρωπηνός) — Военачальник, сын *Михаила Тарханиота*, брата арсенита *Иоанна Тарханиота*, внук *Марфы Палеологины*. В 1293 г. был отправлен в качестве военачальника в *Анатолию* для возвращения контроля над районом реки *Меандр*. Его походы в 1294–1295 гг. имели некоторый успех. А. Ф. пользовался поддержкой местного населения. В конце 1295 г. поднял мятеж

против *Андроника II Палеолога* и в течение короткого времени управлял самостоятельно, но вскоре был пленён и ослеплён. См. PLP, 29752; ODB. Т. 3. P. 1649.

де **Флор Рожер** [~1267–1305] (Ροντζέριος Σικελός (Ιταλός, Καταλάνος)) — Предводитель *Каталонской компании*. Обличался патриархом *Афанасием I Константинопольским* как злодей в его письмах императору (Ath. CP. Ep.(Ta.) 8, 9, 35, 94). См. ODB. Т. 3. P. 1802; PLP, 24386.

Хумн Никифор [1250/1255–1327] (Νικηφόρος Χούμνος) — Видный государственный деятель, один из наиболее преданных министров *Андроника II Палеолога*, интеллектуал, писатель. Около 1295 г. получил должность *каниклия*, около 1293–1305 г. занимал также высокий пост мезадзона. См. ODB. Т. 1. P. 433.

Эсфигмен (Μονή Ἐσφιγμένου) — Один из древнейших Афонских монастырей в восточной части Афонского полуострова.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Источники¹²⁰²

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2003. 1295 с.
2. Ἡ Ἁγία Γραφή. Ἡ Παλαιὰ καὶ ἡ Καινὴ Διαθήκη. Ἀθήναι : Ἀδελφότης Θεολόγων ἡ «ΖΩΗ», 1994 (13η ἔκδ.). 1067 σ.

Первичные источники

Творения патриарха Афанасия

3. Ath. CP. Didasc. ad As. Min. — Διδασκαλία τοῦ πατριάρχου... τοῖς οἰκοῦσιν ἐν ταῖς πόλεσι τῆς ἀνατολῆς. См. *Καλομοιράκης*. 1991. Σ. 38–41.
4. Ath. CP. Didasc. ad Andron. — Διδασκαλία τοῦ ἁγιωτάτου Πατριάρχου Ἀθανασίου πρὸς τὸν βασιλέα καὶ περὶ ἀρχιερέων καὶ παντὸς χριστωνύμου λαοῦ. См. *Γεννάδιος (Ἀραμπατζόγλου)*. 1952a. Σ. 173–179.
5. Ath. CP. Didasc. ad Sacerd. et Mon. — Διδασκαλία τοῦ Πατριάρχου διδομένη παντὶ φιλοχρίστῳ ἱερεῖ καὶ μονάζοντι. См. *Γεννάδιος (Ἀραμπατζόγλου)*. 1954. Σ. 7–10.
6. Ath. CP. Ep.(Pa) — см. *Patedakis*. 2004. P. 159–372.
7. Ath. CP. Ep.(Ta) — Athanasii I Patriarchae Constantinopolitani Epistulae CXV ad imperatorem Andronicum II eiusque propinquos necnon officiales missae. См. *Talbot*. 1975. P. 2–302.
8. Ath. CP. Ep. ad Arch. — Γράμμα τὸ πρὸς ἀρχιερέα διδόμενον ἀπερχόμενον τῆ λαχούση μετὰ τὴν χειροτονίαν. См. *Τρωιάνος*. 2000. Σ. 456–460.

¹²⁰² Уговыми скобками в источниках обозначены названия, не являющиеся оригинальными, но добавленные издателем или автором настоящей работы; троеточиями – сокращения в названии.

9. Ath. CP. Ep. ad Cler. — см. Πατεδάκης. 2006. Σ. 294–319.
10. Ath. CP. Novel.(PG) — Νεαρά τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως. PG 161. Col. 1064–1067.
11. Ath. CP. Testam. — Τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς. См. Patedakis. 2012. P. 452–460.
12. Ath. CP. Const. — Ὑποτυπώσεως γράμμα... См. Miller, Thomas. 1996. P. 357–365.

Прочие первичные источники

13. Acind. — Gregorii Acindyni Refutationes Duae / Ed. J. Nadal Cañellas. Turnhout; Leuven, 1995 (Corpus Christianorum, Series Graeca ; 31).
14. Acrop. — Georgii Acropolitae opera / Ed. P. Wirth. Stuttgart, 1978. Vol. 1. 366 p.
15. Acol. Arsen. — Ἀκολουθία εἰς τὸν ἅγιον Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως... См. Νικολόπουλος. 1978. Σ. 376–383.
16. Anchial. Dial. — Διάλογος ὃν ἐποίησεν... ὁ πατριάρχης Μιχαὴλ Ἀγγιάλων πρὸς τὸν... βασιλέα κῦρ Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν περὶ τῆς τῶν Λατίνων ὑποθέσεως... См. Laurent, Darrouzès. 1976. P. 347–375.
17. Apolog. — Ἀπολογία. См. Laurent, Darrouzès. 1976. P. 136–301.
18. Arsen. CP. Testam. — Διαθήκη τοῦ ἁγιωτάτου Ἀρσενίου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου. PG 140. Col. 947–957.
19. Athon. Ep. ad Mich. Palaeol. — Ἐπιστολὴ ἀποσταλεῖσα παρὰ τῶν Ἁγιορειτῶν πάντων πρὸς τὸν βασιλέα Μιχαὴλ τὸν Παλαιολόγον ὁμολογητική... См. Laurent, Darrouzès. 1976. P. 377–403.

20. Athon. Ep. ad Synod. — <Ἐπιστολή πρὸς τὴν σύνοδον>. См. *Laurent, Darrouzès*. 1976. P. 405–423.
21. Blemmyd. — Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior / Ed. J. Munitiz. Turnhout; Leuven, 1984. P. 3–83.
22. Callist. Ep. — Ἐπιστολή Καλλίστου πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης κύριον Ἐμμανουήλ τὸν Δισύπατον. См. *Συκουτρής*. 1930. Σ. 17–26.
23. Caloth. Vita — Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Ἀθανασίου. Συγγραφθεὶς παρὰ τοῦ αὐτοῦ Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Καλοθέτου // Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα / Ἐκδ. Δ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1980 (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς ; 1). Σ. 453–502.
24. Chrysob. ad Metrop. — Λόγος χρυσόβουλλος... См. *Laurent*. 1945a. P. 88–89.
25. Chrysob. de Un. — Λόγος χρυσόβουλλος ἐπὶ τῇ ἐνώσει... *Laurent*. 1945a. P. 73–78.
26. Ep. Zel. — Γράμμα τῶν Ζηλωτῶν τὸ πρὸς βασιλέα. См. *Laurent*. 1945a. P. 62–63.
27. Ep. Prom. — Γράμμα ὑποσχετικὸν τοῦ βασιλέως... См. *Laurent*. 1965. P. 135–137.
28. Eulog. Choumn. Ep. — A woman's quest for spiritual Guidance: The correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina / Ed. A.C. Hero. Brookline (Massachusetts), 1986.
29. Gaval. — <Ἐπιστολαὶ τοῦ Μανουήλ Γαβαλά>. См. *Gouillard*. 1944. P. 194–211.
30. Jo. Becc. Refut. — Joannus Beccus. In Tomum Cyprii et novas ejusdem haereses de improviso dictata. PG 141. Col. 864–925.
31. Jo. Cheil. — Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθεὶς κατὰ σχισματικῶν... См. *Darrouzès*. 1966. P. 340–413.

