ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1894.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

КАЗАНЬ.

Типографія Императорскаго Университета.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, протоіерей
Александръ Владимірскій.

УЧЕНІЕ
СВЯТАГО АѲАНАСІЯ ВЕЛИКАГО
О СВЯТОЙ ТРОИЦѢ.

Христіанское общество первенствующей церкви довольствовалось простою и безъискусственною богословскою письменностію. Произведенія такъ называемыхъ мужей апостольскихъ, т. е. непосредственныхъ учениковъ самихъ апостоловъ, представляютъ изъ себя краткое, обыкновенно категорическое и чуждое всякихъ научныхъ отвлеченностей, но при этомъ очень прочувствованное и дышащее глубокимъ внутреннимъ убѣжденіемъ изложеніе христіанскихъ догматовъ вѣры. Высочайшія христіанскія истины, дѣйствовавшія тогда преимущественно на сердца вѣрующихъ и усвоявшіяся непосредственною, живою вѣрою и теплымъ религіознымъ чувствомъ, хранились и передавались почти въ неприкосновенномъ видѣ первоначальной, откровенной формы. Таковы писанія ап. Варнавы, Игнатія Богоносца, Климента римскаго, Поликарпа смирнскаго и другихъ апостольскихъ мужей.

Апостольскіе мужи писали свои произведенія не столько съ прямою цѣлію назиданія другихъ тѣмъ, чего они сами лично достигли въ пониманіи христіанскаго ученія, сколько для удовлетворенія своей внутренней потребности исповѣдать предъ другими драгоцѣнное сокровище своей вѣры. Съ еретиками своего времени они не полемизировали письменно, а только предостерегали отъ нихъ православныхъ, раскрывая послѣднимъ въ чистомъ видѣ то ученіе, какое извращали еретики. Какъ плодъ вѣры и сердца, произведенія мужей апо-

стольскихъ носили характеръ отеческихъ завѣщаній, а не научныхъ построеній. Сближаясь по своей формѣ съ исповѣданіями вѣры и соборными или отеческими вѣроисповѣдными посланіями, они имѣютъ важное значеніе какъ историческіе литературные памятники ученія церкви за первое время ея существованія послѣ очевидцевъ Господа.

Около половины втораго вѣка въ характерѣ и направленіи церковно-христіанской письменности совершается весьма замѣтная перемѣна. Въ произведеніяхъ церковныхъ писателей этого времени — такъ называемыхъ апологетовъ—мы видимъ первыя попытки научно-философскаго уясненія христіанскихъ истинъ. Появленіе такого направленія объясняется совершенно естественнымъ путемъ: въ это время христіанство стали принимать въ немаломъ количествѣ лица, научно и философски образованныя. Ихъ таланты и ученость должны были тотчасъ же найти для себя приложеніе въ новой для нихъ области христіанскихъ истинъ. Потребность въ научно-образованныхъ лицахъ была тогда весьма значительна въ христіанскомъ обществѣ, потому что литературная борьба съ враждебнымъ христіанству міромъ выдвинула множество вопросовъ, требовавшихъ неотложнаго рѣшенія. Естественно, люди науки и философіи, перешедшіе въ христіанство и взявшіе на себя трудъ посильнаго удовлетворенія современныхъ потребностей церкви, могли дать рѣшеніе попреимуществу научно-философское. Привыкнувъ все усвоять сознательно, на все смотрѣть разумно, они, понятно, и съ переходомъ въ христіанство не покидали своихъ прежнихъ навыковъ; ставъ христіанами, они и теперь не хотѣли просто только вѣровать, но хотѣли сознательно усвоить предметы своей вѣры, желали разумно убѣдиться, почему и какъ нужно вѣровать въ ту или въ другую христіанскую истину [1]). Такія лица

[1]) Напр. св. Іустинъ Философъ самъ заявлялъ, что онъ хочетъ «почитать и обожать» Св. Троицу не иначе, какъ «поклоняясь съ разсудкомъ и въ истинѣ». Апологія II-я.

не могли удовлетвориться простыми и краткими, хотя точными, ясными и опредѣленными формулами вѣры или символами и писаніями мужей апостольскихъ; они желали полнаго, обстоятельнаго, отчетливаго и доказательнаго изложенія вѣры. Держась такого взгляда сами, они и въ другихъ предполагали тѣ же потребности, какія чувствовали въ себѣ, и хотѣли ихъ удовлетворить, на сколько могли. Отсюда естественно было возникнуть научно-философскому раскрытію христіанскихъ истинъ. Такъ получила свое начало христіанская философія, которая впослѣдствіи прочно утвердилась въ христіанской церкви и принесла обильные добрые плоды.

Съ теченіемъ времени усиливавшійся историческими обстоятельствами интересъ къ полемикѣ съ отживавшими свой вѣкъ старыми началами и желаніе ближе, глубже и обстоятельнѣе ознакомиться со смысломъ и содержаніемъ христіанскихъ истинъ сплотили ученыя силы христіанской церкви въ особыя ученыя общества. Въ центрахъ греко-римской образованности стали появляться христіанскія школы съ серьезнымъ научнымъ направленіемъ. Первою такою школою было преобразованное теперь прежнее александрійское огласительное училище. Оно еще въ концѣ втораго вѣка [1]) поставило своею задачею не одно первоначальное оглашеніе приходящихъ къ христіанству, но и научно-философское уясненіе христіанскихъ истинъ. Находясь въ одномъ изъ главныхъ центровъ тогдашняго просвѣщеннаго міра, александрійская школа была ближайшею помощницею церкви въ удовлетвореніи вновь возникавшихъ научно-богословскихъ потребностей, такъ какъ она всегда могла пользоваться всѣми сокровищами тогдашняго знанія. Вслѣдствіе этого александрійское училище въ исторіи христіанской науки имѣло

---

[1]) Со времени избранія на должность наставника александрійской школы Пантена въ 179 г. по Р. Хр.

важное значеніе; въ продолженіе своего существованія оно оказало христіанской церкви весьма значительныя услуги.

Повидимому слѣдовало бы ожидать, что первыя попытки христіанскихъ ученыхъ въ раскрытіи и уясненіи откровенныхъ истинъ будутъ отличаться крайнею осторожностію и даже нерѣшительностію. Но на дѣлѣ мы видимъ совсѣмъ противоположное явленіе. Увлекаемые полемическимъ духомъ и воспитанные на смѣлыхъ философскихъ построеніяхъ, христіанскіе писатели II и III вѣковъ обнаруживали по временамъ крайнюю энергію мысли и несдержанную смѣлость въ сужденіяхъ. Пока еще вполнѣ не обнаружились вредныя послѣдствія отъ неосмотрительнаго и неумѣреннаго пользованія философіею при раскрытіи, объясненіи и обоснованіи непреложной истины, церковные писатели пользовались философіей весьма свободно и въ широкихъ размѣрахъ, неудачно пытаясь иногда сблизить и примирить измышленія человѣческой мудрости съ богооткровенной истиной. Напр. ученіе Платона о логосѣ нѣкоторые церковные писатели считали близкимъ къ христіанскому ученію о Богѣ Словѣ и всю вообще философію Платона весьма родственною христіанству [1]). Въ твореніяхъ нѣкоторыхъ апологетовъ втораго и третьяго вѣковъ по временамъ мы видимъ какъ бы какое-то смѣшеніе, безъ яснаго разграниченія, философскихъ понятій и выраженій съ истинами христіанства [2]), или по крайней мѣрѣ какъ бы какое-то отрывочное безъ внутренней связи соединеніе разнородныхъ элементовъ. То правда, что это можно сказать только о немногихъ апологетахъ, въ особенности о произведеніяхъ Климента александрійскаго, который хотѣлъ расположить язычниковъ къ христіанству путемъ дока-

---

[1]) Аѳинагоръ, особенно Климентъ и Оригенъ, а отчасти и Іустинъ.

[2]) Творенія Климента александрійскаго и др.

зательства того, что христіанство сообщаетъ собственно тѣ же истины, какія неясно предугадывались еще языческими философами и поэтами — Ксенофаномъ, Платономъ, Гомеромъ и другими [1]),—и отвергнуть возраженія противъ разумности христіанства путемъ соглашенія христіанскихъ истинъ съ мнѣніями лучшихъ изъ язычниковъ. Но вообще церковные писатели древне-александрійской школы скорѣе философствовали о богословскихъ предметахъ, чѣмъ богословствовали. Только борьба съ гностицизмомъ, создавшимъ изъ смѣшенія христіанства съ языческой философіей, теософіей и религіозными ученіями язычниковъ, подъ преобладаніемъ языческихъ элементовъ, какое-то неисторическое христіанство, самымъ опытомъ привела наконецъ ученыхъ христіанъ къ сознанію той опасности, какая угрожала чистотѣ христіанскаго вѣроученія отъ неумѣреннаго и крайняго пользованія философіей въ раскрытіи и уясненіи христіанскихъ истинъ.

Сознаніе это впервые обнаружилось въ Малой Азіи, гдѣ гностицизмъ встрѣтился съ христіанствомъ прежде [2]), чѣмъ въ другихъ мѣстахъ, и гдѣ не было увлеченія языческою философіей. Христіанскія истины излагались тамъ въ догматической формѣ, большею частію подъ исключительнымъ почти авторитетомъ свящ. Писанія и свящ. Преданія. Въ силу такого направленія малоазійцы развили въ себѣ особенно сильную чувствительность ко всякимъ вліяніямъ, болѣе или менѣе

---

[1]) Стромат. кн. IV. V. VII; De mundi opif. 54; De prof. XX De aric. XII; Quod Deus immut. XXXVI. Стремленія Климента александрійскаго отчасти были аналогичны съ стремленіями Филона. Педагогическія стремленія Климента александрійскаго сблизить философію съ христіанствомъ совсѣмъ не то же, что попытки западныхъ раціоналистовъ-богослововъ—объяснить происхожденіе христіанства изъ языческихъ философскихъ ученій.

[2]) Начало гностицизма восходитъ ко временамъ апостольскимъ, а литературная полемика христіанскихъ писателей съ гностиками къ половинѣ втораго вѣка.

чуждымъ Откровенія. Къ сожалѣнію эта благородная чувствительность у нѣкоторыхъ вскорѣ обратилась въ крайность и обнаружилась сначала какъ холодность, а потомъ какъ подозрительность и даже пренебрежительность ко всякому неоткровенному знанію. Выходя изъ мысли о полнотѣ и совершенной достаточности для спасенія одной откровенной истины, нѣкоторые малоазійцы относились съ крайнимъ неуваженіемъ и недовѣріемъ къ наукѣ и философіи.

Крайности обоихъ указанныхъ направленій вызвали въ Антіохіи новое направленіе—примирительное, которое поставило своею цѣлію установить въ дѣлѣ вѣры должныя границы разума [1]). Антіохійская школа признала участіе разума въ дѣлѣ вѣры умѣстнымъ только въ сообщеніи откровеннымъ истинамъ научной формы. Это новое направленіе вскорѣ же сообщилось и другимъ школамъ, между прочимъ и александрійской.

Впрочемъ въ Александріи въ теоріи это направленіе было извѣстно еще со времени Оригена [2]); но Оригенъ не былъ отцемъ этого направленія на практикѣ. По духу своихъ занятій на дѣлѣ онъ былъ чуждъ этого направленія. При изслѣдованіи истинъ вѣры онъ болѣе

---

[1]) То обстоятельство, что древніе историки ничего не говорятъ о направленіи антіохійской школы до половины IV в. (до Діодора), объясняется не тѣмъ, что въ антіохійской школѣ до этого времени не было никакого направленія, а тѣмъ, что направленіе ея не было развито настолько, чтобы оно имѣло сильное вліяніе на богословскую науку. Оно обратило на себя вниманіе тогда, когда его крайности обнаружились въ формѣ еретическихъ ученій.

[2]) Мы указываемъ на Оригена, а не на Климента, потому, что Климентъ, по нашему убѣжденію, и въ теоріи не только не признавалъ подчиненія разума Откровенію, но и равенства его въ правахъ съ Откровеніемъ; онъ чисто раціоналистически стремился поставить разумъ судьею Откровенія. Но Оригенъ въ теоріи объ отношеніи вѣры къ знанію разумъ ставилъ въ послушаніе вѣрѣ, и въ Преданіи видѣлъ такую «рамку вѣры», которая должна служить предѣломъ для испытующаго разума. (In Gen. L. I, n. 1; In ep. ad Rom. VIII. n. 12; Praef. ad l. de Princ. n. 2. 10).

всѣхъ другихъ, за исключеніемъ развѣ его учителя, вдавался въ крайности раціонализма. Какъ догматическія, такъ и экзегетическія его изслѣдованія отличаются духомъ слишкомъ свободнаго изложенія. Они-то собственно и показали учителямъ христіанства, какъ легко при изложеніи истинъ христіанской вѣры увлечься философіей въ ущербъ непреложной христіанской истинѣ. И въ постановкѣ анализа предметовъ вѣры Оригенъ былъ далекъ отъ антіохійскаго направленія. Научно-богословскіе труды Оригена представляютъ собою, такъ сказать, заключеніе перваго періода христіанской науки въ Александріи; въ нихъ сосредоточены всѣ добытые предыдущими христіанскими учеными научно-богословскіе выводы и результаты.

Первыми представителями богословскихъ изслѣдованій въ новомъ направленіи въ Александріи были ученики Оригена. Ближайшими причинами, побудившими ихъ измѣнить методъ раскрытія христіанскихъ истинъ и дать другую постановку вопросу объ отношеніи разума къ вѣрѣ, были — печальная судьба ихъ изгнаннаго изъ Александріи учителя и обстоятельства ихъ собственной жизни [1]). Первые признаки новаго направленія можно видѣть въ отвѣтномъ посланіи Діонисія александрійскаго къ Діонисію римскому. Съ этихъ поръ въ христіанской литературѣ, за немногими и невидными исключеніями, въ общемъ замѣчается осторожное изслѣдованіе истинъ вѣры, при умѣренномъ приложеніи учености и философіи. Но и ученики Оригена составляли своими произведеніями только переходную ступень отъ стараго времени къ новому; въ ихъ сочиненіяхъ много признаковъ старой эпохи, а новое направленіе богословскихъ изслѣдованій въ ихъ трудахъ еще не обозначилось съ достаточною ясностію. Прочное основаніе новому направленію александрійской

[1]) До обличенія Діонисіемъ римскимъ Діонисій александрійскій давалъ широкій просторъ разуму въ дѣлѣ вѣры; нѣкоторые же изъ учениковъ Оригена держались раціонализма своего учителя во все время своей жизни.

науки положили только труды св. Аѳанасія; они-то и составили въ богословской наукѣ начало новой эры.

Трудами св. Аѳанасія открывается самый блестящій періодъ христіанской науки и литературы, начало самостоятельной и подлинно научно-богословской разработки истинъ христіанской вѣры. Со святаго Аѳанасія начинается рядъ великихъ отцевъ и учителей церкви такъ называемаго золотаго вѣка христіанства, которые въ новомъ направленіи продолжали старое историческое дѣло выясненія и возможнаго раскрытія христіанскихъ истинъ. Первый представитель этого вѣка—св. Аѳанасій былъ и первымъ наилучшимъ выразителемъ этого новаго направленія христіанской науки и потому справедливо признается основателемъ новой александрійской школы. Онъ первый вполнѣ ясно сознаlъ невыгодныя стороны прежней (научно-философской) постановки богословскихъ разсужденій, рѣшительно отказался отъ старыхъ школьныхъ ошибокъ и укрѣпилъ новое направленіе богословской науки. Онъ первый сталъ въ своемъ изложеніи ученія христіанской вѣры въ совершенно независимое отъ философіи положеніе, первый рѣшительно отказался отъ умозрѣній и философіи въ дѣлѣ вѣры и со всею настойчивостію обратился въ раскрытіи, объясненіи и обоснованіи истинъ вѣры къ помощи наиболѣе подходящихъ средствъ, именно къ выводамъ изъ разработки и разъясненія положительныхъ источниковъ Откровенія—св. Писанія и св. Преданія, и такимъ образомъ вмѣсто прежней, чуждой христіанской наукѣ, почвы далъ ей новую, родную почву. „Ученіе о Божествѣ, говорилъ онъ, преподается не въ умственныхъ доводахъ, но при посредствѣ вѣры и благоговѣйно благочестиваго помысла“ [1]). Все, что̀ мы знаемъ о Богѣ положительно, заключается только въ св. Писаніи. Поэтому всякій долженъ „изучать только то, что̀ сказано въ Писаніяхъ“ [2]).

---

[1]) Къ Серапіон. I, XX гл. 33 стр.

[2]) Ibid. I, XIX гл. 31 стр. Ср. Объ опред. XII, 328—329; Против. язычн. I, 5—6.

Онъ подчинилъ разумъ вѣрѣ; вѣра всегда, по его понятіямъ, должна быть руководительнымъ началомъ въ изслѣдованіяхъ, а разсудочныя понятія должны занимать второстепенное мѣсто и имѣть на столько значенія, на сколько они могутъ выразить высокія и таинственныя истины христіанства. Св. Аѳанасій твердо держался того положенія, что христіанская вѣра должна быть сохранена во всей ея цѣлостности и неприкосновенности, въ томъ видѣ, въ какомъ она содержится въ источникахъ Откровенія—св. Писаніи и св. Преданіи [1]), потому что предметъ этой вѣры есть истина, объективно существующая прежде всякаго ограниченнаго мышленія, задачей котораго должно быть только раскрытіе этой истины въ свойственныхъ ему формахъ. Въ ученіи о Богѣ единственная возможная задача разума, по нему, состоитъ только въ томъ, чтобы въ ясныхъ понятіяхъ установить связь между различными изреченіями св. Писанія—раскрыть и объяснить смыслъ его свидѣтельствъ, найти и указать для нихъ подтвержденіе въ понятіяхъ разума, или въ жизни міра. Такимъ взглядомъ св. Аѳанасій проложилъ правильный путь къ научному изслѣдованію христіанскихъ догматовъ вѣры, потому что имъ онъ окончательно установилъ органическую связь спекулятивнаго и положительнаго элементовъ. И исторія оправдала справедливость воззрѣній св. Аѳанасія. Его собственные богословскіе труды были первымъ наглядным фактическимъ подтвержденіемъ всей безцѣнной для богословія заслуги новаго направленія.

---

[1]) О Преданіи, какъ объ источникѣ истины, св. Аѳанасій говоритъ напр. въ первомъ посланіи къ Серапіону: «посмотримъ еще на самое первоначальное Преданіе, на ученіе и вѣру вселенской церкви. На ней основана церковь и, кто отпадаетъ отъ нея, тотъ не можетъ быть и даже именоваться христіаниномъ» (гл. XXVIII, 45—46 стр. Ср. Объ опред. IV. XXVII; О собор. IV—V гл. 108—109 стр.; IX гл. 114 стр.; XLIII гл. 169 стр.; XLVII гл. 175 стр.; Против. аріан. II сл. XXXIV гл. 307 стр.; III гл. 56 стр.).

Не смотря на естественныя настойчивыя внутреннія потребности философски-образованнаго человѣка къ бо́льшей свободѣ и къ бо́льшему простору мысли, чѣмъ какія открываются въ границахъ строго церковнаго ученія, св. Аѳанасій философствовалъ только въ крайнихъ случаяхъ и только по требованію обстоятельствъ полемики, и при этомъ, какъ иногда можно видѣть, философствовалъ не безъ страха и робости, боясь уклониться отъ нормъ церковнаго ученія. Своимъ философскимъ идеямъ онъ всегда спѣшилъ сообщить характеръ идей библейскаго происхожденія и постоянно подкрѣплялъ ихъ библейскими цитатами.

Благодаря такой осторожности, онъ первый изъ александрійцевъ удержалъ свой разумъ въ должныхъ границахъ.

Держась твердо своихъ взглядовъ на участіе разума въ дѣлѣ вѣры, онъ выбралъ для своихъ сочиненій самый подходящій къ обстоятельствамъ его полемики методъ раскрытія, объясненія и обоснованія христіанскихъ истинъ—преимущественно путемъ экзегесиса библейскихъ свидѣтельствъ, относящихся къ тому или другому предмету вѣры. Этого метода св. Аѳанасій держался во всѣхъ своихъ полемическихъ трудахъ, и какъ въ выборѣ [1]) его, такъ и въ формѣ его постановки [2]) онъ всегда стоялъ на высотѣ своего положенія.

---

[1]) Въ болѣе раннее время экзегетическаго метода держались св. Іустинъ (Ср. Разгов. съ Трифон. LVIII гл. 240 стр.), Тертулліанъ (Пр. Пракс. V гл. стр. 134) и Оригенъ.

[2]) Разумѣемъ цитаты изъ новаго завѣта, а не изъ ветхаго. Тогда какъ въ прежнее время рѣдко обращались къ Писанію новаго завѣта, къ свидѣтельству и авторитету церкви,—съ IV в. этого рода доказательства съ присоединеніемъ къ нимъ доказательствъ изъ началъ христіанства занимаютъ главное мѣсто въ ряду прочихъ доказательствъ догматическихъ истинъ; между тѣмъ доказательства изъ ветхаго завѣта и особенно изъ исторіи природы и человѣчества, преимущественно изъ исторіи языческаго міра, столько распространенныя въ прежнее время, съ этихъ поръ постепенно начинаютъ рѣдѣть.

Достоинство метода и направленія св. Аѳанасія въ богословской наукѣ было оцѣнено немедленно, потому что тотъ и другое вполнѣ отвѣчали потребностямъ полемики съ еретиками того времени, и оттого Аѳанасіевой постановкѣ научнаго раскрытія истинъ вѣры скоро суждено было имѣть самое широкое распространеніе. Вездѣ стали признавать основою и нормою богословскаго знанія христіанскую вѣру, содержаніе которой считалось какъ нѣчто объективно данное, что̀ можетъ быть только понято и усвоено человѣческимъ разумомъ, но чего нельзя ни усовершить, ни увеличить. Догматическія вѣроопредѣленія вселенскихъ соборовъ укрѣпили это направленіе въ христіанской наукѣ и литературѣ на столько, что оно въ православныхъ церквахъ продолжаетъ существовать съ небольшимъ видоизмѣненіемъ вплоть до нашего времени.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Ученіе о Богѣ Отцѣ.

Часть первая.

Первый вопросъ въ ученіи о Лицахъ Св. Троицы—вопросъ о Богѣ Отцѣ. При раскрытіи ученія о второмъ и третьемъ Лицахъ Св. Троицы ученіе о Богѣ Отцѣ предполагается всегда какъ бы уже раскрытымъ и обоснованнымъ. Между тѣмъ, обращаясь къ церковной отеческой письменности и встрѣчая постоянно въ ней или спеціальные трактаты или болѣе или менѣе пространныя вводныя разсужденія (эпизоды) о второмъ и третьемъ Лицахъ Св. Троицы, нигдѣ не найдешь спеціальнаго сколько нибудь значительнаго изслѣдованія или разсужденія о первомъ Лицѣ Св. Троицы, а видишь только одни небольшія и большею частію отрывочныя и необоснованныя бѣглыя замѣчанія. Это, на первый разъ кажущееся страннымъ, явленіе объясняется очень просто слѣдующимъ образомъ.

Вся исторія раскрытія ученія о Богѣ Отцѣ ограничивается только сверхъестественнымъ Откровеніемъ. Оно сообщило въ ветхомъ и новомъ завѣтахъ представленіе о Богѣ Отцѣ на столько ясное, что въ христіанское время относительно перваго Лица Св. Троицы не могло уже возникнуть почти никакихъ сомнѣній и недоумѣній. Отсутствію недоумѣній о Немъ способствовала и языческая философія, приведшая сознаніе людей

къ необходимости допустить бытіе реальной, абсолютной, единой и всесовершенной Причины всего сущаго. Всякій сколько нибудь знакомый съ этимъ философскимъ понятіемъ легко могъ согласиться и усвоить и библейское ученіе о Богѣ Отцѣ. Вслѣдствіе этихъ обстоятельствъ церковные писатели въ ученіи о Богѣ Отцѣ могли ограничиваться только простой, почти буквальной передачей откровеннаго ученія. Такъ и было въ дѣйствительности, особенно въ первое время христіанства.

Въ теченіе трехъ первыхъ вѣковъ христіанства ученіе о Богѣ Отцѣ обычно излагалось почти буквальными словами Библіи и только изрѣдка на основаніи откровенныхъ свидѣтельствъ дѣлались соображенія отъ разума, производился анализъ и давались обобщенія. Поэтому въ изложеніи ученія о Богѣ Отцѣ церковныхъ писателей этого времени почти вовсе нѣтъ никакихъ отличительныхъ особенностей одного писателя отъ другаго. Въ виду этого и мы предпошлемъ своему изложенію ученія св. Аѳанасія о Богѣ Отцѣ только самый общій перечень особенностей ученія о Богѣ Отцѣ за весь трехъ-вѣковый періодъ, безъ изслѣдованія отличительныхъ чертъ ученія одного писателя отъ другаго.

Прежде всего вниманіе всякаго читателя твореній церковныхъ писателей трехъ первыхъ вѣковъ останавливается на неточностяхъ въ терминологіи. Въ ученіи о Богѣ Отцѣ всего болѣе поражаетъ читателя очень широкое употребленіе слова *Богъ* вмѣсто слова *Отецъ*. Такое словоупотребленіе можно видѣть у Аѳинагора [1]), Ѳеофила [2]), Климента [3]), Иринея [4]), и даже у Оригена [5]).

---

[1]) Напр. въ Прошеніи о христіан. гл. X. стр. 79. Русск. перв. Преображенск. Москва. 1867 г.

[2]) Напр. къ Автолик. гл. XXII стр. 109.

[3]) Стромат. V, 1.

[4]) Прот. ерес. IV, 20, 5.

[5]) In Ioh. t. II, 18.

Но это словоупотребленіе нисколько не должно смущать читателя, такъ какъ основаніе для него есть въ самомъ св. Писаніи, которое также по мѣстамъ употребляетъ слово *Богъ* вмѣсто слова *Отецъ* (Іоанн. VI, 27; Колосс. I, 15; Филипп. II, 6). Вѣроятно поэтому-то употребленіе слова *Богъ* вмѣсто слова *Отецъ* исохранялось въ обычаѣ очень долгое время [1]) и при этомъ въ сочиненіяхъ даже такихъ церковныхъ писателей, которые имѣли ясное, раздѣльное и отчетливое представленіе о субстанціи, ипостаси, свойствахъ и т. п. понятіяхъ.

На ряду съ замѣною наименованія *Отецъ* словомъ *Богъ* въ твореніяхъ писателей разсматриваемаго времени останавливаетъ на себѣ вниманіе очень распространенное употребленіе наименованій Бога Отца—Перво-Богомъ, Само-Богомъ, Всецѣло-Богомъ и т. д., какъ бы внушающихъ мысль о несамобытности Божества Сына Божія и Духа Святаго или по крайней мѣрѣ о подчиненномъ отношеніи ихъ къ Богу Отцу по самому Божеству [2]).

Но и эта терминологія можетъ быть признана не болѣе, какъ только научною погрѣшностію разсматриваемыхъ писателей, а никакъ не признакомъ догматическаго ихъ заблужденія, и потому она не должна считаться особенно предосудительною для авторитета ихъ, какъ церковныхъ учителей. Терминологія эта свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что церковные писатели трехъ первыхъ вѣковъ, занятые серьезно вопросами о второмъ и отчасти о третьемъ Лицахъ Св. Троицы, не имѣли возможности сосредоточенно и съ безраздѣльнымъ вниманіемъ остановиться въ то же время и на точности въ изложеніи ученія о Богѣ Отцѣ. Мало того,—указан-

---

[1]) Слѣды такой терминологіи сохраняются еще досель, напр. въ выраженіи—Сынъ Божій=Богъ Сынъ=Сынъ Отчій.

[2]) Αὐτό-θεος (Origen. in Ioh. t. II, n. 2. 3); Κάθολος Θεός (Euseb. Orig. pangr. in H. E. X, 14).

ные писатели могутъ быть даже совершенно оправданы въ этой своей терминологіи, если будетъ доказано, что они употребляли свои наименованія Бога Отца для выраженія совершенно православнаго и глубокаго воззрѣнія на Божескія Лица, какъ на взаимно-проникающія одно другое въ самомъ Божествѣ, и на отношеніе ко второму и третьему Лицамъ Св. Троицы перваго Лица, какъ начала въ Божествѣ. А намъ и представляется именно такъ, что изслѣдуемые писатели, говоря о Богѣ Отцѣ, какъ о Перво-Богѣ, Само-Богѣ и т. д., имѣли при этомъ въ виду именно личныя свойства Бога Отца и отношеніе Его ко второму и третьему Лицамъ Св. Троицы. По нашему мнѣнію, мысль ихъ вкратцѣ можно выразить такъ: Божество каждаго Лица Св. Троицы есть Божество всѣхъ трехъ Лицъ, но Богъ Отецъ, какъ первый въ Св. Троицѣ, пребываетъ Богомъ самъ отъ Себя, тогда какъ Сынъ Отчій и Духъ Святый —отъ Отца.

На ряду съ этою мыслію у Аѳинагора, св. Ѳеофила и св. Іустина встрѣчается на первый разъ опять очень странная мысль о неодинаковомъ отношеніи къ пространству Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святаго. Богъ Отецъ мыслится ими совершенно недоступнымъ пространству, а Сынъ Божій и Духъ Святый не только превысшими пространства, но и пребывающими въ немъ. Особенно ясно развита эта мысль у Іустина Философа въ LX и CXXVII главахъ его Разговора съ Трифономъ іудеемъ, гдѣ представляется немыслимымъ снисхожденіе Бога Отца съ неба на томъ основаніи, что оно было бы снисхожденіемъ самого Божества съ непостижимой высоты Его обитанія. Но какую бы грубую форму выраженія ни принимала эта мысль, она всегда указываетъ только на различіе формы участія Божескихъ Лицъ въ домостроительствѣ Ихъ. Въ этой послѣдней идеѣ она находитъ весь свой глубокій смыслъ и полное оправданіе.

Дальнѣйшая мысль, объясняемая въ своемъ происхожденіи тою же связью представленій, будетъ мысль

о первомъ Лицѣ Св. Троицы, какъ о болѣе непостижимомъ и великомъ сравнительно со вторымъ и третьимъ Лицами Св. Троицы. Представленіе это можно находить въ ученіи Ѳеофила [1]), Іустина Философа [2]), Тертулліана и Оригена. Болѣе подробно и въ болѣе развитомъ видѣ оно изложено у двухъ послѣднихъ писателей. Тертулліанъ излагаетъ его въ слѣдующей формѣ.

Священное Писаніе, говоритъ онъ [3]), открываетъ намъ Бога невидимаго и Бога видимаго; невидимый Богъ—это Отецъ, видимый Богъ—это Сынъ. Богъ Отецъ невидимъ по причинѣ неприступности Его величія, а Сынъ Божій видимъ въ мѣрѣ нашей воспріимчивости, по причинѣ своего „происхожденія, умѣряющаго его величіе“. Эти мысли Тертулліанъ подкрѣпляетъ множествомъ цитатъ изъ ветхаго и новаго завѣтовъ.

У Оригена есть двоякаго рода выраженія. Съ одной стороны у него можно найти ученіе о томъ, что невидимъ Отецъ, невидимъ и Сынъ. Напр. онъ говоритъ: „Отецъ родилъ Сына—образъ свой; Самъ невидимый по природѣ, Онъ родилъ и образъ также невидимый“. Но на ряду съ этимъ у него можно видѣть съ другой стороны и выраженія, дающія мысль о томъ, что Отецъ болѣе невидимъ, чѣмъ Сынъ. „Отца, говоритъ онъ, не видитъ и Сынъ, какъ Сына не видитъ Св. Духъ, какъ Духа не видятъ ангелы, какъ ангеловъ не видятъ люди“ [4]).

