

Иеромонах Геннадий (Поляков)

Преподавание символики в Греции в XIX — начале XX века



УДК 271.22(495)-28-9:378.016(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_115
EDN WPXFWY

Аннотация: В статье рассказывается о традиции преподавания в Греции в XIX — нач. XX в. такого предмета, как символика. Рассматриваются сочинения основных преподавателей символики — архиеп. Александра (Ликургоса), Анастасия Диомида Кириакоса, Иоанна Месолораса, Христа Андрюсосу. Прежде всего изучаются их мнения о символических текстах православия и их авторитетности для Церкви. Затем излагается содержание учебников символики, изданных греческими преподавателями в кон. XIX — нач. XX в. Также проводится сопоставление этих трудов с русскими дореволюционными учебниками по обличительному богословию. Можно сделать вывод, что между греческими преподавателями символики и русскими богословами того времени не существовало принципиальных противоречий в изложении православного вероучения и в оценке других христианских конфессий. В то же время греческое богословие в качестве православных символических книг принимало канон, значительно отличающийся от того, что утвердился в Русской Церкви. В оценке символических книг и их авторитетности существовали разногласия и между самими греческими богословами. Эта ситуация открывала путь к дальнейшим дискуссиям, которые велись по этой теме в православном мире в XX в.

Ключевые слова: символика, архиепископ Александр (Ликургос), Анастасий Диомид Кириакос, Иоанн Месолорас, Христос Андрюсосу, современное православное богословие, греческое богословие, богословский факультет Афинского университета.

Об авторе: **Иеромонах Геннадий (Поляков Эдуард Анатольевич)**
Кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: ieromonah.gennadij@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6919-5203>

Для цитирования: Геннадий (Поляков), иером. Преподавание символики в Греции в XIX — начале XX века // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 115–135.

Статья поступила в редакцию 11.02.2024; одобрена после рецензирования 27.02.2024; принята к публикации 18.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2024

Hieromonk Gennady (Polyakov)

Teaching Symbolics in Greece in the 19th – Early 20th Centuries

UDK 271.22(495)-28-9:378.016(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_115
EDN WPXFWY



Abstract: The article describes the tradition of teaching such a subject as symbolics in Greece in the 19th – early 20th centuries. Considered are the works of the main teachers of symbolics – archbishop Alexander (Lykourgos), Anastas Diomed Kyriakos, John Mesoloras and Christos Androutsos. First of all, their opinions on the symbolic texts of Orthodoxy and their authority for the Church are studied. Then the content of symbolic textbooks published by Greek teachers in the late 19th and early 20th centuries are outlined. A comparison of these works with Russian pre-revolutionary textbooks on accusatory theology is also carried out. The conclusion can be made that there were no fundamental contradictions between the Greek teachers of symbolics and the Russian theologians of that time in the presentation of the Orthodox doctrine and assessment of other Christian denominations. At the same time, Greek theology accepted the canon as Orthodox symbolic books, the canon being vastly different from the one taken hold in the Russian Church. There were disagreements in the assessment of symbolic books and their authority among the Greek theologians themselves too. This situation paved the way to further discussions that took place on this topic in the Orthodox world in the 20th century.

Keywords: symbolics, archbishop Alexander (Lykourgos), Anastas Diomed Kyriakos, John Mesoloras, Christos Androutsos, modern Orthodox theology, Greek theology, Faculty of Theology of the University of Athens.

About the author: **Hieromonk Gennady (Polyakov Eduard Anatolyevich)**
Candidate of Theology, Associate Professor at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: ieromonah.gennadij@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6919-5203>

For citation: Gennady (Polyakov), hieromonk. Teaching Symbolics in Greece in the 19th – Early 20th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 115–135.

The article was submitted 11.02.2024; approved after reviewing 27.02.2024; accepted for publication 18.03.2024.

Введение

Символика — предмет, скорее всего, не известный русскому читателю, даже изучающему богословие. Между тем она преподается в греческих высших учебных заведениях с сер. XIX в. Данная дисциплина изучает символические вероучительные тексты Православной Церкви и других христианских конфессий. Другой важнейшей ее частью является исследование основных богословских различий между христианскими Церквями на основе их официальных исповеданий. В этом отношении символика по своему содержанию близка к дисциплине сравнительное, или, как его называли в XIX в., обличительное богословие.

Как наука символика стала оформляться в XVIII в. среди немецких протестантов, преподающих в университетах и ведущих историко-критическое сравнение вероучения различных Церквей. В XIX в. они стали составлять пособия по этому предмету, причем со временем стали включать в них вероучение не только западных конфессий, но и Православной Церкви. Если в русских духовных школах в XIX в. сложилась такая дисциплина, как обличительное богословие, то греки, проходившие обучение в немецких университетах, познакомились с символикой и постепенно включили в свою систему образования именно ее.

Первым преподавателем этого предмета стал Антоний Мосхатос (1826–1864). Будучи назначен доцентом символики в 1863 г., он умер в следующем году, не сумев проявить себя на этой кафедре заметным образом. Намного большую известность получил его преемник и друг архиеп. Александр (Ликурго; 1827–1875). Он родился в г. Хора на о. Самос. Пройдя обучение на богословском факультете в Афинах в 1845–1850 гг., а затем в Лейпциге и Берлине, он в 1860 г. стал экстраординарным профессором богословского факультета. В 1864 г. он был переведен в обычные профессоры и начал преподавать четыре различные дисциплины, в том числе и символику. Однако уже в 1866 г. он был рукоположен в архиепископа Сирова и оставил преподавание. По причине своих многочисленных занятий и краткости учебной деятельности он не оставил после себя значительных трудов по символике [Μτλαλάνος, 1937, 8].

Следующим профессором символики стал Анастасий Диомид Кириако (1843–1923). Он родился в Афинах, получил образование в Ризарийской богословской школе и на богословском факультете Афинского университета в 1859–1863 гг., а затем в Лейпциге. В 1866 г. он был избран доцентом, в 1868 г. — экстраординарным, а в 1872 г. — ординарным профессором по символике, которую преподавал до 1899 г. В ходе своей деятельности он сосредоточился в основном на изучении церковной истории и в результате опубликовал важный учебник по этому предмету. Что же касается символики, то он напечатал целый ряд статей, в которых высказывался по многим темам, относящимся к этой дисциплине [Μτλαλάνος, 1937, 8–9].

Его преемником на кафедре стал Иоанн Месолорас (1851–1942). Он родился в с. Пессада на о. Кефалония, после обучения в Ризарийской богословской школе и в 1871–1875 гг. на богословском факультете в Афинах совершенствовал свое образование в Тюбингене и Сорбонне. В 1881 г. он был назначен доцентом символики Афинского университета, а после оставления преподавания этого предмета А. Д. Кириаком — ординарным профессором. В 1923 г. он закончил преподавание в университете по причине возраста [Μτλαλάνος, 1937, 12].

В 1883 г. И. Месолорас издал первый том учебника под названием «Символика Православной Восточной Церкви». Он состоял из введения к предмету и символических текстов Православной Церкви с комментариями. По экономическим причинам первый том не был издан сразу в полном виде, и дополнение к нему вышло только в 1893 г. Во вступлении к первому тому И. Месолорас пообещал вскоре издать и второй том, посвященный систематическому сравнению вероучения православных и инославных. Однако выход этого тома затянулся из-за нехватки средств, и он был издан двумя частями только в 1901 и 1904 гг.

Но к этому времени уже было издано учебное пособие по символике другим греческим профессором — Христомосом Андруцосом (1869–1935). Он родился в г. Киос в Вифинии, в 1892 г. окончил Халкинскую богословскую школу, а в дальнейшем проходил обучение в Лейпциге. Вернувшись в Грецию, он преподавал в различных учебных заведениях. Проводя в Халкинской богословской школе лекции по символике, он убедился в отсутствии руководств по этой дисциплине. В 1901 г. Х. Андруцос издал «Пособие по символике с православной точки зрения», признавая при этом его недостаточность и неполноту. Вскоре вышел и второй том символики И. Месолораса, значительно больший по объему. Как отмечал один рецензент, на тот момент он стал лучшим греческим пособием по изучению догматического учения Православной Церкви и его защиты против инославных [Βιβλιογραφικόν δελτίον, 1905, 120]. Книга же Х. Андруцоса была замечена в России и также удостоилась похвалы. Русский рецензент, отметив, что «у нас мало знают современную греческую богословскую литературу, и поэтому склонны полагать, будто ее и совсем не существует», далее указал на хорошее знание автором символических книг христианских конфессий и строго православный характер сочинения [Сообщения, 1904, 513–514]. Данный отзыв был с удовлетворением отмечен Х. Андруцосом [Ανδροῦτσος, 1907а, 148].

Если русские учебники по обличительному богословию строились в конфессиональном разрезе, излагая историю католиков и протестантов с описанием отличий их учения от православного, то сочинения греческих авторов носили несколько другой характер. Х. Андруцос в первой части своего пособия рассказывает о символических книгах православных, католиков и протестантов. Во второй части, подобно русским преподавателям, он раскрывает темы, которые содержат догматические различия между конфессиями, а именно о Церкви, Откровении, Троичном Боге, первоначальном состоянии человека, первоначальном грехе, спасении и таинствах. И. Месолорас же последовательно раскрывает вероучение по всем темам, и в этом отношении его труд похож скорее на учебник догматического богословия, но только с особым акцентом на различия между главными христианскими конфессиями. Второй том включает в себя введение о Божественном Откровении, разделы о Троичном Боге, творении видимого и невидимого мира, человеке, Промысле, Иисусе Христе и совершенном Им спасении, благодати, Церкви, конечных судьбах мира, таинствах и церковных обрядах. Относительно же качественного различия между этими двумя пособиями справедливой представляется следующая характеристика: «Символика Месолораса приводит много документального материала. Но у Андруцоса она несравненно превосходит других по глубине систематического изложения доктрины трех конфессий об основных положениях их учения» [Teologia, 2004, 33].