- 32.Jos. CP. Ep. — Πιττάκιον τοῦ πατριάρχου κῦρ Ἰωσήφ πρὸς τὸν μετὰ ταῦτα γεγονότα Θεσσαλονίκης μητροπολίτην κῦρ Ἰγνάτιον... *Laurent*. 1930a. P. 495–496.
- 33.JGR. Novellae — Jus Graeco-Romanum in 3 pars / Ed. C. E. Zachariae von Lingenthal. Pars 3 : Novellae Constitutiones. Lipsiae, 1857. 750 p.
- 34.Greg. Cyr. Ep. — Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κύρου Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου Ἐπιστολαί / Ἐκδ. μητρ. Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης) // Ἐκκλησιαστικὸς Φᾶρος.
- 1908. T. 1. Σ. 77–108, 409–439 (Ep. 1–65);
 - 1909. T. 3. Σ. 5–48, 281–296. T. 4. Σ. 5–29, 97–128 (Ep. 66–166);
 - 1910. T. 5. Σ. 213–226, 339–352, 444–452, 489–500 (Ep. 167–193).
- 35.Greg. Palam. De Hesych. — Gregorius Palamas. De Hesychastis. PG 150. Col. 1102–1117.
- 36.Log. De Arsen. — Λόγος εἰς τὸν ἅγιον Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως. Σμ. *Νικολόπουλος*. 1982. Σ. 449–461.
- 37.Lazar. Ep. — Τοῦ μοναχοῦ Λαζάρου ἐπιστολαί. Σμ. *Laurent, Darrouzès*. 1976. P. 543–555.
- 38.Log. pro Schism. — <Λόγος ὑπὲρ τῶν σχιζομένων>. Σμ. *Νικολόπουλος*. 1993. Σ. 260–280.
- 39.Mac. Pis. Ep. — Τοῦ μητροπολίτου Πισσιδεΐας πρὸς τὸν μητροπολίτην Θεσσαλονίκης κῦρ Μανουὴλ τὸν Δισύπατον... Σμ. *Εὐστρατιάδης*. 1928. Σ. 89–94.
- 40.Method. Mon. De Schism. — Methodius Monachus. De schismate vitando. PG 140. Col. 781–805.
- 41.Method. Mon. Ep. ad Creg. Cyr. — Ἐπιστολὴ τοῦ μοναχοῦ Μεθοδίου... Σμ. *Laurent, Darrouzès*. 1976. P. 518–527.

- 42.Nic. Choumn. — Anecdota Graeca : in 5 Vols / Ed. J. Boissonade. Vol. 2. Paris, 1830. P. 1–187; Vol. 5. Paris, 1833. P. 183–350.
- 43.Nic. Greg. — Nicephori Gregorae Byzantina historia : in 3 Vols. / Ed. L. Schopen. Vol. 1. Bonn, 1829. (CSHB ; 19.1). 586 p.
- 44.Niphon. CP. Ep. — Γράμμα ἐπ’ ἄμβωνος ἀναγνωσθὲν παρὰ τοῦ πατριάρχου...
См. *Laurent*. 1945a. P. 79–80.
- 45.Niphon. CP. Encycl. — <Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ τοῦ πατριάρχου Νίφωνος>. См. *Laurent*. 1945a. P. 82–87.
- 46.Pachym. — Georges Pachymérés. Relations historiques : in 5 Vols / Ed. A. Failler. Paris, 1984. (CSHB ; 24). Vol. 1. xxxvi, 325 p; 1984. Vol. 2. P. 328–667; 1999. Vol. 3. xxiii, 305 p.; 1999. Vol. 4. P. 310–727.
- 47.Prost. Conc. — Πρόσταγμα περὶ τῆς συμβιβάσεως. См. *Laurent*. 1945a. P. 65–68.
- 48.Prost. Confess. — Πρόσταγμα περὶ τῆς εὐσεβοῦς ὁμολογίας καὶ ὀρθοδόξου πίστεως. *Laurent* 1945a. P. 69–71.
- 49.Reg. — см. *Laurent*. 1971.
- 50.Synod. Arsen. — Ἐγγραφὸν συνόδου... // Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας / Ἐκδ. Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Τ. 1. Πετρούπολη, 1891. Σ. 471–474.
- 51.Synod. Tom. — <Συνοδικὸς τόμος τῆς ἐκλογῆς τοῦ πατριάρχου Γερμανοῦ Γ'>. См. *Συκουτρής*. 1932b. Σ. 179–183.
- 52.Theod. Palaeol. Confess. — Ὁμολογία ἐπὶ τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς πράγμασιν...
См. *Pertides*. 1911. P. 26–27.
- 53.Theod. Scout. — Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη ἢ Συλλογὴ Ἄνεκδότων Μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας / Ἐπ. Κ.Ν. Σάθας. Vol 7. Venetia; Paris, 1894. (Bibliotheca Graeca Medii Aevi ; 7). 680 σ.

- 54.Theoct. Encom. — Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἐν ἀγίοις πατέρα ἡμῶν Ἀθανάσιον, πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως τὸν νέον. См. *Fusco*. 1997. P. 112–127.
- 55.Theoct. Hymn. — См. *Afentoulidou-Leitgeb*. 2008. S. 153–227.
- 56.Theoct. Log. — Λόγος εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τοῦ λειψάνου τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. См. *Talbot*. 1983. P. 44–122.
- 57.Theoct. Vita — Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως. См. *Παναδοπουλο-Керамевс*. 1905. С. 1–51.
- 58.Theol. Phil. — <Θεόληπτος Φιλαδελφείας. Ἔργα δογματικά>. См. *Γρηγορόπουλος*. 1996. Σ. 305–317 (1); 318–345 (2).
- 59.Vita. Maxim. — Βίος καὶ πολιτεία... τοῦ ὁσίου... Μαξίμου τοῦ τὴν καλύβην πυρπολοῦντος ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει τῷ Ἄθωνι. Ποίημα... Θεοφάνους τοῦ Περιθεωρίου καὶ προηγουμένου τοῦ Βατοπεδίου. См. *Kourilas, Halkin*. 1936. P. 65–109.

Вторичные источники

- 60.Игн. Брянч. — Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова : в 7 т. М., 2003. Т. 5. 719 с.
- 61.Ис. Сир. — Творения иже во святыхъ отца нашего аввы Исаака Сиріянина, подвижника и отшельника, бывшаго епископомъ христолюбиваго града Ниневіи. Слова подвижническія. Сергиевъ Посадъ, 1911 (3-е изд.). 544 с.
- 62.Книга правил — Правила святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец с толкованиями. М., 1876; репринт М., 2000. 876 с.
- 63.Basil. Magn. Adv. irasc. — Basilius Magnus. Homilia X adversus eos qui irascuntur. PG 31. Col. 353–37.