Въ основѣ этихъ выраженій о бо́льшей непостижимости Отца сравнительно съ Сыномъ и Св. Духомъ лежитъ опять глубокая и совершенно правильная мысль, что Богъ для насъ непостижимъ въ своемъ существѣ, а доступенъ нашей мысли только въ своемъ явленіи.

---

[1]) **Автолик. II, 22.**

[2]) **II Аполог. VI; Разговор. LX и CXXVII гл.**

[3]) **Против. Пракс. гл. XIV—XVII, 155—165 стр. по перев. Карнеева. Ср. Прот. Маркіон. II, XXVII.**

[4]) **Прот. Цельс. VI, 69.**

Но и явленіе Божества намъ понятно только въ Сынѣ, который исполняетъ волю Отца, и въ Св. Духѣ, который завершаетъ дѣло Сына, по волѣ Отца. Явленіе же Отца, состоящее, по ученію Откровенія и церкви, въ опредѣленіи или изволеніи, какъ актъ воли—актъ чисто духовный и сверхчувственный, для насъ такъ же неуловимо, какъ и самое существо Божества.

Въ связи и на ряду съ мыслію о безусловной непостижимости Отца у тѣхъ же церковныхъ писателей встрѣчается мысль о неизреченности Отца. Іустинъ Мученикъ причину неизреченности Отца полагалъ въ отсутствіи болѣе высшаго и старшаго по бытію существа, которое могло бы дать ему имя [1]); другіе писатели говорили о неизреченности Отца, какъ о слѣдствіи его абсолютной непостижимости и всесовершенства. Мысль о неизреченности Бога Отца высказывалась въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ и стояла въ связи съ извѣстною ошибочною теоріею словъ, какъ точныхъ и полныхъ обозначеній предметовъ. По этой теоріи, для Бога не можетъ быть имени, такъ какъ не можетъ быть точнаго и полнаго обозначенія существа безграничнаго и непостижимаго.

Въ логической связи съ мыслію о большемъ величіи, простотѣ и неизмѣняемости перваго Лица Св. Троицы сравнительно со вторымъ и третьимъ было также ученіе Оригена о томъ, что основою множественности измѣняемыхъ вещей долженъ быть не *αὐτό-Θεος*, *ὁ Θεός*, но *ἕτερος τις Θεὸς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ*, *Σοφία*, *Λόγος*, равно какъ и о томъ, что Отецъ болѣе благъ, болѣе премудръ и болѣе святъ, чѣмъ Сынъ и Св. Духъ.

Таково въ общихъ чертахъ было ученіе о Богѣ Отцѣ до св. Аѳанасія.

---

[1]) Аполог. II, гл. VI, стр. 120.

Часть вторая.

Въ свято-отеческой письменности по догматическимъ вопросамъ, какъ извѣстно, было очень мало твореній, написанныхъ не по требованію обстоятельствъ времени. Отвѣтомъ на современные вопросы были и творенія св. Аѳанасія. Современными св. Аѳанасію вопросами были вопросы о второмъ и третьемъ Лицахъ Св. Троицы, на рѣшеніе которыхъ онъ и посвятилъ всѣ свои силы. Поэтому насъ нисколько не должно удивлять то обстоятельство, что мы находимъ у св. Аѳанасія обширнѣйшія изслѣдованія о Лицѣ Сына Божія и довольно обстоятельныя творенія о Духѣ Святомъ; но не находимъ ни одного отдѣльнаго творенія—ни большого, ни малаго—о первомъ Лицѣ Св. Троицы. Не удивительно поэтому и то, что въ сравненіи съ ученіемъ прежняго времени ученіе св. Аѳанасія о Богѣ Отцѣ отличается не столько широтою изслѣдованія, сколько превосходствомъ формальной стороны—точностію, ясностію и опредѣленностію выраженій. Полнота воззрѣнія на внутреннюю жизнь Божества, большее сравнительно съ прежнимъ углубленіе въ общіе вопросы о природѣ Божества, объ отношеніи единства Бога по существу къ троичности Лицъ въ Немъ, болѣе тонкое и болѣе обстоятельное, чѣмъ прежде, раскрытіе ипостасныхъ свойствъ и особенностей Лицъ Св. Троицы,—все это значительно способствовало улучшенію богословской терминологіи IV вѣка, сравнительно съ предыдущимъ временемъ, особенно въ выраженіи и изложеніи догмата троичности Бога.

Самое краткое изложеніе вѣры въ Бога Отца у св. Аѳанасія выражено въ словахъ: „*вѣруемъ во единаго нерожденнаго Бога Отца, имѣющаго бытіе отъ Себя*“ [1]). Болѣе или менѣе подробное раскрытіе этой

---

[1]) Изложен. вѣр. гл. I. стр. 161. ч. I. Греческій текстъ: *πιστεύομεν εἰς ἕνα ἀγέννητον Θεόν, Πατέρα τὸν ἔχοντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι* Migne t. I. col. 200.

формулы вѣры въ разныхъ мѣстахъ сочиненій св. Аѳанасія, приведенное въ одну органическую связь и систему, можно разсматривать какъ его ученіе о Богѣ Отцѣ. Сущность этого ученія въ сжатомъ видѣ можно передать такъ.

Богъ Отецъ есть истинный Богъ, по природѣ всесовершеннѣйшее существо [1]). Онъ есть ὁ Θεός [2]), αὐτός ὁ Θεός [3]), ἀγέννητος и ἀγεννητὸς Θεός [4]), Богъ самосущій — ἐφ' ἑαυτοῦ ὤν [5]), полный, совершенный [6]). имѣющій все отъ Себя самого, а не отъ кого либо другаго [7]), и потому самодовольный [8]). Онъ вѣченъ, всегда тожественъ [9]), неизмѣняемъ [10]) и безсмертенъ. Онъ всемогущъ и есть Творецъ, Создатель, Господь. Царь и Вседержитель [11]). Онъ имѣетъ личное бытіе; Ему свойственно желаніе и воля [12]); Онъ—высочайшая и всеобъемлющая мысль [13]), истина и свѣтъ [14]). Какъ бытіе

---

[1]) Прот. аріан. I сл. XIV гл. 178 стр.

[2]) О Мнѣн. Діонис. XXI гл.; Объ опред. XVIII. XXXII. стр. 336—338.

[3]) Прот. аріан. II. гл. II. стр. 257; сл. IV. гл. XXVI. стр. 510; Къ Серап. сл. I. гл. XXV. стр. 41.

[4]) Излож. вѣр. гл. I. стр. 161.

[5]) Прот. аріан. III сл. гл. III. Migne, col. 553.

[6]) Ibid. сл. III. гл. I, стр. 381.

[7]) Ibid. гл. XXXVI, стр. 433.

[8]) Ibid. II сл. гл. XLI, стр. 718.

[9]) Ibid. сл. I гл. XXV стр. 439 и 215; ср. гл. XXIX, стр. 191.

[10]) Ibid. стр. 191.

[11]) Ibid. I гл. XX—XXI стр. 188—189; Посл. къ епп. Егип. Лив. XVII стр. 425.

[12]) Прот. аріан. III гл. LXVI стр. 474.

[13]) О мнѣн. св. Діон. гл. XXIII.

[14]) Ср. 12 примѣч.

личное, Онъ мыслится отдѣльнымъ отъ Сына и Духа Святаго. Отъ втораго и третьяго Лицъ Св. Троицы Его отличаютъ свойства—нерожденности, отчества и изведенія. Между тремя Лицами Св. Троицы Онъ не только первый, но и объединяющее начало, Онъ—единое начало Божества и Vпостасей [1]), источникъ Божескаго существа (*θεότητος, οὐσίας*); Онъ источникъ Сына и Св. Духа. Не смотря на свою личную форму бытія, Онъ въ силу своихъ особенностей, какъ перваго Лица Св. Троицы, самъ непосредственно не открывается тварямъ, Его открываетъ образъ Его—Сынъ и Св. Духъ.

Вотъ сущность всего того, что̀ можно найти въ ученіи св. Аѳанасія о Богѣ Отцѣ. Болѣе подробный анализъ этого предмета намъ представляется излишнимъ, потому что ученіе о Богѣ Отцѣ св. Аѳанасія имѣетъ свое особливое значеніе только въ связи съ ученіемъ его о Сынѣ Божіемъ.

Не смотря на всю очевидную несложность, простоту и близость къ общепринятому символу, ученіе св. Аѳанасія о Богѣ Отцѣ въ новое время не избѣжало обычныхъ возраженій. Основываясь на отдѣльныхъ отрывочныхъ выраженіяхъ александрійскаго святителя, ученые новаго времени [2]),—какъ это ни странно повидимому,—объявили св. Аѳанасія виновнымъ въ субординаціонизмѣ. Основаніемъ для такого обвиненія они считали во-первыхъ встрѣчающіяся у св. Аѳанасія названія Бога Отца—*ὁ Θεός, εἷς Θεός, μόνος ὁ Θεός, Μονάς* [3]). Но ни одно изъ этихъ названій Бога Отца, при сопоставленіи ихъ съ общимъ характеромъ воззрѣ-

---

[1]) Прот. аріан. IV гл. 1 стр. 478.

[2]) Гизелеръ, Dogm.-Gesch. Мейеръ, Die Lehre von d. Trinit. 157 стр.; Бауръ, Die christ. L. von Dreinigkeit. u. Menschnerdung Got. in Ihrer gesch. Entw. 4. 1, стр. 148.

[3]) Contr. arian. IV c. 1. 15; De decr. XXX. 11; Contr. arian. IV c. 3 и др.

ній св. Аѳанасія, не можетъ дать въ дѣйствительности никакого основанія къ сдѣланному изъ нихъ учеными выводу. Задачей св. Аѳанасія было—защитить ученіе о троичности противъ аріанскаго, духоборческаго и савелліанскаго заблужденій. Исполненіе этой задачи требовало возможно ближе держаться образа выраженій св. Писанія и церкви. Но въ Писаніи Богъ Отецъ на ряду съ Сыномъ Божіимъ называется εἷς Θεός [1]); то же выраженіе εἷς Θεός допускали въ своихъ сочиненіяхъ и церковные писатели трехъ первыхъ вѣковъ въ приложеніи къ Богу Отцу [2]). Никейскій вселенскій соборъ внесъ это выраженіе въ символъ вѣры и тѣмъ освятилъ его употребленіе. Освященное въ употребленіи со стороны такихъ авторитетовъ, какъ св. Писаніе и церковь, выраженіе εἷς Θεός могло быть употребляемо и св. Аѳанасіемъ въ его защитѣ единства Божества при троичности Лицъ въ Немъ, имѣющаго свое основаніе въ Отцѣ. Смыслъ употребляемыхъ св. Аѳанасіемъ выраженій εἷς Θεός, ὁ Πατήρ, ἡ Μονάς вовсе не тотъ, будто Богъ Отецъ, Самъ по Себѣ, какъ Лице, есть вполнѣ удовлетворяющее Себя содержаніе Божескаго существа,—единоличный Богъ; но—тотъ, что въ Отцѣ—начало троичнаго единства, по скольку Онъ между Божескими Лицами есть μία ἀρχή, источникъ и исходный пунктъ. „Никейскіе учители церкви“ (слѣдовательно и св. Аѳанасій), пишетъ Дорнеръ, „нигдѣ не говорятъ, что Отецъ Самъ по Себѣ монада, но что Отецъ является монадой, по скольку Онъ мыслится не абстрактно, но въ своей дѣйствительности, или по скольку Его должно мыслить, какъ принципъ и исходный пунктъ Vпостаснаго процесса, слѣдовательно по скольку Онъ не исключаетъ двѣ другія Vпостаси Божества, но обнимаетъ

---

[1]) Коринѳ. VIII, 6: Ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ Πατήρ... καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

[2]) Климент. алекс. къ Коринѳ. I, 46: ἢ οὐχὶ ἕνα Θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστόν.

ихъ въ Себѣ такъ, что Онъ не былъ бы Отцемъ, если бы отъ вѣка не имѣлъ Сына и не былъ принципомъ Духа“ [1]). Слова этого богослова, признаннаго за великаго и серьезнаго мыслителя западнымъ ученымъ міромъ, должны быть авторитетными для тамошнихъ богослововъ по крайней мѣрѣ на столько, чтобы они могли усумниться въ достоинствѣ взглядовъ Баура и Гизелера. Что слова Дорнера совершенно справедливы, что у св. Аѳанасія выраженія *εἷς Θεός*, *ὁ Θεός*, *Μονάς* вовсе не исключаютъ мысли о единствѣ съ Богомъ Отцомъ Сына Божія и Св. Духа, а напротивъ всегда ее предполагаютъ и заключаютъ въ себѣ, за это говоритъ общій образъ представленій о Божествѣ самого св. Аѳанасія. Онъ никогда не мыслилъ Бога Отца отдѣльно отъ Сына Божія и Св. Духа и считалъ невозможностію и грѣхомъ мыслить Ихъ раздѣльными. Понятіе о Сынѣ, говоритъ онъ, заключаетъ въ себѣ и понятіе объ Отцѣ, и наоборотъ. Въ этомъ смыслѣ онъ утверждалъ, что Сынъ Божій вовсе не имѣлъ въ виду отдѣлять Себя отъ Бога Отца, когда говорилъ: *слыши, Израиле: Господь Богъ вашъ, Господь единъ есть* (Марк. XII, 29), или: *что Мя глаголеши блага; никто же благъ, токмо единъ Богъ* (Марк. X, 18). О единичности Бога, по взгляду св. Аѳанасія, можно говорить не по отношенію къ Сыну Божію, но по отношенію къ ложнымъ богамъ, или по отношенію къ тварямъ [2]). Подобно тому, какъ, если бы кто сталъ называть источникомъ свѣта изображеніе солнца, само оно могло бы сказать относительно нарисованнаго солнца: „я одно составляю дневной свѣтъ и нѣтъ другаго дневнаго свѣта, кромѣ меня“, но относительно сіянія своего оно этого не сказало бы; такъ и Богъ не въ отношеніи къ своему Сыну говоритъ: *Азъ есмь*, или:

---

[1]) Стр. 932. Исторія раскрытія ученія о Лицѣ І. Христа въ четыре первыя столѣтія.

[2]) Против. аріан. III, VII гл. 389 стр.; Объ опред. XVIII гл. 331 стр.

Азъ есмь единъ Господь, а въ отношеніи къ твари [1]).— Необходимо обратить вниманіе еще на одно важное обстоятельство, именно,—назвавъ въ одномъ мѣстѣ Сына Божія Сыномъ единаго Бога—*τοῦ ἑνὸς Θεοῦ Υἱόν*, св. Аѳанасій непосредственно за этимъ относитъ къ Сыну Божію славословіе изъ IX, 5 посланія къ Римлянамъ: *Христосъ по плоти, сый надъ всѣми Богъ благословенъ во вѣки* [2]), и слова св. апостола Іоанна Богослова изъ его перваго посланія V, 20, гдѣ онъ называетъ Сына Божія истиннымъ Богомъ—*ὁ ἀληθινὸς Θεός*—въ томъ же смыслѣ, въ какомъ называетъ такъ же и Бога Отца [3]).

Такимъ образомъ названія Бога Отца *μόνος ὁ Θεός*, *εἷς Θεός*, равно какъ,—добавимъ съ своей стороны мы,—замѣна слова Отецъ *Πατήρ* словомъ Богъ *Θεός* [4])

---

[1]) Прот. аріан. III, VIII, 390 стр.

[2]) Ibid. IV, 1, 478 стр.

[3]) Ibid. III, IX гл. 407.

[4]) Не смотря на очевидную у св. Аѳанасія раздѣльность понятій о Божествѣ и отчествѣ, онъ очень часто, по установившейся въ предшествующее ему время терминологіи, употреблялъ слова—Богъ и Отецъ, какъ взаимозамѣнимыя. Для примѣра мы приведемъ здѣсь нѣсколько мѣстъ изъ его сочиненій. Въ «Словѣ о воплощеніи Бога Слова» онъ пишетъ напр.: «обладающій всѣми Богъ собственнымъ Словомъ своимъ сотворилъ человѣческій родъ» (XI гл. 94 стр.). Въ «Словѣ противъ аріанъ» находимъ такія выраженія: «Богъ есть вѣчно сущій, а потому, поелику всегда есть Отецъ, то вѣчно есть Его сіяніе, т. е. Его Слово»; и: «сущій Богъ отъ Себя имѣетъ и сущее Слово; и Слово не послѣ явилось, какъ не существовавшее прежде, и Отецъ никогда не былъ безъ Слова» (I сл. XXIV гл. 195 стр.). Въ сочиненіи «Объ опредѣленіи никейскаго собора» можно читать: «Ужели, произнося слово—Богъ, или именуя Его Отцемъ, означаемъ не самую невидимую и непостижимую Его сущность, но что-то окрестъ ея?» (XXI гл. 343—344 стр.). Изъ 1-го посланія къ Серапіону процитуемъ слова: «когда съ народомъ былъ Духъ, тогда въ Духѣ чрезъ Сына былъ съ нимъ Богъ» (XII, 22 стр.), и: «ужели, поелику послѣ Бога наименовалъ (Спаситель—Лук. XVIII, 2) человѣка, то человѣкъ сей, котораго не срамлялся праведный Судія,

у св. Аѳанасія ни мало не могли говорить противъ единосущія Лицъ Св. Троицы; въ этихъ выраженіяхъ нѣтъ никакого слѣда субординатическихъ остатковъ александрійской школы прежняго времени и потому такія выраженія были обычными въ свято-отеческой литературѣ даже болѣе поздняго времени [1]).

Іеромонахъ **Кириллъ** (Лопатинъ).

есть Сынъ? Или, поелику послѣ Бога наименовалъ человѣка, то Самъ есть третій послѣ человѣка, а Духъ Св. четвертый?» (XIV гл. 24 стр.) **и т. д. и т. п.**

[2]) *Ὁ δὲ ἐπὶ πάντων Θεὸς ἐξαίρετόν τι γνώρισμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως, τὸ Πατὴρ εἶναι, μηδεμίας αἰτίας ὑποστῆναι, μόνος ἔχει· καὶ διὰ τοῦτον πάλιν τὸ σημεῖον καὶ αὐτὸς ὑδεαξόντως ἐπιγινώσκεται* (Васил. Велик. ер. XXXVIII).

ВОЗЗРѢНІЯ
МОСКОВСКАГО МИТРОПОЛИТА ФИЛАРЕТА
ПО ВОПРОСАМЪ:
О ЦЕРКОВНОМЪ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВѢ, О МАТЕРІАЛЬНОМЪ ОБЕЗПЕЧЕНІИ ДУХОВЕНСТВА, О СНЯТІИ СВЯЩЕННАГО САНА И О БРАКѢ *).

II.

О матеріальномъ обезпеченіи духовенства.

Взглядъ митр. Филарета на вліяніе внѣшнихъ условій вообще и въ частности необезпеченности духовенства и существующихъ способовъ обезпеченія на нравственное состояніе духовенства. — Исторія вопроса о матеріальномъ обезпеченіи духовенства. — Взглядъ митр. Филарета на существующіе способы обезпеченія духовенства и на возможныя улучшенія его быта.—Взглядъ митр. Филарета на жалованье духовенству.—Общій отзывъ его о всѣхъ, предпринимаемыхъ къ обезпеченію мѣрахъ.—Общее сужденіе по вопросу о матеріальномъ обезпеченіи духовенства.

Существовало и до сихъ поръ существуетъ мнѣніе, это мы знаемъ по личному опыту, будто митр. Филаретъ отрицательно относился къ вопросу о матеріальномъ обезпеченіи духовенства, по крайней мѣрѣ прямо и положительно возставалъ противъ назначенія духовенству жалованья. Отголоски такого мнѣнія можно встрѣтить и въ литературѣ. Но это неправда. Митр. Филаретъ глубоко понималъ вліяніе матеріальнаго положенія и вообще внѣшнихъ условій жизни на нравственное состояніе человѣка. Это можно видѣть изъ

*) См. Прав. Собес. 1893 г. іюнь.

одной его проповѣди. „Не скажу, говорилъ онъ въ ней, чтобы нищета прямо пролагала путь порокамъ, преступленіямъ и послѣдующимъ за ними бѣдствіямъ... Впрочемъ, внимательно наблюдающіе сердце человѣческое могутъ примѣчать, что тайное въ немъ слово беззаконія (Втор. XV, 9)—или подавляется внутри его, или проникаетъ во внѣшнія дѣла, при содѣйствіи внѣшнихъ обстоятельствъ; такимъ образомъ крайняя скудость изощряетъ искушеніе къ неправедному пріобрѣтенію; привычка къ неблаговидной наружности, столь обыкновенной въ нищетѣ, представляетъ не слишкомъ отвратительными неблагородные поступки, и, по странному превращенію причины въ ея послѣдствіяхъ, отъ нищеты тѣлесной иногда не менѣе бѣдствуетъ душа, какъ и тѣло; бѣдствуетъ тѣмъ опаснѣе, чѣмъ менѣе чувствуетъ тяжесть его духовнаго бѣдствія въ сравненіи съ тѣлеснымъ“ [1]). Правда, по мнѣнію митр. Филарета, въ отношеніи къ духовенству „можетъ встрѣтиться мысль, что духовенство должно стоять выше матеріальныхъ разсчетовъ“. „Это правда“, отвѣчаетъ онъ на это, „но сего не всѣ достигаютъ и немощь естества не излишне подкрѣплять естественными поощреніями, какъ и апостолъ давалъ наставленіе Тимоѳею, „чтобы прилѣжащіе добрѣ пресвитеры сугубыя чести сподоблялись“. При томъ дѣло идетъ не о томъ, чтобы изъ зависти или корысти домогаться сравненія съ другими въ отличіяхъ и вознагражденіяхъ, а о томъ, что скудостъ препятствуетъ священнику достаточно обезпечить содержаніе семейства, снабдить себя пособіями къ возвышенію своего образованія, оказать въ подобномъ помощь другимъ, и такимъ образомъ ослабляетъ его ревность и энергію“ [2]). Вообще, чтобы „разрядъ людей“, назначенныхъ „для служенія религіи, для освященія народа общественною молитвою и священнодѣйствіями, для

[1]) Слова и рѣчи митр. Филарета изд. 1848 г., 2 т., 220 стр.

[2]) Собр. мн. 5 т., 317 стр. Примѣчаніе митр. Филарета.

распространенія и непрерывнаго поддержанія въ народѣ ученія религіи и сообразныхъ съ нею правилъ жизни,—чтобы сей разрядъ полнѣе и безпрепятственнѣе преданъ былъ своему назначенію, надобно, чтобы онъ обезпеченъ былъ въ потребностяхъ жизни“ [1]). Такимъ образомъ сравнительно обезпеченное положеніе духовенства. по мнѣнію митр. Филарета, можетъ дать ему возможность осуществлять высокія задачи пастырскаго служенія, и, наоборотъ, бѣдность и стѣсненное состояніе духовенства не только является „дѣйствительною причиною, по которой нѣкоторые священники уступаютъ искушенію входить въ дѣла, недостойныя своего званія“ [2]), но и причиною неуспѣха борьбы духовенства съ различными лжеученіями и вообще съ ненормальными теченіями общества.—Вотъ напр., что писалъ митр. Филаретъ въ своемъ отчетѣ о состояніи московской епархіи за 1864 г.: „и нынѣ, какъ прежде, среди явленій успокоительныхъ въ жизни паствы, встрѣчаемся съ другими весьма печальными и внушающими заботы и опасенія. Ложныя ученія продолжаютъ свои нашествія на общество, нравственность. народная продолжаетъ упадать; долженствующее бороться со всѣмъ этимъ зломъ духовенство, особенно сельское, задерживается борьбою съ тяготящею его бѣдностью и препятствіями съ разныхъ сторонъ“ [3]).

Обратимся теперь къ *указанію существовавшихъ ко времени митр. Филарета способовъ обезпеченія* духовенства и *къ выясненію того, въ какой мѣрѣ они удовлетворяли насущнымъ его потребностямъ.*

Въ первой четверти текущаго столѣтія *доходы, получаемые духовенствомъ за исправленіе требъ*, были точно опредѣлены правительствомъ. По указу 3 апрѣля 1801 г. причты должны были получать: за молитву

---

[1]) Собр. мн. 2, 437.

[2]) Собр. мн. 8, 164; ср. 426, п.

[3]) Собр. мн. 5, 669 стр.

надъ родильницею 4 коп., за совершеніе крещенія 6 к., за совершеніе брака 20 к., за погребеніе возрастнаго 20 коп. и малолѣтняго 6 копѣекъ, при чемъ на волю прихожанъ было предоставлено давать больше положеннаго, безъ всякихъ однако притязаній и домогательства со стороны причта [1]). Насколько могла обезпечить духовенство въ матеріальномъ обезпеченіи подобная такса за требы, можно видѣть изъ разчисленія, сдѣланнаго въ 1824 году канцеляріей св. Сунода, общаго валоваго годичнаго дохода на церковный причтъ за требоисправленія по таксѣ 1801 года: на цѣлый церковный причтъ приходилось годичныхъ доходовъ за требы только 10 р. 84 коп. [2]). Къ этому еще нужно прибавить, что опредѣленная указомъ 1801 г. такса за требы тѣмъ болѣе была неудовлетворительна для обезпеченія духовенства, что цѣны на жизненные продукты все возвышались и со временемъ даже весьма значительно [3]).

Другимъ источникомъ содержанія духовенства, болѣе опредѣленнымъ и постояннымъ, *была земля или руга.* Способъ обезпеченія духовенства землей былъ опредѣленъ правительствомъ еще при Екатеринѣ II, когда оно во время общаго генеральнаго межеванія въ имперіи распорядилось отмежевать по 33 десятины на причтъ ко всѣмъ церквамъ, которыя не имѣли за собой, такъ называемыхъ, писцовыхъ земель [4]). Какъ выполнялось это распоряженіе правительства, можно видѣть изъ нижеприведеннаго свидѣтельства митр. Филарета. Въ 1826 г. онъ писалъ: „стѣсненность состоянія нѣкоторыхъ сельскихъ священниковъ увеличивается

---

[1]) Собр. мн. 2, 222. Приход. духовенство. П. В. Знаменскаго 695 ср. 686; П. С. З. XXVI, 19836.

[2]) Собр. мн. 2, 165.

[3]) Собр. мн. 2, 212.

[4]) Руководство къ русской церковной исторіи П. В. Знаменскаго изд. 1886 г., 374 стр.

тѣмъ, что при многихъ церквахъ, не смотря на побужденія духовнаго начальства, даже чрезъ присутственныя свѣтскія мѣста, причты землею или положенною вмѣсто земли ругою не удовлетворяются вполнѣ. Напр.: въ числѣ 875 сельскихъ церквей московской епархіи находится 300 церквей такихъ, при которыхъ церковной земли менѣе узаконеннаго количества, 101 такихъ, при которыхъ земля въ вѣдомости показана въ завладѣніи прихожанами, 60 такихъ, при которыхъ церковная земля оказалась неудобною, 43 такихъ, при которыхъ церковная земля состоитъ въ спорѣ [1]). Изъ вышепоказаннаго числа сельскихъ церквей только при 42-хъ причты состояли на ружномъ положеніи, но и они нерѣдко жаловались то на откладываніе, то на уменьшеніе, то на совершенное прекращеніе руги“ [2]).— На сколько удобно было для духовенства самое пользованіе землей, мы уже отчасти видѣли выше: обработка земли чрезъ крестьянъ-прихожанъ, введенная было указомъ Павла Петровича отъ 1797 г., скоро была оставлена, какъ ведущая за собой „запутанности, отягощенія и обоюдныя неудовольствія“ [3]); воздѣлываніе же ея личное или при посредствѣ крестьянъ чрезъ такъ называемыя помочи также имѣло не мало неудобствъ.

Нѣкоторымъ *подспорьемъ къ обезпеченію духовенства служило также устройство для него домовъ, на средства церквей* или прихожанъ. Заведеніе церковныхъ домовъ, по мнѣнію митр. Филарета, представляющее „настоятельную потребность“ [4]), весьма важно, не только какъ пособіе къ прожитію служащихъ при церкви, но и какъ облегчительное средство для епархіальнаго управленія, дабы удобнѣе можно было, со-

---

[1]) Собр. мн. 2, 165, 221—222, ср. 428.

[2]) Собр. мн. 2, 222.

[3]) Собр. мн. 2, 166.

[4]) Собр. мн. 4, 440, п. XI.

образно съ пользою службы, переводить священнослужителей съ одного мѣста на другое безъ раззоренія, которое они болѣе или менѣе претерпѣваютъ при оставленіи собственныхъ домовъ на прежнемъ и при покупкѣ оныхъ на новомъ мѣстѣ“ [1]). Устройство церковныхъ домовъ для духовенства предписано было еще указомъ Петра I отъ 1722 г. 29 октября и впослѣдствіи это распоряженіе было повторяемо неоднократно [2]). Но и это благое распоряженіе, не смотря на неоднократныя его подтвержденія высшею властію, оставалось безъ исполненія [3])—до какого времени и почему, —выяснится ниже.

Въ такомъ видѣ находилось дѣло обезпеченія духовенства ко времени митр. Филарета. Какъ же онъ самъ отнесся къ существующимъ способамъ обезпеченія и что привнесъ со своей стороны къ разрѣшенію этого важнаго, какъ видѣли выше, вопроса о матеріальномъ обезпеченіи духовенства?—Но прежде чѣмъ приступать къ раскрытію этого вопроса, не мѣшаетъ указать на тѣ ближайшіе внѣшніе поводы, которые заставляли митр. Филарета давать свои мнѣнія по означенному вопросу.

Въ 1826 г. императоръ Николай Павловичъ возбудилъ вопросъ „о средствахъ противъ недостатка въ достойныхъ священникахъ“. Всестороннее обсужденіе этого вопроса привело къ выясненію причинъ, которыя вызываютъ появленіе среди духовенства недостойныхъ лицъ и вліяютъ на развитіе въ немъ наклонностей, несвойственныхъ лицамъ духовнаго званія. Одною изъ „отдаленныхъ, но дѣйствительныхъ причинъ“, по мнѣнію митр. Филарета, справедливо слу-

---

[1]) Собр. мн. 2, 237, ср. 164—165. См. объ этомъ также въ отчетѣ оберъ-прокурора за 1888—1889 г., 427—128 стр.

[2]) Собр. мн. 2, 165, 225, 4 т. 440, п. XI. Истор. р. церкви П. В. Знаменскаго, 281 стр.

[3]) Собр. мн. 2, 165—166.

жила бѣдность священно и церковно-служителей. Такое выясненіе вопроса вызвало въ 1828 году 11 января новый Высочайшій указъ св. Сѵноду—„неукоснительно“ опредѣлить „способы, какіе онъ найдетъ нужными, дабы лица, духовному званію себя посвящающія, особливо же приходскаго духовенства, обезпечены были въ содержаніи ихъ вездѣ и особенно въ приходахъ бѣдныхъ“ [1]). Митр. Филаретъ, какъ членъ св. Сѵнода, естественно принялъ живое участіе въ обсужденіи возбужденнаго вопроса.

Въ 1838 г., когда, по Высочайшему повелѣнію, былъ учрежденъ особый совѣщательный комитетъ подъ руководствомъ синодальнаго оберъ-прокурора и министра государственныхъ имуществъ для изысканія новыхъ средствъ къ обезпеченію сельскаго духовенства [2]), митр. Филаретъ снова долженъ былъ принять участіе въ обсужденіи вопроса [3]). — Въ прошлое царствованіе вопросъ объ обезпеченіи быта духовенства былъ поднятъ съ бо́льшею силою. Въ 1859 г. при св. Синодѣ, съ Высочайшаго разрѣшенія, открытъ особый комитетъ съ цѣлію пересмотрѣть положеніе 1842 г. о надѣленіи сельскихъ причтовъ западныхъ епархій землями, о постройкѣ имъ домовъ и о назначеніи имъ единовременныхъ пособій [4]). Прекратившій на нѣкоторое время свое дѣйствіе, учрежденный въ 1859 г., комитетъ въ 1862 г. смѣнился также Высочайше утвержденнымъ особымъ присутствіемъ, состоявшимъ подъ предсѣдательствомъ с.-петербургскаго митрополита изъ наличныхъ членовъ св. Синода, министровъ

---

[1]) Приход. духовенство, 819 стр.