Если по догматике некоторые русские учебники были переведены на греческий язык, то с русской литературой по сравнительному богословию греческие авторы вообще не были знакомы. Х. Андруцос ссылается только на небольшое «Исповедание веры» свт. Филарета Московского, опубликованное на английском языке. Оба автора немного используют переведенные на греческий язык «Православное учение» митр. Платона (Левшина) и учебник по догматическому богословию митр. Макария (Булгакова). Довольно активно они используют современные западные богословские сочинения. Но в основном они строят свои пособия на основе символических книг с обширными цитатами из них, особенно это заметно у И. Месолораса, с прибавлением ссылок на Библию и святых отцов. Данный подход не был характерен для русского богословия, которое создавало учебники прежде всего на основе ссылок на Писание и отцов Церкви, символические же книги использовало не столь значительно.

Оценка символических книг Православной Церкви

Важным вопросом, возникшим перед преподавателями символики, явилась оценка авторитетности православных символических книг в целом. В 1857–1858 гг., обучаясь в Берлине на богословском факультете, архиеп. Александр (Ликургос)

произнес несколько речей, в одной из которых высказался о символических текстах Православной Церкви. Он указал, что «Исповедание» свт. Геннадия (Схолария), «Ответы» патр. Иеремии II, «Исповедание» свт. Петра (Могилы) и другие подобные им книги не имеют в Православной Церкви того безусловного авторитета, какой имеют символические книги у католиков и протестантов. Они являются выражением взглядов своего времени и посвящены в основном спорным богословским вопросам, поэтому не могут адекватно выразить весь опыт Церкви. Как он пишет, «наша Церковь основывается на семи Вселенских Соборах, так что все после них созданные отдельными лицами или Поместными Соборами исповедания не имеют полной канонической силы, то есть такой, какую имеют решения Вселенских Соборов» [Αλέξανδρος Λυκούργος, 1859, λθ¹-μ¹].

Присутствовавший при произнесении этой речи священник русской посольской церкви Василий Полисадов направил в Россию письмо, которое было опубликовано в выходившем в СПбДА журнале «Духовная беседа». В письме он утверждал, что «Исповедания» свт. Петра и патр. Досифея II соборно признаны всей Православной Церковью как точное изложение ее веры и имеют обязательную каноническую силу. Подрыв же их авторитета может внести неопределенность в православное вероучение и направить дальнейшие богословские исследования по ошибочному пути [Сведения, 1858, 87–99].

Это письмо вскоре стало известно архиеп. Александру, и в 1861 г. он опубликовал опровержение. В нем он не отрицал православности символических книг и не критиковал их содержания, но только отказывался ставить их по авторитетности на один уровень с определениями Вселенских Соборов. По словам автора, разница в том, что постановления Вселенских Соборов явились результатом живого развития Церкви, когда в ходе истории возникали лжеучения и с целью их опровержения начиналась горячая полемика, в результате которой получалась четкую формулировку и общецерковное утверждение православные догматы. Символические же книги только повторяют в систематизированном виде уже сложившиеся основы вероучения, и их целью не является творческое развитие богословия. Подобные тексты катехизического характера составлялись и в дальнейшем будут составляться, и принципиальной разницы между ними не существует. Они могут иметь ограниченное, а не вселенское значение, как по месту, так и по времени. Например, указывает архиеп. Александр, «Исповедание» свт. Петра, которому в то время в Русской Церкви придали особо весомый авторитет, остается почти неизвестным у греков [Αλέξανδρος Λυκούργος, 1861, 193–197].

Что же касается преемников архиеп. Александра, то И. Месолорас, исследуя достоинство вероучительных текстов, рассматривает догматические определения семи Вселенских Соборов как непогрешимые и неизменяемые правила веры, которые не добавляют чего-либо принципиально нового к Священному Писанию, а только дают краткую и упорядоченную формулировку тех истин, что находятся в Библии в несистематизированном и не всегда ясном виде. Догматы могут формулироваться и получать обязательную силу только на Вселенских Соборах, и подобным правом не обладает ни один епископ или Поместный Собор. Поэтому Православная Церковь всем исповеданиям веры и постановлениям Поместных Соборов последних веков «придает только относительную ценность, насколько их содержание не противоречит символу веры и канонам семи Вселенских Соборов» [Μεσολωράς, 1883, 12–13]. С ним соглашается и Х. Андруцос, указывающий, что все не утвержденные Вселенскими Соборами исповедания, в том числе и символические книги, не могут рассматриваться сами по себе как авторитетные и канонические изложения веры, но имеют только относительное значение, «насколько они согласны со святым Никео-Константинопольским Символом, определениями семи Вселенских Соборов и в целом Преданием Церкви» [Ανδρούτσος, 1901, 9]. Только З. Росис, считая, что Православная Церковь не может находиться в неопределенном состоянии в отношении многих пунктов своего учения и за это терпеть упреки со стороны инославных, признает за символическими книгами обязательную и авторитетную силу [Ρώσης, 1903, 59–60]. Следует отметить, что в дальнейшем и И. Месолорас стал писать о том, что не только Вселенские,

но и Поместные Соборы, и признаваемые Православной Церковью исповедания веры содержат во всем истинное учение и поэтому непогрешимы и имеют обязательную каноническую силу для всякого верующего [Μεσολωράς, 1904, 35–38].

Свои пособия греческие богословы начинали с описания символических книг различных христианских конфессий, прежде всего, конечно, с православия. И здесь перед ними сразу возникала проблема отсутствия в Православной Церкви официально принятого перечня символических вероучительных книг и точной оценки их авторитетности. Долгое время после их создания не существовало сборников подобных текстов. В 1843 г. такой сборник впервые был издан лютеранским немецким ученым Эрнстом Киммелем (1812–1846). В него вошли два «Исповедания веры» свт. Геннадия, «Исповедания веры» патр. Кирилла (Лукариса), свт. Петра, патр. Досифея и деяния Иерусалимского Собора 1672 г. на греческом и латинском языках. Э. Киммель желал издать дополнение к этому сборнику, которое включило бы в себя «Исповедание веры» патр. Митрофана (Криптопулоса) и деяния Константинопольского Собора 1672 г., но не успел этого сделать по причине ранней смерти, и оно вышло уже в 1850 г. При этом Э. Киммель в научных целях собирал всевозможные исповедания веры, не заботясь о степени их истинности и авторитетности.

И. Месолорас критически подошел к изданию Э. Киммеля, отметив его неполноту и неточность. Приступая к вопросу отбора символических книг, И. Месолорас отмечает, что, к сожалению, Православная Церковь не имеет исповеданий веры, которые были бы утверждены общим Собором, составленным из представителей всех Поместных Церквей. В этих условиях он считает необходимым использовать исповедания веры, составленные отдельными иерархами или Поместными Соборами, в целом признанные Церковью и соответствующие учению Вселенских Соборов [Μεσολωράς, 1883, 65–66]. В результате И. Месолорас, составляя новый сборник на основании книги Э. Киммеля, исключил из него «Исповедание» патр. Кирилла и одно из «Исповеданий» свт. Геннадия, указав, что они подложны, и дополнительно включил три Символа веры (Апостольский, Афанасьевский и Никео-Константинопольский), «Ответы» патр. Иеремии, деяния Соборов Константинопольского 1638 г., Ясского 1641–1642 гг. и Константинопольского 1691 г. Все тексты он опубликовал только на греческом языке, исключив латинский перевод.

Анализируя эти тексты, И. Месолорас относительно трех Символов веры, приводимых в его сборнике, замечает, что только Никео-Константинопольский имеет ясное происхождение и безусловный авторитет в Православной Церкви. Два других называются «вселенскими» и имеют статус официальных исповеданий веры только в западном христианстве. Но поскольку почти все пособия по символике рассматривают два этих Символа, он в целях научной добросовестности также включает в свой труд их краткое исследование [Μεσολωράς, 1883, 29–30]. Х. Андруцос тоже в качестве официального православного Символа веры признает только Никео-Константинопольский, но не отвергает и два других, называя их православными и здравыми, кроме вставки Филиокве, и также отводит некоторое место их анализу [Ανδρούτσος, 1901, 17–18].

Рассматривая труды свт. Геннадия, И. Месолорас указывает, что одно из приписываемых ему «Исповеданий», которое напечатал Э. Киммель, подложно, хотя и не противоречит духу другого, более краткого, подлинного «Исповедания». В своем сборнике он приводит только текст этого последнего, состоящий из 20 статей, при этом допуская мнение, что последние 8 из них также подложны, т. к. написаны в другом стиле и отсутствуют во многих списках. Об остальном тексте, без сомнения принадлежащем святителю, И. Месолорас отзывается с похвалой, отмечая чистоту языка и точность и ясность в передаче православной веры [Μεσολωράς, 1883, 71–72]. Он так и не разъясняет, кто утвердил вселенский авторитет данного «Исповедания» и в чем состоит необходимость причислять это небольшое сочинение, к тому же, возможно, частично подложное, к важнейшим догматическим текстам Православной Церкви. Х. Андруцос отзывается об этом «Исповедании» как о написанном по частному поводу и «лишенном какого-либо оттенка символики» [Ανδρούτσος, 1901, 32].

В предисловии к «Ответам» патр. Иеремии И. Месолорас пишет, что их можно назвать первой символической книгой в собственном смысле слова, потому что они не только положительно излагают православное учение, но и опровергают ошибочные мнения инославных. Он отмечает, что эти вероучительные тексты были одобрены Иерусалимским Собором 1672 г. и таким образом получили официальный авторитет [Μεσολωράς, 1883, 78]. Х. Андруцос также признает важное значение «Ответов», послуживших энергичной защитой Церкви от протестантских взглядов [Ανδρούτσος, 1901, 36–37].