64. Choniat. — Nicetae Choniatae historia / Ed. J. van Dieten. (CFHB ; 11.1. Series Berolinensis). Berlin, 1975.
65. Greg. Theol. Ep. — Saint Grégoire de Nazianze Lettres : in 2 Vols / Ed. P. Gallay. Vol. 1. Paris, 1964. 118 p.
66. Greg. Theol. Or. 11 — Gregorius Nazianzenus. Ad Gregorium Nyssenum (orat. 11). PG 35. Col. 832–841.
67. Greg. Theol. Or. 19 — Gregorius Nazianzenus. Ad Julianum tributorem exaequatorem (orat. 19). PG 35. Col. 1044–1064.
68. Greg. Theol. Or. 24 — Gregorius Nazianzenus. In laudem Cypriani (orat. 24). PG 35. Col. 1169–1193.
69. Greg. Theol. Or. 41 — Gregorius Nazianzenus. In pentecosten (orat. 41). PG 36. Col. 428–452.
70. Jo. Chrys. Comm. in Ep. ad Eph. — Joannes Chrysostomus. In Epistolam ad Ephesios commentarius. PG 62. Col. 7–176. Hom. XI : in Eph. 4.4–7. PG 62. Col. 80–86.
71. Jo. Dam. De Haer. — Die Schriften des Johannes von Damaskos / Ed. B. Kotter. Bd. 4 : Liber de haeresibus. Opera polemica. Berlin; New York 1981. (Patristische Texte und Studien ; 22). 486 p.
72. Hsch. — Hesychii Alexandrini lexicon : in 2 Vols / Ed. K. Latte. Copenhagen, 1953–1966.
73. Pidalion — Πηδάλιον / Έκδ. Α. Γεωργίου. Έκδοσις 4. Αθήναι, 1886. 648 σ.
74. Pseudo-Zonar. — Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis : in 2 Vols / Ed. J.A.H. Tittmann. Leipzig, 1808.
75. Psell. — Michaelis Pselli philosophica minora. Vol 2 : Opuscula psychologica, theologica, daemonologica / Ed. D.J. O'Meara. Leipzig, 1989. 233 p.
76. Suda – Suidae lexicon : in 4 Vols / Ed. A. Adler. Leipzig; repr. Stuttgart, 1967–1971.

77. Synt. canon. — Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἐν 6 Τόμ. / Ἐκδ. Γ.Α. Ῥάλλης, Μ. Ποτλῆς. Ἀθῆναι, 1852–1859; ἐπανέκδ. 1992.
78. Theod. Stud. Ep. — Theodori Studitae Epistulae / Ed. G. Fatouros. (CFHB, Series Berolinensis ; 31]. Vol. 1. Berlin, 1992.
79. Triodion — Τριώδιον. Ῥώμη, 1879. 830 σ.

Литература

1. *Асмус*. 2004 — *Асмусъ Валентинъ, прот.* Рецензия на : Афиногеновъ Д.Е. Константинопольскій Патріархатъ и иконоборческій кризисъ въ Византіи (784–847). М., 1997 // Богословский вестник. 2004. №4. С. 497–511.
2. *Афиногенов*. 1997 — Афиногенов Д.Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. 244 с.
3. *Бабкина*. 2009 — *Бабкина С.В.* Зилоты // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 124–127.
4. *Барабанов*. 1978 — *Барабанов Н.Д.* Константинопольский патриарх Афанасий I о недугах византийского общества на рубеже XIII–XIV вв. // АДСВ. 1978. Вып. 15. С. 52–59.
5. *Барабанов*. 1979 — *Барабанов Н.Д.* Социальная терминология в переписке Афанасия I // АДСВ. 1979. Вып. 16. С. 38–45.
6. *Барабанов*. 1980 — *Барабанов Н.Д.* О характере выступления Иоанна Дримия в начале XIV в. // АДСВ. 1980. Вып. 17. С. 53–60.
7. *Барабанов*. 1981 — *Барабанов Н.Д.* Борьба внутри византийской церкви на рубеже XIII–XIV вв. // АДСВ. 1981. Вып. 18. С. 141–156.
8. *Барабанов*. 1982 — *Барабанов Н.Д.* Из истории связей Константинополя и Афона в начале XIV в. // АДСВ. 1982. Вып. 19. С. 115–126.
9. *Барабанов*. 1983 — *Барабанов Н.Д.* Отношения церкви и государства в Византии на рубеже XIII — XIV вв. // АДСВ. 1983. Вып. 20. С. 52–63.

10. *Барабанов*. 1987 — *Барабанов Н.Д.* Из истории византийской этики на рубеже XIII—XIV вв. // *АДСВ*. 1987. Вып. 23. С.103–111.
11. *Барабанов*. 1989 — *Барабанов Н.Д.* «Слово» Феоктиста Студита и распространение исихазма в К-поле в 30-е годы XIV в. // *Византийский Временник*. 1989. Т. 50. С. 139–146.
12. *Барабанов*. 1992 — *Барабанов Н.Д.* Киновиты и анахореты. Отношения в среде византийского монашества по памятникам агиографии XIV в. // *АДСВ*. 1992. Вып. 26. С. 154–159.
13. *Барабанов и др.* 2002 — *Барабанов Н.Д., О. В. Л., О. В. В.* Афанасий I // *ПЭ*. 2002. Т. 4. С. 18–20.
14. *Бибиков*. 1998 — *Бибиков М.В.* Историческая литература Византии. СПб, 1998. 317 с.
15. *Васильев*. 1998 — *Васильев А.А.* История Византийской империи. Том 2 : От начала Крестовых походов до падения Константинополя. СПб., 1998. 583 с.
16. *Вишняк*. 2014 — *Вишняк М.А.* Личность святителя Афанасия I, патриарха Константинопольского согласно его житию, составленному Феоктистом Студитом. Магистерская диссертация. Сергиев Посад : Московская духовная академия, 2014. 163 с.
17. *Дворкин*. 2006 — *Дворкин А.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Издание 3-е. Нижний Новгород, 2006. 935 с.
18. *Дунаев*. 2002 — *Дунаев А.Г.* Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа // Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. Gr. 694) / Изд. подг. А.Г. Дунаев. М., 2002. С. 1–224.
19. *Желтов*. 2006 — *Желтов М., диак.* Диаконисса // *Православная энциклопедия*. 2006. Т. 14. С. 580–587.

20. *Зайцев*. 2010 — *Зайцев Д.В.* Иоанн Златоуст. Оправдание И. З. и перенесение его мощей в Константинополь // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 179–180.
21. *Золотова*. 2005 — *Золотова С.Ю.* Отношения Церкви и государства в Византии в трудах А.П. Лебедева // Византия : общество и Церковь. Сборник научных статей / Отв. ред. С.Н. Малахов; сост. Н.Д. Барабанов. Армавир, 2005. С. 255–265.
22. *Седова*. 1993 — *Седова Р.А.* Святитель Петр, митрополит московский. М., 1993. 200 с.
23. *Каждан*. 1975 — *Каждан А.П.* Рецензия на : The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and officials. An edition, translation and commentary by A.-M. M. Talbot. Washington, 1975 // Византийский Временник. 1978. Т. 39 (64). С. 252–255.
24. *Киприан (Керн)*. 1996² — *Киприан (Керн), архим.* Антропология Свт. Григория Паламы. М., 1996 (2-е изд.). 449 с.
25. *Кузенков*. 2009 — *Кузенков П.В.* Зилоты // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 127–131.
26. *Кузенков*. 2011 — *Кузенков П.В.* Политика и «Полития» в византийской традиции // Журнал Московской патриархии. 2011. №7. С. 36–39.
27. *Лебедев*. 1998 — *Лебедев А.П.* Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. СПб, 1998. 384 с.
28. *Лобова*. 1997 — *Лобова Л.Ю.* Состояние византийской церкви конца XIII – начала XIV в. в восприятии патриарха Афанасия I // АДСВ. 1997. Вып. 28. С. 34–48.
29. *Макаров и др.* 2015 — *Макаров Н.А., Гайдуков П.Г., Седов Вл.В., Бейлекчи В.В.* Печать Константинопольского патриарха Афанасия из Переславского