[2]) Отчетъ оберъ-прокурора за 1839 г. стр. 48—49.

[3]) Собр. мн. 2, 426—442.

[4]) Отчетъ оберъ-прокурора св. Синода за 1859 годъ, 16—17 стр. Причина, по которой митр. Филаретъ не участвовалъ въ разрѣшеніи вопроса о матеріальномъ обезпеченіи духовенства въ 1842 г., вѣроятно кроется въ нерасположеніи къ нему, особенно на первыхъ порахъ, тогдашняго оберъ-прокурора Н. А. Протасова.

внутреннихъ дѣлъ и государственныхъ имуществъ, оберъ-прокурора св. Синода, директора духовно-учебнаго управленія и статсъ-секретаря. Присутствіе открыло свои засѣданія въ 1863 году. На первомъ его засѣданіи въ январѣ было постановлено истребовать свѣдѣнія о необходимыхъ, по мѣстнымъ условіямъ, улучшеніяхъ въ положеніи духовенства отъ него самого чрезъ посредство епархіальныхъ преосвященныхъ, съ ихъ особыми заключеніями и соображеніями. Государь Императоръ утвердилъ это постановленіе, назначивъ для доставленія въ присутствіе всѣхъ нужныхъ свѣдѣній срокъ не позже 1 іюля, „дабы, объяснилъ онъ при этомъ, дѣло подвигалось дѣйствительно, а не протягивалось, какъ оно у насъ часто бываетъ, однимъ отписываніемъ“ [1]). Въ это же время, для болѣе удобнаго выполненія дѣла, въ губернскихъ городахъ были въ свою очередь учреждены губернскія присутствія и комитеты, состоящія изъ епархіальныхъ архіереевъ, начальниковъ губерній и управляющихъ палатами государственныхъ имуществъ, при чемъ предоставлялось право приглашать въ составъ присутствій и другихъ лицъ [2]). Это особое присутствіе и комитеты дѣйствовали до 1885 года. Такова внѣшняя исторія вопроса о матеріальномъ обезпеченіи быта духовенства.

Хотя митр. Филаретъ не входилъ непосредственно въ составъ членовъ особаго комитета 1859 г. и особаго центральнаго присутствія, утвержденнаго въ 1862 г. и дѣйствовавшаго въ продолженіи всѣхъ 60-хъ годовъ, но тѣмъ не менѣе онъ принималъ участіе въ разрѣшеніи возникавшихъ вопросовъ и давалъ свои мнѣнія, —такъ какъ оберъ-прокуроры А. П. Толстой и А. П. Ахматовъ (съ 28 февр. 1862 г. Собр. мн. 5, 239 стр.

---

[1]) Приход. духовенство П. В. Знаменскаго, 838—841. Собр. мн. 5, 458.

[2]) «Приходское духовенство», 839 и далѣе.

примѣч.) считали необходимымъ справляться съ его мнѣніемъ по обсуждавшимся вопросамъ [1]), и, митр. Филаретъ, какъ московскій епархіальный архіерей, естественно входилъ въ составъ мѣстнаго епархіальнаго комитета. Кромѣ того, свой взглядъ на обезпеченіе быта духовенства митр. Филарету пришлось высказать по поводу предположенія турецкаго правительства дать православному духовенству на востокѣ жалованье [2]).

Неудобства, соединенныя съ существующими способами обезпеченія духовенства при помощи доходовъ за требы и отъ земли, съ одной стороны [3]), и съ другой, то обстоятельство, что существующая „система содержанія духовенства посредствомъ даяній отъ прихожанъ особенно при церковныхъ требахъ, представляется устарѣвшею“ [4]), естественно, по мнѣнію митр. Филарета, возбуждаютъ вопросъ: „не лучше ли совсѣмъ оставить сіи необильные источники пособій и обратиться къ изысканію новыхъ?“ [5])

Въ семъ случаѣ, отвѣчаетъ онъ на этотъ вопросъ, справедливая осторожность внушаетъ мысль осмотрѣть особенно въ основаніи представляющееся ветхимъ зданіе, чтобы удостовѣриться, такъ ли оно ветхо, что неминуемо подлежитъ разрушенію и должно быть замѣнено инымъ; ибо построеніе новаго едва ли можетъ быть легче исправленія стараго, буде исправленіе возможно [6]). Вообще вопросъ этотъ заслуживаетъ такого

---

[1]) См. объ этомъ напр. письмо м. Филар. къ оберъ-прокурору св. Синода А. П. Ахматову съ отзывомъ о правилахъ обезпеченія духовенства въ пріамурскомъ краѣ и о примѣненіи оныхъ къ другимъ епархіямъ. Собр. мн. 5, 286—302.

[2]) Собр. мн. 6 т., 1—7.

[3]) Собр. мн. 2, 222.

[4]) Собр. мн. 2, 435.

[5]) Собр. мн. 2, 222.

[6]) Собр. мн. 2, 435.

вниманія, что для его разрѣшенія „*неизлишне будетъ взойти къ началу, отъ котораго произошли даянія служителямъ церкви при каждомъ исправленіи церковныхъ требъ*“ [1]).

Вознагражденіе за требоисправленія. Начало этого церковнаго *права*, говоритъ митр. *Филаретъ*, лежитъ *въ правѣ божественномъ* [2]), *и онъ исторически обозрѣваетъ вопросъ объ обезпеченіи духовенства* посредствомъ даяній за требоисправленія и доказываетъ, что такая система обезпеченія духовенства не представляетъ сама по себѣ ничего предосудительнаго.—*Первыя основанія права полученія даяній за требы* кроются въ глубокой древности, въ церкви ветхозавѣтной. „Десятина, т. е. десятая доля изъ военной добычи, данная патріархомъ Авраамомъ священнику Мельхиседеку, при полученіи отъ него благословенія, была, по мнѣнію митр. Филарета, первымъ, по исторіи, даяніемъ священнику за церковныя требы“. Патріархальная простота воззрѣній не позволяла Аврааму думать, что онъ унижаетъ достоинство священника и его благословеніе вещественнымъ даяніемъ, и Мельхиседекъ также не думалъ, что унижаетъ то и другое принятіемъ десятины [3]).—Далѣе Моисеевымъ законодательствомъ, „которое нельзя упрекнуть въ несообразности учрежденій съ высшими цѣлями оныхъ“, система содержанія ветхозавѣтнаго духовенства, между прочимъ, и посредствомъ даяній за требы, уже прямо и положительно опредѣлена: „левитскому духовенству назначены во-первыхъ даянія, приспособленныя ко времени, и произведенія природы, какъ-то: десятины, начатки, первый плодъ животнаго чистаго натурою, за первый плодъ животнаго нечистаго—деньги по оцѣнкѣ; во-вторыхъ, даянія при исправленіи требъ, т. е. при жертвоприношеніяхъ—опре-

---

[1]) Собр. мн. 2, 222—223.

[2]) Собр. мн. 2, 223 и 438; 5 т., 296.

[3]) Собр. мн. 2, 436.

дѣленная доля приносимаго къ олтарю, а при всесожженіи, въ которомъ животное сожигается, все безъ остатка, въ даяніе священнику обращалась кожа всесожженнаго животнаго“ [1]).

Съ образованіемъ христіанской церкви „ветхозавѣтныя требы или жертвы прекратились, а въ нихъ и всѣ постановленія о левитскомъ духовенствѣ потеряли свою прежнюю опору“; тогда понадобилось новое постановленіе о содержаніи христіанскаго духовенства. Постановленіе это заключается въ слѣдующихъ словахъ апостола Павла: „Не вѣсте ли, яко дѣлающіи святая, отъ святилища ядятъ, а служащіи олтарю со олтаремъ дѣлятся? Тако и Господь повелѣ проповѣдающимъ благовѣстіе отъ благовѣстія жити“ (1 Кор. IX, 13—14) [2]). Эти слова апостола Павла и составляютъ „коренный законъ, по которому церковные причты получаютъ свое содержаніе отъ своихъ прихожанъ“.

Чтобы „это общее и неопредѣленное“ постановленіе апостола приспособить къ исполненію, требовалось точно опредѣлить „что, когда и въ какомъ количествѣ должны давать прихожане на пропитаніе причтовъ“. Основаніемъ для этого опредѣленія послужило сравненіе, въ вышеприведенныхъ же словахъ апостола, служителей христіанской церкви съ служителями церкви ветхозавѣтной. Какъ служители ветхозавѣтной церкви получали даянія отъ народа, во-первыхъ, по порядку и удобности времени, какъ-то десятины и начатки, во-вторыхъ, по случаю священнодѣйствій, какъ-то части отъ жертвъ и даровъ, приносимыхъ къ олтарю, то и въ христіанской церкви вошло въ обыкновеніе давать причтамъ, во-первыхъ, даянія повременныя, родъ десятинъ и начатковъ, во-вторыхъ, даянія случайныя, доходы при исправленіи требъ церковныхъ, съ тѣмъ впрочемъ различіемъ, что у христіанъ, вмѣсто непре-

[1]) Собр. мн. 2, 436, 223; 5, 296.

[2]) Собр. мн. 2, 437—438.

мѣнной десятины, т. е. десятой доли пріобрѣтенія въ полѣ и въ стадѣ, дается нѣкоторая доля произвольная, и даянія вещественныя, по обстоятельствамъ общежитія, большею частію замѣняются деньгами [1]).

И дѣйствительно *съ самаго начала существованія христіанской церкви утвердился обычай приносить олтарю и духовенству начатки разнаго рода.* Это видно уже изъ 3 и 4 правилъ апостольскихъ. Эти правила не отмѣняютъ обычая—даяній за требы, а только упорядочиваютъ его, предписывая неприличествующее олтарю христіанскому не приносить къ оному, а посылать въ домы епископовъ и пресвитеровъ, для раздѣла съ прочими членами причта [2]). *И въ послѣдующія времена* въ христіанской церкви *также существовалъ обычай даяній за требы* и не считался достойнымъ уничтоженія. Такъ „св. Григорій Богословъ въ словѣ на святое крещеніе, опровергая предлоги медлящихъ креститься, представляетъ и сей вопросъ: „гдѣ возьму даръ, подносимый за крещеніе?“ Видно, что обычай поставлялъ сіе въ обязанность крещаемому, и св. Григорій Богословъ не осуждаетъ сего обычая, а только увѣряетъ, что недостатокъ дара не сдѣлаетъ препятствія крещенію“ [3]). Шестый вселенскій соборъ 23 правиломъ запретилъ епископамъ, пресвитерамъ и діаконамъ при преподаваніи таинства евхаристіи требовать денегъ или чего либо иного. „Трудно вообразить, чтобы дерзость злоупотребленія коснулась сей святыни, если бы нѣкоторымъ образомъ не пролагалъ къ сему пути обычай давать даянія при другихъ церковныхъ требахъ. Но соборъ не простеръ своей строгости на всѣ случаи сего обычая“ [4]). Въ русской церкви основаніемъ су-

---

[1]) Собр. мн. 2, 223 и 438; 5, 296.

[2]) Собр. мн. 2, 438, 223; 5, 298.

[3]) Собр. мн. 2, 438 и 223; 5, 297—298.

[4]) Тамъ же.

ществующей нынѣ системы обезпеченія духовенства является десятина равноапостольнаго Владиміра [1]).

Всѣ *вышеприведенныя „замѣчанія* о древнемъ и даже священномъ происхожденіи обыкновенія давать нѣкоторыя даянія причтамъ, при исправленіи церковныхъ требъ", ведутъ къ заключенію, что въ настоящее время *неудобно совсѣмъ уничтожить это обыкновеніе*, и замѣнить его какимъ либо годовымъ окладомъ, которое бы прихожане давали причтамъ [2]), говоритъ митр. Филаретъ.

Это *свое мнѣніе митр. Филаретъ подтверждаетъ и другими соображеніями, ссылаясь напр. на обычай* получать даянія за требы, существующій въ *римско-католической и даже протестантской церкви.* Обычай получать даянія за требоисправленія не только существуетъ въ римско-католической церкви, но и утверждается въ настоящее время. Такъ въ недавнее время „во Франціи нѣкоторые священники, чтобы увеличить такъ называемую лепту св. Петра (сборъ денегъ для папы), увеличили третьею долею доходъ, получаемый ими отъ прихожанъ. Видите, замѣчаетъ по сему поводу митр. Филаретъ, во Франціи не почитается неблагороднымъ не только получать доходъ, но и произвольно увеличивать мѣру его" [3]).—Протестанты, получившіе сіе названіе за свое ратованіе противъ различныхъ церковныхъ злоупотребленій, не отвергли однако даяній за церковныя требоисправленія и „въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже весьма страннымъ образомъ". Напр. у нихъ не имѣется проскомидіи, для совершенія которой принимаются готовящимся совершать таинство евхаристіи приношенія отъ вѣрующихъ и на которой поминаются ими живые и умершіе, такъ какъ протестанты не признаютъ за литургіей харак-

---

[1]) Собр. мн. 2, 438.

[2]) Собр. мн. 2, 223—224.

[3]) Собр. мн. 5, 297 п. VI.

тера жертвоприношенія и отвергаютъ молитвы за умершихъ; но, не смотря на это, „ихъ каноническимъ правомъ присвояются служителямъ церкви проскомидныя деньги (nummi missales)“, они приняли также „въ свое каноническое право nummum baptismalem, крестинныя деньги, и учатъ, что представить сіе даяніе есть обязанность воспріемниковъ“. Далѣе, не смотря на то, что протестанты возставали противъ исповѣди, какъ таинства, они приняли также nummum confessionarium, исповѣдныя деньги, и учатъ, что онѣ берутся законно [1]). Сравненіе существующихъ обычаевъ въ способахъ обезпеченія духовенства помогаетъ, по мнѣнію митр. Филарета, разрѣшить вопросъ: должно ли въ православной церкви рѣшительно осудить и отвергнуть обычай брать за требоисправленія,—обычай, который существовалъ, существуетъ и признается законнымъ во всѣхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ?

Но митр. *Филаретъ*, *въ дѣлѣ защиты даяній за требоисправленія*, не ограничивается вышеуказаннымъ выясненіемъ характера ихъ происхожденія и вмѣстѣ исторической давности ихъ; онъ *пытается заглянуть, такъ сказать, въ нравственную сторону этого дѣла и съ нравственно-практической точки зрѣнія — признать даянія за требы не только умѣстными, но и необходимыми.*

Прежде всего необходимо замѣтить, что *даянія* при исправленіи требъ суть вообще *свободны*, потому что хотя нѣкоторыя изъ нихъ и опредѣлены закономъ, но это постановленіе не принудительно для прихожанъ. А свободныя даянія не отяготительны для прихожанъ и лучше, по мнѣнію митр. Филарета, гарантируютъ содержаніе духовенства, такъ какъ „извѣстно, что народъ безъ труда издерживаетъ много по произволу и между тѣмъ тяготится небольшою повинностью неизбѣжною [2]).

---

[1]) Собр. мн. 2, 438—439 и 237.

[2]) Собр. мн. 2, 244 п. 2; 439 п. 11.

Для доказательства же того, что *даяніе за требы имѣетъ громадное нравственное значеніе* для дающихъ, митр. Филаретъ пытается представить анализъ нравственнаго состоянія дающихъ и выяснить руководящіе ими въ данномъ случаѣ религіозные мотивы. Самое элементарное психологическое основаніе въ защиту даяній за требы заключается, по мысли Филарета, въ исторически сложившейся „привычкѣ народа къ таковымъ вознагражденіямъ священниковъ“ [1]).—Далѣе сохраненіе даяній за требы имѣетъ болѣе глубокое основаніе въ томъ, что „благочестивые изъ прихожанъ даютъ свои даянія при исправленіи требъ не только въ качествѣ воздаяній за труды, но и въ качествѣ *приношенія Богу и церкви.* Таковые стараются быть щедры въ семъ отношеніи не для того только, чтобы удовлетворить священника, но гораздо болѣе для того, чтобы угодить Богу, изъявляя своею щедростью, по своему понятію и чувству, благоговѣніе къ церкви и ея таинствамъ“. Очевидно, что вознаграждать за требы для нихъ легче и пріятнѣе, нежели платить какой либо годовый окладъ. Въ семъ послѣднемъ случаѣ и простолюдины видѣли бы не дѣло религіознаго усердія, а дѣло принужденія [2]). Кромѣ того *такой способъ* — даваніе за требы, съ одной стороны, и полученіе за нихъ, съ другой, *служитъ средствомъ къ взаимному нравственному общенію* дающихъ и получающихъ. „Благочестивые изъ христіанъ даютъ даяніе священнику, побуждая его, въ то же время, къ молитвѣ за нихъ“. Посему „пресѣченіе сего простаго благочестиваго общенія, въ людяхъ чувственнаго образованія, произведетъ ли высшій родъ благочестиваго чувства, или только охладитъ то, которое имѣли?“ [3])

---

[1]) Собр. мн. 2, 211.

[2]) Собр. мн. 2, 224.

[3]) Собр. мн. 2, 439, п. 10.

Не лишено значенія полученіе даяній за требы, по мнѣнію митр. Филарета, *и для исправляющихъ ихъ.* „Недостатокъ образованности въ сихъ послѣднихъ и трудность привыкшихъ къ доходамъ вдругъ обратить къ безкорыстному, въ строгомъ смыслѣ, исполненію обязанностей своихъ могутъ дать поводъ къ большимъ упущеніямъ въ отправленіи требъ", тогда какъ тѣхъ, которые не довольно одушевлены чувствомъ своего долга собственный интересъ побуждаетъ быть дѣятельными [1]). Посему, весьма желательно, „чтобы мірянинъ вмѣстѣ приносилъ жертву Богу и даяніе священнику, дабы и сіе послѣднее приносилъ съ благочестивымъ чувствомъ и любовью; чтобы священникъ получалъ свое пропитаніе изъ рукъ благочестиваго молитвенника, чрезъ церковь, дабы естественно получалъ оное съ любовію къ благочестивому даятелю и съ благоговѣніемъ къ Богу, и такимъ образомъ непрестанно побуждаемъ былъ и благоговѣніемъ и благодарностью, къ усердному исправленію своихъ обязанностей въ отношеніи къ Богу и къ народу" [2]).

Наконецъ однимъ изъ сильныхъ побужденій отстаивать способъ даяній за требы у митр. Филарета было то, что духовенство весьма сильно нуждается въ обезпеченіи; значительнымъ подспорьемъ для него съ даннымъ отношеніи являются даянія прихожанъ духовенству при требахъ. Если же отмѣнить ихъ, то „надобно чѣмъ нибудь замѣнить оныя, ибо духовенству нужно содержаніе. Но извѣстно, что легче издерживается по волѣ многое, нежели платится по неволѣ немногое" [3]).

Митр. Филаретъ считалъ необходимымъ *таксировать плату за требы,* увеличивъ ее противъ указа 1801 г. до такой степени, чтобы она была дѣйствитель-

---

[1]) Собр. мн. 2, 211, п. III и 437.

[2]) Собр. мн. 2, 437.

[3]) Собр. мн. 2, 439, п. 11); 224 п. 2).

нымъ пособіемъ духовенству въ его обезпеченіи. Такъ за совершеніе молитвы надъ родильницею онъ полагалъ необходимымъ опредѣлить плату въ 10 коп., за совершеніе крещенія 50 к., за погребеніе возрастнаго 2 р., за погребеніе малолѣтняго 50 к., за совершеніе брака предлагалъ въ 1826 г. опредѣлить брать по 2 р., а въ 1828 г. по 3 рубля [1]). Опредѣлять величину вознагражденія за молебенъ и панихиду митр. Филаретъ считалъ неудобнымъ, потому что „для бѣднаго гривну дать тяжелѣе, нежели для богатаго рубль, а когда назначится гривна, тогда и богатый, не стыдясь, дастъ гривну, и скажетъ: я исполнилъ законъ“ [2]). Но, чтобы не сдѣлать такой платы за совершеніе требоисправленій отяготительной для бѣдныхъ, а съ другой стороны, чтобы не лишить богатыхъ возможности давать и больше нормированной таксы, митр. *Филаретъ призналъ таксу необязательной*, „не непремѣнной, но примѣрной“, — въ томъ смыслѣ, что бѣдный всегда могъ давать за требы „менѣе положеннаго“, даже ничего не давать и „причтъ обязанъ по человѣколюбію принять сіе безъ ропота“ [3]), богатымъ же и „усердствующимъ не возбраняется давать причтамъ болѣе положеннаго“, только бы это происходило безъ всякаго домогательства со стороны совершающихъ требы, и зависѣло отъ доброй воли и усердія дающихъ [4]). — А чтобы устранить вымогательство платы при совершеніи духовенствомъ требъ прихожанамъ и чтобы слишкомъ не ухудшить ихъ матеріальнаго положенія вышеозначенными условіями, митр. Филаретъ предлагалъ слѣдующія мѣры. Для устраненія вымогательства онъ находилъ нужнымъ „запретить причтамъ требовать доходовъ“ и принимать оные прежде исправленія какой

---

[1]) Собр. мн. 2, 167 и 225.

[2]) Собр. мн. 5, 293, п. VIII.

[3]) Собр. мн. 2, 225, п. 9); 167; 441.

[4]) Собр. мн. 2, 225, п. 8 и 167 стр.

нибудь требы", подъ извѣстной отвѣтственностью [1]); причемъ, „если, по исправленіи требы, прихожанинъ умедлитъ доставленіемъ положеннаго дохода", то „приходскій священникъ не согрѣшитъ, когда напомнитъ ему о томъ", но не самолично, а чрезъ псаломщика или церковнаго старосту [2]). Въ случаѣ же прекращенія платы за требоисправленія со стороны прихожанъ или уменьшенія ея до minimum'а противъ опредѣленной нормы, при чемъ духовенство будетъ испытывать, при ничтожности другихъ пособій къ обезпеченію, сильную матеріальную нужду, митр. Филаретъ рекомендуетъ поступать такъ. Причтъ церкви въ такихъ случаяхъ долженъ вести записи получаемыхъ за требы доходовъ за подписомъ всего причта и церковнаго старосты. При окончаніи трети года причтъ можетъ разсматривать эту запись и, если недополучки за требы „окажутся велики, а другія пособія къ содержанію причта скудны и недостаточны, то можетъ онъ записку о недополученныхъ доходахъ представить или начальствующимъ между прихожанами напр. помѣщикамъ (мнѣніе это писано въ 1828 г.), или обществу прихожанъ для полученія, въ вознагражденіе понесенныхъ лишеній, нѣкотораго пособія, по взаимному соглашенію". Если же, по представленіи двухъ и трехъ такихъ записокъ о лишеніи доходовъ, общество откажется помочь нуждающемуся причту, въ такомъ случаѣ послѣдній можетъ представить записки епархіальному начальству, которое должно принять мѣры къ убѣжденію прихожанъ, а о приходахъ, оставляющихъ свои причты безъ должнаго обезпеченія, должно „представлять св. Синоду съ мнѣніемъ" [3]).

Что же касается до взгляда *митр. Филарета* на *другіе способы обезпеченія, относящіеся къ разряду мел-*

---

[1]) Собр. мн. 2, 227, пунктъ 17—18.

[2]) Собр. мн. 2, 225—226.

[3]) Собр. мн. 2, 226—227.

кихъ добровольныхъ даяній со стороны прихожанъ, напр. даяній „начатковъ земныхъ произведеній“, то они, по его мнѣнію, тамъ, гдѣ сохранились доселѣ, особенно въ сельскихъ приходахъ, могутъ и „впредь оставаться въ своей силѣ для усердствующихъ“. Но чтобы устранить вымогательство и подозрѣнія въ немъ при полученіи ихъ, митр. Филаретъ опредѣляетъ „постановить правиломъ, чтобы сборъ начатковъ производимъ былъ не на каждое лице причта порознь, а на весь причтъ вмѣстѣ, чрезъ причетника со старостою церковнымъ“ [1]).

Существовалъ еще и, кажется, въ нѣкоторыхъ захолустныхъ селахъ до сихъ поръ существуетъ, способъ полученія даяній, извѣстный подъ названіемъ „выкладки“ [2]). Онъ состоитъ въ томъ что прихожане на всенощныхъ въ праздничные дни, во время кажденія, предъ чтеніемъ Евангелія, подаютъ священнику въ руку, а діакону кладутъ въ устроенную, при носимой имъ свѣчѣ, чашу — мелкія даянія. Обычай этотъ писалъ митр. Филаретъ въ 1839 году, при возвышающейся образованности московскаго духовенства, прекратился самъ собою во многихъ московскихъ церквахъ. И хотя „прихожане простолюдины, не будучи тонки въ чувствѣ приличія, отказывающемуся отъ сего обычая священнику легко приписываютъ гордость“, но нельзя не признать, что уже время прекратить приношеніе даяній во время кажденій рѣшительнымъ запрещеніемъ, потому что въ настоящее время не только образованные чувствуютъ неприличіе сего, но и менѣе образованные способны понять истинную причиiу прекращенія стараго обычая [3]).

Болѣе постояннымъ и надежнымъ *способомъ обезпеченія* духовенства является *нарѣзка духовенству земли.*

---

[1]) Собр. мн. 2, 227, п. 16.

[2]) См. о немъ Приход. духов. П. В. Знам. 681—682.

[3]) Дополнит. томъ собр. 57—62.

Не смотря на то, что законодательное опредѣленіе объ этомъ вышло еще при Екатеринѣ II, къ второй четверти настоящаго вѣка лишь немногія церкви имѣли землю; большинство же церковныхъ причтовъ имѣло слишкомъ малые, въ сравненіи съ узаконеннымъ количествомъ, земельные надѣлы, или владѣло неудобной къ обработкѣ землей, или совсѣмъ не имѣло ея. Принимая во вниманіе такое положеніе этого дѣла, митр. Филаретъ, въ 1826, 1827, 1828 и 1838 годахъ, когда ему приходилось давать свои мнѣнія о средствахъ къ лучшему обезпеченію быта духовенства, не отвергая такого способа обезпеченія духовенства, не смотря на его неудобства, настойчиво рекомендовалъ подтвердить кому слѣдуетъ, чтобы отмежеваніе къ сельскимъ церквамъ узаконеннаго количества и качества земли производимо было гражданскимъ начальствомъ „неупустительно и немедленно“ [1]), и,—чтобы церковная земля упраздняемыхъ и приписываемыхъ къ другимъ церквей не была возвращаема прихожанамъ, а отходила къ той церкви, къ которой приписывается упраздняемый приходъ или церковь [2]). А такъ какъ многіе священники сами земли не обработываютъ, то, писалъ митр. Филаретъ въ 1836 г., „способъ дать сельскому духовенству надежное пособіе въ содержаніи безъ большаго затрудненія начальства“ могъ бы состоять въ томъ, чтобы министерство государственныхъ имуществъ всю нарѣзанную къ церквамъ землю, а также и ту, которая должна быть нарѣзана вновь, или только священническую и діаконскую долю оной, приняло въ свое вѣдѣніе и присоединило къ общественнымъ запашкамъ и взамѣнъ ея, „изъ произведеній общественной запашки

---

[1]) Собр. мн. 2, 166—167, 212, 224—225. 428.

[2]) Собр. мн, 2, 225, п. 2). Распоряженіе объ этомъ такого же рода, сдѣланное въ 1808 г., на практикѣ часто обходилось и не исполнялось въ силу того, что оно въ свое время распубликовано было чрезъ св. Синодъ, по духов. вѣдомству, а не чрезъ Сенатъ.

назначило членамъ причта, отдавшимъ свою землю, такое количество провіанта и фуража, которое бы соотвѣтствовало произведеніямъ взятой у нихъ земли и потребности содержанія ихъ съ семействами [1]).

Впрочемъ митрополитъ Филаретъ былъ не высокаго мнѣнія о значительности этого способа обезпеченія духовенства. Вотъ что напр. писалъ онъ объ этомъ въ 1861 г. въ письмѣ къ оберъ-прокурору св. Синода А. П. Толстому: „относительно новаго надѣленія сельскаго духовенства я сказалъ и теперь остаюсь въ тѣхъ же мысляхъ, что мѣра сія для многихъ мѣстъ не довольно надежна, частію по малоземелью, частію по нерасположенію прихожанъ и неудовлетворительной дѣятельности начальствъ; почему и опредѣленной уже закономъ полной тридцати-шести-десятинной пропорціи земли не можно иногда добиться“. Къ этому онъ добавляетъ, что и само духовенство уже отстало отъ земледѣлія, для занятія которымъ нуженъ и капиталъ; пользоваться же землей при посредствѣ обработки ея другими или чрезъ сдачу въ аренду тоже неудобно [2]).

Нѣкоторымъ пособіемъ къ обезпеченію быта духовенства служитъ *устройство церковныхъ домовъ*. Такъ какъ указъ Петра I 1722 г. и другіе указы объ этомъ, напр. указъ 1808 года [3]), не выполнялись, то митр. Филаретъ каждый разъ, какъ только ему приходилось говорить объ обезпеченіи быта духовенства, настаивалъ на необходимости заведенія церковныхъ домовъ для причтовъ, признавая сіе „настоятельною потребностію“ [4]). Но вслѣдствіе невозможмости построить церковные дома тотчасъ всему причту, онъ совѣтовалъ заводить ихъ хотя постепенно, сначала для священ-

---

[1]) Собр. мн. 2, 428.

[2]) Собр. мн. 5, 177—178,

[3]) Собр. мн. 2, 225, п. 3). Прав. Об. 1869 г. 2 полугодіе 227 стр.

[4]) Собр. мн. 3, 440, XXI.

никовъ, затѣмъ и для другихъ членовъ причта [1]). Что касается средствъ, на которыя они должны строиться, то въ помѣщичьихъ владѣніяхъ, устройствомъ домовъ, по мнѣнію митр. Филарета, должны были озаботиться помѣщики на свои средства [2]), въ непомѣщичьихъ селеніяхъ дома должны заводиться на средства прихожанъ или церковныхъ суммъ, гдѣ онѣ имѣются [3]); въ приходахъ же небогатыхъ—на средства коммиссіи духовныхъ училищъ (такъ писалъ митр. Филаретъ въ 1827 и 1828 гг.) [4]). На тѣ же средства дома церковные должны быть поддерживаемы и ремонтируемы [5]), когда эти поправки вызываются не небрежностью содержанія дома живущими въ немъ [6]).

Интересно знать, *какъ были приняты предлагаемыя митр. Филаретомъ вышеуказанныя мѣры къ лучшему обезпеченію духовенства, въ какой степени онѣ получили осуществленіе?*

Относительно того, какъ отнеслось правительство духовное и свѣтское къ предлагаемой митр. Филаретомъ, возвышенной противъ указа 1801 г., *нормировки даяній за требы, ничего не извѣстно.* Вѣроятно ее нашли не совсѣмъ удобной и потому распоряженія о ней не послѣдовало никакого. По крайней мѣрѣ извѣстно, что въ 1826 и 1828 г. митр. Филаретъ предлагалъ таксировать возвышенную плату за требы, а въ 1830 г. епископъ подольскій Кириллъ, послѣ неудавшейся польской революціи, встрѣтившей себѣ въ духовенствѣ сильнаго врага, доносилъ св. Синоду, что помѣщики нарочно прибивали въ своихъ экономіяхъ положеніе 1801 г., чтобы всѣ видѣли, какъ

---

[1]) Собр. мн. 2, 167, б); 215, IV, а); 225, 4).

[2]) Собр. мн. 2, 215, IV, 3); 225, 5.

[3]) Собр. мн. 2, 167, б); 215.

[4]) Собр. мн. 215, IV, 4) и 235—236.

[5]) Собр. мн. 2, 215, IV, 3); 225, 3).

[6]) Собр. мн. 5, 291.

много духовенство беретъ лишняго противъ таксы за совершеніе требоисправленій [1]).