«Исповедание» патр. Митрофана И. Месолорас рассматривает как подлинное, отвергая мнение о его подложности. Он считает обоснованным его включение в перечень символических книг, потому что оно во всем согласно с Преданием Церкви и написано ясным и правильным языком. Резкий тон «Исповедания» в отношении католиков и вместе с тем мягкость по отношению к протестантам он объясняет обстоятельствами того времени [Μεσολωράς, 1883, 275–278]. В целом согласен с этой оценкой и Х. Андруцос, признающий несомненную подлинность этого сочинения [Ανδρούτσος, 1901, 37].

«Исповедание» свт. Петра И. Месолорас называет главной символической книгой Православной Церкви. Оно написано в форме катехизиса, изложено простым языком с целью быть доступным для любого верующего и точно и полно выражает истинное учение. Он отвергает высказываемое некоторыми мнение, что составители этой книги заимствовали материал из западного богословия, и утверждает, что она имеет подлинно православный дух, а ровный тон «Исповедания» объясняет тем, что авторы ставили перед собой цели катехизические, а не полемические [Μεσολωράς, 1883, 367–369]. Х. Андруцос называет «Исповедание» живым и простым катехизисом, полным изложением системы православного догматического и нравственного богословия, в целом имеющим православный дух и выражающим древнее Предание. Однако он относится к этой книге более критически, отмечая, что «расположение материала и разделение и подразделение не во всем удачно, некоторые же главы, особенно о таинствах, о семи смертных грехах находятся под явным влиянием схоластического богословия» [Ανδρούτσος, 1901, 35].

И. Месолорас кратко характеризует «Исповедание» патр. Досифея как имеющее большую ценность в опровержении учения реформатов и изложении православных догматов [Μεσολωράς, 1893, 89]. Х. Андруцос тоже кратко описывает это «Исповедание», но не высказывает в его адрес каких-либо похвал [Ανδρούτσος, 1901, 35–36].

В Русской Церкви такие символические книги, как «Исповедания» свт. Петра и патр. Досифея, в сер. XIX в. были переведены на русский язык и получили особо важное значение и непререкаемый авторитет. Греки, как свидетельствует случай с архиеп. Александром, в это время придавали им меньшую, хотя и важную значимость. В кон. XIX — нач. XX в. эти тексты в России уже стали активно критиковаться как в отношении их содержания, так и авторитета. Греческие же богословы сохраняли свое прежнее мнение о полной православности этих книг. «Ответы» патр. Иеремии и «Исповедание» патр. Митрофана в сер. XIX в. были также переведены на русский язык, однако большого значения в России не получили, тогда как греческие богословы их ценили и активно использовали. «Исповедание» свт. Геннадия в России было почти не известно, у греков оно большого значения также не получило, хотя в рассматриваемый период и было включено в число символических книг. Что же касается «Пространного катехизиса» свт. Филарета, имеющего в Русской Церкви такой высокий авторитет, то хотя он и был вскоре переведен на греческий язык, не получил в Греции какого-либо существенного значения, и здесь использовали в целях обучения свои многочисленные катехизисы.

Содержание пособий по символике

Содержание трудов по символике определялось прежде всего тем, как понимали ее преподаватели данной дисциплины. А. Д. Кириакос называет символику «богословской наукой, которая занимается противоречиями различных христианских

Церквей в их символах» [Κυριακός, 1866, 3]. Х. Андруцос определяет ее как «науку, представляющую, согласно символическим книгам христианских обществ, их догматические различия» [Ανδρούτσος, 1901, 6]. Таким образом, эти два автора сосредотачивались на пунктах разногласий между христианскими конфессиями и опровержением неправославных взглядов. Согласно же И. Месолорасу, символика представляет собою промежуточное звено между историей догматов и догматическим богословием и занимается исследованием вероучения на основе символических книг разных конфессий. Он определяет символику как «науку, которая занимается историческим исследованием и научным сравнительным изложением содержащихся и утвержденных в официальных символах или символических текстах учений ведущих Церквей, через что выявляются их общность и различие» [Μεσολωράς, 1883, 4]. Соответственно, его учебник сосредоточен на положительном изложении догматического учения Православной Церкви на основе символических книг, а уже во вторую очередь на вероучительных противоречиях между христианами.

Рассматривая статус Православной Церкви, преподаватели символики любили указывать на то, что она представляет собою средний путь между католиками и протестантами. А. Д. Кириаκος даже посвятил этому вопросу специальную небольшую статью. В ней он пишет, что в важных догматических вопросах, таких как соотношение Писания и Предания, состояние человека после грехопадения, соотношение благодати и человеческой воли, веры и дел в процессе оправдания, важность для спасения исповеди и епитимии, соотношение между правами духовенства и мирян в руководстве Церковью, католики и протестанты склоняются к противоположным крайностям, а православные выбирают средний путь между ними как наилучший [Κυριακος, 1897, 8–12]. Х. Андруцос рассматривает Православную Церковь как наиболее органично сочетающую принципы власти и свободы. Если католики уклонились в сторону чрезмерной централизации власти, то протестанты излишне подчеркивают индивидуальную свободу, в результате чего те и другие впали в произвол и отклонились от древнего Предания [Ανδρούτσος, 1901, 350–354].

Греческие преподаватели символики того времени рассматривали Православную Церковь как единственное и прямое продолжение апостольской Церкви, основанной Христом. Соответственно, католики и протестанты представляли для них не истинную Церковь, а отпадение от нее и собрание различных еретических учений. Исключение из этой точки зрения представляло появившееся тогда старокатолическое движение, которое вызвало среди православных особый интерес. В 1890-е гг. среди греческих богословов развернулась дискуссия относительно того, как в целом следует оценивать старокатолическое вероучение. Инициатором ее стал З. Росис, издавший в 1894–1895 гг. ряд сочинений против мнений старокатоликов, согласно которым Восточная Православная Церковь составляет только часть Вселенской Церкви и содержит не полноту истины, а только ее долю, так что для воссоединения с нею западным христианам достаточно принять только учение, утвержденное на семи Вселенских Соборах, а остальные пункты вероучения рассматривать как частное мнение Восточной Церкви. Он настаивал на том, что во втором тысячелетии Православный Восток на Соборах принял еще ряд догматических постановлений, опровергающих вновь возникшие ереси, и для воссоединения старокатоликам необходимо принять эти постановления и в целом православные символические книги [Ρώσης, 1895a, 20–30; Ρώσης, 1895b, 13–15]. Эту точку зрения поддержал И. Месолорас, который был в то время редактором журнала, где З. Росис печатал свои статьи о старокатоликах.

З. Росису в 1896 г. в специальной статье возразил А. Д. Кириаκος. Он указывал, что под продолжением древней неразделенной Церкви старокатолики понимают именно Восточную Православную Церковь и исключают из нее католиков и протестантов. Он поддерживал в качестве достаточной основы для объединения учение семи Вселенских Соборов и с оптимизмом смотрел на перспективы отношений со старокатоликами. Строгий подход к ним он считал крайне опасным, способным только отпугнуть их и разрушить намечающийся союз. В качестве обоснования своего мнения

А. Д. Кириакос ссылался на русских богословов, в основной своей массе, по его словам, также поддерживающих этот мягкий дружественный подход [Κυριακός, 1896, 29–32]. В 1897 г. З. Росису возразили и в России. Доцент Казанской духовной академии В. А. Керенский назвал его сочинения о старокатоликах крайне односторонними и тенденциозными, на основе отрывочных свидетельств построившими целую систему обвинений в ересь. Он отмечал, что на православном Востоке эти сочинения вызвали всеобщее осуждение [Керенский, 1897, 416]. Последняя мысль была явным преувеличением, потому что на самом деле мнения на Востоке по этому вопросу разделились.

В 1898 г. З. Росис издал новую брошюру, в которой продолжал настаивать на своей прежней позиции. Он указывал на неопределенность у старокатоликов многих догматических положений, в частности, в вопросе о том, кто же входит в истинную Христову Церковь. Догматические основания, на которых строилось новое движение, он признавал, в сравнении с православным учением, неустойчивыми, противоречивыми и постоянно меняющимися [Ρώσης, 1898, 8–15]. Старокатолики должны были, по его мнению, принять все решения православных Соборов XVII в., в которых в дополнение к постановлениям Вселенских Соборов было точно сформулировано содержание Предания древней Церкви [Ρώσης, 1898, 27–28].

Х. Андруцос в этом споре склонился скорее на сторону З. Росиса. Он отмечал здоровые основы старокатоликов, заложенные благодаря их отказу от новых католических догматов, приветствовал их естественное стремление к объединению с Православной Церковью. Но вместе с тем констатировал, что своими сомнениями в обязательности решений Седьмого Вселенского Собора, совместным причащением с членами Англиканской церкви и неопределенностью догматических взглядов они не уменьшают свой разрыв с православием, а только увеличивают его [Ανδρούτσος, 1901, 42]. Таким образом, среди греческих богословов в то время не наблюдалось единства в отношении к старокатоликам. Активная полемика об учении и перспективах старокатолицизма, и тоже с резко противоположными мнениями, в эти годы проходила и между преподавателями русских духовных академий. Как правильно отметил К. Диовуниотис, «дальнейшее развитие учения старокатоликов несомненно доказало правоту мнения Росиса» [Διοβουνιώτης, 1935, 9].

Начиная последовательное изложение догматов вместе со сравнительным анализом учения разных конфессий, греческие богословы раскрывают тему о Писании и Предании как двух источниках Божественного Откровения. И. Месолорас пишет, что богодухновенность Библии состоит в воздействии Святого Духа на находящихся в полном сознании авторов, просвещающем их ум и укрепляющем волю. Действие Духа внушало авторам истинные мысли, но не каждое слово конкретно, поэтому книги Писания имеют разный стиль и формы выражения. Под воздействием этого вдохновения Святого Духа «священные писатели не только оберегались от любой ошибки, но и положительно воспринимали многие идеи и слова, однако без принуждения их естественных дарований» [Μεσολωράς, 1901, 38].