- Спасо-Преображенского Собора // Российская археология. 2015. № 4. С. 196–202.
30. *Медведев*. 1997 — *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV – XV вв. СПб., 1997. 384 с.
31. *Мейендорф*. 1997² — *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для русского перевода. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб., 1997. (Subsidia Byzantinorossica ; 2). 480 с.
32. *Мейендорф*. 2001 — *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. 493 с.
33. *Мейендорф*. 2003 — *Мейендорф И.* История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. М., 2003. 576 с. : ил.
34. *Мейендорф*. 2007 — *Мейендорф И, протопресв.* Византийское наследие в Православной Церкви / Ред. Ю.А. Вестеля. Киев, 2007. 352 с.
35. *Михайленко*. 2004 — *Михайленко С.В.* Роль арсенидов в политической жизни Византии в начале XIV века // МП. Волгоград, 2004. Вып. 5. С. 77–102.
36. *Острогорский*. 2011 — *Острогорский Г.А.* История Византийского государства. М., 2011. 896 с.
37. *Пападопуло-Керамевс*. 1905 — *Пападопуло-Керамевсь А.И.* Житія двухъ вселенскихъ патріархов XIV в., Свв. Аѳанасія I и Исидора I // Записки Историко-Филологического Факультета Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. СПб., 1905. Ч. 76. X, 162 с.
38. *Пашков*. 2009 — *Пашков Д., свящ.* Икономия // ПЭ. 2009. Т.22. С. 51–58.
39. *Пржегорлинский*. 2002 — *Пржегорлинский А.А.* Арсенидская схизма в изображении свт. Феолипта Филадельфийскаго и личность Феолипта в

- свете его противостояния арсенитам // МП. Волгоград, 2002. Вып. 4. С. 51–76.
40. *Пржегорлинский*. 2008 — *Пржегорлинский А.А., свящ.* Святые Афанасий I Константинопольский и Феолит Филадельфийский : неприязнь или беспристрастное единомыслие? // МП. Волгоград, 2008. Вып. 7. С. 99–106.
41. *Пржегорлинский*. 2011 — *Пржегорлинский А., свящ.* Византийская Церковь на рубеже XIII – XIV вв. Деятельность и наследие свт. Феолита, митрополита Филадельфийского. СПб., 2011. 240 с.
42. *Рансимен*. 1998 — *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия / Пер. с англ. Т.Б. Менской, отв. ред. А.Б. Зубов. М., 1998. 239 с.
43. *Рансимэн*. 2006 — *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. / Пер. с англ. Л. А. Герд. СПб., 2006. 464 с.
44. *Сидоров*. 1998 — *Сидоров А.* Святитель Феолит Филадельфийский : его эпоха и его учение о Церкви (на материале «Двух слов против арсенитов») // Альфа и Омега. 1998. №3 (17). С. 80–112.
45. *Слесарев*. 2012 — *Слесарев А.В.* Расколоведение. М., 2012. 207 с.
46. *Соколов*. 2003 — *Соколов И.И.* О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 г.). Вселенские судьи в Византии. СПб., 2003. 272 с.
47. *Соколов*. 2005 — *Соколов И.И.* Лекции по истории Греко-Восточной Церкви : в 2 т. СПб., 2005. Т. 1. 384 с. Т. 2. 352 с.
48. *Сокровищница духовной мудрости*. Антология святоотеческой мысли : в 12 т. Т. 9. Козельск, 2007. 576 с.
49. *Ткаченко*. 2007 — *Ткаченко А.А.* Донатизм // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 654–657.
50. *Троицкий*. 1873 — *Троицкий И.Е.* Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и арсениты. СПб., 1873. 534 с.

51. *Троянос*. 2012 — *Троянос С.Н.* Понятие «икономия» в византийском праве (с учётом современной греческой канонистики) / Пер. с нем. свящ. Дмитрия Пашкова // Богословские труды. М., 2012. Вып. 43–44. С. 485–501.
52. *Успенский*. 1997 — *Успенский Ф.И.* История Византийской империи : в 3 т. Т. 3 : XI – XV в. М., 1997. 829 с.
53. *Цыпин, Ткаченко*. 2007 — *Цыпин В., прот., Ткаченко А.А.* Диптих // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 390–394.
54. *Чепурной*. 2004 — *Чепурной А.В.* Церковь и государство в Византии на рубеже XIII–XIV вв. Вопросы взаимоотношений патриарха Афанасия I и императора Андроника II Палеолога. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Сергиев Посад : Московская духовная академия, 2004. 220 с.
55. *Afentoulidou-Leitgeb*. 2008 — *Afentoulidou-Leitgeb E.* Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel. Einleitung, Edition, Kommentar. Wien, 2008. (Wiener Byzantinistische Studien ; 27). 253 s.
56. *Αλιβιζάτος*. 1949 — *Αλιβιζάτος Α.* Ἡ οἰκονομία κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 1949. 112 σ.
57. *Angold*. 1975 — *Angold M.* A Byzantine government in exile. Government and society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261). London, 1975. 332 p.
58. *Bănescu*. 1942 — *Bănescu N.* Le patriarche Athanase I^{er} et Andronic II Paléologue : état religieux, politique et social de l'Empire // BSH AR. 1942. №23. S. 28–56.
59. *Beck*. 1980 — *Beck H.-G.* Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen, 1980. 274 s.
60. *Belke*. 2007 — *Belke K.* Die vier Briefe des Patriarchen Athanasios I. an den Metropolit von Apameia und die Eroberung Bithyniens durch die Osmanen am

- Anfang des 14. Jahrhunderts // *Byzantina Mediterranea*, Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag. Wien; Köln; Weimar, 2007. S. 29–42.
61. *Beyer*. 1993 — *Beyer H.-V.* Die Chronologie der Briefe des Maximos Planudes an Alexios Dukas Philanthropenos und dessen Umgebung // *REB*. 1993. T. 51. P. 111–137.
62. *Boojamra*. 1979 — *Boojamra J.* Athanasios of Constantinople: A Study of Byzantine Reactions to Latin Religious Infiltration // *Church History*. 1979. Vol. 48. № 1. P. 27–48.
63. *Boojamra*. 1982 — *Boojamra J.* Church Reform in the Late Byzantine Empire : A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople. Thessaloniki, 1982. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων ; 35). 239 p.
64. *Boojamra*. 1986 — *Boojamra J.* Social thought and reforms of the Patriarch Athanasios of Constantinople (1289–1293; 1303–1309) // *Byz*. 1986. T. 55 (1). P. 332–382.
65. *Boojamra*. 1993 — *Boojamra J.* The Church and Social Reform : The policies of the Patriarch Athanasios of Constantinople. New York, 1993. 180 p.
66. *Constantelos*. 1975 — *Constantelos D.* Life and Social Welfare Activity of Patriarch Athanasios I (1289–1293, 1303–1309) of Constantinople // *Θεολογία*. 1975. T. 46. P. 611–625.
67. *Cupane*. 1988 — *Cupane C.* Appunti per uno studio dell'oikonomia ecclesiastica a Bisanzio // *JÖB*. 1988. Bd. 38. S. 53–73.
68. *Γεννάδιος (Αραμπατζόγλου)*. 1952a — *Γεννάδιος (Αραμπατζόγλου), μητρ. Ηλιουπόλεως*. Τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ἀθανασίου Α' ἐπιστολιμαῖαι διδασκαλῖαι πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Ἀνδρόνικον Β' // *Ὁρθοδοξία*. 1952. T. 27. Σ. 113–120, 173–179.