Другой пріемъ встрѣтило предложеніе митр. Филарета *о нарѣзкѣ къ церквамъ земли.* Въ 1826—1828 г. онъ предлагалъ отмежевать для церквей участки земли, а въ 1829 г. 6 декабря вышелъ указъ, которымъ повелѣвалось произвести нарѣзку земли, при чемъ опредѣлено было въ казенныхъ имѣніяхъ увеличивать земельные церковные надѣлы до полуторной, двойной и тройной пропорціи противъ обыкновеннаго 33-десятиннаго надѣла, смотря по величинѣ крестьянскихъ надѣловъ. Было замѣчено и о томъ, чтобы земля нарѣзывалась удобная для обработки и по близости къ церковнымъ погостамъ. Надѣленіе положено было производить немедленно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ производится генеральное межеваніе, а въ прочихъ постепенно чрезъ уѣздныхъ землемѣровъ [2]), по мѣрѣ возможности. Но не смотря на указъ, отводъ причтамъ церковной земли по частному межеванію, производился по прежнему довольно не спѣшно: отмежевывалась земля неудобная и въ меньшихъ, противъ узаконенныхъ, размѣрахъ, что видно изъ отчетовъ синодальнаго оберъ-прокурора [3]) и изъ того, что въ 1838 г. митр. Филарету пришлось снова настаивать на нарѣзкѣ земли и указывать возможный способъ ея эксплоатированія духовенствомъ посредствомъ присоединенія къ общественнымъ запашкамъ [4]). — *Вопросъ о нарѣзкѣ церковнымъ* причтамъ *земли до сихъ* поръ еще *не разрѣшенъ удовлетворительнымъ образомъ*; до настоящаго времени многія сельскія церкви, не говоря уже о городскихъ, не пользуются узаконеннымъ количествомъ земли или же имѣютъ землю совсѣмъ неудобную къ обработкѣ [5]).

---

[1]) Приходское духов. П. В. Знаменскаго, 702 стр.

[2]) 2 Собр. зак. IV, 3323.

[3]) Прих. духов. 822.

[4]) Собр. мн. 2, 428.

[5]) Отчетъ оберъ-прокурора св. Синода К. П. Побѣдоносцева за 1888—1889 годы, стр. 425—426.

Еще медленнѣе и неуспѣшнѣе подвигалось дѣло *объ устройствѣ причтамъ церковныхъ домовъ*, хотя это предложеніе не только было принято, но и вошло въ упомянутый выше указъ 1829 г. 6 декабря. Объясненіе этого можно найти въ томъ обстоятельствѣ, что указомъ постановлено строить дома „постепенно и по возможности“, т. е., по замѣчанію П. В. Знаменскаго „почти ровно ничего“ не постановлено этимъ [1]), или, какъ объяснялъ эту задержку митр. Филаретъ: свят. Синодъ сдѣлалъ попытку возстановить указъ Петра I-го объ устройствѣ домовъ причтамъ, а государственный совѣтъ привелъ оный въ совершенное безсиліе, отнеся построеніе домовъ священникамъ не къ обязанности, а къ усердію“ [2]). Въ послѣднія два десятилѣтія, хотя дѣло объ устройствѣ церковныхъ домовъ и двинулось значительно, но, по заявленію отчета оберъ-прокурора св. Синода, и до настоящаго времени „во многихъ епархіяхъ не имѣется церковныхъ домовъ для духовенства“, хотя обезпеченіе духовенства, особенно сельскаго, готовыми помѣщеніями существенно необходимо вслѣдствіе особыхъ бытовыхъ его условій [3]).

Здѣсь уже кстати сдѣлать указаніе на то, *какимъ образомъ дѣйствовалъ митр. Филаретъ въ московской епархіи въ отношеніи къ устройству церковныхъ домовъ.*

Пріобрѣтеніе и устройство домовъ, особенно дорогихъ, самимъ духовенствомъ часто вводило его въ неоплатные долги и затрудняло епархіальное начальство при перемѣщеніяхъ, по разнымъ соображеніямъ, тѣхъ или другихъ членовъ причта изъ одного прихода въ другой и затрудняло опредѣленіе на мѣста умершихъ новыхъ членовъ причта, такъ какъ небогатое духовенство всегда стѣснялось въ способахъ пріобрѣтенія дорогихъ домовъ у своихъ предшественни-

---

[1]) Приходское духов. 821 стр.

[2]) Собр. мн. 4, 440, п. XI, ср. 5, 294—295.

[3]) Отчетъ оберъ-прокурора за 1888—1889 годы 427 стр.

ковъ. По этому поводу, какъ видно изъ „резолюцій“ митр. Филарета по епархіальнымъ дѣламъ, возникала масса жалобъ и дѣлъ. Чтобы устранить всѣ подобныя неудобства, митр. Филаретъ, подобно своему предшественнику по московской каѳедрѣ, митрополиту Серафиму (Глаголевскому) [1]), счелъ нужнымъ опредѣлить цѣнность, не свыше которой священно-и церковнослужители могли строить себѣ дома въ Москвѣ. Впослѣдствіи нормировка стоимости построекъ, производившихся духовенствомъ на церковныхъ земляхъ, была распространена и на постройки не въ Москвѣ только, но и во всѣхъ приходахъ московской епархіи и кромѣ того митр. Филаретомъ въ 1866 году составлены „правила о переходѣ священно-и церковно-служительскихъ на церковной землѣ домовъ отъ выбывшаго къ новоопредѣленному“ [2]).

Взглядъ митр. Филарета на жалованье духовенству. — Чтобы выяснить взглядъ митр. Филарета на этотъ вопросъ, необходимо указать, въ какомъ положеніи онъ находился къ его времени. Мысль объ обезпеченіи духовенства денежнымъ жалованьемъ въ первый разъ опредѣленно была высказана въ 1808 году комитетомъ объ усовершенствованіи духовныхъ училищъ. Занявшись этимъ вопросомъ, комитетъ нашелъ, что его нельзя рѣшить внѣ связи съ другимъ вопросомъ объ улучшеніи быта духовенства вообще, вопросомъ, по словамъ П. В. Знаменскаго, „до того важнымъ, что безъ разрѣшенія его болѣе или менѣе удовлетворительнымъ образомъ всѣ попеченія о духовныхъ училищахъ были бы похожи на метеніе лѣстницы снизу вверхъ“ [3]). Разсмотрѣвъ существующіе способы обезпеченія духовенства и нашедши ихъ неудовлетворитель-

---

[1]) Прав. Обозр. 1869 г., 2 полугодіе, стр. 226; «Краткій историческій очеркъ объ устройствѣ церковныхъ домовъ для приходскаго духовенства въ Москвѣ». Н. Розанова, 207—237.

[2]) Собр. мн. 5, 846—849.

[3]) Приход. духовенство, 797—798.

ными, комитетъ рѣшилъ произвести обезпеченіе духовенства посредствомъ назначенія денежныхъ окладовъ церковнымъ причтамъ. Для этого онъ раздѣлилъ ихъ на четыре класса, назначивъ на каждый церковный причтъ, смотря по классу, въ который онъ входилъ, отъ 300 до 1000 рублей, при чемъ нѣкоторые причты церквей, не вошедшіе въ вычисленные штаты, рѣшено было упразднить. Средства для окладовъ церквей, вошедшихъ въ штаты, предположено было заимствовать главнымъ образомъ изъ сохранившихся отъ прежняго времени остаточныхъ церковныхъ суммъ, къ которымъ должны были присоединиться новыя остаточныя суммы и суммы отъ продажи церковныхъ свѣчъ, при введеніи церковной монополіи на эту продажу, и наконецъ,— отчасти изъ казначейства [1]). Дѣло, по намѣченному пути, должна была вести постепенно—вновь открытая „коммиссія духовныхъ училищъ“. Удостоившійся Высочайшаго учрежденія, составленный комитетомъ проэктъ, представлялъ изъ себя, по замѣчанію П. В. Знаменскаго, „рѣдкій примѣръ финансоваго творчества“, возбуждавшій удивленіе всѣхъ, кто его зналъ [2]). Но, къ несчастію, осуществленію этого грандіознаго проэкта помѣшали главнымъ образомъ страшныя бѣдствія 1812 года [3]). Поэтому въ 1814 г. коммиссіей духовныхъ училищъ было опредѣлено, вмѣсто назначенія окладовъ на церковные причты вообще, смотря по ихъ классамъ, присвоить эти оклады извѣстнымъ лицамъ, имѣющимъ ученыя степени доктора, магистра и кандидата, къ какимъ бы церквамъ они ни поступали. Док-

---

[1]) Собр. мн. 2, 168. Подробно объ этомъ въ Приход. духовенствѣ П. В. Знаменскаго, 797—802. И въ рѣчи его же объ «основныхъ началахъ духовной училищной реформы въ цар. имп. Ал. I». Каз., изд. 1878 г.

[2]) Приход. духов. 800 и 803 стр. Основныя начала духовно-училищной реформы П. В. Знаменскаго, 39—41.

[3]) Руководство къ русск. церк. истор. П. В. Знаменскаго изд. 1886 г. стр. 425. Приход. духов. 803—812.

торамъ богословія назначено было 500 р., магистрамъ 350 р. и кандидатамъ 250 р. [1]). Но этими окладами почти не приходилось пользоваться духовенству, или приходилось пользоваться весьма небольшому числу его, такъ какъ весьма немногіе изъ имѣющихъ ученыя степени, даже кандидата, поступали къ сельскимъ церквамъ [2]). Въ такомъ положеніи находился вопросъ объ обезпеченіи духовенства жалованьемъ ко времени митр. Филарета.

При митр. Филаретѣ этотъ вопросъ имѣлъ такую исторію. Въ 1827 году предполагалось, не уничожая вознагражденій за церковныя требы, сдѣлать налогъ на крестьянъ по сорока копѣекъ съ души; при семъ имѣлось въ виду, что многіе изъ помѣщиковъ, не облагая крестьянъ новыми повинностями, сами опредѣлятъ священникамъ положенное жалованье, да и управленія казенныхъ и удѣльныхъ крестьянъ также найдутъ средства обезпечить содержаніе духовенства жалованьемъ изъ доходовъ отъ разныхъ оброчныхъ статей [3]). Въ 1838 году министерство государственныхъ имуществъ предлагало, взамѣнъ платы за требы, установить съ 19,571,166 душъ, принадлежащихъ къ сельскимъ приходамъ, налогъ по 30 коп. съ каждой. При томъ предполагалось сдѣлать каждаго священника вмѣстѣ и сельскимъ учителемъ съ жалованьемъ въ 300 рублей [4]).

Какъ же отнесся ко всѣмъ этимъ предложеніямъ митр. Филаретъ и, прежде всего, *какъ онъ смотрѣлъ на самое предполагаемое назначеніе духовенству жалованья?* — Взглядъ на послѣдній вопросъ такого лица, какъ митр. Филаретъ, тѣмъ болѣе интересъ, что еще до сихъ поръ этотъ вопросъ не рѣшенъ окончательно:

---

[1]) Собр. мн. 2, 166. Приход. духов. 812—813.

[2]) Собр. мн. 2, 166.

[3]) Собр. мн. 2, 212.

[4]) Собр. мн. 2, 426—428.

до сихъ поръ въ печати и въ обществѣ *можно встрѣтить сужденія*, что *будто бы духовенству получать жалованье и неприлично и даже вредно* [1]).

Возраженія противъ назначенія духовенству жалованья, между прочимъ [2]), основываются на томъ, что будто бы полученіе священнослужителями жалованья противно правиламъ церкви, что будто бы получающій жалованье священникъ уподобляется наемнику, совершающему свою работу за условленную плату. *Въ отвѣтъ на подобныя заявленія* митр. Филаретъ писалъ, что всѣ возраженія „противъ жалованья духовенству основаны на невѣрныхъ умозаключеніяхъ“ [3]), что тогда только въ правѣ требовать отъ духовенства надлежащаго выполненія имъ лежащихъ на немъ высокихъ обязанностей, когда оно будетъ обезпечено въ „потребностяхъ жизни“. А „обезпечить его въ семъ никто не можетъ, какъ только тотъ народъ или государство, въ пользу которыхъ“ оно посвящаетъ всю свою жизнь на служеніе религіи“ [4]).—Въ частности „*неправда, что жалованье противно правиламъ церкви.* Апостолъ пишетъ: „Господь повелѣ проповѣдающимъ благовѣстіе отъ благовѣстія жити“, т. е. Господь повелѣлъ служащимъ церкви получать на потребности временной жизни пособія вещественныя или денежныя отъ вѣрующихъ порознь, или отъ общества вѣрующихъ, или отъ правительства“. — „Несправедливо“ и то, „что будто жалованье должно приводить христіанъ въ ужасъ, при соображеніи со словами Христа Спасителя: Азъ есмь пастырь добрый“. — Не менѣе „несправедливо“, наконецъ, и „сравненіе жалованья съ наемною платою.

---

[1]) Краткое опроверженіе этихъ ходячихъ возраженій противъ жалованья духовенству можно видѣть въ нашей статьѣ Цв. Вѣст. 1890 г. № 47.

[2]) Здѣсь разсматрив. только тѣ возраженія, которыя разсматривалъ и опровергалъ м. Филаретъ.

[3]) Собр. мн. 6, 31.

[4]) Собр. мн. 2, 437.

Наемная плата *есть оцѣнка работы по договору:* жалованье не оцѣниваетъ труда священнослужителя, — онъ служитъ не за наемъ, а за послушаніе церковному избранію; жалованье дается ему, какъ средство имѣть хлѣбъ и одежду“ [1]). — *Такимъ образомъ въ принципѣ митр. Филаретъ положительно ничего не имѣлъ противъ назначенія духовенству жалованья.*

Но, разсматривая *этотъ же самый вопросъ* съ практической точки зрѣнія, *со стороны его осуществимости, онъ находилъ его трудно выполнимымъ.* Обезпечить духовенство, по его мнѣнію, можетъ и долженъ или *государство* или *народъ*, въ пользу которыхъ оно „посвящаетъ всю свою жизнь на служеніе религіи“ [2]).

I. *Назначеніе жалованья духовенству отъ казны*, отъ правительства, митр. Филаретъ находилъ весьма желательнымъ и умѣстнымъ [3]), но практически неосуществимымъ въ отношеніи ко всѣмъ приходамъ, въ силу стѣсненнаго финансоваго положенія государства, —вслѣдствіе „невозможности въ настоящемъ положеніи финансовъ нашихъ казначейству удѣлять значительную сумму, сколько употребленіе оной ни было бы полезно“ [4]). Впрочемъ, для улучшенія быта духовенства дознанно крайне бѣдныхъ приходовъ, митр. Филаретъ находилъ необременительнымъ или, по крайней мѣрѣ, не особенно чувствительнымъ — назначеніе жалованья отъ правительства и „классныхъ окладовъ“ получившимъ богословское образованіе [5]).

---

[1]) Собр. мн. 6, 31—32.

[2]) Собр. мн. 2, 437.

[3]) Напр. въ 1862 г. разсуждая о неудобности наложить на крестьянъ оброка въ пользу духовенства, митр. Филаретъ замѣчаетъ: «не говоря здѣсь о жалованьѣ изъ казны. Это иное дѣло». Собр. мн. 5, 297.

[4]) Собр. мн. 2, 214.

[5]) Собр. мн. 2, 214. Объ этомъ будетъ подробнѣе говориться ниже. Здѣсь необходимо еще припомнить, что спеціальныя мнѣнія

II. Другой *способъ обезпеченія* духовенства *жалованьемъ*, какъ видѣли выше, предполагался *посредствомъ установленія налога на крестьянъ*. Митр. Филаретъ считалъ возможнымъ и желательнымъ установленіе опредѣленнаго налога въ пользу духовенства вмѣсто мелочныхъ сборовъ только въ тѣхъ приходахъ, гдѣ на это послѣдуетъ полное согласіе прихожанъ и причта. „Если найдутся приходы, говоритъ онъ по этому поводу, которые пожелаютъ мелочные доходы причтовъ замѣнить опредѣленнымъ годовымъ содержаніемъ, таковымъ дозволить постановить о семъ письменные акты и привесть оные въ дѣйствіе, съ утвержденія епархіальнаго начальства, какъ скоро сіе признаетъ полагаемое содержаніе довольнымъ къ безбѣдному содержанію причта“ [1]). Но *сдѣлать налогъ* на крестьянъ въ пользу духовенства *обязательнымъ* для нихъ *онъ считалъ неудобнымъ по весьма многимъ соображеніямъ. Сборъ окладовъ*, когда онъ долженъ носить *принудительный* характеръ [2]), *не представляетъ довольно удобства и въ отношеніи къ дѣйствію на нравственное расположеніе прихожанъ*, и въ отношеніи *къ взиманію и раскладкѣ* [3]), *и* въ отношеніи *къ распредѣленію.*

по вопросу объ обезпеченіи быта духовенства встрѣчались у митр. Филарета только за 1826—1828 и 1838 г. Въ послѣдующее же время, когда вопросъ о назначеніи жалованья духовенству нѣкоторыхъ епархій сталъ быстрѣе подвигаться впередъ, онъ уже не принималъ участія въ непосредственномъ обсужденіи этого вопроса. Какъ шло дѣло о назначеніи духовенству жалованья, см. Приход. духов. 824—839.

[1]) Собр. мн. 2, 227, п. 15 и 212 стр. Нельзя не видѣть, что здѣсь митр. Филаретъ всталъ на возстановленную въ 1863 г. правительственнымъ утвержденіемъ точку зрѣнія — обезпечить духовенство на приходскія общественныя средства (см. Приход. духов. 844—850).

[2]) Собр. мн. 2, 224, п. 2), 437; 439, 440, 5, 292, п. V.

[3]) Собр. мн. 5, 242, п. V.

Прежде всего обязательный налогъ положитъ „на народъ мертвое, непріятно ощущаемое иго“ [1]), и породитъ „разные упреки и неудовольствія со стороны крестьянъ на священниковъ [2]). Это неудовольствіе прихожанъ „можетъ отразиться на духовенствѣ“ охлажденіемъ къ нему и вмѣстѣ уменьшеніемъ способовъ его обезпеченія [3]), такъ какъ „извѣстно, что народъ безъ труда издерживаетъ многое по произволу, и, между тѣмъ, тяготится небольшою повинностью неизбѣжною“ [4]).

Далѣе, *если* ужъ *назначать* духовенству *годовой окладъ*, получаемый посредствомъ налога, *то* „надобно, *чтобы окладъ сей значительнымъ образомъ обезпечивалъ его насущный хлѣбъ*, дабы онъ не слишкомъ опасался скудости другихъ неопредѣленныхъ и невѣрныхъ пособій къ своему содержанію и, не подвергаясь крайности, могъ выражать характеръ безкорыстія“. И митр. Филаретъ статистически доказываетъ, что вычисленія министерства государственныхъ имуществъ (въ 1838 г.), предлагающаго взамѣнъ платы за требы установить налогъ по 30 к. съ души, не точны, и — что окладъ жалованья духовенству получился бы слишкомъ ничтожный, не могущій обезпечить „его насущный хлѣбъ“ [5]).

Правда, министерство государственныхъ имуществъ предполагало восполнить денежный окладъ, получаемый посредствомъ налога,—присоединеніемъ платы, въ количествѣ 300 р. въ годъ, за занятія священниковъ въ сельскихъ школахъ. Но, говоритъ на это митр. Филаретъ, нужно опредѣлить, изъ какихъ источниковъ пред-

---

[1]) Собр. мн. 2, 437.

[2]) Собр. мн. 2, 212—213.

[3]) Собр. мн. 5, 292, V.

[4]) Собр. мн. 2, 224, п. 2) и 439—440.

[5]) Собр. мн. 2, 426 и 432 п. 4). На причтъ, по его разсчетамъ, пришлось бы всего до 234 рубля, слѣдовательно годовой окладъ священника равнялся бы 117 рублей, діакона 58 и псаломщика 29 рублямъ.

полагается взять потребную на это жалованье сумму, которая должна быть весьма значительна, если школы учредятся при большей части сельскихъ приходовъ. Слѣдовательно разсчетъ на эти суммы преждевременень, такъ какъ онѣ являются не источникомъ доходовъ, а толъко предметомъ новыхъ расходомъ [1]).—Далѣе эти 300 р. платы за занятія въ школѣ не могутъ считаться постоянною доходною статьею и для священника. Въ нѣкоторыхъ приходахъ не будетъ школъ, слѣдовательно не будетъ получаться священникомъ и учительскаго жалованья. Иной священникъ, по старости или другимъ причинамъ, не будетъ сельскимъ учителемъ, слѣдовательно учительскаго жалованья получать также не будетъ. — Наконецъ, если даже принять въ разсчетъ и эти 300 р. и если признать вычисленія министерства вѣрными, то годовой окладъ причта возрастетъ до 700 р., слѣдовательно священникъ на свое содержаніе съ семействомъ получитъ всего 350 р. въ годъ, діаконъ больше 150 р., псаломщикъ болѣе 75 р. Прочіе мелочные доходы дадутъ мало. — И такъ, и „сей разсчетъ не вполнѣ убѣждаетъ, что сельское духовенство будетъ по оному обезпечено въ приличномъ содержаніи“ [2]).— Кромѣ того, *самое взиманіе налога въ пользу* духовенства *выдвигаетъ трудный вопросъ о томъ, кто долженъ подлежать обложенію налогомъ?* Долженъ ли напр. помѣщикъ платить налогъ для содержанія причта, иначе, почему онъ даромъ будетъ пользоваться службою причта? Долженъ ли купецъ, живущій въ селѣ, платить налогъ на содержаніе причта, когда живущій въ городѣ купецъ не будетъ подлежать этому налогу? Наконецъ должны ли платить налогъ въ пользу сельскаго духовенства мѣщане, живущіе въ селахъ, или крестьяне, живущіе въ городахъ или пригородныхъ селахъ и принадлежащіе къ городскимъ приходамъ? [3])

---

[1]) Собр. мн. 2, 434 п. 2).

[2]) Собр. мн. 2, 427—428; 432—435.

[3]) Собраніе мнѣній, 2 т. 426—427 стр.

Еще *болѣе* разныхъ *трудностей* для разрѣшенія представляетъ вопросъ о томъ, *всему ли духовенству назначить денежные оклады* или только нѣкоторымъ бѣднымъ приходамъ?—Такъ, если предполагаемое жалованье назначить всѣмъ причтамъ, то одни причты, довольно обезпеченные въ своемъ содержаніи, по мнѣнію митр. Филарета, стали бы получать излишекъ въ содержаніи, другіе стали бы получать мало въ сравненіи съ прежнимъ обезпеченіемъ [1]); да и сами крестьяне уменьшили бы мѣру своихъ случайныхъ, но тѣмъ не менѣе представляющихъ подспорье въ обезпеченіи приношеній, въ виду того соображенія, что они уже платятъ для „священника налогъ“ и—что священникъ имѣетъ годовой окладъ [2]). Если же назначить жалованье только бѣднымъ причтамъ и брать налогъ со всѣхъ крестьянъ, то нѣкоторые изъ нихъ будутъ имѣть полное основаніе говорить: „за что мы платимъ подать на чужихъ священниковъ“ [3]).

Но взглядъ митр. Филарета на мѣры къ обезпеченію бѣдныхъ сельскихъ приходовъ будетъ указанъ ниже; теперь же упомянемъ взглядъ его на третій способъ обезпеченія духовенства жалованьемъ „изъ собственныхъ способовъ духовнаго начальства“.

III. *Взглядъ митр. Филарета „на собственные способы духовнаго начальства къ содержанію сельскихъ священниковъ“.* —Въ 1838 году министерство государственныхъ имуществъ указывало на возможность обезпечить бытъ всего сельскаго духовенства посредствомъ „собственныхъ способовъ духовнаго начальства“. Суммы необходимыя для сего оно видѣло въ капиталѣ „ком-

---

[1]) Собр. мн. 2, 213.

[2]) Собр. мн. 2, 427, п. 4). Всѣ эти практическія неудобства въ отношеніи къ раскладкѣ налога вызывались тѣмъ обстоятельствомъ, что министерство финансовъ въ 1838 г. представило свои соображенія только по дѣлу обезпеченія опредѣленнымъ окладомъ сельскаго приход. духов.

[3]) Собр. мн. 2, 213.

миссіи духовныхъ училищъ", возросшемъ къ этому времени до 50 милліоновъ рублей, и въ доходахъ, получаемыхъ ежегодно отъ продажи церковныхъ свѣчъ, простирающихся до 2 милліоновъ рублей [1]). Митр. Филаретъ разсматриваетъ, можно ли разсчитывать на эти капиталы. Проценты съ 50 милліоннаго капитала коммиссіи духовныхъ училищъ (до 2,765000 руб.), по его словамъ, уже всѣ имѣютъ свое опредѣленное назначеніе; они главнымъ образомъ идутъ на содержаніе духовныхъ училищъ, частію же на содержаніе духовенства,—какъ то на классные оклады лицамъ бѣлаго духовенства, имѣющимъ ученыя степени, на вспомогательные оклады нѣкоторымъ бѣднымъ причтамъ, на вдовъ и сиротъ духовнаго званія (150,000 р. ежегодно [2]), на пособія духовенству страдающему отъ пожаровъ, отчасти на построеніе домовъ для духовныхъ училищъ, на построеніе церквей и проч. Кромѣ того, коммиссія духовныхъ училищъ имѣетъ много другихъ насущныхъ нуждъ по духовно-училищному управленію, для удовлетворенія которыхъ она, по словамъ митр. Филарета, поставлена будетъ въ необходимость ходатайствовать объ обращеніи на счетъ государственнаго казначейства нѣкоторыхъ расходовъ, отнесенныхъ на ея счетъ [3]). На капиталъ, получаемый ежегодно отъ продажи церковныхъ свѣчъ и находящійся въ распоряженіи коммиссіи духовныхъ училищъ, также нельзя разсчитывать, какъ капиталъ, имѣющій уже свое назначеніе. Увеличить же свѣчной доходъ путемъ строгаго надзора за высылкой всѣхъ, безъ всякаго остатка, свѣчныхъ суммъ изъ церквей, по мнѣнію митр. Филарета, не представляется удобнымъ, такъ какъ иначе нѣкоторыя церкви совсѣмъ бы пришлось лишить не-

---

[1]) Собр. мн. 2, 429—435.

[2]) Со времени учрежденія въ 1823 г. попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія.

[3]) Собр. мн. 2, 429—430 и 432—433. Приход. духов. П. В. Знаменскаго, 824—825.

обходимыхъ для ихъ поддержки средствъ [1]).—*Вообще* „изъ сего не трудно усмотрѣть, что *собственные способы духовнаго вѣдомства не представляютъ новаго*, возможнаго къ открытію, *источника для содержанія сельскихъ священниковъ*“ [2]).

Указывать, какъ шло далѣе дѣло обезпеченія духовенства жалованьемъ, не входить въ задачу настоящаго сочиненія, а потому мы здѣсь только замѣтимъ, что послѣ 1838 г. и особенно послѣ 1842 до 1863 г. нѣкоторые приходы, главнымъ образомъ югозападнаго края, и нѣкоторые крайне бѣдные приходы вообще—стали обезпечиваться казеннымъ жалованьемъ [3]).

Мнѣніе митр. Филарета о способахъ къ обезпеченію духовенства въ приходахъ бѣдныхъ и о доставленіи имъ достойныхъ священнослужителей дано имъ въ 1828 г.—Митр. Филаретъ по обыкновенію сначала указываетъ трудности этого дѣла. Прежде всего весьма *трудно опредѣлить, какіе приходы должны быть признаны крайне бѣдными и особенно сильно нуждающимися въ пособіяхъ* жалованьемъ, и какіе не имѣютъ этой нужды. Во-первыхъ, если поручить составленіе вѣдомостей о бѣдныхъ приходахъ благочиннымъ, то нельзя надѣяться на полную безпристрастность опредѣленія степени бѣдности приходовъ, тѣмъ болѣе, что повѣрить точность этихъ вѣдомостей не можетъ ни епархіальный архіерей, ни члены консисторіи, по неимѣнію нужныхъ для этого свѣдѣній.—Во-вторыхъ, и безпристрастному благочинному весьма трудно составить вѣдомость о бѣдныхъ приходахъ, потому что „получаемое содержаніе сельскаго причта есть такая сложность мелочей, которую нельзя учесть съ довольною точностью“. Случается, что и малый приходъ обезпечи-

---

[1]) Собр. мн. 2, 431—432.

[2]) Собр. мн. 2, 431, п. 7.

[3]) Приход. духов. П. В. Знам. 826—837. Отчетъ оберъ-прокурора св. Синода за 1888—1889 г.

ваетъ причтъ, вслѣдствіе достаточнаго состоянія и усердія прихожанъ; бываетъ и наоборотъ. Наконецъ, матеріальное положеніе причтовъ иногда подвергается совершенно случайнымъ внезапнымъ колебаніемъ; напр. причтъ немногочисленнаго прихода, обезпеченный добрымъ помѣщикомъ [1]), можетъ объявить себя достаточнымъ, и потому ему не будетъ назначено пособія. Но по смерти помѣщика тотъ же причтъ „можетъ сдѣлаться бѣднѣе другихъ бѣдныхъ“.

Имѣя въ виду указанныя неудобства при опредѣленіи степени бѣдности приходовъ, митр. Филаретъ рекомендуетъ слѣдующія *мѣры для достиженія этой цѣли*, едва ли также впрочемъ вѣрныя и достигающія своей цѣли. Такъ какъ получившіе богословское образованіе поступаютъ на мѣста приходскихъ священниковъ по своему выбору и, по мнѣнію митр. Филарета, естественно, что они избираютъ и всегда будутъ избирать мѣста, на которыхъ могутъ жить безбѣдно, то, когда на праздное мѣсто есть просители изъ окончившихъ богословское ученіе, это и служитъ признакомъ, что мѣсто сіе или достаточно для содержанія причта, или не совсѣмъ бѣдно, и можетъ обойтись безъ особеннаго пособія отъ начальства. Если же праздное священническое мѣсто въ теченіе времени, не менѣе 6 мѣсяцевъ, не занимается никѣмъ изъ получившихъ богословское образованіе, хотя таковые имѣются въ епархіи, и если оно въ вѣдомости благочиннаго числится необезпечивающимъ вполнѣ причтъ, то „совокупность сихъ признаковъ можетъ служить къ удостовѣренію, что мѣсто подлинно бѣдно, и въ семъ отношеніи требуетъ особеннаго попеченія начальства“.

Удостовѣрившись такимъ путемъ въ степени необезпеченности причта извѣстной церкви, епархіальное начальство, по донесеніи въ св. Синодъ, можетъ или совсѣмъ закрыть причтъ и церковь приписать къ дру-

---

[1]) Мнѣніе писано м. Филаретомъ въ 1826 г.

гой, если то и другое возможно сдѣлать безъ всякаго вреда для закрываемаго прихода [1]), или изыскиваетъ мѣры для замѣщенія вакантныхъ мѣстъ при церкви достойными лицами чрезъ назначеніе пособія.

Необходимую *сумму для вспомогательныхъ окладовъ нѣкоторымъ приходамъ* можно заимствовать частію изъ капитала коммиссіи духовныхъ училищъ, частію изъ казны въ количествѣ 500 тысячъ рублей ежегодно— „на счетъ тѣхъ 200 тысячъ рублей, которые на устройство духовенства Высочайшимъ указомъ 1808 г. были назначены къ ежегодному отпуску въ распоряженіе коммиссіи духовныхъ училищъ, и отъ которыхъ она впослѣдствіи отказалась впредь до дальнѣйшей надобности“ [2]). Къ пособію изъ казны необходимо прибѣгнуть въ тѣхъ видахъ, что коммиссія духовныхъ училищъ не можетъ удѣлить для нуждъ бѣдныхъ приходовъ требуемой суммы, такъ какъ ея капиталы уже имѣютъ свое назначеніе [3]).