Х. Андруцос искренне признает, что среди православных богословов не существует полного согласия по вопросу канона Ветхого Завета. Если одни придают священным книгам, не вошедшим в еврейскую Библию, равное достоинство со всеми остальными, то другие, в том числе и русские, признают их полезными, но не входящими в канон. Действительно, свт. Филарет вообще исключил из перевода на русский язык «Исповедания» патр. Досифея раздел, в котором утверждается, что они являются полноценной частью Священного Писания [Πослание, 1900, 185]. Сам Х. Андруцос склоняется к первому мнению, включающему их в канон, обосновывая это использованием данных книг в богослужении и церковной литературе [Ανδρούτσος, 1901, 120]. К нему присоединяется и И. Месолорас, считающий, что каноническое достоинство этих книг официально признано Православной Церковью [Μεσολωράς, 1901, 48–49].

О Предании Х. Андруцос указывает, что оно полностью раскрыто на семи Вселенских Соборах и не может быть дополнено какими-либо новыми догматами. В этом отношении Православная Церковь носит консервативный характер, как хранитель

полученного наследия, тогда как Католическая является скорее госпожой и творцом Предания, создавая новые пункты вероучения и стараясь примирить их со старыми. Протестанты же, теоретически отвергнув Предание, вынуждены были все равно создать у себя некое его подобие, унаследовав многое от Церкви и приняв собственные символические книги как норму своего вероучения [Αυδρούτσος, 1901, 98–102].

Х. Андруцос рассматривает Церковь как авторитетного хранителя и истолкователя Священного Писания. В связи с этим он отмечает, что учение об отношении между Писанием и Церковью современными православными богословами с должной точностью не разработано, поэтому у некоторых из них возникают отклонения в протестантскую сторону. Так, наряду с Н. Дамаласом, он критикует и свт. Филарета, который в своем «Исповедании» указывал на Писание как на высшего судью над Церковью и Вселенскими Соборами в вопросах веры [Филарет Дроздов, 1870, 35–36]. Из этого следует, пишет Х. Андруцос, что соборные решения в результате теряют свою самостоятельную ценность, а высшим авторитетом в церковных делах становится рационализм и субъективное мнение каждого, поскольку не находится объективного критерия и судьи относительного того, кто же непогрешительно истолковывает Писание [Αυδρούτσος, 1901, 108–111].

Критикуя существовавший в Католической Церкви в течение ряда веков запрет на чтение Библии мирянами, Х. Андруцос отмечает, что в православии подобного запрета нет, а если в «Исповедании» патр. Досифея и указывается, что к чтению Священного Писания допускаются только обученные и хорошо его понимающие, то это замечание нужно истолковывать только как призыв к особой осторожности при изучении Библии простыми неучеными людьми. Он ссылается на мнение православных богословов XVIII–XIX вв., допускавших мирян к чтению Писания [Αυδρούτσος, 1901, 121–122]. И. Месолорас это место истолковывает как запрет на изучение Библии не для всех мирян, но только для неученых и неправильно понимающих ее смысл [Μεσολωράς, 1901, 49–51]. Действительно, указанное место в «Исповедании» патр. Досифея настолько противоречило древней традиции Церкви, что свт. Филарет при его переводе вообще опустил некоторую часть текста [Послание, 1900, 184].

Рассуждая о доказательствах бытия Божия, И. Месолорас указывает на то, что рационально разрабатываемые аргументы имеют целью не доказать существование высшей реальности, а уже познанное сознанием и сердцем бытие Бога обосновать для рассуждающего ума. Прежде всего он указывает на историческое доказательство, сам факт существования религии в той или иной форме во всех народах без исключения. Оно связано с психологическим доказательством, которое утверждает коренную потребность человека в общении с Богом, врожденность идеи о Нем в нашем сознании, свидетельству которого должен доверять и ум. Космологическое доказательство состоит в том, что весь мир свидетельствует о своем сотворении, но источник этого творения не может существовать внутри мира, ограниченного в своих силах и размерах, поэтому он заключен в абсолютном Существо, единственно способном произвести совокупность всего. К тому же выводу человек приходит и через исследование своей собственной природы, в чем заключается антропологическое доказательство. Телеологическое же доказательство происходит от созерцания во всем творении гармонии и целесообразности, свидетельствующей о высшем разуме, имеющем для каждой вещи определенный замысел и цель. Принимает И. Месолорас и онтологическое доказательство, согласно которому само понятие о Боге как совершенном Существо не может не включать в себя и необходимость Его действительного бытия [Μεσολωράς, 1901, 88–95].

И. Месолорас признает непостижимость сущности Бога, однако, подобно Х. Андруцосу, ничего не говорит о Его нетварной энергии. Упоминает он о нашей частичной способности познать Бога как абсолютного личного Духа, что выражается в возможности давать Ему различные имена. Он отмечает такие свойства Божественной сущности, как единство, простоту, самобытность, вечность, бесконечность, неизменяемость, среди свойств ума отмечает всеведение и премудрость,

а среди свойств воли — всемогущество, благодать, праведность, истинность, святость [Μεσολωράς, 1901, 96–102]. Однако эти свойства он только перечисляет, почти не раскрывая их содержание.

В области триадологии преподаватели символики рассматривали прежде всего вопрос об исхождении Святого Духа. Х. Андруцос указывает, что вставка в Символ веры не имеет оснований в Писании и Предании и появилась только благодаря блж. Августину и неясным выражениям некоторых отцов. Зависимость Духа от Сына относится только к явлению в мире, и эта внешняя связь между вторым и третьим Лицом не предполагает обязательной внутренней связи в виде происхождения по бытию. Только к проявлению Духа в мире для действий по спасению человека относится и выражение о Его происхождении «от Отца через Сына» [Ανδρούτσος, 1901, 128–133]. В дальнейшем в своей «Догматике» Х. Андруцос дополнил истолкование этого выражения еще и таким, согласно которому Сын в Своем получении бытия от Отца логически предшествует Духу и становится посредником в изведении Духа, Который вечно исходит от Отца и проявляется через Сына [Ανδρούτσος, 1907b, 82–86].

Раскрывая учение о творении, И. Месолорас, подобно Х. Андруцосу в его «Догматике», проявляет осторожность. Он отмечает, что Бог создал мир в определенной последовательности от низших и простейших к более высшим и сложным существам. Каждый переход от одного уровня творения к другому, в том числе и создание человека, происходил через особое творческое вмешательство Господа, чем исключается автоматическое появление одних видов существ от других. Что же касается продолжительности процесса творения, то И. Месолорас уклоняется от однозначного ответа на этот вопрос, указывая, что если одни святые отцы истолковывали шесть дней в буквальном смысле, то другие рассматривали их как продолжительные периоды времени. Нужно учесть, что Библия является не естественнонаучной, а религиозной книгой, целью которой было утверждение общего учения о творении мира Богом. Он пишет, что «рассказ Моисея по сути истинен, и мы из него выводим, что Бог сотворил мир премудро. Достоверно также и то, что мы не можем все истолковать буквально, так как Священное Писание во многом открывает религиозные идеи человеку и аллегорически» [Μεσολωράς, 1901, 136].

Раскрывая природу ангелов, И. Месолорас отмечает, что они являются существами разумными и свободными, бессмертными не по природе, а по благодати. Они свободны от вещества и невидимы, а все их изображения следует понимать как символические указания на их природные свойства. Он принимает девятичинную иерархию ангелов, при этом замечая, что нам неизвестно, отличается ли один чин от другого природой или только положением. И. Месолорас указывает, что ангел по своей сущности выше человека, который создан только как совершеннейшее творение материального мира [Μεσολωράς, 1901, 141]. Мнение о природном превосходстве ангелов над людьми разделяли и такие греческие богословы, как Х. Андруцос [Ανδρούτσος, 1907b, 124] и П. Трэмбелас [Τρεμπέλας, 1959, 422], а также русские дореволюционные догматисты.

В вопросе о составе человеческой природы И. Месолорас придерживается учения о дихотомии. Человек состоит из тела и начала, которое в состоянии, связанном с материей и органической жизнью, называется душой, а в высшем состоянии — духом или умом. Учение о трихотомии И. Месолорас однозначно отвергает, считая, что оно произошло из ошибочного отождествления нашего духа с Духом Божественным. Он традиционно разделяет в человеке образ и подобие Божии, первый относя к свойствам, силам и дарованиям, вложенным в нас изначально, а именно разумность и свободу воли, а второй рассматривая как состояние конечного совершенства, достигаемое через наши усилия с постоянным содействием благодати [Μεσολωράς, 1901, 151–154]. Относительно происхождения души И. Месолорас поддерживает смешанную теорию, согласно которой «не из семени, не из ничего творится душа, но через закон рождения и особое творческое действие Бога» [Μεσολωράς, 1901, 184].

Промысл Божий И. Месолорас подразделяет на сохранение мира и управление им. Господь сохраняет мир через естественные законы, регулирующие деятельность материальных и духовных существ, и через чудесные вмешательства в природу и благодатные воздействия на человека с целью его спасения. Сохранение выражается и в Его содействии всем добрым проявлениям нашей свободной воли. Управляет же Господь миром, прежде всего направляя все помыслы и желания человека к благу, а также совершая его искупление от греха с целью в конечном счете достижения им Царства Божия. В отношении предопределения И. Месолорас исповедует традиционное православное учение, по которому Бог предопределяет спасение и наказание для людей в зависимости от того, как они распорядятся своей свободной волей [Μεσολωράς, 1901, 190–195].