- 69.Γεννάδιος (Άραμπατζόγλου). 1952b — Γεννάδιος (Άραμπατζόγλου), μητρ. *Ηλιουπόλεως*. Δύο ανέκδοτα γράμματα τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἀθανασίου Α' // ΕΕΒΣ. 1952. Τ. 22. Σ. 227–232.
- 70.Γεννάδιος (Άραμπατζόγλου). 1952c — Γεννάδιος (Άραμπατζόγλου), μητρ. *Ηλιουπόλεως*. Εὐλύτωσης καὶ διάζευξις παρὰ τοῖς Βυζαντινοῖς. Πατριάρχης καὶ αὐτοκράτωρ εἰς μίαν περίπτωσιν διαζυγίου // Ὁρθοδοξία. 1952. Τ. 27. Σ. 195–198.
- 71.Γεννάδιος (Άραμπατζόγλου). 1953 — Γεννάδιος (Άραμπατζόγλου), μητρ. *Ηλιουπόλεως*. Ἡ πρώτη ἀπὸ τοῦ θρόνου ἀποχώρησις τοῦ πατριάρχου Ἀθανασίου Α' // Ὁρθοδοξία. 1953. Τ. 28. Σ. 145–150.
- 72.Γεννάδιος (Άραμπατζόγλου). 1954 — Γεννάδιος (Άραμπατζόγλου), μητρ. *Ηλιουπόλεως*. Ἐκ τῶν χειρογράφων τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἀθανασίου τοῦ Α' // Ὁρθοδοξία. 1954. Τ. 29. Σ. 5–10.
- 73.Γεννάδιος (Άραμπατζόγλου). 2009 — Γεννάδιος (Άραμπατζόγλου), μητρ. *Ηλιουπόλεως*. Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Τ. 1 : Βυζαντινοὶ χρόνοι. Θεσσαλονίκη, 2009 (ἐπανέκδ.). 488 σ.
74. *Guilland*. 1927 — *Correspondance de Nicéphore Grégoras / Ed. et trad. par R. Guilland*. Paris, 1927. 392 p.
75. *Darrouzès*. 1966 — *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / Éd., trad et annot. J. Darrouzès*. Paris, 1966. 442 p. (AOC; 10).
76. *Darrouzès*. 1977 — *Darrouzès J. Les registes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. 1 : Les actes des patriarches. Fasc. 5 : Les registes de 1310 à 1376*. Paris, 1977. 601 p.
77. *Declerck*. 1985 — *Declerck J. Un colophon métrique d'Athanase le Galésiate (13^e s.) // REB*. 1985. Τ. 43. P. 197–208.

78. *Dölger*. 1960 — *Dölger F.* Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reichs von 565-1453. München; Berlin, 1960. 4. Teil : Regesten von 1282–1341.
79. *Εὐστρατιάδης*. 1928 — *Εὐστρατιάδης Σ.* Ὁ πατριάρχης Ἀρσένιος ὁ Αὐτωρειανός (1255–1260 καὶ 1261–1267) // Ἑλληνικά. 1928. Τ. 1. Σ. 78–94.
80. *Failler*. 1977 — *Failler A.* Le séjour d’Athanasie II d’Alexandrie à Constantinople // REB. 1977. Τ. 35. P. 43–71
81. *Failler*. 1981 — *Failler A.* Chronologie et composition dans l’Histoire de Georges Pachymère // REB. 1981. Τ. 39. P. 145–249.
82. *Failler*. 1982 — *Failler A.* Le principe de l’économie ecclésiastique vu par Pachymère // JÖB. 1982. Bd. 32/4. S. 287–295 (16. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien, 4. – 9. Oktober 1981, Akten, II. Teil, 4. Teilband : 7. Buch und Gesellschaft in Byzanz; 8. Theologie und Philosophie in der Palaiologenzeit; 9. Byzantinische Architektur).
83. *Failler*. 1990. — *Failler A.* Chronologie et composition dans l’Histoire de Georges Pachymère (livres VII–XIII) // REB. 1990. Τ. 48. P. 5–87.
84. *Failler*. 1992 — *Failler A.* La première démission du patriarche Athanasie (1293) d’après les documents // REB. 1992. Τ. 50. P. 137–162.
85. *Failler*. 1993 — *Failler A.* Pachymeriana alia // REB. 1993. Τ. 51. P. 237–260.
86. *Failler*. 1996 — *Failler A.* Le complot antidynastique de Jean Drimys // REB. 1996. Τ. 54. P. 235–244.
87. *Failler*. 1997 — *Failler A.* À propos de la promotion patriarcale d’Athanasie de Constantinople // REB. 1999. Τ. 57. P. 237–243.
88. *Failler*. 2001 — *Failler A.* La promotion du clerc et du moine à l’épiscopat et au patriarcat // REB. 2001. Τ. 59. P. 125–146.
89. *Fisher*. 1970 — *Fisher E.* A note on Pachymeres’ *De Androniko Palaeologo* // Byz. 1970. Τ. 40. P. 230–235.

90. *Fusco*. 1997 — *Fusco R.* L'encomio di Teoctisto Studita per Atanasio I di Costantinopoli (BHG 194a-b). Una orazione funebre tardo-bizantina per un patriarca a metà strada fra tradizione e riforma // *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*. 1997. N. S. 34. P. 83–153.
91. *Gentile Messina*. 2007 — *Gentile Messina R.* Autorità patriarcale e questione dinastica. Il caso di Arsenio Autoriano // *Byzantinische Forschungen*. 2007. Bd. 29. S. 227–255.
92. *Γεωργιάδου*. 1993 — *Γεωργιάδου Β.* Οι λιτανείες ως μέσον έπικοινωνίας του πατριάρχη Άθανασίου Α' με το ποίμνιό του // *Ή έπικοινωνία στο Βυζάντιο. Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συμποσίου, 4-6 Οκτωβρίου 1990 / Έπιμ. Ν. Μοσχονάς. Αθήνα, 1993. Σ. 333–346.*
93. *Γεωργιάδου*. 1996 — *Γεωργιάδου Β.* Ή παρουσία και τό κίνημα του πγκέρνη Άλεξίου Φιλανθρωπηνού στη Μικρά Άσία (1293–1295). Ένα παράδειγμα άποκλίσεων στις ιστορικές έκτιμήσεις του Παχυμέρη και του Γρηγορά // *Σύμμεικτα*. 1996. Τ. 10. Σ. 143–162.
94. *Gill*. 1970 — *Gill J.* Emperor Andronicus II and Patriarch Athanasius I // *Βυζαντινά*. 1970. Τ. 2. Σ. 13–19.
95. *Gill*. 1975 — *Gill J.* Notes on the De Michaele et Andronico Palaeologis of George Pachymeres // *BZ*. 1975. Bd. 68. S. 295–303.
96. *Gouillard*. 1944 — *Gouillard J.* Après le schisme Arsénite. La correspondance inédite du Pseudo-Jean Chilas // *BSH AR*. 1944. T. 25.2. P. 174–212.
97. *Γουναρίδης*. 1999 — *Γουναρίδης Π.* Το κίνημα των Άρσενιατών (1261–1310) : ιδεολογικές διαμάχες την έποχήν των πρώτων Παλαιολόγων. Αθήνα, 1999. 245 σ.
98. *Γουναρίδης*. 2002 — *Γουναρίδης Π.* Μητροπολίτης Φιλαδελφείας Θεόληπτος κατά Άρσενιατών // *Άνοχή και καταστολή στους μέσους χρόνους. Μνήμη Λένου Μαυρομμάτη / Έπιμ. Κ. Νικολάου. Αθήνα, 2002. (Διεθνή Συμπόσια ; 10). Σ. 107–117.*