Размѣръ оклада на причтъ бѣднаго прихода, „примѣрно простирается“ отъ 250 до 400 рублей, смотря по степени нужды. При церкви, которая признана нуждающеюся, не полагается діакона; если же его пожелаютъ имѣть прихожане, то они должны обезпечить безбѣднымъ содержаніемъ весь причтъ и въ такомъ случаѣ церковь выходитъ изъ разряда нуждающихся въ воспомогательномъ окладѣ [4]).

Вспомогательный окладъ, по усмотрѣнію епархіальнаго архіерея, или долженъ *дѣлиться*, по установившимся правиламъ раздѣла, между священникомъ и псаломщиками, или предоставляется весь первому, а послѣднимъ отдается вся обработываемая церковная

---

[1]) М. Ф. осторожно относился къ вопросу о сокращеніи приходовъ.

[2]) Собр. мн. 2, 223—234.

[3]) Собр. мн. 2, 434.

[4]) Тамъ же.

земля, не исключая и священнической доли, такъ какъ псаломщики болѣе „имѣютъ удобства вести жизнь рабочую, а священникъ болѣе имѣетъ надобности беречь время для занятій духовныхъ“ [1]).

Но конечно митр. Филаретъ отлично зналъ, что далеко не всѣ церкви, при которыхъ не имѣется священниковъ, могутъ безъ особеннаго вреда, въ теченіе 6 мѣсяцевъ (опредѣленныхъ для узнанія степени необезпечности причтовъ при нихъ) обходиться безъ наличныхъ при нихъ священниковъ. Въ то же время митр. Филаретъ видѣлъ, что въ такомъ случаѣ „дѣло не въ томъ состоитъ, чтобы дать бѣднымъ приходамъ имѣть священниковъ какихъ нибудь“, потому что всегда найдется „много бѣдныхъ причетниковъ, которые пожелаютъ сдѣлаться бѣдными священниками и тѣмъ охотнѣе, чѣмъ менѣе разумѣютъ важность священнической должности“, а дѣло въ томъ, чтобы дать бѣднымъ церквамъ „достойныхъ священниковъ“ [2]). Въ виду такихъ соображеній онъ рекомендуетъ епархіальнымъ архіереямъ для доставленія бѣднымъ приходамъ достойныхъ священниковъ употреблять „право *командированія безъ просьбы избираемаго*“ лицъ, получившихъ богословское образованіе и „готовящихся къ духовному званію“ и „въ тоже время, для вспоможенія нуждающейся церкви“, употреблять мѣры, отчасти вышеуказанныя, отчасти же тѣ, о которыхъ скажемъ сейчасъ [3]).

Но чтобы сохранить преимущества, присвоенныя воспитанникамъ духовныхъ школъ, отличившимся предъ прочими „ученіемъ и благонравіемъ“, митр. Филаретъ за лучшими изъ нихъ и впредь рекомендуетъ оставить „право“ поступленія на священническія мѣста по ихъ желанію, опредѣлять же ихъ на мѣста—„посредствомъ

---

[1]) Собр. мн. 2, 335.

[2]) Тамъ же, 228.

[3]) Собр. мн. 2, 233.

командированія"—совѣтуетъ только „по особенной надобности и по недостатку" менѣе успѣвшихъ въ ученіи. Опредѣленный такимъ путемъ на мѣсто обязанъ прослужить на немъ три года, „если того потребуетъ начальство", и по истеченіи этого срока, имѣетъ преимущество предъ другими равнаго достоинства при просьбѣ опредѣлить на лучшее открывшееся мѣсто [1]). Опредѣленнымъ посредствомъ командировки на необезпеченныя мѣста, помимо общаго пособія бѣднымъ причтамъ, митр. Филаретъ рекомендуетъ производить изъ суммъ коммиссіи духовныхъ училищъ „классные оклады" „по примѣру высшихъ ученыхъ степеней", — студенту семинаріи по 175 р. въ годъ, а ученику втораго разряда по 150 рублей въ годъ [2]).

Обобщая всѣ сужденія митр. Филарета по вопросу объ обезпеченіи быта духовенства, нельзя не видѣть, что онъ какъ бы не имѣлъ строго опредѣленнаго взгляда на этотъ вопросъ: съ одной стороны, онъ признаетъ неудовлетворительными существующіе способы обезпеченія, съ другой стороны, всячески отстаиваетъ ихъ и говоритъ противъ другихъ предполагаемыхъ способовъ обезпеченія. Чѣмъ объясняется эта повидимому непослѣдовательность во взглядахъ такого логичнаго ума, каковъ былъ умъ митр. Филарета?—Въ сущности, митр. Филаретъ былъ вовсе не противъ замѣны существующихъ способовъ обезпеченія духовенства другими, напр. жалованьемъ. Но когда онъ приступилъ къ обсужденію того же вопроса съ точки зрѣнія его практической осуществимости, то видя, что предлагаемые способы обезпеченія духовенства не обѣщаютъ на самомъ дѣлѣ разрѣшить этотъ вопросъ благопріятнымъ образомъ, по недостатку средствъ, м. Филаретъ волей неволей отстаивалъ существующіе способы обез-

---

[1]) Собр. мн. 2, 233.

[2]) Тамъ же, 235.

печенія, которые, не смотря на ихъ неудобство, все таки до нѣкоторой степени обезпечиваютъ духовенство [1]).

Въ заключеніе приведемъ *общій отзывъ митр. Филарета*, данный имъ при концѣ жизни, *о положеніи вопроса о матеріальномъ обезпеченіи духовенства и палліативности всѣхъ предпринимаемыхъ къ разрѣшенію его мѣръ*. Въ 1867 г. митр. Филаретъ писалъ къ митрополиту с.-петербургскому Исидору: „государственною властію провозглашено, что духовенство бѣдно и требуетъ пособій; пособій не дано и въ то же время духовенство видитъ уменьшеніе прежнихъ пособій“ [2]). „Его бѣдность со дня на день увеличивается“ [3]). Нѣсколько ранѣе, въ 1863 г., по поводу проэкта объ улучшеніи быта духовенства, онъ съ глубокою душевною скорбію писалъ оберъ-прокурору П. А. Ахматову —о палліативности предпринимаемыхъ къ разрѣшенію вопроса мѣръ: „позвольте сказать нѣчто отъ туги сердца. На насъ возлагаютъ дѣла, одно другаго менѣе удобныя къ разумѣнію и исполненію. Ввѣряютъ попеченіе объ улучшеніи быта духовенства. Но гдѣ средства?“— „Отпускъ строеваго лѣса изъ казенныхъ дачъ“. Для сего по каждому отдѣльному случаю надобно дознавать, что у священника домъ ветхъ, что онъ построить не въ силахъ; потомъ скажутъ, что въ этой мѣстности нѣтъ лѣса. Положимъ, что дѣло будетъ имѣть успѣхъ; но это только одному изъ нѣсколькихъ сотъ на одно время. Сколько улучшится чрезъ сіе бытъ духовенства?

---

[1]) «Предполагали дать жалованье духовенству, передаетъ П. С. Казанскій разсказъ самого м. Филарета, чтобы не брали ничего за требы. Я сказалъ, достаточнаго жалованья вы не дадите, а добровольнымъ приношеніемъ вы преградите путь и тѣмъ ухудшите положеніе духовенства». Прав. Обозр. 1881 г. II т. 365. Воспоминанія о Казанскомъ. Собр. мн. 5, 962.

[2]) Собр. мн. 5, 962.

[3]) Дополнит. томъ собр. мн. 571 стр.

И другія указываемыя средства обѣщаютъ *много труда и мало плода*“ [1]).

Въ какомъ положеніи находится вопросъ объ обезпеченіи быта духовенства въ настоящее время, прекрасно можно видѣть изъ отчета оберъ-прокурора св. Синода К. П. Побѣдоносцева за 1888 и 1889 годы. Здѣсь фактически указывается, что онъ нуждается еще въ разрѣшеніи и намѣчается путь, который можетъ привести къ удовлетворительному его рѣшенію; для чего кратко, въ общей схемѣ, излагается и самая исторія этого вопроса. — Указавъ довольно обстоятельно всѣ почти существующіе способы обезпеченія духовенства, отчетъ дѣлаетъ выводъ: „матеріальное обезпеченіе духовенства нельзя признать удовлетворительнымъ“. Между тѣмъ вопросъ о матеріальномъ обезпеченіи приходскаго духовенства, не случайно, конечно, составлялъ немаловажную заботу правительства, начиная съ императора Петра I-го. Съ наибольшей рѣшительностью и опредѣленностью къ его разрѣшенію приступилъ Императоръ Николай Павловичъ. Составленный особый совѣщательный комитетъ выработалъ нормальные штаты содержанія причтовъ, по Высочайшемъ утвержденіи которыхъ въ 1842 г. послѣдовалъ постепенный отпускъ суммъ изъ казны на содержаніе духовенства. Съ 1861 г. отпускъ этихъ суммъ прекратился и правительство обратилось къ изысканію мѣстныхъ способовъ къ дальнѣйшему обезпеченію духовенства. Но учрежденное въ 1862 г. съ этою цѣлью особое присутствіе по дѣламъ православнаго духовенства, въ теченіе своей 23 лѣтней дѣятельности, не изыскало никакихъ другихъ способовъ къ обезпеченію духовенства, кромѣ сокращенія приходовъ и уменьшенія вслѣдствіе сего числа духовенства. Вопросъ объ обезпеченіи духовенства отъ этого не подвинулся нисколько. Такимъ образомъ дѣло о матеріальномъ обезпеченіи приходскаго духовенства „начатое

[1]) Рус. архивъ 1890 г., 3, 357; также: прилож. къ указателю собр. мн. и отзывовъ и отдѣльная брошюра, 49—50 стр.

такъ успѣшно“ въ царствованіе Императора Николая Павловича остановилось—„липь благодаря уклоненію съ этого пути, какой былъ указанъ для сего Государемъ Николаемъ Павловичемъ; между тѣмъ какъ если бы въ послѣдующее царствованіе правительство продолжало идти въ дѣлѣ обезпеченія духовенства по этому пути, то въ настоящее время духовенство уже всѣхъ епархій пользовалось бы хотя незначительными окладами содержанія, какіе установлены были для сельскихъ причтовъ въ 1842 г. Всѣ другія правительства, равно и всѣ комитеты и бывшее присутствіе по дѣламъ православнаго духовенства, продолжаетъ отчетъ, не могли изыскать никакихъ другихъ способовъ къ обезпеченію духовенства. Очевидно, что и въ будущемъ невозможно придумать другихъ болѣе дѣйствительныхъ способовъ къ этому, кромѣ возстановленія того порядка, какой установленъ Императоромъ Николаемъ Павловичемъ и дѣйствовалъ съ 1842 г. по 1860 г., т. е. постепеннаго отпуска отъ казны въ распоряженіе св. Синода хотя бы по 100.000 р. въ годъ до тѣхъ поръ, пока не будетъ назначено содержаніе духовенству во всѣхъ епархіяхъ Россіи. „*Достиженіе* этой цѣли *устранило* бы и ту *вопіющую аномалію*, по которой въ настоящее время большинство духовенства имперіи не пользуется однимъ изъ существенныхъ правъ, предоставленныхъ всѣмъ, даже самымъ низшимъ органамъ правительственной власти“ [1]).

А. Меньшиковъ.

---

[1]) Отчетъ оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода за 1888—1889 годы. 423—435.

ОБРАЗЕЦЪ

НОВѢЙШЕЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ.

Черезъ нѣсколько лѣтъ, послѣ того какъ возникло въ Суданѣ извѣстное возстаніе Магди, въ „Странникѣ“ была помѣщена статья Н. П. Остроумова подъ заглавіемъ „Магди и возникшее въ 1881 г. возстаніе суданскихъ мусульманъ“. Въ ней между прочимъ авторъ говоритъ: „При отсутствіи дипломатическихъ агентовъ, безъ международныхъ конгрессовъ и договоровъ, безъ печатной огласки того, что̀ дѣлается и чувствуется, мусульманскій міръ тоже не стоитъ въ оцѣпенѣніи, какое ему приписываетъ гордая Европа“.

Что не умерло, то живетъ, развивается и дѣйствуетъ..... И мусульманскій міръ не только живетъ, но расширяется и внутренно крѣпнетъ, не встрѣчая помѣхъ со стороны европейскихъ дипломатовъ! „И дѣйствительно тихо, безъ шуму, а мусульманство дѣло свое дѣлаетъ, только рѣдко, да мѣтко, давая о себѣ знать, вспышками въ родѣ упомянутаго возстанія. Эти, то тамъ то здѣсь, возникающія движенія служатъ какъ бы практическою повѣркою теоретическихъ выводовъ, выработаннымъ въ долгіе годы, кажущагося затишья; кажущагося потому, что мысль мусульманина не дремлетъ, и получаемое ими европейское образованіе, не всегда, какъ это привыкли думать, въ особенности въ Англіи, приводитъ къ атеизму или во всякомъ случаѣ

[1]) Отдѣльный оттискъ 1890 г. стр. 2.

къ индеферентизму—это съ одной стороны, а съ другой — чисто мусульманское ученое образованіе далеко не всегда исключаетъ интересъ къ тому, что дѣлается въ христіанскомъ мірѣ и къ тѣмъ методамъ, которые вырабатываетъ европейская наука; только эти методы оно старается примѣнить къ защитѣ ислама, ставя ее такимъ образомъ на болѣе прочное научное основаніе.

Подтвержденіемъ всего сказаннаго можетъ служить, лежащее передъ нами сочиненіе: Idhhar-ul-haqq ou Manifestation de la vérité de el-hage Rahmat-ullah Efendi de Delhi (un des descendants du Calife' Osman-ben-Affan). Traduit de l'arabe par un jeune Tunisien. Redu et corrigé sur le texte et augmenté d'une Preface, d'un Appendice et de quelques Notes par P. V. Carletti, Membre des S. S. A. A. de Paris et de Londres; ancien Secretaire, Interprète au Ministere des Affaires Etrangères et ancien Redacteur du Journal Officiel de la Tunisie; actuellement Professeur d'Arabe à Londres. Tome I. Paris. pp. 1-clii et 1—423. 1880. Tome II. Paris. 1880. pp. 1—472.

Авторъ этого сочиненія Хаджи-Рахматулла ефенди изъ Дели, какъ видно изъ предисловія, долгое время жилъ въ Индіи, гдѣ, какъ и онъ самъ говоритъ, оставался въ уединеніи до тѣхъ поръ пока англичане, по водвореніи своей власти, въ своихъ отношеніяхъ къ туземцамъ мусульманамъ держались исключительно въ предѣлахъ политики. Такой взглядъ англичанъ на свое положеніе въ завоеванной странѣ вызывалъ сочувствіе со стороны Хаджи-Рахматуллы и другихъ ученыхъ мусульманъ. Но по прошествіи 43 лѣтъ, замѣчаетъ Рахматулла, англичане понемногу стали вступать на путь миссіонерства и выпустили нѣсколько сочиненій, направленныхъ противъ ислама. Въ началѣ народъ, по видимому, былъ мало расположенъ внимать ихъ проповѣдямъ и потому ни одинъ изъ ученыхъ мусульманъ не считалъ нужнымъ пускаться въ полемику. Когда же проповѣдь христіанскихъ миссіонеровъ стала оказывать свое дѣйствіе и нѣсколько туземцевъ мусульманъ пере-

шли въ христіанство, тогда ученые мусульманскіе увидѣли себя принужденными защищаться публично. Въ числѣ оппонентовъ явился и Рахматулла, изучившій основательно, какъ и онъ самъ упоминаетъ, все, что было написано противъ ислама, и хорошо знакомый, какъ можно заключить изъ его книги, съ пріемами отрицательной критики Ренана, Штрауса и др.

Впослѣдствіи, по настоянію одного весьма уважаемаго имъ шейха въ Меккѣ, куда онъ ходилъ на поклоненіе, онъ, Рахматулла, обработалъ и привелъ въ систему все написанное имъ въ разное время на нарѣчіяхъ Индіи и на персидскомъ языкѣ и перевелъ это на арабскій языкъ. Этотъ переводъ, въ свою очередь свѣренный съ текстомъ, былъ изданъ на французскомъ языкѣ подъ редакціею профессора Карлетти. Въ длинномъ предисловіи, о которомъ мы не станемъ распространяться, г-нъ Карлетти излагаетъ свою profession de foi, заявляя, что онъ—libre penseur.... Но г. Карлетти весьма смутно понимаетъ духъ христіанства и потому не сочувствуетъ христіанству и упрекаетъ его въ нетерпимости!.....

Но такъ или иначе, изданная подъ редакціею г. Карлетти книга, по его же мнѣнію, открываетъ двери новой эры мирныхъ преній между христіанствомъ и мусульманствомъ, почему онъ и считаетъ ее достойной вниманія. Какъ образецъ новѣйшей мусульманской апологетики мы перевели первую главу названной книги и представляемъ переводъ на судъ читателямъ Правосл. Собес. При этомъ считаемъ долгомъ заявить, что мы старались передать своеобразность арабскихъ оборотовъ, насколько могли возстановить ихъ, или, правильнѣе говоря, угадать, по французскому переводу, въ которомъ они уже значительно утратили подлинную своеобразность, и насколько позволяло намъ это сдѣлать знаніе арабскаго языка, пріобрѣтенное въ учебномъ отдѣленіи восточныхъ языковъ министерства иностранныхъ дѣлъ, гдѣ мы впервые были наведены на изученіе Востока.

Вотъ нашъ переводъ:

Доказательства въ пользу того, что Коранъ есть дѣйствительно слово Божіе.

(Томъ II. Книга V, глава I, стр. 3—34).

Доказательства божественнаго происхожденія Корана многочисленны. Я приведу только двѣнадцать, по числу апостоловъ, и пропущу тѣ, которыя могли бы быть взяты изъ прекраснаго единства чувства и слога, единства, господствующаго во всемъ коранѣ и такъ рѣзко отличающаго его отъ нашего способа выраженія, и другія подобныя доказательства.

I. Краснорѣчіе Корана безподобно. Оно не можетъ быть включено ни въ одну изъ извѣстныхъ категорій арабскаго краснорѣчія *Балагатъ* [1]) — (слово это означаетъ безусловно вѣрное воспроизведеніе идеи слогомъ, находящимся въ полномъ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что желаютъ выразить: — чѣмъ оборотъ болѣе благороденъ, элегантенъ и выразителенъ, тѣмъ выше будетъ считаться краснорѣчіе писателя).

Возвышенность слога Корана доказывается нѣсколькими способами.

1) Арабское краснорѣчіе въ особенности заключается въ описаніи видимой природы, женщины, животныхъ, сраженій, путешествій. Тоже встрѣчается въ поэзіи и образцахъ краснорѣчія другихъ народовъ. Прилагая стараніе, можно, имѣя умъ и вкусъ, достигнуть довольно высокой степени совершенства въ этомъ родѣ сочиненій. Но краснорѣчіе Корана не заключается въ описаніи этихъ предметовъ; слѣдовательно [2]) оно не заимствовано у арабовъ, и въ немъ нельзя найти ни одного изъ тѣхъ оборотовъ, которые считаются у арабовъ изящными.

---

[1]) بلاغت элоквенція, краснорѣчіе.

[2]) Логично ли это заключеніе? Перев.

2) Богъ, да будетъ прославлено имя его,—соблюдалъ постоянно въ Коранѣ самую тщательную точность; всякій же поэтъ, придерживающійся дѣйствительности и не предоставляющій ничего воображенію, теряетъ свое значеніе. Поэтому и говорятъ, что лучшіе поэты тѣ, которые болѣе всего лгутъ. Извѣстно, что когда языческіе поэты Лабидъ-бенъ-Рабіа и Асанъ-бенъ-Сабитъ приняли исламъ,—то поэзія ихъ утратила значительную часть своей цѣнности. Коранъ же наоборотъ — краснорѣчивъ, не дѣлая уступокъ ни воображенію, ни лжи.

3) Въ поэмѣ (Касидѣ) [1]) обыкновенно встрѣчается два-три дѣйствительно прекрасныхъ мѣста, удавшіяся лучше остальныхъ частей произведенія. Въ Коранѣ же, не смотря на его обширность, все одинаковой, превосходящей человѣческія способности, красоты. Исторія Іосифа напр. не смотря на длинноты, представляетъ образецъ самаго высокаго краснорѣчія съ начала и до конца.

4) Поэтамъ и ораторамъ никогда не удается говорить дважды объ одномъ и томъ же предметѣ одинаково хорошо. Въ Коранѣ разсказы относительно пророковъ, описанія воскресенія мертвыхъ, божественныхъ аттрибутовъ, наставленія повторяются, но каждый разъ представляютъ новыя красоты и одинаково совершенны.

5) Коранъ ограничивается предписаніемъ законовъ, воспрещеніемъ нѣкоторыхъ предметовъ, указаніемъ на необходимость добродѣтели, предложеніемъ отреченія отъ міра и другими подобными предметами, мало поддающимися стилистической отдѣлкѣ; однако трудно было бы поэту изложить съ большою красотою юридическія правила напр., или же догматы вѣры даже въ томъ случаѣ, если бы онъ истощилъ всѣ пріемы риторики.

---

[1]) قصيدة.

6) Всякій поэтъ достигаетъ совершенства въ одномъ какомъ нибудь родѣ. Такъ говорятъ: Амрулькаисъ хорошъ, когда изображаетъ радость, когда говоритъ о женщинахъ или лошадяхъ; Набига выражаетъ особенно хорошо ужасъ, Ель-А'ша—просьбу и воспѣваетъ вино, Зогеиръ — надежду и желаніе. Что же касается персидскихъ поэтовъ, то говорятъ, что Низами и Фирдуси превосходно описываютъ сраженія, Саади отличается въ эротической поэзіи, Анвари въ Касидѣ; Коранъ же совершенъ во всѣхъ родахъ: — обѣщаетъ ли онъ, угрожаетъ ли, увѣщаетъ ли. Я приведу здѣсь нѣсколько образцевъ его краснорѣчія.

Обѣщаніе: — „Ни одна душа не въ состояніи выразить ту радость, которая уготовляется имъ (добродѣтельнымъ людямъ) за ихъ дѣла (гл. 32, ст. 17).

Угроза:—„И всякій гордый и непокорный человѣкъ былъ обманутъ въ своемъ ожиданіи. За нимъ адъ; онъ будетъ утолять жажду смрадной водой, которую будетъ пить глотками и только съ трудомъ будетъ въ состояніи глотать; смерть ринется на него со всѣхъ сторонъ и онъ не умретъ; страшное мученіе ждетъ его" (гл. 14, ст. 18—20).

Укоръ и выговоръ:—„Мы наказали каждаго, смотря по грѣхамъ его; противъ иныхъ мы послали вѣтеръ, бросающій камни; другіе были внезапно поражены ужаснымъ крикомъ Архангела Гавріила; мы приказали землѣ поглотить однихъ и потопили другихъ. Не Богъ былъ несправедливъ относительно ихъ, а они сами навлекли на себя несчастіе" (гл. 29, ст. 39).

Предупрежденіе: „Какъ тебѣ кажется, если, давъ имъ возможность въ теченіи долгихъ лѣтъ пользоваться благами этого міра, наказаніе, которымъ имъ угрожали, постигнетъ ихъ наконецъ, — къ чему послужитъ имъ наслажденіе?" (гл. 27, ст. 205—207).

Метафизика: — „Богу извѣстно то, что всякая самка носитъ въ своей утробѣ и почему она болѣе или менѣе долго носитъ то, что у нея въ утробѣ. Все у него имѣетъ свою мѣру; Онъ знаетъ, что скрыто и что явно; Онъ Великій и Всевышній" (гл. 17 ст. 9, 10).

7) При переходѣ отъ одного предмета къ другому, или при изложеніи сложнаго предмета невозможно поддерживать рѣчь въ высшихъ сферахъ краснорѣчія, въ Коранѣ же переходятъ отъ одного предмета къ другому: — тамъ предписываютъ, разсказываютъ, угрожаютъ, обѣщаютъ, доказываютъ, безъ замѣпательства, безъ перерыва въ общей связи мыслей и притомъ такимъ постоянно возвышеннымъ слогомъ, что самые великіе мастера арабскаго краснорѣчія поражаются этимъ.

8) Коранъ заключаетъ въ нѣсколькихъ словахъ сложныя и глубокія предложенія, чему можетъ служить прекраснымъ примѣромъ глава „Садъ“ (XXXVIII), гдѣ въ нѣсколькихъ стихахъ Господь Богъ излагаетъ страсти, волнующія вѣрныхъ, и кару ихъ ожидающую; преступленія и кару древнихъ народовъ, исторію Соломона, Давида, Іова, Авраама, Іакова и все это съ краткостью ничего однако не отнимающей у совершенства подробностей. А это выраженіе Корана — „Въ возмездіи у васъ жизнь“—какъ оно прекрасно въ своей сжатости! Эта параллель, проведенная между возмездіемъ и жизнью, и этотъ удачный оборотъ изъ возмездія выводящій жизнь, развѣ они не удивительны! У арабовъ на туже тему были слѣдующія изрѣченія: „Казнь кого нибудь—жизнь всѣхъ“. „Убивайте много, чтобъ мало убивать“; „Ничто такъ не предупреждаетъ убіеніе, какъ убіеніе“, т. е. ничто такъ не предупреждаетъ убійство, какъ немедленная казнь убійцы. Изъ всѣхъ этихъ изрѣченій, конечно, самое прекрасное — послѣднее, а между тѣмъ изрѣченіе Корана еще прекраснѣй потому, что 1) оно болѣе сжато, 2) что болѣе точно, 3) что оно не представляетъ повторенія одного и того же слова, 4) что оно имѣетъ болѣе широкій смыслъ, 5) что оно примѣняется къ законнымъ казнямъ, имѣя цѣлью кару виновнаго. Также эти слова Корана — „Кто повинуется Богу и его Посланнику и почитаетъ его, тотъ будетъ въ выигрышѣ, (выигрывающимъ), т. е. тѣмъ, что пріобрѣтетъ вѣчную жизнь“, — заключаютъ въ своей краткости всѣ правила жизни. Раз-

сказываютъ, что Омаръ-бенъ-ель-Хаттабъ, заснувъ однажды въ храмѣ, былъ разбуженъ человѣкомъ, произносившимъ вслухъ мусульманскій символъ вѣры. То былъ греческій священникъ, знавшій арабскій языкъ. „Я слышалъ, сказалъ онъ халифу, какъ мусульманскій узникъ произносилъ стихъ изъ вашей книги, заключающій въ себѣ всѣ откровенія, данныя Іисусу Христу, для достиженія совершенства въ этой и спасенія въ будущей жизни, это стихъ говорящій—„Кто повинуется Богу и т. д. (вышеупомянутый) [1]). Разсказываютъ также, что христіанинъ, очень искусный докторъ, спросилъ однажды Хусаина-бенъ-Али-бенъ-Елваккада“: „Почему въ вашей книгѣ нѣтъ ничего относящагося до медицины, тогда какъ медицина тѣла такъ же необходима, какъ и медицина души?“ „Какъ же“, отвѣтилъ Хусаинъ, „Богъ выразилъ всю медицинскую науку въ одномъ полустишіи. „Въ какомъ же?“ спросилъ докторъ.—„А вотъ въ какомъ: — „Ѣшьте и пейте то, употребленіе чего разрѣшилъ Вамъ Господь, но безъ излишества“ (гл. 7, ст. 29). „А самъ Пророкъ вашъ сказалъ ли что нибудь относительно медицины?“ „Да“, отвѣтилъ Хусаинъ, „нашъ пророкъ выразилъ всю медицину въ нѣсколькихъ словахъ—„Животъ—сѣдалище всѣхъ болѣзней, діета—первое изъ всѣхъ лѣченій; и съ тѣломъ должно обращаться сообразно съ тѣмъ, къ чему оно привыкло“—„Признаться“—возразилъ тогда докторъ, „ваша книга и вашъ пророкъ ничего не оставили Галену“.

9) Краснорѣчіе и краткость принадлежатъ къ качествамъ, рѣдко встрѣчающимся соединенными вмѣстѣ въ произведеніяхъ великихъ мастеровъ, и они то соединены всюду въ Коранѣ, что и доказываетъ превосходство его составленія.

10) Коранъ заключаетъ въ себѣ всѣ красоты краснорѣчія и въ своихъ утвержденіяхъ, и въ сравненіяхъ, и

---

[1]) Какое наивное доказательство! Что же это за христіанскій священникъ, если онъ разсуждаетъ по мусульмански?... Перев.

въ метафорахъ и въ вступленіяхъ, и въ переходахъ, и въ перестановкахъ и т. д. Въ немъ не встрѣчается ни слабыхъ, ни тривіальныхъ выраженій, ни неупотребительныхъ словъ, ни неправильностей въ конструкціи фразъ. Я привелъ десять доводовъ, чтобъ доказать, что Коранъ достигъ самого совершеннаго краснорѣчія, котораго никогда не будетъ въ состояніи достигнуть человѣкъ. Чѣмъ лучше бываешь въ состояніи понять тонкости арабскаго языка и то, что цѣнится въ арабскомъ краснорѣчіи, тѣмъ больше оцѣниваешь и наслаждаешься красотами Корана.

11) Высокое единство частей всего Корана [1]), чистота и изящество его языка, красота подробностей поражали всѣхъ мыслителей, посвящавшихъ себя изученію этой книги [2]). Во всякомъ сочиненіи бываютъ мѣста, сравнительно съ другими, болѣе удавшіяся, по которымъ и судятъ о всемъ сочиненіи. Такъ, Амрулькайса осуждаютъ за то, что онъ, начавъ поэму слѣдующимъ извѣстнымъ стихомъ: — „Остановись! дабы мы могли оплакать память друга и жилища“.... и доведя до высокой степени патетичность въ первомъ полустишіи, во второмъ полустишіи не удержался на той же высотѣ. Находятъ также дурнымъ, что знаменитый Абу-н-Наджмъ началъ поэму читанную и въ присутствіи Гишама-бенъ-Абдулъ-Малека, такимъ образомъ: „Желтый лукъ, напоминающій, когда съ него спускаютъ стрѣлу, кривой глазъ, смотрящій на горизонтъ“. — Гишамъ былъ кривоглазъ и приказалъ свести поэта въ тюрьму. Осуждаютъ также начало Касиды (поэмы), сочиненной Джеиромъ въ честь Абдулъ-Малека, заключающееся въ слѣдующемъ: „Пришелъ ли ты въ себя

---

[1]) Кто читалъ Коранъ, тотъ знаетъ, что о единствѣ частей этой книги не можетъ быть и рѣчи. Нужно удивляться смѣлости защитника Корана, рѣшающагося указывать на несуществующія его достоинства. Перев.

[2]) Всѣ указанныя сейчасъ достоинства Корана должны быть признаны съ большими ограниченіями. Перев.