Православное учение о первоначальном состоянии человека, пишет Х. Андруцос, свободно от крайностей, в которые впали католики и протестанты. Если первые подчеркивают несовершенство нашей природы, которая может достичь гармонии только через благодатные сверхъестественные дары, то вторые приписывают ей изначальное полное совершенство, не нуждающееся в дополнительном воздействии благодати. Он указывает, что человек вышел из рук Творца гармоничным по своему природному устройению, которое исключало внутреннюю борьбу и противоречия, но при этом нуждалось в развитии через нравственные усилия с содействием благодати. Первый человек не был совершенным в умственном и нравственном отношении, иначе его состояние превосходило бы подаваемую через Христа благодатную жизнь. Все выражения символических книг и святых отцов о совершенстве первых людей следует понимать не в абсолютном смысле, но только в сравнении с нашим печальным положением после грехопадения. Именно на таком представлении о необходимости последующего развития и основано разделение в человеке образа и подобия Божия [Ανδρούτσος, 1901, 136–140]. В связи с этим Х. Андруцос критикует митр. Макария, рассматривавшего Быт 2:25 как свидетельство совершенной нравственной чистоты и невинности первых людей [Макарий Булгаков, 1883, 465], и считает, что в этом стихе «скорее только показывается невинное состояние, предвещающее нравственное развитие сил» [Ανδρούτσος, 1907b, 140]. И. Месолорас тоже отмечает средний путь православного учения, которое видит первоначальную праведность прародителей не в одних только сверхъестественных дарах или природных способностях, но в сочетании неповрежденных естественных свойств человека и содействующей благодатной помощи Божией [Μεσολωράς, 1901, 160–161].

Первородный грех, по Х. Андруцосу, имел две стороны. Отрицательная состояла в разрыве человека с Богом и лишении его благодатных даров первоначальной праведности, результатом чего стала его привязанность к вещному миру и служение творению вместо Творца. Положительная же заключалась в искажении образа Божия, помрачении ума и воли, растрепании плоти и вселении в него похоти как постоянной склонности к злу. Подобное помрачение не умертвило в уме и воле человека всякое добро, как это полагают протестанты, потому что и в падшем человеке осталась возможность нравственного выбора и познания Бога. Хотя это добро носит не духовный, а нравственный характер, и само по себе не может спасти человека, его нельзя рассматривать как неудобное Богу и подлежащее осуждению. Если католики похоть плоти, взятую саму по себе, считают нравственно безразличной, тем самым минимизируя степень искажения падшей природы, то Х. Андруцос рассматривает ее в естественном человеке как действительный грех, а в возрожденном через Крещение — как коренящиеся в низшей природе остатки ветхого Адама, сами по себе не являющиеся грехом и подлежащие обузданию через нравственные усилия [Ανδρούτσος, 1901, 154–159].

Относительно вменения каждому человеку личной вины Адама Х. Андруцос отмечает неопределенность учения по этому вопросу в современном христианском богословии. Сам он на основании учения восточных отцов делает однозначный вывод о том, что мы наследуем только повреждение и виновность падшей природы,

но не личный грех прародителей, потому что для несения ответственности необходимо согласие свободной воли человека [Ανδρούτσος, 1901, 172]. И. Месолорас также пишет: «Греховное состояние нашей природы, с которым и в котором мы родились и из-за которого человек, лишенный первоначальных совершенств, начального состояния невинности, склоняется и стремится более к злу, называется прародительским грехом» [Μεσολωράς, 1901, 170]. Что же касается Богородицы, то, по словам Х. Андруцоса, все похвалы, обращаемые Церковью в Ее адрес, «не относятся к прародительской скверне, но к отсутствию собственных личных грехов, особенно после нахождения на нее Святого Духа» [Ανδρούτσος, 1901, 173]. И. Месолорас также считает, что Богородица имела первородный грех, но поскольку была предназначена Богом для исключительной цели, Она в качестве особого дара была освобождена от личных грехов после освящения Ее Святым Духом [Μεσολωράς, 1901, 178–179]. Русские до-революционные пособия по отличительному богословию в данном случае иногда упоминали о Ее очищении от первородного греха Святым Духом в Благовещении, но оставляли нерешенным вопрос о Ее личной греховности.

Раскрывая христологию, И. Месолорас пишет о пророческом служении Христа, которое состоит в том, что Он открыл волю Отца, научил людей всем необходимым для спасения истинам, предрек важнейшие будущие события, а также подтвердил Свое учение личным примером. Его царское достоинство состоит в творении чудес, основании Церкви как Царства Божия на земле, сошествии во ад, воскресении, вознесении и грядущем Суде над миром, причем все эти события И. Месолорас рассматривает только как личное прославление Спасителя, без их связи с изменением природы всего человечества [Μεσολωράς, 1901, 225–226]. В центр же спасительного дела Христа он ставит Его архиерейское служение, излагаемое посредством юридической терминологии. Бог Отец, будучи праведным, должен был получить удовлетворение через наказание согрешившего против Него человека. Поскольку же последний не мог исполнить этот закон, то его вину и наказание из любви к нему принял на Себя безгрешный Сын, этим удовлетворивший Божественную справедливость. Его смерть была абсолютно необходима для приобретения заслуги, через которую мы получили прощение всех грехов. Благодаря крестной Жертве справедливость и любовь, олицетворяемые Отцом и Сыном, не только не вступили в противоречие, но и пришли в полную гармонию и согласие. Но при этом И. Месолорас все же критикует католическое учение о сверхдолжных заслугах, необходимых для покрытия временных наказаний за грехи и приобретаемых или через крестную смерть Спасителя, или через добрые дела людей [Μεσολωράς, 1901, 230–239].

В вопросе о соотношении благодати и свободной воли в деле спасения Х. Андруцос подчеркивает сходство учения православных и католиков. После грехопадения воля к добру в человеке ослабла, но не уничтожилась полностью. Конечно, он не может спастись одними своими силами, не может он и заслужить благодать, чтобы стать достойным ее получения. Если некоторые схоластические богословы, отмечает Х. Андруцос, и говорили в данном случае о заслуге человека, то в целом Католическая Церковь это мнение не приняла. Вместе с тем естественный человек своим нравственным поведением может приготовить себя к принятию неза заслуженной благодати. Он не может начать процесс спасения, потому что инициатива в этом деле всегда принадлежит благодати, но он может откликнуться своей свободной волей на призыв Божий и принять подаваемую благодать, чтобы содействовать ей в деле своего спасения. Подается же она не отдельным избранныкам, как считают некоторые протестанты, но любому человеку, потому что Бог желает спасения всех людей [Ανδρούτσος, 1901, 191–193]. Х. Андруцос поправляет свт. Филарета, критиковавшего Католическую Церковь за то, что она оправдание человека ставит в зависимость от заслуг [Филарет Дроздов, 1870, 39]. На самом деле католики, как и православные, условием оправдания называют одну веру, но когда речь переходит в практическую плоскость и касается прощения временных наказаний за грехи, то в этом случае действительно они вводят ошибочное учение о сверхдолжных заслугах и индульгенциях

[Ανδρούτσος, 1901, 215]. Русские дореволюционные пособия также содержат обличения католиков в том, что они учат об оправдании и спасении не только благодатью и верой, но и по заслугам человека, как должному воздаянию за его добрые дела. И. Месолорас же только в целом отмечает, что все этапы спасения человека совершаются через благодатное воздействие Святого Духа и свободное содействие человека, без активности которого вся его нравственная деятельность не имела бы никакой ценности [Μεσολωράς, 1901, 245].

И. Месолорас разделяет процесс спасения человека на несколько этапов. Начинается он с обращенного ко всем людям призыва, в котором благодать различными внешними и внутренними способами открывает наше греховное состояние и призывает к покаянию, которое мы должны сотворить своей свободной волей. Через слушание Слова Божия, веру и таинство Крещения происходит обращение человека и возрождение его к новой жизни. Ему подается оправдание, которое состоит в прощении вины и наказания за все грехи и объявлении его праведным перед судом Божиим ради заслуги крестной смерти Иисуса Христа. Если протестанты, замечает И. Месолорас, ограничиваются такой объективной и внешней формой спасения, то православные и католики дополняют ее субъективной деятельностью человека, добровольно принимающего подаваемую благодать. Развитием оправдания становится освящение, совершаемое воздействием Святого Духа и личными усилиями христианина, выражающимися во внутреннем совершенствовании и добрых делах [Μεσολωράς, 1901, 254–268].

Переходя к экклезиологии, И. Месолорас показывает более глубокое ее понимание, чем Х. Андруцос. Он определяет Церковь как «богоустановленное и спасительное духовное учреждение, начавшееся в предвечной воле Божией, через Иисуса Христа и схождение Святого Духа на Пятидесятницу основанное на земле и до скончания веков существующее, имеющее Главою Христа и руководителем Святого Духа, совершающее освящение к нему принадлежащих через Слово Божие и святые таинства, и канонически поставленных своих служителей, сохраняющих непрерывное преемство от апостолов» [Μεσολωράς, 1904, 6]. В отличие от Х. Андруцоса, И. Месолорас подчеркивает здесь действие Святого Духа, уходя от односторонней христоцентричности, а также не упоминает о разделении на духовенство и мирян как две отдельные части Церкви. Далее он также указывает, что Церковь является Телом Христовым, включающим в себя разумных и свободных существ, а именно ангелов и верующих людей Ветхого и Нового Завета [Μεσολωράς, 1904, 6–7].

Соответственно, и свойства Церкви И. Месолорас определяет согласно особенностям своих взглядов. Единство ее состоит в связи всех верных со Христом в одном Теле, оживотворяемом Святым Духом и соединяемом одной верой, таинствами и каноническим устройством. Святость подается ей Основателем Христом и животворящим Духом через таинства для постоянного возрастания в освященный храм Божий. Кафоличность заключается не только во внешнем расширении с целью включить в себя все народы, но и в призвании каждого человека к спасению и соединению со всеми во Христе. Апостольство же состоит в поддержании постоянной связи с первой апостольской Церковью в учении, богослужении и иерархии [Μεσολωράς, 1904, 14–15].