99. *Γουναρίδης*. 2004 — *Γουναρίδης Π.* Ἐαυτὸν ταλανίζων πένητα ἀποκαλῶν ἦν : μία σελίδα ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ἀγιοποίησι τοῦ πατριάρχου Ἀθανασίου Α΄ // Οἱ ἥρωες τῆς Ὁρθοδόξης Ἐκκλησίας. Οἱ νέοι ἅγιοι, 8^{ος}-16^{ος} αἰῶνας / Ἐπιμ. Ἐ. Κουντούρα-Γαλάκη. Ἀθήνα, 2004. (Διεθνῆ Συμπόσια ; 15). Σ. 203–214.
100. *Gounaridis*. 2005 — *Gounaridis P.* La Canonisation du patriarche Joseph // Σύμμεικτα. 2005. Τ. 17. Ρ. 239–253.
101. *Grégoire*. 1930 — *Grégoire H.* Le Schisme Arséniate et Nicéphore Calliste Xanthopoulos // Byz. 1929–1930. Τ. 5. Fasc. 2. Ρ. 758–765.
102. *Γρηγορόπουλος*. 1996 – Θεολήπτου Φιλαδελφείας τοῦ Ὁμολογητοῦ (1250–1322) Βίος καὶ Ἔργα. Β΄ μέρος : Κριτικὸ κείμενο – σχόλια // Ἐκδ. Ἰ. Γρηγορόπουλος. Κατερίνη, 1996. 512 σ.
103. *Grolimund*. 1982 — *Grolimund V.* Theoktistos Studites. Ein wenig bekannter byzantinischer Hymnograph und theologischer Gelegenheitsschriftsteller des 14. Jahrhunderts // Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Erlangen, 1982. S. 479–510.
104. *Guilland*. 1930 — *Guilland R.* La Correspondance inédite d'Athanase, patriarche de Constantinople (1289–1293; 1304–1310) // Mélanges Charles Diehl. 1930. Vol. 1 (Histoire). Ρ. 121–140.
105. *Hanson*. 1989 — *Hanson C.L.* Religious minorities in Palaeologan Constantinople : patriarch Athanasius I and the Jewish community in the reign of Andronicus II // Proceedings of the PMR Conference, 14 / Ed. Ph. Pulsiano. Villanova (Pennsylvania). 1989. Ρ. 135–146.
106. *Hashikawa*. 2006a — *Hashikawa H.* Living in the Holy Mountains : The «Wanderjahre» of the Patriarch Athanasios I of Constantinople // Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan. 2006. №. 49.2. Ρ. 147–164.
107. *Hashikawa*. 2006b — *Hashikawa H.* Patriarch Athanasios and the Two Lavriote Abbots : On the Appointments of Iakobos and Malachias // Seiyoshigaku (The Studies in Western History). 2006. №. 223. Ρ. 22–43.

108. *Hashikawa*. 2007 — *Hashikawa H.* Who was the monk Athanasios of Mt. Galesion? Some remarks on the copyist of one thirteenth-century Byzantine manuscript (Codex Paris. Gr. 857) // *Shirin (Journal of History)*. 2007. №90 (4). P. 93–115.
109. *Hashikawa*. 2008 — *Hashikawa H.* Far Away From Constantinople : A survey of the early manuscripts of Patriarch Athanasios' letters and of some recent studies // *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies*. 2008. №6. P. 109–124.
110. *Hashikawa*. 2009 — *Hashikawa H.* Patriarch Athanasios and the Script of Codex Vaticanus Graecus 2219 // *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan*. 2009. №51. P. 116–139.
111. *Janin*. 1969² — *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Part. 1 : Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. T. 3 : Les églises et les monastères. Deuxième édition. Paris, 1969. 606 p.
112. *Kazhdan*. 1980 — *Kazhdan A.P.* Two letters of Athanasius I, Patriarch of Constantinople : An attempt at reinterpretation // *Charanis Studies. Essays in Honor of P. Charanis / Ed. A. Laiou-Thomadakis*. New Brunswick (New Jersey). 1980. P. 79–83.
113. *Καλομοιράκης*. 1984 — *Καλομοιράκης Δ.* Ἡ ἐμπειρία τῆς ἐσωτερικῆς ἀλήθειας τῆς Ἐκκλησίας μας στὶς τοιχογραφίες τοῦ Πρωτάτου // *Σύναξη*. 1984. T. 12 (Oct.-Dec). Σ. 19–32.
114. *Καλομοιράκης*. 1990a — *Καλομοιράκης Δ.* Ἑρμηνευτικὲς παρατηρήσεις στὸ εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα τοῦ Πρωτάτου // *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*. 1990. T. 15. Σ. 197–220.
115. *Καλομοιράκης*. 1990b — *Καλομοιράκης Δ.* Πρωτάτο : Ἡ ἔρευνα, τὸ μνημεῖο καὶ οἱ πάτρωνές του // *Κληρονομιά*. 1990. T. 22 (A'-B'). Σ. 73–104.
116. *Καλομοιράκης*. 1991 — *Καλομοιράκης Δ.* Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Ἅγιος Ἀθανάσιος Α΄ καὶ ἡ Διδασκαλία του πρὸς τοὺς κατοίκους τῆς Μικρᾶς Ἀσίας

- κατὰ τὸ 1303 // Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν. 1990–1991. Τ. 8. Σ. 23–50.
117. *Κοντογιαννοπούλου*. 1998 — *Κοντογιαννοπούλου Α.* Τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν (1265-1310). Συμβολή στὴν μελέτη τῆς πορείας καὶ τῆς φύσης τοῦ κινήματος // *Βυζαντιακά*. 1998. Τ. 18. Σ. 177–235.
118. *Kourilas, Halkin*. 1936 — *Kourilas E., Halkin F.* Deux Vies de S. Maxime le Kausokalybe // *Analecta Bollandiana*. 1936. Τ. 54. P. 38–112.
119. *Τερώννυμος (Κοτσώνης)*. 1957 — *Τερώννυμος (Κοτσώνης), ἀρχιμ.* Προβλήματα τῆς «Ἐκκλησιαστικῆς Οἰκονομίας». Ἀθῆναι, 1957. 290 σ.
120. *Κυδωνόπουλος*. 1996 — *Κυδωνόπουλος Β.* Ὁ οἰκουμενικός Πατριάρχης Ἀθανάσιος Α΄ καὶ ἡ μονή τοῦ Μεγάλου Λογαριαστοῦ // *Βυζαντινά*. 1995–1996. Τ. 18. Σ. 257–260.
121. *Κουρούσης*. 1972 — *Κουρούσης Σ.* Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἴτα μητροπολίτης Ἐφέσου 1271/2 – 1355/60. Α΄. Τὰ βιογραφικά. Ἐναίσιμος ἐπὶ διδακτορία διατριβή. Ἀθῆναι, 1972. 356 σ.
122. *Laiou*. 1967 — *Laiou A.* The Provisioning of Constantinople during the Winter of 1306–1307 // *Byz.* 1967. Τ. 37. P. 91–113.
123. *Laiou*. 1968 — *Laiou A.* A Byzantine Prince Latinized : Theodore Palaeologus, Marquis of Montferrat // *Byz.* 1968. Τ. 38. P. 386–410.
124. *Laiou*. 1972a — *Laiou A.* Constantinople and the Latins : The Foreign policy of Andronicus II 1282–1328. Cambridge; Massachusetts, 1972. 388 p.
125. *Laiou*. 1972b — *Laiou A.* Athanase I^{er} de Constantinople et la succession de Montferrat // *Byz.* 1972. Τ. 42. P. 603–606.
126. *Laurent*. 1930a — *Laurent V.* L'excommunication du patriarche Joseph Ier par son prédécesseur Arsène // *BZ.* 1929–1930. Bd. 30. S. 489–496.
127. *Laurent*. 1930b — *Laurent V.* La question des Arsénites // *Ἑλληνικά*. 1930. Τ. 3. P. 463–470.