отъ твоего опьяненія или же твоя душа все еще омрачена"? Джериръ намѣревался прочесть свою касиду Абдулъ-Малеку, но какъ только онъ произнесъ первыя слова, только что прочитаннаго полустишія; „Твоя душа омрачена, сынъ", сказалъ Абдулъ-Малекъ и этимъ положилъ конецъ чтенію. Столь же неудобнымъ находятъ и первое двустишіе касиды Бохтори въ честь Юсуфа-бенъ-Мухаммеда: „Горе тебѣ ночью, конецъ которой близокъ". „Горе и стыдъ тебѣ"—отвѣтилъ князь. Существуютъ и другіе примѣры, которые я могъ бы привести въ доказательство того, что самые извѣстные поэты часто нарушали правила версификаціи. Что же касается корана, то самые выдающіеся поэты—современники, не смотря на ихъ глубокое знаніе арабскаго языка и непріязнь къ исламу, не могли найти ничего, что бы они могли въ немъ осудить или на что возразить. Всѣ они должны были признаться, что Коранъ не походитъ ни на одно изъ предшествовавшихъ ему произведеній. Они то говорили, что пророкъ колдунъ, то, что онъ воспроизводилъ древнія преданія. Нѣкоторые старались помѣшать своимъ пріятелямъ слушать чтеніе Корана изъ боязни, чтобъ они не плѣнились красотою слога. Какъ представить себѣ, что самые краснорѣчивые арабы, наиболѣе непріязненные къ исламу, наиболѣе привязанные къ древнему культу, никогда не пытались разоблачить этотъ мнимый обманъ, вмѣсто того, чтобъ подвергать опастности жизнь и имущество для борьбы съ новою религіею, созданіемъ произведенія, равнаго по краснорѣчію Корану; вѣдь, казалось бы, ничего не могло бы быть легче этого, тѣмъ болѣе, что ихъ вызывали на это стихами въ родѣ такихъ напр.: — „Представьте главу похожую на эту и призывайте кого угодно на помощь, кромѣ Бога, если вы только говорите правду. Если вы сомнѣваетесь въ томъ, что мы (Богъ) открыли нашему служителю (Мухаммеду), составьте главу такую же, какъ эту и позовите вашихъ свидѣтелей, если вы говорите правду. Если вы этого не сдѣлаете, а навѣрно вы этого не

сдѣлаете, то побойтесь огня, пищею которому будутъ служить люди и камни... Если бы даже геніи соединились съ людьми, чтобъ создать что нибудь похожее на Коранъ, они не были бы въ состояніи этого сдѣлать! Нѣтъ! даже и въ томъ случаѣ, еслибы они помогали другъ другу!! „Если они думаютъ, что Мухаммедъ пользовался чьею нибудь помощью, почему же они не заставили помогать себѣ? Почему они предпочли борьбу—спору, сраженіе — мирному пренію? Конечно, потому, что они были убѣждены въ превосходствѣ Корана и что сознавали невозможность противопоставить ему что нибудь равное. Говорятъ, что когда Валидъ сынъ Могира услышалъ пророка, да спасетъ его Аллахъ, произносящаго слѣдующія слова Корана: „Богъ желаетъ отъ васъ справедливости, добра и уваженія къ родителямъ; Онъ запрещаетъ безчестность и несправедливость; Онъ васъ предупреждаетъ, можетъ быть, вы поразмыслите?“ (гл. 16, ст. 92). „Боже! Какъ это пріятно слышать! Какъ это изящно!“ воскликнулъ онъ. „Конечно не человѣкъ писалъ это“... Говорятъ, что, услыхавъ чтеніе Корана, Валидъ былъ очень растроганъ. Абу-джагль, его племянникъ, упрекнулъ дядю въ этомъ, но Валидъ отвѣтилъ ему: „Никто изъ васъ лучше меня не знакомъ съ арабскою поэзіею, а между тѣмъ я не встрѣчалъ ничего подобнаго“. Говорятъ также, что, когда стало приближаться время пилигримства, Валидъ собралъ корейшитовъ и сказалъ имъ: „Скоро прибудутъ депутаціи отъ разныхъ племенъ; такъ согласитесь же относительно того, что мы будемъ говорить объ этомъ человѣкѣ (Мухаммедѣ), чтобъ намъ не противорѣчить другъ другу“.—„Это гадатель“, сказали они. „Нѣтъ, клянусь вамъ Богомъ, онъ не гадатель“, возразилъ Валидъ, „онъ не пускаетъ въ ходъ свойственныхъ гадателямъ бормотаній и риѳмованныхъ изреченій“. Это съумасшедшій, рѣшили они тогда. „Нѣтъ, онъ не съумасшедшій — онъ не бредитъ и не страдаетъ бѣшенными припадками“. „Мы скажемъ въ такомъ случаѣ, что онъ поэтъ“. „Нѣтъ, онъ не поэтъ,

вѣдь мы знакомы со всѣми родами поэзіи". „Такъ, значитъ, онъ колдунъ!" „Нѣтъ, онъ не владѣетъ чарами колдуна", сказалъ Валидъ. „Что же намъ сказать?" спросили его. „Ничто изъ того, что мы скажемъ, не будетъ правдой и все таки самымъ подходящимъ будетъ назвать его колдуномъ", и онъ прибавилъ: „это такого рода магія, что она способна поселить раздоръ между отцомъ и сыномъ, между мужемъ и женой и между друзьями". Касательно Валида Богъ открылъ: „Оставь меня и т. д." (гл. 26, ст. 11 и слѣд.). Разсказываютъ, что однажды Отба пришелъ упрекать пророка, да спасетъ его Аллахъ, въ новшествахъ, вводимыхъ имъ въ религію отцовъ. Пророкъ произнесъ главу, начинающуюся: „вотъ книга..." Когда же онъ дошелъ до словъ: „молнія возвѣщаетъ вамъ, такая же молнія, какъ и та, которая упала на народы Адъ и Тсамудъ"—Отба закрылъ ему рукою ротъ и попросилъ его замолчать. По другой версіи, пророкъ продолжалъ читать, а Отба слушать, заложивъ руки за спину; когда же пророкъ дошелъ до мѣста, гдѣ шла рѣчь о поклоненіи, онъ поклонился въ землю, Отба поспѣшно всталъ и возвратился къ себѣ, не говоря ни слова людямъ своего племени. Когда же они пришли его навѣстить, онъ извинился и сказалъ имъ: „онъ говорилъ со мною на языкѣ, котораго до этого мои уши не слышали, и я не зналъ, что отвѣтить".

Абу-Обейда передаетъ, что какой-то арабъ, услыхавъ чтеніе словъ: „Объяви то, что тебѣ было повелѣно, и удались отъ идолопоклонниковъ (гл. 15, ст. 94)", поклонился въ землю, говоря: „Я преклоняюсь передъ чистотою этого языка". Другой арабъ-идолопоклонникъ, услыхавъ слова Корана: „И когда они отчаялись въ немъ, они уединились, чтобъ размышлять о своемъ спасеніи (гл. 12, ст. 80)", воскликнулъ: „признаюсь—человѣкъ не можетъ такъ выражаться".

Ѳеманъ разсказываетъ, что однажды ему пришлось слышать служанку-рабу, лѣтъ пяти-шести, выражающуюся необыкновенно изящнымъ языкомъ и когда онъ

сказалъ ей: „О, Боже, какъ ты краснорѣчива!“ Она ему отвѣтила: „развѣ можно назвать это краснорѣчіемъ послѣ слѣдующихъ словъ Всевышняго: „и Мы открыли матери Моисея, говоря ей: корми его своею грудью, а если ты боишься за него—брось въ море и не бойся, и не огорчайся больше, такъ какъ Мы возстановимъ тебѣ его въ извѣстный день и сдѣлаемъ изъ него нашего посланнаго (гл. 28, ст. 6), гдѣ въ одномъ стихѣ соединены два приказанія, два запрещенія, изложеніе двухъ фактовъ и два предсказанія“. Въ исторіи обращенія Абу-Джарра упоминается о томъ, что этотъ послѣдній, говоря о своемъ братѣ Анисѣ, выразился такъ: „клянусь Богомъ! мнѣ никогда не удавалось слышать поэта болѣе краснорѣчиваго, чѣмъ мой братъ, онъ одержалъ верхъ надъ двѣнадцатью поэтами и двѣнадцать разъ получилъ пальму первенства во времена невѣжества, (до-исламскія времена) между уступившими ее ему былъ и я. Этотъ-то братъ отправился въ Мекку и когда возвратился—я спросилъ его, „что говорятъ о Мухаммедѣ“? Онъ отвѣтилъ, что одни говорятъ, что онъ поэтъ, другіе—что онъ гадатель, а нѣкоторые — что онъ колдунъ, а затѣмъ прибавилъ: „Мнѣ приходилось слышать гадателей, но ничто изъ того, что онъ говоритъ, не походитъ на ихъ языкъ. Я попробовалъ подвести его рѣчь подъ правила поэзіи, но она не поддается имъ и ни одинъ изъ поэтовъ послѣ меня не будетъ въ правѣ заявлять, что его языка,—языкъ поэзіи. Конечно онъ справедливъ въ томъ, что говоритъ, а они лгуны“. Можно прочесть въ сборникѣ преданій Бухари [1]) и Муслима, что Джобеиръ-бенъ-Мотамъ говоритъ: „Я слышалъ однажды, какъ пророкъ произносилъ наизусть Коранъ и, когда онъ дошелъ до слѣдующихъ словъ: „Развѣ они не были созданы изъ ничего, или можетъ быть, они сами создатели? Развѣ они создали

---

[1]) حق — правда, истина.

небо и землю? Нѣтъ. Вѣрнѣе сказать, они не вѣрятъ. Развѣ сокровища твоего создателя въ ихъ рукахъ! Или, можетъ быть, они высшіе раздаватели ихъ! (гл. 53, ст. 35—37)“,—меня охватило сильное волненіе и, казалось, сердце мое хотѣло летѣть къ исламу. Говорятъ также, что Ибнъ-Улмоккама рѣшилъ написать сочиненіе во всѣхъ отношеніяхъ похожее на Коранъ, но однажды, идя по улицѣ, онъ услышалъ ребенка, произносящаго слѣдующія слова: „И было сказано:—о земля! поглоти твои воды!; о небо! остановись!—и воды стали убывать, и произошла остановка“ (гл. 11, ст. 46), тогда онъ возвратился къ себѣ и уничтожилъ все, что написалъ передъ этимъ, говоря: „признаюсь, этому подражать нельзя. Это не человѣческій языкъ“. Яхья-бенъ-Хакимъ эль-Шазали, одинъ изъ самыхъ краснорѣчивыхъ поэтовъ Андалузіи, возымѣлъ однажды мысль сочинить что нибудь такое, чтобъ могло соперничать съ Кораномъ. Онъ началъ читать главу о единствѣ Божіемъ, чтобъ проникнуться слогомъ, Корана, которому онъ хотѣлъ подражать, „но“, говоритъ онъ, „чтеніе это внушило мнѣ чувство благоговѣнія и боязни, которыя заставили меня тотчасъ же раскаяться въ моемъ намѣреніи“.

Мотазелитъ Недзамъ говоритъ, что необыкновенное краснорѣчіе Корана чудо; явленное посредствомъ сарфа (лишенія) [1]), т. е. арабы до миссіи Мухаммеда могли выражаться такимъ же языкомъ, какимъ написанъ Коранъ, но что они были лишены этой способности съ появленіемъ Мухаммеда. Слѣдовательно, Недзамъ признаетъ ту долю чудеснаго, которая заключается въ слогѣ Корана, но съ тою оговоркою, что до появленія Мухаммеда, арабы были въ состояніи создавать такія же совершенныя произведенія. Эта гипотеза не можетъ быть принята по нѣсколькимъ причинамъ: 1) Если бы арабы, противники ислама,

---

[1]) صرف.

имѣли произведеніе, которое они могли бы противопоставить Корану, они не замедлили бы воспользоваться имъ. 2) Арабы восторгались въ Коранѣ чистотою, изяществомъ и силою выраженій не потому, что они ничего не находили противопоставить ему. 3) Еслибы Богъ захотѣлъ отнять у Арабовъ способность создавать что нибудь подобное Корану, для этого не нужно было бы подниматься до самой высокой степени краснорѣчія. 4) Эта гипотеза противорѣчитъ словамъ Корана: „Скажи, если геніи и люди соединятся, чтобъ создать что нибудь подобное этому Корану, — они не будутъ въ состояніи сдѣлать этого. Нѣтъ, даже въ томъ случаѣ, еслибы они другъ другу помогали“ (гл. 17, ст. 90). Если бы арабы могли сочинить даже одинъ стихъ столь же краснорѣчивый, какъ стихи Корана, въ такомъ случаѣ нельзя было бы сказать, что, „если бы люди и геніи соединили бы свои усилія, то и тогда они не были бы въ состояніи создать что нибудь подобное этой книгѣ“.

III. Коранъ заключаетъ въ себѣ множество предсказаній, которыя впослѣдствіи были оправданы. Богъ говоритъ въ своей книгѣ: „Вы войдете въ священный храмъ, если это будетъ угодно Богу, съ полною безопасностью съ обритыми головами, безъ боязни“. Такъ и случилось въ дѣйствительности, и сотоварищи Пророка вошли въ Каабу безъ страха и съ обритыми головами. Богъ обѣщалъ тѣмъ изъ васъ, которые повѣрятъ и будутъ дѣлать добро, сдѣлать ихъ наслѣдниками въ этой странѣ, какъ онъ сдѣлалъ для тѣхъ, кто предшествовалъ имъ; укрѣпить эту религію, которую угодно было имъ дать, и обратить ихъ безпокойство въ безопасность; они будутъ мнѣ поклоняться и не будутъ обоготворять вмѣстѣ со мною никакого другаго божества (гл. 24, ст. 54). Богъ обѣщаетъ мусульманамъ укрѣпить ихъ вѣру, разсѣять ихъ страхъ и дать халифамъ владычество надъ землею. Это обѣщаніе вскорѣ и исполняется. При жизни еще Пророка мусульмане завоевали Мекку, Іеменъ и большую часть Аравіи, а обращеніе Негуса дало имъ Аби-

синію. При Абу-Бекрѣ мусульмане завладѣли Персіею, Басрою, Дамаскомъ и другими городами Сиріи. При Омарѣ вся Сирія была покорена, Египетъ и почти вся Персія подпали подъ иго мусульманъ. При Османѣ же наконецъ, владычество мусульманъ распространилось на западъ надъ всею почти Андалузіею до *Кипавана* и на востокъ до границъ Китая. Въ теченіе 30 лѣтъ всѣ эти страны подпали подъ наше владычество, и мусульманская религія безъ страха и вполнѣ довѣрчиво могла развернуться въ нихъ, взявъ верхъ надъ остальными вѣрованіями. При Али владычество мусульманъ не распространялось, но наша вѣра пріобрѣла твердость и блескъ, который нельзя у нея отнять. „Вы будете призваны сражаться съ весьма могучими врагами, и вы будете съ ними сражаться до тѣхъ поръ, пока не обратите ихъ“ (гл. 48, ст. 16), это предсказаніе примѣняется къ Мосеиламъ лже-пророку и Бени-Ханифамъ и призыву къ оружію, сдѣланному по этому случаю Абу-Бекромъ. „Онъ послалъ своего Апостола, давъ ему истинную религію, съ тѣмъ, чтобъ она торжествовала надъ всѣми остальными религіями“. Тоже замѣчаніе, что и ко второму предсказанію. Исполненіе его не заставитъ себя ждать, если того захочетъ Господь, такъ какъ ему все возможно. „Богъ былъ доволенъ вѣрующими, подававшими тебѣ руку подъ деревомъ, въ знакъ вѣрности. Онъ зналъ мысли ихъ сердца и онъ влилъ имъ въ сердце спокойствіе и наградилъ ихъ немедленною побѣдою, такъ же, какъ и богатою добычею, взятою ими. Богъ могучъ и мудръ. Онъ вамъ обѣщалъ, что вы получите богатую добычу и поспѣшилъ вамъ дать ее; онъ отвергъ вашихъ враговъ, чтобъ это событіе было знакомъ для невѣрующихъ и чтобъ вести васъ по прямому пути. Онъ вамъ обѣщалъ и другія добычи, которыми вы еще не могли завладѣть. Но Богъ уже окружаетъ ихъ. Онъ Всемогущъ“ (гл. 47, ст. 18—21). Близкая побѣда—эта побѣда при Хайбарѣ. Добыча—это та, которою овладѣли или при Хайбарѣ, или же при Джирѣ. Многочисленныя добычи—это тѣ, которыя

попадутъ въ руки мусульманъ со дня Божественнаго обѣщанія и до страшнаго суда. „Другія же добычи“— это добычи, полученныя въ Персіи, Византіи и т. д. Все вышеупомянутое осуществилось. „И другая побѣда, которую вы желаете, съ помощью Божіей,—немедленная побѣда“ (гл. 53, ст. 13). Эта побѣда — завоеваніе Мекки, которое произошло вскорѣ затѣмъ, или по Хасану—завоеваніе Персіи и Греціи. И это событіе произошло, сообразно тому, какъ оно было предсказано. „Когда помощь Божья и побѣда придутъ и когда ты увидишь людей милліонами, принимающими Божью религію“ (гл. 110, ст. 1, 2). Это предсказаніе относится до завоеванія Мекки, такъ какъ слово *когда* относится къ будущему, и дѣйствительно, Мекка была завоевана вскорѣ потомъ, и ея жители и жители Таифа и др. массами обратились въ исламъ еще при жизни пророка. „Скажите невѣрующимъ—вы будете побѣждены“ (гл. 3, ст. 10). И они были побѣждены, какъ то было сказано. „И когда Богъ обѣщалъ вамъ, что одно изъ двухъ войскъ (возвращавшихся изъ Сиріи и изъ Мекки) будетъ вамъ отдано, вы пожелали, чтобъ то не было наиболѣе сильное (т. е. которое шло изъ Сиріи). Богъ хочетъ торжества истины, выраженной его словами и истребленія всѣхъ невѣрныхъ“ (гл. 8, ст. 7). И все произошло такъ, какъ объявилъ о томъ Богъ. „Мы избавили тебя отъ насмѣшниковъ“ (гл. 15, ст. 95). Когда этотъ стихъ былъ открытъ, пророкъ объявилъ своимъ спутникамъ, что наконецъ Богъ избавилъ его отъ нападокъ невѣрующихъ, которые поднимали его на смѣхъ и старались отклонить жителей Мекки отъ новой вѣры. И вскорѣ затѣмъ они всѣ умерли отъ разныхъ причинъ и свѣтъ Божій заблестѣлъ такъ, что ничто болѣе не омрачаетъ его. „Богъ защищаетъ тебя отъ людей“ (гл. 5, ст. 71). И дѣйствительно никто не могъ вредить ему до той самой минуты, когда онъ отправился наслаждаться вѣчнымъ блаженствомъ. „Алефъ, Ламъ, Мимъ. Греки были побѣждены въ странѣ, находящейся очень близко отъ насъ, но послѣ этого пораженія они

въ свою очередь побѣдятъ (т. е. персовъ) и въ теченіи нѣсколькихъ лѣтъ (слово бид'и [1]) означаетъ отъ 3 до 10 лѣтъ).... Въ этотъ день вѣрующіе будутъ обрадованы побѣдою одержанною помощью Божьею. Онъ оказываетъ помощь тому, кому желаетъ ее оказать. Онъ Всемогущій и Всемилостивый. Это Божье обѣщаніе. Богъ не нарушаетъ своихъ обѣщаній, но большая часть людей этого не знаетъ. Они знаютъ изъ міра только то, что бросается въ глаза, но они нисколько не заботятся о будущей жизни" (гл. 30, ст. 1—6). Персы были огнепоклонниками и ихъ успѣхи обрадовали очень арабовъ Мекки идолопоклонниковъ. „У васъ", говорили они, „у васъ и у христіанъ есть книги: у насъ же, такъ же, какъ и у персовъ, книги нѣтъ. Наши братья персы побѣдили христіанъ, вскорѣ одолѣемъ и мы васъ". Абу-Бекръ побился объ закладъ по этому случаю съ Абіу-бенъ-Халфомъ относительно того, что предсказаніе это сбудется въ теченіе 3-хъ лѣтъ. Выигравшій долженъ былъ получить 10 верблюдовъ (молодыхъ). Узнавъ объ этомъ, Пророкъ замѣтилъ Абу-Бекру, что бид'и означаетъ число отъ 3—10. Вслѣдствіе этого срокъ былъ измѣненъ. Назначили 9 лѣтъ, а выигрышемъ—100 верблюдицъ. Абіу умеръ послѣ своего возвращенія изъ Охода, но, когда греки разбили персовъ, 7 лѣтъ спустя послѣ своего пораженія, Абу-Бекръ принудилъ наслѣдниковъ отдать ему 100 верблюдицъ. Пророкъ сказалъ ему: „отдай ихъ бѣднымъ". Авторъ Мизана [2]) говоритъ: (кн. III, гл. 4) „Предполагая даже, что этотъ стихъ былъ открытъ до побѣды грековъ надъ персами, какъ это думаютъ комментаторы, и тогда

---

[1]) بضع.

[2]) Мизанъ-уль-хаккъ сочиненіе пастора Пфандера, противъ котораго и написано приводимое здѣсь сочиненіе (ميزان (Мизанъ) въ смыслѣ доказательства). Слѣдовательно будетъ означать—доказательство истины.

можно утверждать, что Мухаммедъ объявилъ объ этомъ событіи, чтобъ успокоить своихъ сотоварищей, потому что считалъ его возможнымъ. Имѣется много примѣровъ предсказаній, сдѣланныхъ такимъ же образомъ людьми „проницательными и здраваго смысла“. Замѣтьте, что Божье предсказаніе точно, черезъ нѣсколько лѣтъ (буд'и синина) [1]). Слово „буд'и“ означаетъ отъ 3 до 9 лѣтъ и примѣняется къ очень близкой эпохѣ. „Вѣрные будутъ обрадованы... Богъ не измѣняетъ своимъ обѣщаніямъ“. Эти выраженія имѣютъ смыслъ будущности, и слова эти не могли быть написаны тотчасъ послѣ совершенія событія. Нельзя также допустить, что пророкъ предвидѣлъ это событіе, основываясь на догадкахъ и одного сильнаго своего здраваго смысла. На Мухаммеда, какъ на человѣка здраваго смысла, смотрѣли даже современные ему христіане; и самъ авторъ Мизана признаетъ это здѣсь, такъ же, какъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ произведеній. Нельзя допустить, чтобъ человѣкъ здраваго смысла и считающій себя пророкомъ могъ дойти до того, чтобъ объявить, что такое то событіе произойдетъ непремѣнно черезъ такой-то опредѣленный промежутокъ времени, не будучи вполнѣ въ этомъ убѣжденъ:—осуществленіе этого пророчества не представляло бы особенной важности для дѣла, тогда какъ неосуществленіе нанесло бы сильный ударъ миссіи Мухаммеда — это во-первыхъ, а во-вторыхъ,—люди здраваго смысла, правда предсказываютъ, но когда они прикрываютъ свои слова авторитетомъ Бога и высказываютъ притязанія на Божественную миссію, которую они не имѣютъ, Богъ всегда наказываетъ такихъ людей, указывая неосуществленіемъ ихъ предсказаній, что они ложь и обманъ. „Скажутъ ли они: мы въ большомъ числѣ и помогаемъ другъ другу?! Скоро это большое число будетъ разсѣяно и всѣ повер-

---

[1]) فى بضع سنين.

нутъ спины“ (кн. 44, 45). Омаръ говоритъ, что, когда этотъ стихъ былъ открытъ, — онъ его не понялъ, но въ день *(Бадрѣ)* [1]) — онъ слышалъ, какъ пророкъ повторялъ: „ихъ число будетъ разсѣяно“ „и тогда“, говоритъ онъ, „я понялъ значеніе стиха“: „Одолѣйте ихъ —и Богъ замучаетъ ихъ вашими руками, онъ уничтожитъ ихъ, онъ унизитъ ихъ и обрадуетъ сердца вѣрующихъ“ (кн. 9, 14). Это предсказаніе сбылось вполнѣ. „Они будутъ въ состояніи причинить вамъ только незначительный вредъ и, если они посмѣютъ воевать съ вами—скоро повернутъ спины, и имъ не будетъ оказано помощи“ (гл. 3, ст. 107). Здѣсь три предсказанія: 1) предсказывается, что вѣрующіе не существенно пострадаютъ отъ іудеевъ; 2) предсказывается, что іудеи будутъ побѣждены, если будутъ сражаться съ вѣрующими; 3) предсказывается, что, послѣ пораженія, они болѣе не подымутся. Все это сбылось.

„Униженіе будетъ преслѣдовать ихъ всюду, гдѣ они будутъ находиться, исключая тѣхъ случаевъ, когда они будутъ искать покровительства Божія. Божій гнѣвъ надъ ними—и они будутъ въ бѣдности“ (ib. 108). Такъ все и сбылось; и теперь мы видимъ, что всюду Іудеи повинуются чуждой имъ власти, составляютъ націю и не имѣютъ государства. „Мы бросимъ страхъ въ сердца невѣрующихъ“ (ib. 144). Это предсказаніе осуществилось дважды при Оходѣ, когда идолопоклонники, одолѣвъ уже мусульманъ, были вдругъ охвачены безпричинною паникой, но устыдясь того, что они не уничтожили горсти мусульманъ, повернули назадъ, были вторично охвачены внезапнымъ страхомъ и возвратились въ Мекку.

„Конечно, Мы сдѣлали предупрежденіе, и конечно, Мы его сохранимъ“ (гл. 15, ст. 9) т. е. Богъ будетъ охранять Коранъ въ первоначальной чистотѣ отъ измѣненій и вставокъ. Ни одна изъ смѣнявшихъ одну

---

[1]) بَادِر (бадеръ) = 29-й день мѣсяца.

другую сектъ съ тѣхъ поръ и до нашихъ дней не могла измѣнить ни одного слога, не уничтожить ни одной буквы, тогда какъ Пятокнижіе и Евангеліе были искажены, какъ это мы видѣли въ кн. I и II и мы благодаримъ Бога за эту милость. „Ничего искаженнаго не будетъ введено въ него ни теперь, ни послѣ. Это откровеніе Мудраго и Славнаго“ (гл. 41, ст. 42). Здѣсь можетъ быть примѣнено тоже замѣчаніе, какъ и къ предъидущему мѣсту. „Тотъ, кто тебѣ далъ Коранъ, возвратитъ тебя къ прежнему твоему существованію“ (гл. 28, ст. 85). Разсказываютъ, что, когда пророкъ вышелъ изъ пещеры, прибылъ въ Джохфу, станцію между Меккою и Мединою и увидалъ дорогу въ Мекку, то имъ овладѣло сильное желаніе увидѣть родину свою и своихъ отцовъ. Архангелъ Гавріилъ сошелъ къ нему и сказалъ: „ты желаешь видѣть мѣсто твоего рожденія?“ „Да“, отвѣчалъ пророкъ. „Такъ знай же, по этому поводу вотъ что говоритъ Господь—„Тотъ, кто далъ тебѣ Коранъ, возвратитъ тебя къ прежнему твоему мѣстопребыванію (т. е. въ Мекку) побѣдителемъ твоихъ враговъ“. „Скажи: (іудеямъ) если вамъ исключительно передъ другими обезпечена у Бога будущая жизнь — желайте смерти, если вы правы; но этого они никогда не попросятъ, такъ какъ Богъ знаетъ нечестивыхъ“ (гл. 2, ст. 88. 89). Нельзя допустить, чтобы Пророкъ, на котораго всѣ смотрѣли, какъ на человѣка проницательнаго и здраваго смысла по преимуществу, рѣшился дѣлать вызовъ своимъ врагамъ, не будучи увѣренъ въ результатахъ. Евреи были самыми дѣятельными и ярыми его врагами, и у нихъ-то онъ проситъ исполнить нѣчто весьма простое, что они навѣрное исполнили бы, не будь у нихъ вѣры въ его миссію и что они навѣрное умерли бы, еслибъ того захотѣли согласно съ слѣдующими словами Пророка: „Именемъ Того, кто имѣетъ мою душу въ своихъ рукахъ, никто изъ нихъ не можетъ произнести этихъ словъ безъ того, чтобы не умереть тотчасъ же“, такъ же какъ и съ другими: „Еслибъ евреи попросили смерти — они умерли бы, а

мы просили ее нѣсколько разъ, но не умерли. Ихъ молчаніе въ отвѣтъ на такой вызовъ, несмотря на желаніе уличить пророка,—очевидное доказательство чуда. Кромѣ того, слова: „они этого никогда не попросятъ“, указываютъ на то, что это не произойдетъ (отвѣтъ) ни въ одну изъ послѣдующихъ этихъ и заключаютъ въ себѣ пророческое утвержденіе, обнимающее послѣдующія времена и поколѣнія. „Если вы сомнѣваетесь въ Книгѣ, которую мы послали нашему служителю — произведите хотя бы одну главу, похожую на нее но содержанію и позовите, если вы искренни, своихъ свидѣтелей, тѣхъ, которыхъ вы призываете на ряду съ Богомъ. Но если вы этого не сдѣлаете, а навѣрно вы не будете это дѣлать, бойтесь огня, уготовленнаго для невѣрныхъ, пищею которому будутъ служить люди и камни“ (гл. 2, ст. 22). Онъ возвѣщаетъ въ этомъ стихѣ, что они ничего подобнаго не произведутъ. Этотъ же стихъ указываетъ на сверхъестественное безсиліе арабовъ, которое можно разсматривать съ четырехъ различныхъ точекъ зрѣнія. 1) Арабы питали глубокую ненависть къ пророку и къ религіи, которую онъ исповѣдывалъ и они съ ожесточеніемъ вели съ нимъ войну, подвергая опасности имущество и жизнь. Сдѣланный имъ вызовъ долженъ былъ еще болѣе воспламенить ихъ вражду и несомнѣнно, что еслибъ только они были въ состояніи созданіемъ чего нибудь подобнаго опровергнуть божественное предсказаніе, то они не замедлили бы это сдѣлать. 2) Пророкъ даже по признанію его враговъ, былъ проницательнымъ и геніальнымъ человѣкомъ. Геніальный обманщикъ не можетъ простирать свою смѣлость до того, чтобъ, не будучи твердо убѣжденнымъ въ истинности того, что онъ утверждаетъ, броситъ вызовъ въ такой категорической формѣ, еслибъ пророкъ своимъ божественнымъ вдохновеніемъ не зналъ, что его враги никогда не въ состояніи будутъ отвѣтить ему на сдѣланный имъ вызовъ, онъ не сталъ бы вызывать ихъ такъ настоятельно. 3) Если бы онъ не былъ увѣренъ въ томъ, что говоритъ, то не сталъ бы

утверждать, что враги его не произведутъ никогда ничего подобнаго. Обманщикъ не выражается такъ опредѣленно. 4) Этотъ стихъ подтвержденъ всѣмъ совершившимся со временъ пророка и до нашихъ дней. Несмотря на численность враговъ мусульманства и ихъ упорство, имъ ни разу не удалось противопоставить Корану сочиненіе, которое по доистоинствамъ могло бы съ нимъ сравняться.

Стихи, которые мы только что привели такъ же какъ и многіе другіе, доказываютъ, что Коранъ само слово Божіе, такъ какъ всегда обличаетъ обманщиковъ. Второзаконіе говоритъ: (гл. 18, ст. 21, 22) „И если ты скажешь въ твоемъ сердцѣ: какъ можемъ мы познать то, чего не говорилъ Предвѣчный? Когда пророкъ будетъ говорить что нибудь во имя Всевышняго и то, что онъ говоритъ, не сбудется, то это знакъ того, что не Господь говоритъ сказанное пророкомъ". Пророкъ сказалъ по наглости, не бойся его.

IV. Другое доказательство сверхъестественности, слѣды которой носитъ Коранъ, заключается въ разсказахъ относительно древнихъ, давно-изчезнувшихъ народовъ. Пророкъ былъ неграмотенъ, онъ не умѣлъ ни читать, ни писать, не вращался въ кругу ученыхъ и не дѣйствовалъ среди образованныхъ людей, а былъ воспитанъ и всегда жилъ среди невѣжественнаго идолопоклонническаго народа: мѣста, гдѣ Коранъ не согласуется съ разсказами новаго и ветхаго завѣта, какъ-то въ повѣствованіи о распятіи Христа, намѣренно написаны именно такъ или для того, чтобъ доказать, что существующія копіи не подлинны, или же для того, чтобъ доказать, что онѣ не вдохновленны. Я нахожу подтвержденіе вышесказаннаго въ слѣдующихъ словахъ Корана: „Этотъ Коранъ повѣствуетъ сынамъ Израиля о большей части событій, по поводу которыхъ они не согласны".

V. Откровенія находимыя тамъ о секретныхъ предположеніяхъ и намѣреніяхъ лицемѣровъ, указываютъ на то, что Богъ разоблачалъ своему пророку хитрости

и планы его противниковъ, по мѣрѣ того, какъ они ихъ составляли, и они принуждены были признаться, что изобличены. Онъ разоблачалъ также намѣренія евреевъ, враговъ ислама.