Критикуя претензию какого-либо епископа на руководство всеми христианами, греческие преподаватели символики показывают свое полное согласие. А. Д. Кириакос указывает, что издревле Церкви признавала своим единственным Главой одного Иисуса Христа. Поместные Церкви были независимы друг от друга и решали все важные вопросы путем созыва Соборов, поместных и Вселенских. Епископы политически значимых городов, прежде всего Рима и Константинополя, имели только первенство чести и не располагали никакой юридической властью над своими братьями и правом вмешательства в их внутренние дела [Κυριακός, 1893, 13–14]. И. Месолорас тоже пишет о том, что Церковь Христова на земле не имеет нужды в видимом руководителе, а епископы древних патриархатов назвались первыми

по порядку не по достоинству и власти, но ради значимости городов, в которых они пребывали, то есть первыми среди равных [Μεσολωράς, 1904, 54–55]. Х. Андруцос указывает, что восточные патриархи не имеют какой-либо административной власти над остальными Поместными Церквами, которые независимы и полностью самоуправляемы. Изначально епископ Рима, как столичного города, имел в Церкви особую первенствующую честь, но не власть над всеми остальными христианами. Подобное первенство чести в дальнейшем получил и епископ Константинополя как Нового Рима. Он допускает существование в Церкви административного центра, регулирующего вопросы вероучения и управления, но из этого не следует, что таким центром должно быть одно лицо. Напротив, нормальным является управление Церковью собором епископов, что фактически и происходило в истории со времен апостолов [Ανδρούτσος, 1901, 74–75]. Русские дореволюционные пособия по обличительному богословию также признавали в древней Церкви первенство чести, но не власти, для некоторых епископов, прежде всего Рима и Константинополя, но только по причине высокого политического статуса этих городов.

В своей «Символике» Х. Андруцос оценивает теорию ветвей, согласно которой все исторически существующие христианские Церкви несовершенны и содержат только часть истины, смешанной с заблуждением, и предназначены к тому, чтобы в дальнейшем объединиться и составить идеальную совершенную Церковь. Он не принимает разделения на идеальную и действительную Церковь, указывая, что Господь изначально основал на земле одну Церковь с истинными и неизменными вероучением, нравственностью и обрядами. В этом отношении она не подлежит законам обычного человеческого развития, а только сохраняет уже полученное наследие Откровения. Но находящиеся в ней люди действительно могут развиваться, постепенно усваивая догматические и нравственные истины и восприимчив подаваемую в ней благодать. С этой стороны в Церкви на самом деле существует разрыв между идеалом и действительностью, который должен с ходом времени устраняться [Ανδρούτσος, 1901, 86–87]. Таким образом, он допускает только личное совершенствование христианина, но не развитие Церкви в целом, так как она изначально представляется идеальной и неизменной.

Раскрывая учение о таинствах, И. Месолорас опровергает протестантское учение о них как простых обрядах для укрепления и проявления веры, указывая, что они являются действительными средствами благодати. Более того, таинствами в широком смысле слова он называет освящение воды, заупокойные службы, различные молитвословия и «все вообще священные обряды нашей Церкви, через которые она передает таинственно участвующим в них Божественную благодать» [Μεσολωράς, 1904, 139]. И. Месолорас признает, что ни в Новом Завете, ни в древней Церкви не был официально установлен перечень признаваемых таинств. Он объясняет это отсутствием в то время каких-либо споров и ересей по данному вопросу. При этом он допускает разделение таинств на два рода, один из которых составляют Крещение и Евхаристия как наиболее необходимые для спасения, а другой включает в себя пять остальных таинств как дополнительные средства благодати [Μεσολωράς, 1904, 149–151]. В целом, он придерживается более гибкой точки зрения, чем его современники, четко отделяющие семь таинств от остальных священнодействий.

Х. Андруцос высказывается о взаимных обвинениях православных, католиков и протестантов по вопросу об объективной благодатности таинств и их субъективном усвоении верующим как о бесполезных спорах. На самом деле, если католики и особо подчеркивают объективную действительность таинства, указывая, что оно происходит в силу совершаемого действия, то при этом они не отвергают и необходимость субъективной восприимчивости к таинству в виде покаяния, веры и желания в нем участвовать. Также и те из протестантов, которые признают присутствие благодати в таинствах, не считают веру условием их совершения, а только особо подчеркивают необходимость личного расположения для полноценного усвоения подаваемой благодати. Таким же по сути является и православное учение [Ανδρούτσος, 1901,

256–259]. Тем не менее И. Месолорас, писавший после Х. Андруцоса, продолжает настаивать на принципиальном отличии в учении трех христианских конфессий. Протестантов он обвиняет в том, что они учат о том, что благодать и действие таинства заключены главным образом не в нем самом, а в вере приступающего к нему, а католиков — в учении о воздействии таинства самого по себе, без активного участия принимающего. Правда, он отмечает, что в более поздние времена католические и протестантские богословы умерили крайности своих традиций, приближаясь к православному учению [Μεσολωράς, 1904, 171–176]. Русские дореволюционные учебники обличительного богословия также любили обличать католиков и протестантов, соответственно, в крайнем объективизме или субъективизме, хотя некоторые в то же время отмечали их попытки умерить свои взгляды в этом вопросе.

В статье, посвященной «Догматике» Х. Андруцоса, упоминалось о том, что он пользовался в своих рассуждениях о таинствах учение о неизгладимой печати [Геннадий Поляков, 2022, 126]. Действительно, в «Символике» он пишет о Крещении, Миропомазании и Священстве как о таинствах, имеющих неизгладимую печать [Ανδροῦτσος, 1901, 262]. В дальнейшем он уточнил свою позицию. Учение о неизгладимой печати он называет католическим и лишенным оснований в Писании и Предании. Его можно рассматривать как несовершенную богословскую теорию, пытающуюся объяснить неповторяемость трех таинств. Но эту неповторяемость можно объяснить и другим образом: как человек однажды рождается физически, так и духовно он рождается однажды через Крещение и связанное с ним Миропомазание; Священство же является вступлением в особое священное служение и не имеет основания совершаться более одного раза [Ανδροῦτσος, 1907b, 314–315]. Он разъясняет, что «через неизгладимую печать таинств мы вовсе не хотим истолковать неповторяемость некоторых таинств согласно католической теории, но, принимая ее извне, хотим сказать только то, что некоторые таинства в Православной Церкви после совершения не повторяются, также и когда приобщившиеся их и отступившие или отпавшие в ересь или раскол снова возвращаются в православие» [Ανδροῦτσος, 1907b, 339–340].

И. Месолорас определяет Крещение как «таинство, установленное Самим Спасителем, которое при принятии его через служителя Церкви впервые к ней приходящим через его тройное погружение и исхождение в освященной воде во имя Святой Троицы и совершаемое согласно издревле установленному в Церкви чину подает так крещаемому такую Божию благодать, через которую он очищается от первородного греха, если является младенцем, и от личных, если является взрослым, при предварительном наставлении в христианской вере» [Μεσολωράς, 1904, 180]. В данном определении он делает упор на отрицательной стороне таинства, которая состоит в очищении от греха. Далее, однако, он упоминает и о стороне положительной — духовном возрождении, усыновлении Богом, вступлении в Церковь, освящении и оправдании в Духе, наследовании вечной жизни. Что же касается следствия греха в виде похоти плоти, то она, если и остается в христианине, по своей природе не является грехом, а только побуждением к нему, и должна в течение жизни побеждаться крещеным [Μεσολωράς, 1904, 207–211].

И. Месолорас отрицательно относится к таинству Крещения, производимому не полным погружением, а обливанием или окроплением, допуская его, по традиции древней Церкви, только в случае необходимости. Соответственно, это таинство, совершенное инославными, можно признать действительным только когда оно было произведено при крайней необходимости. В противном случае оно недействительно и при переходе в православие, строго говоря, должно совершаться заново. Он ссылается на постановление Элладской Церкви 1873 г., допустившее возможность по снисхождению принимать инославных через помазание миром, и на практику Русской Церкви. Но при этом сам И. Месолорас, в отличие от Х. Андруцоса, предпочитает более строгий подход и пишет: «Мы думаем, что при отсутствии насущной необходимости желающих из инославных христиан прийти в православие следует перекрещивать согласно нашему церковному чину» [Μεσολωράς, 1904, 206].

И. Месолорас определяет Миропомазание как «таинство, через которое в нем тотчас после Крещения помазываемому передаются дары Святого Духа, причем совершитель при каждом крестообразном помазании важнейших частей тела говорит „печать дара Духа Святого. Аминь“» [Μεσολωράς, 1904, 219]. Он указывает, что через это таинство верующему подаются харизмы, которые укрепляют его дальнейшее возрастание жизни во Христе, и не упоминает об установлении у помазываемого личной связи со Святым Духом. Он соглашается с мнением, согласно которому помазание миром вместо возложения рук было введено еще апостолами по причине распространения Церкви и невозможности для них лично присутствовать при каждом совершении этого таинства [Μεσολωράς, 1904, 225].