128. *Laurent*. 1930c — *Laurent V*. Une princesse byzantine au cloître : Irène-Eulogie Choumnos Paléologine, fondatrice du couvent de femmes τοῦ Φιλανθρώπου Σωτήρος // *EO*. 1930. T. 29. P. 29–60.
129. *Laurent*. 1945a — *Laurent V*. Les grandes crises religieuses à Byzance : la fin du schisme arsénite // *BSH AR*. 1945. №.26.2. P. 1–89 [225–313].
130. *Laurent*. 1945b — *Laurent V*. Xéropotamou et Saint-Paul. Histoire et légende à l'Athos // *Revue des Études Sud-Est Européennes*. 1945. T. 22. P. 285–286.
131. *Laurent*. 1949 — *Laurent V*. La chronologie des patriarches de Constantinople de la première moitié du XIV^e siècle (1294–1350) // *REB*. 1949. T. 7. P. 145–155.
132. *Laurent*. 1960 — *Laurent V*. Les crises religieuses à Byzance. Le schisme antiarsénite du métropolitain de Philadelphie Théolepte († circa 1324) // *REB*. 1960. T. 18. P. 45–54.
133. *Laurent*. 1965 — *Laurent V*. Le serment de l'empereur Andronic II Paléologue au patriarche Athanase I^{er} lors de sa seconde accession au trône œcuménique // *REB*. 1971. T. 23. P. 124–39.
134. *Laurent*. 1969 — *Laurent V*. La chronologie des patriarches de Constantinople au XIII^e s. (1208–1309) // *REB*. 1969. T. 27. P. 129–149.
135. *Laurent*. 1971 — *Laurent V*. Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I : Les actes des patriarches. Fasc. IV : Les registres de 1208 à 1309. Paris, 1971. 634 p.
136. *Laurent, Darrouzès*. 1976 — *Laurent V., Darrouzès J.* Dossier grec de l'union de Lyon (1273–1277). Paris, 1976. 611 p. (AOC ; 16).
137. *Macrides*. 1981 — *Macrides R.* Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period // *The Byzantine Saint* / Ed. S. Hackel. London, 1981. P. 67–87.
138. *Μαντζουνέας*. 1977 — *Μαντζουνέας Ε., πρωτοπρεσβ.* Τὰ ἀδικήματα αἰρέσεως καὶ σχίσματος κατὰ τοὺς ὀκτὼ πρώτους αἰῶνας. Ἀθήναι, 1977. 191 σ.

139. *Majeska*. 1973 — *Majeska G.* St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries : The Russian Travelers on the Relics // *DOP*. 1973. №27. P. 69–87.
140. *Matschke*. 1966 — *Matschke K.-P.* Politik und Kirche im spätbyzantinischen Reich. Athanasios I., Patriarch von Konstantinopel, 1289–1293, 1303–1309 // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*. 1966. Bd. 15. S. 479–486.
141. *Μάτσης*. 1971 — *Μάτσης Ν.* Ἡ νεαρὰ τοῦ πατριάρχου Ἀθανασίου περὶ τριμοιρίας // *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*. 1971. Bd. 21. S. 177–192.
142. *Mitsiou*. 2008 — *Mitsiou E.* Das Doppelkloster des Patriarchen Athanasios I. in Konstantinopel : Historisch-prosopographische und wirtschaftliche Beobachtungen // *JÖB*. 2008. Bd. 58. S. 87–107.
143. *Μπούμης*. 2002 — *Μπούμης Π.* Κανονικὸν δίκαιον. Ἔκδοσις Γ΄. Ἀθήνα, 2002. 300 σ.
144. *Nadal Cañellas*. 1994 — *Nadal Cañellas J.* Un fait inconnu de la vie du patriarche Athanase I de Constantinople // *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* / Ed A. Schoors, P. Van Deun. Leuven, 1994. (*Orientalia Lovaniensia Analecta* ; 60). P. 443–449.
145. *Nicol*. 1979 — *Nicol D.* Church and Society in the Last Centuries of Byzantium. London; New York; Melbourne, 1979. 162 p.
146. *Nicol*. 1993² — *Nicol D.* The last centuries of Byzantium, 1261—1453. Cambridge, 1993 (2^d edition). 463 p.
147. *Νικολόπουλος*. 1978 — *Νικολόπουλος Π.* Ἀκολουθία ἀνέκδοτος εἰς Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως // *ΕΕΒΣ*. 1977–1978. Τ. 43. Σ. 365–383.
148. *Νικολόπουλος*. 1982 — *Νικολόπουλος Π.* Ἀνέκδοτος λόγος εἰς Ἀρσένιον Αὐτῶρειανὸν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως // *ΕΕΒΣ*. 1981–1982. Τ. 45. Σ. 406–461.

149. *Νικολόπουλος*. 1993 — *Νικολόπουλος Π.* Ἀνέκδοτον Ἀρσενιατικὸν δοκίμιον ὑπὲρ τῶν σχιζομένων // *ΕΕΒΣ*. 1990–1993. Τ. 48. Σ. 164–280.
150. *Papadakis*. 1997 — *Papadakis A.* Crisis in Byzantium : The filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). Crestwood; New York, 1997 (revised ed.). 256 p.
151. *Παπαζῶτος*. 1995 — *Παπαζῶτος Θ.* Το Isa Kapisi Mescidi στὴν Κωνσταντινούπολη, μονὴ τοῦ πατριάρχου Ἀθανασίου // *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*. 1995. Τ. 18. Σ. 39–48.
152. *Patedakis*. 2004 — *Patedakis M.* Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309) : A Critical Edition with Introduction and Commentary of Selected Unpublished Works. PhD dissertation. University of Oxford, 2004. 401 p.
153. *Πατεδάκης*. 2006 — *Πατεδάκης Μ.* Ἡ διαμάχη τοῦ πατριάρχη Ἀθανασίου Α΄ (1289–1293, 1303–1309) μὲ τὸν κληρὸ τῆς Ἁγίας Σοφίας (1306–1307) μέσα ἀπὸ ἕνδεκα ἀνέκδοτες ἐπιστολές // *Ἑλληνικά*. 2006. Τ. 56. Σ. 279–319.
154. *Πατεδάκης*. 2007 — *Πατεδάκης Μ.* Οἱ διαθῆκες τῶν πατριαρχῶν τῆς πρώιμης παλαιολόγειας περιόδου (1255–1309) // *Θησαυρίσματα*. 2007. Τ. 37. Σ. 65–86.
155. *Patedakis*. 2009 — *Patedakis M.* Athanasios' I Patriarch of Constantinople Anti-Latin Views and Related Theological Writings // *Byzantine Theologians. The systematization of their own doctrine and their perception of foreign doctrines* / Ed. A. Rigo, P. Ermilov. (Quaderni di Νέα Ῥώμη ; 3). Rome, 2009. P. 125–142.
156. *Patedakis*. 2012 — *Patedakis M.* The Testament of the Patriarch Athanasios I of Constantinople (1289–93, 1303–09) // *Byzantine Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot* / Ed. D. Sullivan, E. Fischer, S. Papaioannou. Leiden; Boston, 2012. (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures ; 92). P. 439–463.