VI. Разнообразныя знанія, которыя онъ обнаруживаетъ и которыми ни Арабы, ни самъ Мухаммедъ не обладали. Человѣческія знанія сводятся къ двумъ категоріямъ: къ религіознымъ наукамъ и свѣтскимъ. Извѣстно, что религіозныя науки занимаютъ болѣе высокое мѣсто и цѣннѣе другихъ и въ свою очередь дѣлятся на теоретическія и на практическія. Теоретическія это тѣ, которыя занимаются изслѣдованіемъ природы божества и его аттрибутовъ, вопросовъ объ ангелахъ, о пророкахъ, о священныхъ книгахъ, о днѣ страшнаго суда и т. д. Знать Бога, это значитъ знать Его сущность, Его аттрибуты, Его заповѣди, названія, которыя Ему даютъ. Коранъ содержитъ въ себѣ все это и притомъ въ такомъ изобиліи, что съ нимъ въ этомъ отношеніи не можетъ сравняться ни одна книга и всѣ ихъ онъ оставляетъ далеко за собой. Что же касается практическихъ наукъ — онѣ имѣютъ предметомъ—или внѣшнія обязанности — предметъ юриспруденціи (Фикхъ) [1]) и извѣстно, что всѣ законовѣды черпали свои теоріи и положенія изъ Корана, — или же мистику, заключающуюся во внутреннемъ очищеніи и умерщвленіи сердца, и въ этомъ отношеніи въ Коранѣ имѣются положенія, которыхъ нельзя найти ни въ какой другой книгѣ. „Будь снисходителенъ, приказывай добро и избѣгай невѣждъ“ (гл. 7, ст. 198). Богъ предписываетъ справедливость, благотворительность, щедрость въ отношеніи родителей и запрещаетъ—безчестность, неправду и несправедливость (гл. 16. ст. 92). Добро и зло не могутъ уживаться вмѣстѣ. „Плати добромъ за зло и ты увидишь врага твоего превращеннымъ въ покровителя и друга“ (гл. 41, ст. 34).

---

[1]) فقه.

Можно было бы привести много еще мѣстъ въ такомъ же родѣ, доказывающихъ, что Коранъ заключаетъ въ себѣ всѣ религіозныя науки. Въ Коранѣ встрѣчаются и мѣста настолько же сжатыя, насколько и неопровержимыя, совершенно такія же, какія требуются логическими науками. Тотъ кто создалъ небо и землю, развѣ онъ не можетъ создать подобныхъ имъ людей (гл. 36 ст. 81). Тотъ, кто создалъ ее однажды — можетъ и оживить ее (ib, 79). Еслибы на нихъ (на небѣ и землѣ) были другіе боги, кромѣ Бога—они погибли бы (гл. 21 ст. 22). Справедливо выразились, говоря, что Коранъ заключаетъ въ себѣ всѣ науки, но что умъ человѣческій не способенъ ихъ понять.

VII. Отсутствіе противорѣчій и разногласій въ Коранѣ, не смотря на обширность и сложность его содержанія [1]). Еслибъ не Богъ, а кто нибудь другой, былъ авторомъ Корана, въ немъ бы навѣрное нашлись бы противорѣчія, какъ они встрѣчаются во всѣхъ, маломальски длинныхъ произведеніяхъ. Самъ Богъ сказалъ по этому поводу: „отчего они не всмотрятся внимательнѣе въ Коранъ? Еслибъ онъ былъ данъ не Богомъ а кѣмъ нибудь другимъ—они нашли бы въ немъ многочисленныя противорѣчія“ (гл. 4, ст. 84). Относительно семи качествъ Корана Богъ сказалъ: „онъ былъ объявленъ тѣмъ, кому извѣстны тайны неба и земли“ (гл. 25, ст. 7). Столько краснорѣчія, столько свѣдѣній, столько совершенства, отсутствіе всякихъ противорѣчій, не смотря на длину произведенія, могутъ только встрѣчаться въ сочиненіи Того, отъ знанія Котораго ничто не скрыто изъ находящагося на небѣ или на землѣ, будь то нѣчто вѣсомъ въ атомъ (гл. 34, ст. 3).

VIII. Между тѣмъ какъ чудеса другихъ пророковъ изчезли вмѣстѣ съ ними, Коранъ все тутъ же съ своимъ неподражаемымъ краснорѣчіемъ и подавляющими до-

---

[1]) Противорѣчіями Коранъ изобилуетъ. Самъ Мухаммедъ былъ вынужденъ обратить на это вниманіе и допустилъ теорію отмѣненія. Перев.

казательствами вотъ уже 1280 лѣтъ. Во всѣ времена были ученые, великіе мастера слога и между ними много еретиковъ и упорныхъ клеветниковъ, но никто изъ нихъ не могъ создать ничего, чтобы могло затмить Коранъ и такъ будетъ, если то угодно Богу, до тѣхъ поръ, пока на свѣтѣ будутъ жить люди. Такъ какъ самый незначительный стихъ Корана чудо — слѣдовательно, Коранъ заключаетъ въ себѣ болѣе 2000 чудесъ [1]).

IX. Никогда не устаешь слушать или читать Коранъ, и чѣмъ больше его читаешь, тѣмъ больше его любишь. Къ нему можно примѣнить слова поэта: „самый лучшій изъ сотоварищей тотъ, бесѣда котораго не утомляетъ насъ и продолжительныя посѣщенія котораго дѣлаютъ его все болѣе достойнымъ почтенія". Другія книги, даже самыя краснорѣчивыя, кончаютъ тѣмъ, что утомляютъ насъ, если ихъ читать чаще, но это доказательство пригодно лишь для тѣхъ, у кого здоровое сердце, но не для тѣхъ, у которыхъ умъ боленъ.

X. Читающій Коранъ если онъ только близко знакомъ съ тонкостями языка, сразу улавливаетъ и то чудесное, которое присуще этой книгѣ вообще и особенный смыслъ того мѣста, которое онъ читаетъ. Каждый стихъ Корана содержитъ въ себѣ какъ доказываемое положеніе, такъ и доказательства его, ибо красота изложенія свидѣтельствуетъ, что онъ исходитъ отъ Бога, а особенный смыслъ выражаетъ заповѣди, обѣщанія и угрозы Творца.

XI. Ничто не запоминается такъ легко, какъ Коранъ. Богъ сказалъ: „Мы хотѣли, чтобъ Коранъ легко удерживался въ памяти". Даже дѣти могутъ выучить его въ очень короткое время и, не смотря на религіозное равнодушіе, господствующее въ наши дни, можно насчитать болѣе 100,000 мусульманъ, знающихъ Коранъ наизусть, такъ что съ ихъ словъ возможно было

---

[1]) Вотъ неожиданный выводъ, особенно послѣ того, какъ самъ Мухаммедъ отрицалъ въ себѣ даръ чудотворенія. Перев.

бы его записать, причемъ бы не оказалось ошибки даже въ какомъ нибудь слогѣ. Въ Европѣ же напротивъ, едва ли нашлось бы число людей, равное числу жителей маленькой египетской деревушки, знающихъ Евангеліе, не смотря на спокойствіе ума европейцевъ и рвеніе, съ которымъ они занимаются науками и искусствомъ вотъ уже болѣе 300 лѣтъ. Эту милость Богъ оказалъ народу Мухаммеда — да будетъ благословеніе Божье надъ нимъ — въ доказательство его превосходства и божественнаго происхожденія книги.

XII. Благоговѣніе и религіозный ужасъ, охватывающій читающаго или слушающаго чтеніе Корана, должны быть тоже упомянуты. Это умиленіе чувствуется даже непонимающими его смысла, изъ которыхъ нѣкоторые обращались немедленно, другіе же спустя нѣкоторое время. Разсказываютъ, что одинъ христіанинъ, проходя мимо человѣка, читавшаго Коранъ, вдругъ заплакалъ и, когда его спросили о причинѣ слезъ, отвѣтилъ, что это отъ умиленія испытаннаго отъ того, что онъ услыхалъ слово Божіе, когда Джафаръ Еттайаръ прочелъ Коранъ въ присутствіи Негуса и его двора, всѣ слышавшіе разразились слезами и плакали все время, пока продолжалось чтеніе. Негусъ послалъ къ пророку 70 христіанъ (ученыхъ). Пророкъ прочелъ имъ главу „Ясинъ“ т. е. 36-ю главу, и они плакали и обратились. Относительно такихъ фактовъ Богъ говоритъ: „Когда они слышатъ открытое апостолу, ты видишь, что глаза ихъ наполняются слезами отъ словъ истины и правды и они говорятъ: „Боже! мы увѣровали, запиши насъ въ число свидѣтельствующихъ“ (гл. 5, ст. 86). Мы уже упомянули преданіе о Джобаирѣ-бенъ-Мо'тамѣ, объ Отбѣ, Ибнъ-Улмокаммѣ и др. Нуръ-Уллахъ-ашшаусатри разсказываетъ въ своемъ толкованіи къ Корану, что ученый Али-Кушаги во время своего путешествія по Греціи встрѣтилъ ученаго еврея, завязавшаго съ нимъ споръ о принципахъ мусульманской религіи. Въ теченіи мѣсяца мусульманинъ и еврей спорили и не могли придти къ соглашенію. Однажды еврей зашелъ

къ Кушаги, читавшему Коранъ на терассѣ своего дома. У Кушаги былъ весьма непріятный голосъ, но тѣмъ не менѣе это чтеніе произвело такое впечатлѣніе на еврея, что онъ подошелъ къ ученому мусульманину и сказалъ: „Пріобщи меня къ твоей религіи“. Когда обрядъ принятія мусульманства былъ совершенъ, Кушаги спросилъ его о причинѣ такого внезапнаго обращенія. „Дѣло въ томъ“, отвѣтилъ еврей „что я никогда не слыхалъ болѣе непріятнаго голоса, чѣмъ твой, и тѣмъ не менѣе, услыхавъ чтеніе Корана, я испыталъ такое сильное впечатлѣніе, что понялъ, что Коранъ слово Божіе“. Все мною сказанное доказываетъ, что Коранъ —чудо и что онъ само слово Божіе, такъ какъ соединяетъ въ себѣ всѣ три качества, обусловливающія красоту сочиненія: прекрасный выборъ словъ, порядокъ въ изложеніи и красоту самого предмета изложенія. Я заключу эту главу тремя соображеніями. 1) Причиною того, что нашъ Пророкъ въ подтвержденіе своей божественной миссіи на ряду съ другими дарами получилъ даръ краснорѣчія, лежитъ въ томъ, что Богъ надѣляетъ своихъ посланниковъ такими силами, владѣя которыми они какъ бы дѣлаютъ вызовъ современникамъ на той почвѣ, на которой тѣ отличаются, для того, чтобъ чудо было еще болѣе поразительно и производило еще болѣе сильное впечатлѣніе. Такъ Моисею Богъ далъ силу обращать палку въ змѣю, потому что въ его время процвѣтала магія въ Египтѣ. Іисусу Онъ далъ чудотворную силу исцѣлять больныхъ, потому что въ ту эпоху люди отличались умѣньемъ лечить. Такъ какъ краснорѣчіе достигло у арабовъ во времена Мухаммеда высшей степени совершенства, Богъ и ниспослалъ ему такую книгу, которая не могла бы имѣть подражателей, даже среди мастеровъ краснорѣчія.

2) Причина, почему Богъ открылъ Коранъ частями, можетъ быть объяснена слѣдующимъ образомъ: 1) пророкъ былъ неграмотенъ—еслибъ Коранъ былъ открытъ разомъ, то онъ не могъ бы тщательно выучить весь Коранъ и нѣкоторыя части забылъ бы. 2) Еслибы Богъ

послалъ ему разомъ всю книгу, то онъ, можетъ быть, не постарался бы выучить ее тщательно наизусть, разъ она была бы у него подъ рукою, а такъ какъ Коранъ былъ открытъ Мухаммеду частями, то онъ выучилъ его, и послѣ Мухаммеда этотъ обычай получилъ распространеніе среди націи [1]). 3) Объявленіе разомъ всѣхъ предписаній новой религіи было бы слишкомъ утомительно. Говорятъ, что одинъ изъ спутниковъ Пророка (Сахаба) выразился такъ: „Богъ оказалъ намъ разомъ всѣ милости: мы были идолопоклонниками; и если Пророкъ Божій сообщилъ бы намъ разомъ всѣ предписанія религіи, мы не приняли бы ея; но онъ далъ намъ сначала одинъ догматъ и только послѣ того, какъ мы вкусили сладость вѣры — онъ мало-по-малу сообщилъ намъ остальное. 4) Посѣщенія архангела Гавріила укрѣпляли Пророка и помогали ему переносить превратности его миссіи и преслѣдованіе его враговъ. 5) Чудо откровенія Корана не уничтожается тѣмъ фактомъ, что онъ объявленъ по частямъ. Противники Пророка могли бы также создать по частямъ то сочиненіе, которое онъ вызываетъ ихъ противопоставить Корану. 6) Коранъ объявлялся по поводу вновь возникавшихъ обстоятельствъ. Полученіе откровеній свыше, руководившихъ мусульманъ въ веденіи ихъ дѣлъ и притомъ изложенныхъ краснорѣчиво, было большимъ преимуществомъ мусульманъ. 7) Изъ того, что Коранъ былъ объявленъ по частямъ и что въ самомъ еще началѣ Пророкъ вызывалъ противниковъ противопоставить что нибудь равное ему по достоинству, слѣдуетъ, что безсиліе его враговъ въ этомъ отношеніе доказано не только касательно всего Корана, но и относительно каждой части въ отдѣльности. 8) Роль посредника между Богомъ и его пророками въ высшей степени почтенная роль, и еслибъ Коранъ былъ объявленъ

[1]) Это разсужденіе болѣе комично, чѣмъ логично: какъ же защитникъ ислама забылъ, что выше онъ говорилъ о своемъ пророкѣ. Перев.

разомъ, архангелъ Гавріилъ былъ бы лишенъ этихъ важныхъ обязанностей.

3) Необходимо освѣтить и слѣдующую подробность — постоянное повтореніе исповѣди единства Божьяго, подробностей страшнаго суда и исторіи пророковъ, встрѣчаемое въ Коранѣ. Арабы были идолопоклонниками и политеистами и отвергали все это, другіе же народы, какъ то: Китайцы, Индійцы, Персы (маги-огнепоклонники) такъ же мало вѣрили этому, какъ и арабы. Христіане же вѣрили этому и съ своей стороны дошли до предосудительнаго излишества, вотъ почему Коранъ и былъ принужденъ повторять одну и ту же подробность. Къ этому же побуждало и другое обстоятельство: чудесное происхожденіе Корана заключалось въ его краснорѣчіи, потому то и имѣлось въ виду повторять одни и тѣ же разсказы, облекая ихъ въ различныя формы, но каждый разъ выраженные одинаково краснорѣчиво, чтобъ этимъ показать, что Коранъ не былъ твореніемъ человѣка и что во всѣхъ родахъ онъ одинаково прекрасенъ. Извѣстно, что пророкъ часто огорчался дѣлаемыми на него нападками; въ эти то минуты Господь разсказывалъ ему, чтобъ укрѣпить его, о предшествовавшихъ ему пророкахъ, находившихся въ томъ же положеніи. „Мы разсказываемъ тебѣ о нашихъ посланникахъ, чтобъ укрѣпить твое сердце“.

„Отъ этихъ разсказовъ истина нисходитъ на тебя такъ же, какъ предостереженіе и увѣщаніе вѣрующимъ“. Мусульмане подвергались часто нападкамъ своихъ соотечественниковъ, оставшихся идолопоклонниками; имѣя ихъ въ виду, Господь и разсказывалъ о бывшихъ преслѣдованіяхъ. Кромѣ того, разсказъ заключаетъ въ себѣ множество обстоятельствъ, изъ которыхъ упоминаются только соотвѣтствующія извѣстному отдѣльному случаю. Такимъ образомъ Коранъ, повторяясь, выдвигаетъ то ту, то другую подробность.

Д. М. Лёвшинъ.

Ташкентъ.
18 $^{VIII}/_{26}$ 93.

ОТНОШЕНІЕ ЕВАНГЕЛЬСКАГО НРАВОУЧЕНІЯ КЪ ЗАКОНУ МОИСЕЕВУ И КЪ УЧЕНІЮ КНИЖНИКОВЪ И ФАРИСЕЕВЪ ПО НАГОРНОЙ ПРОПОВѢДИ ІИСУСА ХРИСТА *).

III.

Слышасте, яко речено бысть древнимъ: не убіеши: иже бо аще убіетъ, повиненъ есть суду. Азъ же глаголю вамъ, яко всякъ, гнѣваяйся на брата своего всуе, повиненъ есть суду; иже бо аще речетъ брату своему, рака: повиненъ есть сонмищу; а иже речетъ, уроде: повиненъ есть геенніи огненнѣй (Мѳ. V, 21—22).

Цитуемая здѣсь Господомъ заповѣдь ни по буквѣ, ни по содержанію не можетъ быть названа подлиннымъ постановленіемъ Моисеева законодательства; относительно убійцъ тамъ находится слѣдующее постановленіе: *иже аще ударитъ человѣка, и умретъ смертію, да умретъ* (Лев. XXIV, 21).

Законъ Моисея, какъ данный первоначально народу грубому, озлобленному долговременнымъ и невыносимымъ рабствомъ и привыкшему къ кровавой расправѣ за всякую обиду, чрезвычайно строго ограждалъ жизнь человѣка и немилосердно каралъ намѣреннаго убійцу. Онъ хотѣлъ подѣйствовать на народъ и заставить его дорожить жизнію ближняго прежде всего

*) См. Прав. Собес. 1893 г. октябрь.

страхомъ жестокаго возмездія. Всякій намѣренный убійца, — убьетъ ли онъ единоплеменника или своего раба и служанку,—неминуемо наказывался смертію (Исх. XXI, 12. 20); если онъ вздумалъ бы искать защиты отъ возмездія даже у жертвенника Господня, то и отсюда его должно было брать на смерть (Исх. XXI, 14). Смертію наказывался даже тотъ, кто не принялъ должныхъ мѣръ предосторожности и вслѣдствіе этого сдѣлался косвеннымъ виновникомъ въ смерти ближняго; „если волъ, говорится въ законѣ, былъ бодливъ и вчера и третьяго дня, и хозяинъ его, бывъ извѣщенъ объ этомъ, не стерегъ его, а онъ убилъ мужчину или женщину; то вола побить камнями, и хозяина его предать смерти“ (Исх. XXI, 29). Но кромѣ этого, законодатель и другими путями хотѣлъ научить еврея цѣнить жизнь, какъ величайшій даръ Творца; законъ, запрещающій употребленіе въ пищу крови, по объясненію почти всѣхъ толковниковъ, имѣлъ въ виду главнымъ образомъ внушить человѣку уваженіе къ жизни и отвращеніе къ убійству; эта мысль дается самимъ закономъ: „Если кто изъ дома Израилева и изъ пришельцевъ, которые живутъ между вами, будутъ ѣсть какую нибудь кровь, то обращу лице Мое на душу того, кто будетъ ѣсть кровь, и истреблю ее изъ народа ея, потому что душа тѣла въ крови, и Я назначилъ ее вамъ для жертвенника, чтобы очищались души ваши, ибо кровь сія душу очищаетъ. Если кто изъ сыновъ Израилевыхъ и изъ пришельцевъ, живущихъ между вами, на ловлѣ поймаетъ звѣря или птицу, которую можно ѣсть, то онъ долженъ дать вытечь крови ея и покрыть ее землею“ (Лев. XVII, 10—13; ср. Второз. XII, 16. 23—25). Законодатель вовсе не смотрѣлъ на кровь, какъ на что-то нечистое само въ себѣ; онъ только желалъ, чтобы вкушеніе крови и даже видъ ея не возбуждали кровожадности въ человѣкѣ.

Но строгія постановленія Моисея объ убійцахъ имѣютъ въ виду не одинъ только внѣшній преступный фактъ: законъ каралъ преступленіе лишь постольку,

поскольку въ немъ проявлялась злая воля и враждебная настроенность къ ближнему. „Ветхій Завѣтъ считалъ преступнымъ не убійство само въ себѣ (an und für sich), а убійство по ненависти, злобѣ и мстительности; поэтому ненамѣренное убійство не вмѣнялось въ вину человѣку (Числ. XXXV гл.; Второз. XIX гл. и др.). Этимъ давалась мысль, что предъ очами Божіими является преступнымъ не внѣшнее дѣйствіе, какъ такое, но лежащее въ основѣ его чувство ненависти къ ближнему“ [1]).

Вотъ почему ветхозавѣтный законъ не ограничивалъ своихъ требованій запрещеніемъ только физическаго убійства: онъ велъ еврея къ тому, чтобы у него не могла возникнуть и самая мысль объ убійствѣ. Законъ Моисеевъ путемъ нравственнаго перевоспитанія народа хотѣлъ уничтожить убійство въ самомъ корнѣ. Законодатель былъ глубоко убѣжденъ, что корень и основаніе грѣха убійства—во враждѣ и ненависти; поэтому онъ въ своихъ нравственныхъ заповѣдяхъ и наставленіяхъ старался пробудить уваженіе къ личности человѣка, запрещая всякую вражду, злословіе и притѣсненіе ближняго и требуя милосердія, состраданія и предупредительной заботы о немъ. Многія мѣста законодательныхъ книгъ Моисея дышатъ глубокою любовію и состраданіемъ не только къ природному еврею, но и къ пришельцу. „Никакой вдовы, ни сироты не притѣсняйте; если же ты притѣснишь ихъ, то, когда онѣ возопіютъ ко Мнѣ, Я услышу вопль ихъ. Пришельца не притѣсняй, и не угнетай его, ибо вы сами были пришельцами въ землѣ Египетской. Если возьмешь въ залогъ одежду ближняго твоего, до захожденія солнца возврати ее, ибо она есть единственный покровъ у него, она — одѣяніе тѣла его: въ чемъ будетъ онъ спать? Итакъ, когда онъ возопіетъ ко Мнѣ, Я услышу, ибо Я милосердъ. Судей не злословь и на-

---

[1]) *Achelis*, Die Bergpredigt, стр. 111.

чальника въ народѣ твоемъ не поноси (Исх. XXII, 21—28). Не притѣсняй ближняго твоего и не грабительствуй; платы наемнику не оставляй у себя на ночь до утра. Не злословь глухаго и предъ слѣпымъ не клади ничего, чтобы преткнуться ему. Не ходи переносчикомъ въ народѣ твоемъ и не возставай на жизнь ближняго твоего. Не враждуй на брата твоего въ сердѣ твоемъ. Не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего, но люби ближняго твоего, какъ самого себя“ (Лев. XIX, 13—18). Сколько истинно христіанскаго человѣколюбія и глубокаго уваженія къ человѣческой личности во всѣхъ этихъ заповѣдяхъ? Развѣ это не тотъ же евангельскій законъ? Христосъ говоритъ, расширяя смыслъ заповѣди, запрещающей убійство: „не гнѣвайся напрасно“; и Моисей говоритъ то же самое: „не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоемъ“ [1]). Христосъ запрещаетъ оскорблять человѣка унизительнымъ прозвищемъ, и Моисей говоритъ: не злословь не только судію и начальника, но и несчастнаго слѣпца и глухаго, не возводи клеветы на ближняго, уважай не только равноправнаго единоплеменника, но и нищаго, и раба, и пришельца. Сравнительная высота евангельскаго нравоученія, какъ вообще, такъ и въ частности касательно запрещенія убійства, состоитъ только въ томъ, что Спаситель на первый планъ выставляетъ внутреннюю настроенность человѣка, отсутствіе вражды и ненависти къ ближнему, тогда какъ Моисей по требованію времени долженъ былъ настаивать на законной или юридической правдѣ, хотя въ то же время онъ велъ человѣка гораздо дальше этой законной правды и, подобно Христу, желалъ также пробудить въ немъ уваженіе къ человѣческой личности и чувство братской расположенности къ ближнему. Или, говоря иначе: Моисей, въ силу грубости и жестокосердія народа, шелъ отъ внѣшняго къ внутреннему,

[1]) Ср. Быт. XLIX, 7; Эккл. VII, 9; Притч. XII, 16. XIV, 17. XV, 18. XXX, 33. Іов. V, 2. Сир. I, 22. XXVII, 33.

запрещая прежде всего внѣшнія преступныя дѣйствія, но приводя этимъ путемъ къ совершенству внутреннему и духовному; напротивъ въ Евангеліи исходная точка всего нравоученія — внутренняя настроенность человѣка, которая должна уже преобразовать и всю внѣшнюю его дѣятельность.

Книжники и фарисеи въ своемъ пониманіи богооткровеннаго закона не пошли дальше одной юридической правды; внѣшность для нихъ составляла все. Они дерзнули даже измѣнить подлинное постановленіе закона касательно убійцъ (Лев. XXIV, 21) и сообщили ему такой смыслъ: *„иже аще убіетъ, повиненъ есть суду* (Мѳ. V, 21). Эта прибавка несомнѣнно была сдѣлана книжниками и фарисеями: выраженіе „повиненъ“ было у нихъ однимъ изъ самыхъ употребительныхъ; такъ, это именно выраженіе употребляется въ рѣчи Господа, гдѣ излагается ложное ученіе книжниковъ и фарисеевъ о клятвѣ: „горе вамъ, вожди слѣпые, которые говорите: если кто поклянется храмомъ, то ничего; а если кто поклянется золотомъ храма, то повиненъ. Также: если кто поклянется жертвенникомъ, то ничего; если же кто поклянется даромъ, который на немъ, то повиненъ“ (Мѳ. XXIII, 16. 18). Еврейскій ученый *Вюнше*, основательный знатокъ талмудической письменности, также говоритъ, что выраженіе „повиненъ“ и „неповиненъ“ (חַיָּב פָּטוּר) самое обычное у талмудистовъ [1]). Кромѣ того указанное измѣненіе Моисеева закона относительно убійцъ соотвѣтствуетъ и обстоятельствамъ времени Христа Спасителя: находясь подъ римскимъ владычествомъ, іудеи потеряли право наказывать смертію преступниковъ собственною властію; синедріонъ могъ только совершать судъ надъ преступникомъ, но наказаніе смертію зависѣло уже отъ римскихъ властей; это выразили сами

---

[1]) *Wünsche*, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, 1878, Göttingen, стр. 45.

іудеи въ словахъ къ Пилату: „намъ не позволено предавать смерти никого“ (Іоанн. XVIII, 31). Поэтому постановленіе Моисея касательно убійцъ у іудеевъ, современныхъ Христу, въ силу естественной необходимости должно было получить только такой смыслъ: „если кто убьетъ, тотъ подлежитъ суду“. Въ Талмудѣ встрѣчаются очень нерѣдко прямыя свидѣтельства относительно того, что за нѣсколько лѣтъ до разрушенія Іерусалима синедріонъ не имѣлъ права произносить смертныхъ приговоровъ. „За сорокъ лѣтъ до разрушенія храма, говорится напр. въ Sanhedrin-ѣ, синедріонъ перенесъ свои засѣданія изъ Іерусалима въ недалеко находящійся отъ него Ханутъ (חנות). Поэтому онъ долженъ былъ, согласно устному толкованію Моисеева предписанія (Второз. XVII, 8), воздерживаться отъ смертныхъ приговоровъ, такъ какъ они должны были произноситься только въ Іерусалимѣ“ [1]); въ другомъ мѣстѣ того же Sanhedrin-а говорится еще опредѣленнѣе: „по преданію за сорокъ лѣтъ до опустошенія Іерусалима у Израиля были отняты уголовные суды“ [2]). Какъ бы то ни было, но для насъ выше всякаго сомнѣнія тотъ фактъ, что во времена Христа Спасителя строгость Моисеевыхъ узаконеній была ослаблена у іудеевъ настолько, что они умѣли обходить самыя опредѣленныя пастановленія закона касательно наказанія смертію, хотя здѣсь едва ли имѣли мѣсто какія нибудь гуманныя побужденія; стоитъ только припомнить здѣсь приведенную ко Христу женщину, ятую въ прелюбодѣяніи. Позднѣйшіе талмудисты даже „склонны представлять смертную казнь противною самому духу еврейской юриспруденціи. Въ „устномъ законѣ“ мы читаемъ изрѣченіе Елеазара, сына Азаріи: „синедріонъ, разъ въ семь лѣтъ осуждающій человѣка на смерть, есть бойня““ [3]).

---

[1]) *Wünsche,* op. cit., стр. 558; см. также стр. 559.

[2]) *Lightfoot,* Horae hebraicae, стр. 455; ср. стр. 1123—1128.

[3]) *Лопухинъ,* Законодательство Моисея, Спб. 1882, стр. 255.

Но сущность отступленій книжниковъ и фарисеевъ отъ Моисеева закона — не въ этомъ измѣненіи его буквы; если они склонны были ослаблять строгость наказанія за убійство, хотя бы совершенное намѣренно, то это само по себѣ еще не имѣетъ существенной важности и можетъ показаться инымъ даже дальнѣйшимъ шагомъ въ развитіи юридическихъ понятій. Нарушеніе закона состояло въ томъ, что книжники и фарисеи стали болѣе снисходительно относиться не только къ преступнику, но и къ самому преступленію; они потому и ослабили строгость Моисеева постановленія, что уже какъ будто не сознавали и не чувствовали всей преступности убійства; ослабленіе возмездія было со стороны ихъ не дѣломъ гуманности, а защитой сильнаго въ ущербъ благу слабаго и, слѣдовательно, поблажкой человѣку съ преступной волею. Талмудъ даетъ очень много подтвержденій этого. Если писанный законъ Моисеевъ присуждалъ къ наказанію даже человѣка, который только косвенно былъ виновенъ въ убійствѣ (напр., если онъ имѣлъ бодливаго быка), то талмудисты стали снисходительно относиться и къ явному убійцѣ. „Человѣкоубійство состоитъ въ слѣдующемъ, говоритъ Талмудъ: если кто ударитъ своего ближняго камнемъ или желѣзомъ, или броситъ его въ воду и огонь, откуда тотъ не можетъ выйти, такъ что умретъ, то онъ повиненъ; если же онъ броситъ въ воду или въ огонь, откуда можно выйти, то хотя бы тотъ и умеръ, онъ свободенъ отъ наказанія; если онъ натравитъ или собаку или змѣю, то свободенъ отъ наказанія“ [1]). То же самое говоритъ и Маймонидъ: „кто убьетъ ближняго собственною рукою, ударивъ его именно мечемъ или камнемъ, такъ что причинитъ смерть; или если удавитъ и сожжетъ, такъ что тотъ умретъ, вотъ таковой, убившій какимъ бы то ни было способомъ въ собственномъ лицѣ, долженъ быть наказанъ отъ синедріона смертію;

---

[1]) Sanhedr., cap. 9, halach. 1; то-же самое въ Gemara Babylonica. См. *Lightfoot*, Horae hebraicae, p. 265.

но тотъ, кто путемъ подкупа подговариваетъ другаго убить ближняго, или кто посылаетъ своихъ рабовъ и они совершаютъ убійство, или кто насильно толкаетъ другаго на льва или на какого нибудь другаго звѣря, и звѣрь умерщвляетъ его, или кто убьетъ себя самого, — каждый изъ таковыхъ есть проливатель крови и беззаконіе человѣкоубійства въ рукѣ его, и онъ приговоренъ къ смерти рукою Бога, но онъ не долженъ быть наказываемъ смертію отъ синедріона“ [1]), т. е. преступленіе его при всей доказанности не подлежитъ суду человѣческому. Въ этихъ толкованіяхъ закона уже замѣтно ослабленіе чувства уваженія къ человѣческой личности; для талмудистовъ жизнь ближняго уже не есть такой безцѣнный и великій даръ, какимъ считалъ ее боговидецъ Моисей.