Евхаристии И. Месолорас дает следующее определение: «таинство, заповеданное и установленное Самим Спасителем, в котором верующий, принимая в покаянии и сокрушении сердца пресуществленные хлеб и вино, верует, что причащается самого Тела и самой Крови Господа в прощение грехов и в жизнь вечную» [Μεσολωράς, 1904, 244]. В качестве основного аспекта таинства он рассматривает принесение милостивительной Жертвы за грехи живых и усопших, подающее прощение грехов, и в этом отношении опровергает учение протестантов. О соединении же всех верных со Христом и друг с другом упоминает не столь подробно. Но при этом он уделяет внимание рассмотрению чинопоследования таинства Евхаристии, которое он кратко излагает и истолковывает. И в целом И. Месолорас, в отличие от Х. Андруцоса, подробнее рассматривает богослужебные аспекты таинств, что, возможно, было связано с тем, что он преподавал не только символику, но и литургику. При этом Евхаристию он считает совершающейся не только в момент произнесения священником установительных слов, которые являются кульминацией таинства, но в широком смысле и в течение всей литургии, а в более узком — в течение всего евхаристического канона [Μεσολωράς, 1904, 261–266].

И. Месолорас оценивает термин «пресуществление», хотя и отсутствующий в сочинениях древних отцов, пользовавшихся другими названиями, как точно и буквально выражающий православное учение. В таинстве Евхаристии действительно при сохранении всех прежних внешних качеств сущность хлеба и вина превращается в сущность Тела и Крови Христовых. Он подчеркивает, что православные символические книги более точно формулируют истину, потому что если католики говорят о перемещении Тела Христова с небес в Святые Дары или о его новом творении, то православные учат о появлении Тела путем изменения одной сущности на другую [Μεσολωράς, 1904, 271–273].

Покаяние И. Месолорас определяет как «богоустановленное таинство, через которое исповедующий с сокрушением сердца и искренним расположением грехи свои перед духовным отцом, как представителем Бога, получает через возложение рук и над ним читаемую разрешительную молитву прощение грехов, которые он сделал после Крещения» [Μεσολωράς, 1904, 293]. Необходимость этого таинства он видит коренящейся в самой человеческой природе, нуждающейся в том, чтобы выразить другому свои мысли и чувства и через это получить успокоение духа и прощение за совершенные проступки. О благодати, подаваемой в Покаянии, он пишет: «Через это таинство подается исповедующемуся прощение грехов, оправдание перед Богом, примирение с Ним, восстание после падения, успокоение совести, примирение с теми, против кого согрешил» [Μεσολωράς, 1904, 313].

Х. Андруцос скептически относится к утверждениям некоторых богословов о различии между Церквями в том отношении, что православный священник только ходатайствует перед Богом о прощении грехов кающегося, тогда как католический данной ему от Господа властью самостоятельно разрешает исповедавшегося от грехов. На самом деле, пишет он, процесс совершения таинства можно описать по-разному, но по сути у православных и католиков он одинаково состоит в том, что Бог Своєю благодатью через священника подает кающемуся прощение, хотя при этом православные и стремятся по возможности уменьшить внимание к личности священника

в таинстве. Различие же более состоит в том, что католики применили в своей покаянной практике учение об индульгенциях и сверхдолжных заслугах святых, тем самым исказив подлинный христианский дух отношений человека с Богом [Ανδρούτσος, 1901, 307–308].

Священством И. Месолорас называет «таинство, учрежденное Богом и установленное Христом, в котором Божественная благодать через возложение рук епископа на верного и законно избранного ставленника и над ним читаемую особую молитву в ходе совершения Божественной литургии проручествует его в свою степень церковной иерархии и поставляет достойным служителем Церкви, чтобы пасти ее словесное стадо, учить его и совершать таинства, передавая и другим воспринятую им благодать» [Μεσολωράς, 1904, 321]. В качестве совершительной молитвы, издревле передаваемой по Преданию Церкви, он называет только возглас «Божественная благодать», во время которого и происходит таинство [Μεσολωράς, 1904, 328].

И. Месолорас без возражений принимает учение о том, что таинства Крещения, Миропомазания и Священства возлагают на принимающего их неизгладимую печать [Μεσολωράς, 1904, 333]. Это подразумевает невозможность для священнослужителя отказаться от сана. Подобное учение противоречило сложившейся в Русской Церкви практике, так что свт. Филарет, переводя «Исповедание» патр. Досифея, удалил упоминание о неизгладимой печати Священства, допустив ее только для Крещения [Послание, 1900, 176]. В отношении клириков, рукоположенных в других конфессиях, И. Месолорас высказывает свое личное мнение, согласно которому духовенство, поставленное у раскольников, по икономии можно принимать в сущем сане без хиротонии, получивших же поставление от еретических епископов, то есть католических, протестантских и англиканских, следует рукополагать заново как не имеющих истинной веры и, следовательно, не получивших настоящего священства [Μεσολωράς, 1904, 335–336]. К этому строгому мнению о необходимости перерукоположения инославных присоединяется и З. Росис [Ανδρούτσος, 1907b, 394].

Брак И. Месолорас определяет как «таинство, заповеданное и установленное Богом, через которое два лица, мужчина и женщина, сочетаются по собственному намерению и взаимному согласию и стремлению, исповеданному перед Церковью, через молитвы и благословения служителя и для этого установленные обряды и предписания, которыми передается Божественная благодать для их законной совместной жизни, взаимопомощи и чистого продолжения и увеличения человеческого рода» [Μεσολωράς, 1904, 339]. Целями брака И. Месолорас называет чистое проведение совместной жизни, деторождение прежде всего с целью увеличения членов Церкви и взаимную помощь супругов во всех трудных обстоятельствах. Важным является и отобращение в браке идеального союза Спасителя с Церковью, по какой причине он и становится не только плотским союзом, но и священным таинством [Μεσολωράς, 1904, 340–343].

Елеосвящение, пишет И. Месолорас, есть «таинство, имеющее начало от Спасителя и заповеданное апостолами, через которое верующий, при помазании служителем Церкви освященным елеем с молитвою, получает Божественную благодать, исцеляющую телесные и душевные болезни» [Μεσολωράς, 1904, 353]. Он критикует Католическую Церковь за то, что она главной целью таинства считает прощение грехов и поэтому преподает его только перед смертью. На самом деле важнейшим в Елеосвящении является обретение телесного здоровья, а потом уже прощение тех грехов, которые большой не может исповедовать по причине своей слабости [Μεσολωράς, 1904, 362–363].

Если Х. Андрусос в своей «Символике» вообще не вводит отдельного раздела, посвященного вопросам эсхатологии, то И. Месолорас рассматривает их в разделе, который помещает перед учением о таинствах. Он приводит ряд рациональных аргументов в пользу учения о бессмертии души. В историческом плане все народы и мудрые люди всех эпох согласно признавали бессмертие души. Этому же учит и метафизика, согласно которой душа имеет самосознание, мышление и волю и принадлежит к духовному бессмертному миру. Телеологическое доказательство говорит о том, что душа стремится к высшей цели, которую не может найти в этом ограниченном

мире, но обнаруживает только в вечном высшем благе. Наконец, нравственный закон требует соответствующего воздаяния для добродетельных и злых, которое они и получают в вечной жизни [Μεσολωράς, 1904, 98–99].

И. Месолорас отмечает, что души праведных и грешных до всеобщего суда только предвкушают будущее блаженство и мучение. Он признает только два места для воздаяния душам усопших, а именно рай и ад, причем и в том, и в другом месте существуют различные степени воздаяния за совершенное в земной жизни. Относительно мнения о существовании отдельных областей для усопших некрещеными или для находящихся в очистительном огне И. Месолорас замечает, что оно не имеет основания в Писании и Предании. Умершие же в смешении грехов и добродетелей находятся в аду между спасающимися и погибающими и имеют надежду получить облегчение мучений, а в дальнейшем и полное освобождение от них до всеобщего суда. Но достичь этого они могут не сами по себе, поскольку после смерти не могут уже покаяться и изменить себя в лучшую или худшую сторону, но только через помощь земной Церкви [Μεσολωράς, 1904, 99–105]. Х. Андруцос в своей «Символике» также признавал возможность освобождения от адских мучений по ходатайству Церкви [Ανδροῦτσος, 1901, 315–316], хотя в дальнейшем в «Догматике» стал уже отрицать такую возможность [Ανδροῦτσος, 1907b, 429–430]. Свт. Филарет при переводе «Исповедания» патр. Досифея также опустил упоминание о таком освобождении до всеобщего суда, указав только на возможность облегчения [Послание, 1900, 183]. Относительно участи умерших некрещеными младенцев И. Месолорас отмечает, что Православная Церковь не имеет ясно выраженного мнения, но склоняется к тому, чтобы уделять им некое промежуточное место, лишенное как адских мучений, так и райского блаженства [Μεσολωράς, 1904, 187–188].

Рассуждая об адских мучениях, И. Месолорас подчеркивает, что они будут не только внутренними, выражающимися в лишении благодати Божией и чувстве своей вины, но и внешними, состоящими в огне, тьме и тому подобном. Относительно этих внешних мучений он указывает на различные мнения церковных авторов, одни из которых понимали их в буквальном смысле, а другие — метафорически, при этом он не высказывает собственных взглядов. В любом случае, пишет И. Месолорас, эти наказания после всеобщего Суда будут вечными как для людей, так и для демонов. Ведь покаяние и исправление являются плодами воздействия благодати, а она находящимся в аду может подаваться только через ходатайство живущих на земле, сами же они уже бессильны совершить что-либо доброе для своего спасения [Μεσολωράς, 1904, 128–131].

Последняя часть «Символики» И. Месолораса посвящена обрядовым вопросам. Он кратко рассказывает о православном богослужении и других традициях. Данный материал представляется излишним, так как не имеет догматического характера и не проводит сравнения между православными и инославными установлениями. Исключение представляет только учение о почитании святых и икон, традиционно включаемое в догматические пособия. И. Месолорас указывает, что почитание выдающихся людей заложено в самой природе человека и совершается и вне христианства. В Церкви же это выражается в прославлении святых как образца для нашей жизни и как ходатаев, предстоящих за нас перед Богом [Μεσολωράς, 1904, 414–415]. Соответственно, выдающихся людей во всех народах старались прославить и увековечить их память в том числе и через средства искусства. Церковь тоже чтит святых через их изображения, усваивая и применяя лучшие художественные традиции. При этом, разумеется, подобное прославление является только подобающим человеку чествованием, но не совершенным служением, принадлежащим одному Богу [Μεσολωράς, 1904, 419–422].