157. *Petrides*. 1911 — *Petrides S.* Chrysobulle de l'impératrice Theodore (1283) // EO. 1911. T. 14. P. 25–28.
158. *Pieralli*. 1998 — *Pieralli L.* Una lettera del patriarca Arsenios Autorianos a papa Alessandro IV sull'unione delle chiese // JÖB. 1998. Bd. 48. S. 171–188.
159. *Preiser-Kapeller*. 2008 — *Preiser-Kapeller J.* Der Episkopat im späten Byzanz. Ein Verzeichnis der Metropolen und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453. Saarbrücken, 2008. 552 s.
160. *Rochow, Matschke*. 1991 — *Rochow I., Matschke K.-P.* Neues zu den Zigeunern im byzantinischen Reich um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert // JÖB. 1991. Bd. 41. S. 241–254.
161. *Salaville*. 1947 — *Salaville S.* Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310 // REB. 1947. T. 5. P. 116–136.
162. *Ševčenko*. 1952 — *Ševčenko I.* The imprisonment of Manuel Moschopoulos in the year 1305 or 1306 // Speculum. 1952. Vol. 27. P. 133–57.
163. *Ševčenko*. 1981 — *Ševčenko I.* Levels of style in Byzantine prose // JÖB. 1981. Bd. 31. P. 289–312.
164. *Sinkewicz*. 1988 — *Sinkewicz R.* A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelphieia // Mediaeval Studies. 1988. T. 50. P. 46–95.
165. *Shawcross*. 2008 — *Shawcross T.* In the Name of the True Emperor: Politics of Resistance after the Palaiologan Usurpation // Byzantinoslavica. 2008. №66. P. 203–227.
166. *Σταυρίδου-Ζαφράκα*. 1983a — *Σταυρίδου-Ζαφράκα Α.* Ἡ Μονὴ Μωσηλὲ καὶ ἡ Μονὴ τῶν Ἀνθεμίου. Ἱστορικὰ καὶ τοπογραφικὰ // Βυζαντινά. 1983. Τ. 12. Σ. 65–92.
167. *Σταυρίδου-Ζαφράκα*. 1983b — *Σταυρίδου-Ζαφράκα Α.* Ἡ συνωμοσία τοῦ Ἰωάννη Δριμέος ἐναντίον τοῦ Ἀνδρονίκου Β' (1305/6) // Ἐπιστημονικὲς

- Ἐπετηρίδες Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. 1983. Τ. 21. Σ. 461–487.
168. *Συκουτρῆς*. 1929 — *Συκουτρῆς Ἰ*. Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν // Ἑλληνικά. 1929. Τ. 2. Σ. 267–332.
169. *Συκουτρῆς*. 1930 — *Συκουτρῆς Ἰ*. Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν // Ἑλληνικά. 1930. Τ. 3. Σ. 15–44.
170. *Συκουτρῆς*. 1932a — *Συκουτρῆς Ἰ*. Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν // Ἑλληνικά. 1932. Τ. 5. Σ. 107–126.
171. *Συκουτρῆς*. 1932b — *Συκουτρῆς Ἰ*. Συνοδικὸς τόμος τῆς ἐκλογῆς τοῦ πατριάρχου Γερμανοῦ τοῦ Γ' (1265–1266) // ΕΕΒΣ. 1932. Τ. 9. Σ. 178–211.
172. *Συκουτρῆς*. 1933 — *Συκουτρῆς Ἰ*. Συμπληρωματικὰ τοῦ συνοδικοῦ τόμου Γερμανοῦ τοῦ Γ' // ΕΕΒΣ. 1933. Τ. 10. Σ. 435–437.
173. *Stiernon*. 1961 — *Stiernon D*. Le quartier du Xérolophos à Constantinople et les reliques vénitiennes de saint Athanase // REB. 1961. Τ. 19. P. 165–188.
174. *Talbot*. 1973 — *Talbot A.-M*. The Patriarch Athanasius (1289–1293; 1303–1309) and the Church // DOP. 1973. Vol. 27. P. 11–28.
175. *Talbot*. 1983 — *Talbot A.-M*. Faith Healing in Late Byzantium : The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite. Brookline, 1983. 162 p.
176. *Talbot*. 1975 — *Talbot A.-M*. The Correspondence of Athanasius I, patriarch of Constantinople : Letters to the emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials. Washington, 1975. (CFHB ; 7. Dumbarton Oaks Texts ; 3).
177. *Tinnefeld*. 2012 — *Tinnefeld F*. Das Schisma zwischen Anhängern und Gegnern des Patriarchen Arsenios in der orthodoxen Kirche von Byzanz (1265–1310) // BZ. 2012. Bd. 105. S. 143–166.

178. *Miller, Thomas*. 1996 — *Miller T.S., Thomas J*. The monastic rule of Patriarch Athanasios I // *Orientalia Christiana Periodica*. 1996. Vol. 62. Fasc. 2. P. 353–371.
179. *Triantaphyllopoulos*. 1931 — *Triantaphyllopoulos K*. Die Novelle des Patriarchen Athanasius über die τριμοιρία // *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*. 1931. Bd. 8. S. 136–46.
180. *Τρωιάνος*. 2000 — *Τρωιάνος Σ*. Ἐγκύκλιος ἐπιστολή τοῦ πατριάρχου Ἀθανασίου Α΄ πρὸς τοὺς νεοχειροτονουμένους ἀρχιερεῖς // Ὁρθοδοξία καὶ Οἰκουμένη. Χαριστήριος τόμος πρὸς τιμὴν τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Βαρθολομαίου Α΄. Ἀθῆναι, 2000. Σ. 455–468.
181. *Tudorie*. 2011 — *Tudorie A*. Le schisme arsenite (1265–1310) : entre akribeia et oikonomia // *Recueil des travaux de l’Institut d’études byzantines*. 2011. Vol. 48. P. 133–175.
182. *Tudorie*. 2014 — *Tudorie A*. Le patriarche Athanase I^{er} (1289–1293; 1303–1309) et les arsénites: une lettre patriarcale contre les schismatiques // *Le Patriarcat Œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586)* / Ed. M.-H. Blanchet, M.-H. Congourdeau, D.I. Mureșan. Paris, 2014. (Dossiers byzantins ; 15). P. 37–67.
183. *Tudorie*. 2016 — *Tudorie A*. Autoritatea imperială în criză : Mihail al VIII-lea Paleologul (1258–1282) și raporturile statului bizantin cu biserica. Brăila, 2016. 433 p.