Заключение

Начало XX в. стало важным этапом для православного богословия в Греции. Именно в это время вышли первые полноценные пособия по таким предметам, как догматика и символика. Обзор соответствующих трудов Х. Андруцоса и И. Месолораса

показывает, что греческие богословы относительно содержания догматического материала, за исключением некоторых деталей, не имели принципиального различия с богословами русской академической науки. Только русские авторы в своих пособиях по общительному богословию обычно приводили краткие исторические сведения о происхождении христианских конфессий, тогда как греки обращали внимание лишь на вероучительную сторону предмета. Сходным было и отношение к инославным, которых как русские, так и греки резко критиковали за догматические отступления от древнего Предания. Соответственно, и возможность объединения с ними рассматривалась только на основе принятия их в Православную Церковь, сохранившую во всем это Предание. При этом Х. Андруцос в некоторых пунктах пытался защитить Католическую Церковь от несправедливой, по его мнению, критики, и высказывал к инославным более мягкое отношение, хотя в целом оставался на тех же позициях, что и остальные. И. Месолорас же отличался более строгим подходом к инославным, выразившимся, в частности, в требовании при переходе в православие заново совершать над ними необходимые таинства.

В то время как русские догматики в своих учебниках только кратко перечисляли символические книги, греческие преподаватели символики анализировали их более подробно. При этом последние не ставили под сомнение правильность изложенного в этих книгах вероучения, а рассматривали их как образец православности. И. Месолорас в своем учебнике цитировал символические книги целыми страницами без каких-либо критических замечаний. Что же касается значимости самих этих книг, то здесь мнения разделялись, так что одни рассматривали их как вечные и неизменные правила веры, по сути равносильные решениям Вселенских Соборов, а другие — как тексты, составленные по обстоятельствам своей эпохи и имеющие только относительный и временный авторитет, хотя по содержанию и во всем правильные.

Важнейшим различием между русским и греческим богословием того времени стал состав канона символических книг. Если русские опирались на «Исповедания» свт. Петра и патр. Досифея и «Пространный катехизис» свт. Филарета, то греки в качестве авторитетных текстов имели «Исповедания» свт. Геннадия, патр. Митрофана, свт. Петра и патр. Досифея и «Ответы» патр. Иеремии. При этом данный перечень символических книг не был утвержден каким-либо Собором и мог меняться в зависимости от автора. Например, И. Месолорас в своем пособии использовал «Исповедание» свт. Геннадия, а Х. Андруцос не придавал ему вероучительной ценности. Подобная неопределенная ситуация открывала возможность для дискуссии, которая происходила среди православных богословов по этому вопросу в XX в.

Источники и литература

1. Геннадий Поляков (2022) — *Геннадий (Поляков), иером.* «Догматика Православной Восточной Церкви» Христоса Андруцоса как учебник догматического богословия // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 2 (14). С. 111–131.
2. Керенский (1897) — *Керенский В. А.* Старокатолический вопрос в новейшее время // Православный собеседник. 1897. Ч. 1. С. 118–138, 213–236, 401–416.
3. Макарий Булгаков (1883) — *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. СПб.: Тип. Р. Голике, 1883. Т. 1. 598 с.
4. Послание (1900) — Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. М.: Синодальная тип., 1900. С. 142–197.
5. Сведения (1858) — Сведения о живой вере Греческой Церкви // Духовная беседа. 1858. № 14. С. 73–103.
6. Сообщения (1904) — Сообщения о новых книгах // Прибавления к Церковным ведомостям. 1904. №№ 13–14. С. 512–519.

7. Филарет Дроздов (1870) — *Филарет (Дроздов), свят.* Изложение разности между Восточною и Западною Церковью в учении веры // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1870. Кн. 1. С. 31–44.
8. Kyriakos (1897) — *Kyriakos D. A.* Die griechische Kirche steht in der Mitte zwischen der römischen und der protestantischen Kirche // *Revue internationale de théologie.* 1897. No. 17. P. 8–13.
9. Teologia (2004) — *Teologia Dogmatică și simbolică.* Manual pentru Facultățile Teologice. Cluj-Napoca: Editura Renașterea, 2004. Vol. 1. 426 p.
10. Αλέξανδρος Λυκούργος (1859) — *Αλέξανδρος (Λυκούργος), αρχιεπ.* Πρόλογος // *Ιερομνήμων.* 1859. Σ. γ'–μη'.
11. Αλέξανδρος Λυκούργος (1861) — *Αλέξανδρος (Λυκούργος), αρχιεπ.* Ο Ρώσος ιερέυς Πολυσαάδοφ ελέγχων και ελεγχόμενος // *Ιερομνήμων.* 1861. Σ. 171–224.
12. Ανδρούτσος (1901) — *Ανδρούτσος Χ.* Δοκίμιον συμβολικής εξ απόψεως ορθοδόξου. Αθήνα: Τυπογραφείο Διονυσίου Γ. Ευστρατίου, 1901. 358 σ.
13. Ανδρούτσος (1907a) — *Ανδρούτσος Χ.* Δογματικά μελέται. Α. Αθήνα: Τυπογραφείο Α. Διαλησιμά, 1907. 148 σ.
14. Ανδρούτσος (1907b) — *Ανδρούτσος Χ.* Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Αθήνα: Τυπογραφείο του “Κράτους”, 1907. ιστ', 462 σ.
15. Βιβλιογραφικόν δελτίον (1905) — *Βιβλιογραφικόν δελτίον* // *Νέα Σιών.* 1905. Σ. 117–120.
16. Δυοβουνιώτης (1935) — *Δυοβουνιώτης Κ.* Λόγος εις Ζήκον Δ. Ρώσην // *Επιστημονικά μνημόσυνα: καθηγητών του πανεπιστημίου.* Αθήνα: [χ.ο.], 1935. Σ. 3–41.
17. Κυριακός (1866) — *Κυριακός Α. Δ.* Λόγος εναρκτήριος εις το μάθημα της συμβολικής: εκφωνηθείς την 4η Νοεμβρίου 1866 εν τω Εθνικώ Πανεπιστημίω. Αθήνα: Τύποις Π. Β. Μωραϊτίνη, 1866. 16 σ.
18. Κυριακός (1893) — *Κυριακός Α. Δ.* Βιβλιοθήκη του Συλλόγου των Μικρασιατών «Ανατολής»: Αντιπαλικά. Αθήνα: Τυπογραφείο Π. Δ. Σακελλαρίου, 1893. κδ', 156 σ.
19. Κυριακός (1896) — *Κυριακός Α. Δ.* Υπέρ των Παλαιοκαθολικών // *Ανάπλασης.* 1896. № 3. Σ. 25–38.
20. Μεσολωράς (1883) — *Μεσολωράς Ι.* Συμβολική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Τόμος Α'. Τα συμβολικά βιβλία. Αθήνα: Τυπογραφείο «Ο Παλαμήδης», 1883. 494 σ.
21. Μεσολωράς (1893) — *Μεσολωράς Ι.* Συμβολική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Τόμος Α'. Τα συμβολικά βιβλία (Παράρτημα του Α' τόμου). Αθήνα: Τυπογραφείο «Αλέξ. Παπαγεωργίου», 1893. 163 σ.
22. Μεσολωράς (1901) — *Μεσολωράς Ι.* Συμβολική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Τόμος δεύτερος. Τεύχος πρώτον. Αθήνα: Τυπογραφείο των βιβλιοπωλείων Αποστολοπούλου, 1901. 288 σ.
23. Μεσολωράς (1904) — *Μεσολωράς Ι.* Συμβολική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Τόμος δεύτερος. Β'. Αθήνα: Τυπογραφείο Αθανασίου Γ. Δεληγιάννη, 1904. 480 σ.
24. Μπαλάνος (1937) — *Μπαλάνος Δ.* Εκατονταετηρίς: 1837–1937 Α'. Ιστορία της Θεολογικής Σχολής. Αθήνα: Πυρσός, 1937. 61 σ.
25. Ρώσης (1895a) — *Ρώσης Ζ.* Έλεγχος της υπό Φ. Παπαδοπούλου συνηγόρου του πρώην Πατρών Ν. Καλογερά γενομένης παρερμηνείας της δευτέρας θέσεως του εν Λυκέρνη συνεδρίου των Παλαιοκαθολικών. Και ανάπτυξις των συναφών τη θεσει ταύτη ζητημάτων. Αθήνα: Τυπογραφείο Παρασκευά Λεώνη, 1895. 79 σ.
26. Ρώσης (1895b) — *Ρώσης Ζ.* Ο παλαιοκαθολικισμός: εν σχέσει προς την γνησίαν καθολικότητα και ορθοδοξίαν της Ανατολικής Εκκλησίας. Αθήνα: Τυπογραφείο Παρασκευά Λεώνη, 1895. 15 σ.
27. Ρώσης (1898) — *Ρώσης Ζ.* Αι θεμελιώδεις δογματικά αρχαί της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας εν αντιβολή προς τας του παλαιοκαθολικισμού. Αθήνα: Τυπογραφείο των Βιβλιοπωλικών Καταστημάτων Αποστολοπούλου, 1898. 31 σ.
28. Ρώσης (1903) — *Ρώσης Ζ.* Σύστημα δογματικής της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Αθήνα: Τυπογραφείο Ανέστη Κωνσταντινίδου, 1903. 502 σ.
29. Τρεμπέλας (1959) — *Τρεμπέλας Π.* Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Τόμος 1. Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων «Η Ζωή», 1959. 568 σ.