Далѣе, книжники и фарисеи съузили широкій смыслъ Моисеевой заповѣди объ убійствѣ: они свели ее только къ запрещенію самаго факта убійства, не обращая вниманія на лежащія въ основѣ его внутреннія злобныя побужденія; для нихъ убійство преступно само въ себѣ, а вовсе не потому, что оно служитъ обнаруженіемъ преступной настроенности въ человѣкѣ. Правда, въ Талмудѣ есть и заповѣди, запрещающія, подобно Евангелію и ветхозавѣтному закону, злословіе,

---

[1]) Hогае heBraicae, p. 266. Интересно здѣсь отмѣтить разграниченіе суда Божія и суда чрезъ синедріонъ; въ Талмудѣ также говорится о судѣ Божіемъ или небесномъ и о судѣ человѣческомъ или синедріонномъ (напр. Hieros. Bava Kama, fol. V, 2.—*Lightfoot*, Hогае heBr., p. 266). Въ этомъ различеніи Лигтфотъ видитъ нѣкоторый поводъ для противопоставленій Спасителя и понимаетъ слова Господа въ такомъ смыслѣ: «вы слышали, говоритъ Господь, что древнимъ сказано: всякій, кто совершаетъ убійство не непосредственно, или чрезъ подговореннаго подкупомъ, или чрезъ рабовъ, или чрезъ натравленнаго звѣря, повиненъ суду Божію, но не суду синедріона; и кто убьетъ ближняго самъ по себѣ, а не чрезъ посредство другаго, тотъ повиненъ суду синедріона. А Я говорю вамъ, что всякій гнѣвающійся напрасно, подлежитъ суду Божію; и кто скажетъ брату своему—рака, повиненъ синедріону». Hогае heBraicae, p. 266.

но онѣ имѣютъ въ виду совсѣмъ не ту нравственную цѣль, какую преслѣдуютъ Моисей и Христосъ Спаситель; „не враждуй на ближняго даже въ своемъ сердцѣ“, говорятъ Евангеліе и законъ Моисея; „не унижай предъ другими своего ближняго, т. е. еврея, ибо онъ есть существо высшее предъ всѣми другими народами“, говоритъ Талмудъ. Въ основѣ запрещенія злословія Талмудомъ была іудейская гордость и похвальба своимъ происхожденіемъ отъ Авраама. „Кто назоветъ своего ближняго рабомъ, тотъ да будетъ отлученъ отъ общества. Толкованіе: отлучаютъ его потому, что онъ унижаетъ израильтянина, за это и его должно унизить. Если онъ назоветъ ближняго сыномъ любодѣянія, то его должно наказать сорока ударами“ [1]) и т. д. „Лучше человѣку броситься въ извѣстковую печь, чѣмъ открыто пристыдить своего ближняго (т. е. еврея). Кто совершаетъ любодѣяніе, тотъ подлежитъ только наказанію смертію въ этомъ мірѣ, а кто позоритъ другаго (еврея) предъ собраніемъ, тотъ лишается своего жребія въ будущей жизни“ [2]). Горделивая самомнительность и стремленіе оградить величіе еврея побуждали талмудистовъ запрещать даже гнѣвъ на ближняго, но запрещать только потому, что отъ гнѣва не далеко до потери собственнаго достоинства, что крайнее проявленіе раздражительности унижаетъ величіе сыновъ Авраама въ глазахъ другихъ. „Тотъ, кто впадаетъ въ гнѣвъ, говоритъ Талмудъ, теряетъ часть своего величія. Кто гнѣвается, тотъ не почитаетъ само Божество; онъ забываетъ ученость и склоняется къ глупости“ [3]).

Вообще все вниманіе талмудистовъ обращено только на внѣшнюю сторону дѣятельности человѣка, при чемъ въ основѣ всѣхъ запрещеній—поднятія руки на брата, злословія и гнѣва лежитъ не чувство смире-

---

[1]) *Lightfoot*, Horae hebraicae, p. 267.

[2]) *Wünsche*, op. cit., стр. 46.

[3]) *Wünsche*, op. cit., стр. 47.

нія и любви къ своему брату, а чувство гордости. По мнѣнію талмудистовъ, преступна не злобная настроенность противъ ближняго, а преступно то униженіе величія Израиля, которое допускаетъ гнѣвающійся и злословящій человѣкъ какъ въ отношеніи къ себѣ, такъ и въ отношеніи къ своему собрату.

Талмудъ можетъ быть далеко ушелъ отъ того пониманія закона, какое имѣли книжники и фарисеи временъ Іисуса Христа. Но вырожденіе іудейства началось не съ Талмуда; раввинизмъ продолжалъ только дѣло, начатое книжниками и фарисеями. Вотъ почему можно и на основаніи Талмуда дѣлать заключенія о той порчѣ закона, какую допускали книжники и фарисеи. Подобно талмудистамъ, они не способны были возвыситься до пониманія духа Моисеева законодательства и ослабили даже прямыя его требованія; имъ не было никакого дѣла до сердечной настроенности человѣка, до его враждебныхъ чувствъ по отношенію къ ближнему, которыя собственно и составляютъ корень и начало грѣха человѣкоубійства. Всю суть Моисеева закона они свели только къ тѣмъ заповѣдямъ, въ которыхъ запрещается, такъ сказать, прямое юридическое преступленіе, т. е. преступленіе, вынаруженное въ дѣлѣ или въ словѣ. Если Моисей въ своихъ заповѣдяхъ шелъ отъ внѣ во внутрь, если Спаситель выставлялъ на первый планъ внутреннюю настроенность человѣка, то книжники и фарисеи остановились единственно только на внѣшности: „будь въ душѣ хотя звѣремъ, но не проявляй злобной настроенности вовнѣ, чтобы не подвергнуться осужденію“,—вотъ узкая мораль фарисейства. Противъ этого-то грубаго пониманія богооткровеннаго закона и возставалъ Спаситель въ нагорной проповѣди. Обращаясь къ Своимъ слушателямъ, Онъ какъ бы такъ говоритъ имъ: „Вы слышали отъ своихъ слѣпыхъ вождей — книжниковъ и фарисеевъ, будто Моисей всю сущность заповѣди, запрещающей убійство, полагалъ въ томъ, что совершившій это страшное преступленіе подлежитъ суду. Но Я, какъ исполнитель Моисеева закона,

требую большаго: подлежать суду долженъ даже гнѣвающійся на брата своего напрасно; всякая же обида, нанесенная ближнему хотя бы оскорбительнымъ словомъ, подлежитъ и высшему суду и высшему наказанію. Если бы ты даже не былъ обидчикомъ, но возбудилъ чѣмъ нибудь въ ближнемъ непріязнь къ себѣ, то и тогда ты нечистъ предъ Богомъ; поэтому, если ты принесешь даръ твой къ жертвеннику, и тамъ вспомнишь, что братъ твой имѣетъ что нибудь противъ тебя, оставь тамъ даръ твой предъ жертвенникомъ, и пойди, прежде примирись съ братомъ твоимъ, и тогда прійди и принеси даръ твой".

Такимъ образомъ ученіе Господа есть дѣйствительно подтвержденіе и исполненіе Моисеева закона, который запрещалъ не только убійство, но также злословіе и вражду въ сердцѣ противъ ближняго. Спаситель въ Своемъ ученіи идетъ лишь противъ книжниковъ и фарисеевъ, которые не только не знали и не могли понять, что человѣкъ съ враждебною настроенностію, съ ожесточившимся сердцемъ и глубокою ненавистью къ ближнему есть также убійца, но и ослабили строгій взглядъ Моисея на преступность самого физическаго убійства.

Доцентъ академіи Священникъ **А. Смирновъ.**

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

НОВЫЯ КНИГИ:

[1] ИСТОРІЯ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

ЗА ПЕРВЫЙ (ДОРЕФОРМЕННЫЙ) ПЕРІОДЪ ЕЯ СУЩЕСТВОВАНІЯ

(1842—1875 годы).

П. Знаменскаго.

Выпускъ I. Состояніе административной части въ Академіи до 1870 г. 380 стр. Ц. 2 р. съ пересылкою.

Выпускъ II. Состояніе учебной части въ Академіи до 1870 г. 592 стр. Ц. 2 р. 50 к. съ пересылкою.

Выпускъ III. Часть экономическая. Жизнь студентовъ. Списки студентовъ Казанской Академіи, окончившихъ полный курсъ за 1846—1870 годы. 466 стр. Ц. 2 р.

Деньги отъ продажи изданія поступаютъ, по волѣ жертвователя-автора, въ Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи.

II

2) ИСТОРИЧЕСКАЯ ЗАПИСКА

О

СОСТОЯНІИ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

ПОСЛѢ ЕЯ ПРЕОБРАЗОВАНІЯ. 1870—1892 гг.

Важнѣйшія событія въ жизни Академіи. Почетные члены Академіи. Ректора Академіи. Состояніе Академіи съ 1870 до 1884 г. Состояніе Академіи съ 1884 г. Профессора и студенты Академіи. Служебная дѣятельность и литературные труды за 1870—1892 г. Списки студентовъ Академіи съ 1870 по 1892 г.: курсы XIV—XXXIII.

С. Терновскаго. 652 стр. Ц. 2 р.

---

3) ПЯТИДЕСЯТИЛѢТНІЙ ЮБИЛЕЙ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

СОДЕРЖАНІЕ: 1) Празднованіе въ Казанской Духовной Академіи пятидесятилѣтняго юбилея. **А. Царевскаго.** 2) Слово въ день поминовенія почившихъ дѣятелей Казанской Духовной Академіи за время ея пятидесятилѣтняго существованія, 20 сентября, сказанное доцентомъ Академіи, священникомъ **А. В. Смирновымъ.** 3) Слово въ день празднованія пятидесятилѣтняго юбилея Казанской Духовной Академіи, 21 сентября 1892 года, сказанное доцентомъ Академіи, священникомъ **Н. П. Виноградовымъ.** 4) Рѣчь, сказанная Преосвященнѣйшимъ **Никаноромъ,** Епископомъ Чебоксарскимъ, въ Казанскомъ соборѣ 23 сентября. 5) Рѣчь О. Ректора Академіи протоіерея **А. П. Владимірскаго,** сказанная предъ началомъ юбилейнаго акта. 6) Краткій очеркъ учебной и ученой дѣятельности Казанской Духовной Академіи за пятьдесятъ лѣтъ ея существованія 1842—1892 гг. профес. **И. Вердникова.** 7) Адресы, привѣтствія и письма. 8) Телеграммы. 8) Къ пятидесятилѣтнему юбилею Казанской Духовной Академіи. Ректора Вятской Духовной Семинаріи, протоіерея **Петра И. Смирнова.** 9) Празднованіе юбилея Казанской Духовной Академіи въ нѣкоторыхъ Духовныхъ Семинаріяхъ. 10) Статьи въ журналахъ, вызванныя юбилеемъ Казанской Духовной Академіи, и заключеніе. Ц. 1 р. 50 к. съ пер.

III

4) ДѢТСТВО
ГОСПОДА НАШЕГО ІИСУСА ХРИСТА
И ЕГО ПРЕДТЕЧИ,

ПО ЕВАНГЕЛІЯМЪ СВЯТЫХЪ АПОСТОЛОВЪ

МАТѲЕЯ И ЛУКИ.

Историко-экзегетическое изслѣдованіе М. Богословскаго.

Казань. 1893 г. Ц. 2 р. 50 коп.

собирались въ частныхъ домахъ для совершенія богослуженія. За богослуженіе въ нѣкоторыхъ церквахъ и особенно въ моей приходской я ни за что ни пойду, какъ и за мессу; пасторъ (minister), служащій въ ней, настоящій папистъ". Никсонъ къ этимъ словамъ добавилъ, что самъ хорошо знаетъ одного пастора, который священствуетъ теперь не отрекшись отъ папизма, между тѣмъ при Маріи Тюдоръ предавалъ „святыхъ" палачу Боннеру. На замѣчаніе судей, что можно найти церкви съ протестантскими священниками, третій изъ обвиняемыхъ—Уайтъ (White) отвѣчалъ, что въ Лондонѣ цѣлая шайка папистовъ и что очень мало осталось безукоризненныхъ проповѣдниковъ, каковы Ковердэль, Самсонъ, Гумфрисъ, Фоксъ, Леверъ, а всѣ прочіе одѣты въ наряды антихриста. Епископъ Гриндэль и остальные члены настаивали, что одежды церковнослужителей суть вещи совершенно безразличныя въ религіозномъ отношеніи. „Королева установила ихъ", говорилъ лордъ мэръ, „не ради ихъ святости, а только для гражданскаго порядка и для отличія духовныхъ лицъ отъ мірянъ, подобно тому какъ носятъ особые костюмы судьи, ольдермены и проч.", „тамъ же, гдѣ дѣло касается только гражданскаго порядка, требуется повиновеніе государынѣ" (добавилъ епископъ лондонскій). Подсудимые возражали, что долгъ повиновенія не распространяется на обряды антихриста: „никакой государь не имѣетъ власти и никакому христіанину не предоставлена свобода отстаивать употребленіе того, что имѣетъ отношеніе къ папизму, идолопоклонству и папскому каноническому праву", между тѣмъ „подобныя вещи у васъ почитаются выше Слова Божія и того, что заповѣдано Самимъ Христомъ".—„Какія это вещи?" спросилъ Гриндэль.—„А вотъ тѣ, что̀ находятся на головѣ и на шеѣ у епископа—шапки (copes), сёрплисы, да еще папское каноническое право" [1]), отвѣчалъ одинъ изъ арестованныхъ. Вину отпаденія отъ церкви подсуди-

[1]) См. выше, стр. 32—33.

мые принять на себя не соглашались и слагали ее на самихъ защитниковъ узаконеннаго церковнаго строя. „Вы противъ воли понуждаете насъ къ сепаратизму своими жестокостями“, говорилъ одинъ изъ обвиняемыхъ (Hawkins). При такомъ фанатизмѣ сектантовъ и такой противоположности точекъ зрѣнія у нихъ и у членовъ судной коммиссіи, диспутировавшимъ сторонамъ оказалось невозможно прійти къ миролюбивому соглашенію. Коммиссія присудила сектантовъ въ тюрьму Брайдвелль (Bridewell) на срокъ „доколѣ то угодно будетъ королевѣ“; но чрезъ десять слишкомъ мѣсяцевъ сектанты были освобождены въ маѣ 1568 г. по ходатайству самого же лондонскаго епископа [1]).

Такъ закончилась исторія первой сепаратной пуританской общины, отдѣлившейся отъ союза съ государственной церковью. Существованіе этой общины въ видѣ отдѣльной секты было такимъ образомъ весьма непродолжительно, а потому ея возникновеніе нельзя считать за какой нибудь важный моментъ въ въ жизни англійскаго протестантскаго нонконформизма и за начало новаго періода въ его исторіи. Впрочемъ если оцѣнивать попытку разрыва съ англиканствомъ независимо отъ ея неуспѣха и независимо отъ количества лицъ, принимавшихъ въ ней участіе, и смотрѣть на этотъ поступокъ ихъ лишь какъ на фактъ, характеризующій самую степень уклоненія этихъ лицъ отъ англиканства, въ такомъ случаѣ попытка полнаго разрыва съ господствующей церковью не можетъ не считаться шагомъ очень замѣчательнымъ по своей ради-

[1]) Hopkins, I, 307—317. Добродушнаго Гриндэля сектанты въ письмахъ своихъ изъ тюрьмы не переставали упрашивать объ освобожденіи и вмѣстѣ съ тѣмъ убѣждали его самого перейти на сторону продолженія реформаціи. Уайтъ напр. писалъ: «кротостью Христовою (2 Кор. X, 1) умоляю васъ не стѣснять свободу нашей совѣсти... и постараться, чтобы уничтожены были всѣ остатки антихриста, чтобы искоренены были всякія растенія, которыя не насадилъ Небесный Отецъ (Мѳ, XV, 13)... чтобы отвергнутъ былъ весь антихристъ—съ его головой, туловищемъ и хвостомъ. См. у Neal, I, 163—165.

кальности, но никакъ не по своимъ историческимъ слѣдствіямъ. Въ преобладающемъ своемъ большинствѣ англійскіе протестанты, которые въ началѣ царствованія Елизаветы остались недовольны англиканствомъ, далеко не были такъ рѣшительны, какъ этотъ сравнительно очень малочисленный кружокъ, задумавшій вовсе отдѣлиться отъ установленной церкви и ввести у себя особое богослуженіе. Недовольные господствующей церковью англійскіе протестанты, взятые въ ихъ преобладающемъ большинствѣ, не отдѣлялись отъ церкви и даже не желали разрыва съ ней, слѣдовательно не были сепаратистами; напротивъ они настойчиво заявляли, что имѣютъ основаніе считать себя даже за лучшихъ членовъ ея и во всякомъ случаѣ владѣютъ такими же правами на званіе ея членовъ, какъ и всѣ прочіе, къ ней принадлежащіе. Елизавета смотрѣла на этихъ недовольныхъ конечно иначе, нежели они сами на себя; она считала ихъ очень плохими членами церкви, непослушными, опасными и за упорство достойными наказанія; такими должно было признавать ихъ и руководимое королевой гражданское и церковное правительство. Причина столь противоположной оцѣнки поведенія недовольныхъ протестантовъ съ одной стороны у королевы, съ другой—у нихъ самихъ очевидно заключалась въ противоположности взгляда у вторыхъ и у первой на установленный въ Англіи церковный строй. Самой королевѣ и лицамъ, раздѣлявшимъ или принужденнымъ раздѣлять ея убѣжденія, казалось, что этотъ строй достаточно хорошъ и не нуждается въ какихъ нибудь измѣненіяхъ; недовольнымъ протестантамъ, наоборотъ, казалось, что въ этомъ строѣ необходимы значительныя и многочисленныя поправки и улучшенія. Отсюда и всѣ споры, все разногласіе и все раздѣленіе между двумя сторонами или партіями. Но отъ такого раздѣленія до полнаго разрыва оставалось еще очень далеко. Указанное раздѣленіе, существовавшее еще съ самаго начала появленія англиканства, не имѣло характера раскола и сек-

танства въ спеціальномъ смыслѣ этихъ словъ. Оно было антагонизмомъ двухъ партій, двухъ соперничавшихъ сторонъ, принадлежавшихъ къ одному и тому же церковному обществу и очень похоже было на соперничество двухъ ученыхъ школъ или лучше—на антагонизмъ двухъ политическихъ партій одного и того же государства, въ томъ случаѣ, когда партія, занимающая господствующее положеніе, добивается торжества своимъ взглядамъ и ученіямъ и, проводя ихъ въ общество путемъ различныхъ мѣръ, встрѣчаетъ оппозицію со стороны другой партіи, въ свою очередь тоже добивающейся для себя господствующаго положенія и торжества для своихъ идей. Протестанты, недовольные англиканствомъ, называемые въ то время пуританами, занимали по отношенію къ господствующей церкви, точнѣе — къ правительственной церковной партіи съ ея воззрѣніями и уставами, положеніе оппозиціонное, при этомъ терпѣли неудачи и подвергались преслѣдованіямъ; тѣмъ не менѣе они столь же мало имѣли расположенія перестать быть членами англиканской церкви, сколько напр. у которой-нибудь изъ современныхъ англійскихъ политическихъ партій—у виговъ или у торіевъ мало найдется желанія выйти изъ англійскаго подданства по причинѣ неуспѣха своего въ парламентѣ и вслѣдствіе утраты вліянія на дѣла внѣшней и внутренней государственной политики. Оппозиція этихъ протестантовъ сказывалась въ порицаніи ими разныхъ особенностей установленнаго церковнаго строя, въ самовольныхъ отступленіяхъ отъ англиканскаго богослужебнаго ритуала, въ неподчиненіи разнымъ предписаніямъ и требованіямъ церковной власти, однимъ словомъ въ такъ называемомъ нонконформизмѣ, но и—только. За непослушаніе королевѣ и церковной власти, за порицаніе англиканскаго церковнаго строя, за допущеніе самовольныхъ отступленій отъ богослужебнаго чина и т. п. нонконформисты подвергались церковнымъ и гражданскимъ наказаніямъ, напр. духовные — лишенію дохода отъ бенефиціи на опредѣленный срокъ,

отрѣшенію отъ должности на время или навсегда, духовные и свѣтскіе—денежнымъ пенямъ разной величины, конфискаціи имущества, заключенію въ тюрьму на разные сроки и т. п. Но какимъ бы ни подвергались наказаніямъ нонконформисты за свою оппозицію установленному церковному строю и насколько бы ни расходились ихъ задачи, планы, взгляды и—взгляды и задачи господствующей церковной партіи, все таки не сепаратизмъ церковный, т. е. окончательный разрывъ съ церковью, не отпаденіе отъ нея было цѣлію нонконформистовъ, но—побѣда надъ противной партіей; они желали доставить торжество своимъ идеямъ и докончить преобразованіе богослуженія и церковнаго строя согласно съ этими идеями. Потому на свои неудачи эти нонконформисты были расположены смотрѣть лишь какъ на явленія временныя, преходящія и предпочитали терпѣть ихъ въ ожиданіи лучшаго будущаго или же придумывали и примѣняли къ дѣлу новые мѣры и способы съ цѣлію одержать надъ своими противниками побѣду. Окончательный разрывъ съ церковью такимъ нонконформистамъ казался дѣломъ по своему радикализму весьма неумѣстнымъ и не заслуживающимъ оправданія ни въ томъ случаѣ, если бы обратить вниманіе на побужденія къ нему, ни въ томъ случаѣ, если смотрѣть на него, какъ на особый пріемъ борьбы съ противниками. По понятіямъ нонконформистовъ, отдѣленіе отъ церкви говорило, что люди, рѣшившіеся на такой шагъ, уже совсѣмъ отказались продолжать борьбу съ противниками за дѣло очищенія церкви отъ остатковъ папизма, вовсе оставили поле битвы и сложили оружіе [1]).—Поступокъ нѣсколькихъ пасторовъ, уволенныхъ отъ должности и, въ порывѣ вражды къ церков-

[1]) «Для ревностнаго пуританина», говоритъ Гринъ, «поглощеннаго единственной мыслью о борьбѣ съ Римомъ, такіе взгляды (т. е. взгляды сепаратистовъ-сектантовъ, разрывавшихъ союзъ съ установленной церковью) представлялись равнозначительными съ мятежомъ солдатъ въ военное время». Гринъ. Исторія англійскаго народа, т. III, 30.

ному правительству, рѣшившихся, вмѣстѣ съ нѣсколькими мірянами, прекратить посѣщеніе англиканскихъ храмовъ и устроить свое особое богослуженіе, могъ бы въ жизни англійскаго нонконформизма считаться очень важнымъ событіемъ, но лишь въ томъ случаѣ, если бы слѣдствіемъ этого факта было возникновеніе такой секты, которая имѣла бы непрерывную и замѣчательную послѣдующую исторію. Начальный моментъ историческихъ и многихъ другихъ явленій обыкновенно пріобрѣтаетъ свою важность лишь въ зависимости отъ ихъ продолженія и окончанія. Искра, упавшая куданибудь и тотчасъ потухшая—самое ничтожное событіе; но не такова искра, причинившая пожаръ цѣлаго города. Еслибы протестъ августинскаго монаха противъ продажи папскихъ индульгенцій повлекъ за собой не отпаденіе отъ римско-католической церкви цѣлой половины западно-европейскихъ государствъ, а только напр. присужденіе Лютера къ пожизненному тюремному заключенію, въ этомъ случаѣ его протестъ давно былъ бы преданъ забвенію и не упоминался бы на страницахъ исторіи, какъ моментъ, заслуживающій какого-нибудь вниманія. Въ англійской церковной исторіи XVII столѣтія весьма видное мѣсто занимала одна очень многочисленная секта, которая существуетъ и до сихъ поръ и въ Англіи и въ сѣверной Америкѣ и послѣдователи которой нынѣ называются индепендентами и конгрегаціоналистами, а въ періодъ возникновенія секты были извѣстны подъ именами броунистовъ, барровистовъ, джонсонистовъ, вообще подъ фамиліями своихъ руководителей. Еслибы можно было доказать, какъ хотятъ нѣкоторые авторы [1]), что обратившая на

---

[1]) См. напр. G. H. Curteis. Dissent in its relation to the church of England. Lond. 5 ed. 1882, стр. 39 и др. Дольше, чѣмъ бы слѣдовало, останавливаемся на выясненіи значенія событія 1567 г. въ виду того, что въ нѣкоторыхъ историческихъ трактатахъ сепаратистическую попытку небольшаго пуританскаго кружка и притомъ неудачную авторы разсказываютъ въ такихъ выраженіяхъ,

себя вниманіе правительства въ концѣ XVI вѣка секта броунистовъ (индепендентовъ) по началу времени своего зарожденія восходитъ къ 1566 году и слѣдовательно имѣетъ историческую связь съ сепаратистами, арестованными въ 1567 году за совершеніе недозволеннаго богослуженія, въ такомъ случаѣ фактъ отпаденія отъ церкви въ 1566 году небольшаго кружка пасторовъ и мірянъ пріобрѣталъ бы значеніе момента, начиная съ котораго англійскій протестантскій нонконформизмъ раздѣлился на двѣ вѣтви и пошелъ въ своемъ историческомъ развитіи по двумъ различнымъ направленіямъ: одна половина—по старому направленію, въ сторону

какъ будто съ 1567 года началось непрерывное отдѣленіе пуританъ отъ господствующей церкви. См. напр. русскій переводъ Всеобщей исторіи Вебера, т. XI, 469 (но годъ 1597 ошибочно напечатанъ тамъ вмѣсто 1567-го; кромѣ того и самый текстъ подлинника изложенъ въ выраженіяхъ, болѣе близкихъ къ дѣйствительному положенію дѣла, чѣмъ какъ у переводчика; сравн. Allgemeine Weltgeschichte, т. XI, стр. 574 по лейпцигскому изданію 1875 г.). Schöll, авторъ довольно длинной статьи «Puritaner» въ энциклопедіи Herzog'a, пишетъ: «маленькій кружокъ, составившійся изъ 5 или 6 духовныхъ, отрѣшенныхъ отъ должности, быстро возросталъ. Пуританизмъ, бывшій доселѣ (т. е. до 1567 г.) внутрицерковнымъ направленіемъ, стремившимся къ очищенію церкви (bisher reinigedes Element innerhalb der Kirche), выступилъ теперь, какъ сепарація и какъ оппозиція противъ церкви. Отдѣлившіеся имѣли свои собранія (Conventicel), совершали посвященія въ старѣйшины, проповѣдники, діаконы, произносили отлученіе на идолопоклонническую церковь, предавали анаѳемѣ прежнихъ своихъ друзей Humphrey и Samson'a и запрещали своимъ послѣдователямъ слушать проповѣди духовныхъ, не отдѣлившихся отъ церкви. Такъ писалъ Гриндэль въ іюнѣ 1568 года и нельзя сомнѣваться, что уже тогда, а не четырьмя годами позднѣе, какъ обыкновенно принято думать, стали секретно формироваться «пресвитеріи» (т. е. пуританскія ассоціаціи, которыя авторъ очевидно тоже принимаетъ за сектантскія богослужебныя собранія), «но только не были обнаружены до 1570 года» (?). См. т. XII по изданію 1860 года, стр. 368. Приведенныя слова даютъ мысль, что пуританизмъ съ 1567 года началъ превращаться въ отдѣльную отъ господствующей церкви секту. Какъ увидимъ, не совсѣмъ такъ было въ дѣйствительности.

швейцарскаго и шотландскаго пресвитеріанства, другая—по новому, особому и оригинальному, склоняясь болѣе и болѣе въ сторону догматическаго индифферентизма и мистицизма. Но фактовъ, доказывающихъ историческую связь сепаратистовъ 1566 года съ броунистами, не имѣется. „Непрерывное историческое существованіе сепаратизма, поддерживавшееся систематическимъ отпаденіемъ отъ англиканства недовольныхъ господствующей церковью и переходомъ ихъ въ броунизмъ, началось въ Англіи лишь со времени пропаганды Броуна въ 80-хъ годахъ XVI вѣка“ [1]). До этого времени историческіе источники разсказываютъ лишь о такихъ случаяхъ, изъ которыхъ можно заключать только о существованіи отдѣльныхъ, разрозненныхъ и неудачныхъ попытокъ разныхъ лицъ и кружковъ основать такую или иную церковную общину, отдѣльную и независимую отъ господствующей церкви. Эти сепаратистическія попытки, эти сектантскія общины, возникавшія и скоро распадавшіяся или разстраиваемыя правительствомъ, конечно имѣли родство съ броунизмомъ по своему стремленію къ независимости (independence) отъ государственной церкви, но не имѣли фактической связи съ движеніемъ, начавшимся со времени агитаціи Броуна, слѣдовательно были, такъ сказать, лишь предшественницами броунизма, но не служили дѣйствительнымъ началомъ его исторіи [2]). Изъ

---

[1]) Hopkins, т. II, 298.

[2]) Въ іюнѣ (11 числа) 1568 года Гриндэль, епископъ лондонскій, писалъ Буллингеру: «нашъ споръ относительно облаченій опять возгорѣлся *протекшею зимой* (т. е. зимой 1567 г.): нѣкоторые лондонскіе граждане низшаго класса вмѣстѣ съ четырьмя или пятью церковнослужителями (ministers), не замѣчательными ни своей разсудительностью, ни ученостью, открыто отдѣлились отъ насъ, имѣютъ свои собранія, совершаютъ таинства; они рукоположили (ordained) церковнослужителей, старшинъ, діаконовъ по своему собственному чину и нѣкоторыхъ изъ тѣхъ, кто отдѣлился отъ ихъ общества, подвергли отлученію» (см. Цюрихскія письма № 135, а также у Cardwell. Documentary annals, I, 338, примѣч.). Лица, о

сказаннаго сейчасъ слѣдуетъ, что и послѣ 1566—1567 гг. пуританская исторія остается такою же, какъ и до упомянутаго сейчасъ времени, предметъ ея составляетъ борьба англиканской церковной и государственной власти съ нонконформистами, а не съ сепаратистами, появленіе которыхъ въ это время было лишь исключеніемъ среди пуританской партіи.—Вскорѣ послѣ энергичной расправы властей съ виновниками, порѣшившими въ 1566 году отправлять богослуженіе не по англиканскому молитвеннику вопреки статуту о единообразіи богослуженія, получены были письма отъ Безы, который даже и у самыхъ рѣшительныхъ пуританъ пользовался высокимъ уваженіемъ. „Беза указывалъ на незаконность отдѣленія отъ церкви, въ которой преподается здравое ученіе“ [1]). Частію по этой причинѣ, частію вслѣдствіе того, что виновники, совершавшіе богослуженіе не по англиканскому чину, подверглись тюремному заключенію на продолжительный срокъ, а

которыхъ говоритъ епископъ Гриндэль, составляли особое радикальное сектантское общество, которое имѣло свою церковную организацію и у котораго вождями были Bonham и Crane. Общество состояло не изъ тѣхъ людей, которые въ іюнѣ 1567 г. подверглись аресту за совершеніе непозволеннаго богослуженія; эти послѣдніе зимой 1567 года находились еще въ тюрьмѣ и не были освобождены изъ нея до начала мая 1568 года, слѣдовательно не имѣли возможности совершать своихъ таинствъ, рукополагать, отлучать и т. п. «Я», говоритъ Hopkins, «обращаю вниманіе на это различіе особенно потому, что послѣдователей Bonham'a и Crane'a историки постоянно смѣшиваютъ съ послѣдователями Coleman'a, Benson'a, Rowland'a и Hawkins'a, отдѣлившихся отъ церкви въ 1566 году. Секта Bonham'a и Crane'a повидимому имѣла кратковременное (ephemeral) существованіе». См. Hopkins, т. II, 298, примѣч. 1. «Въ настоящее время», говоритъ H. S. Skeats, «твердо установлено, что въ 1568 году существовала независимая церковная община (an independent church) и пасторомъ у нея былъ нѣкто Richard Fitz» (см. Skeats. A History of the free churches of England from 1688 year. Lond. 2 ed. 1868 г., стр. 22), но этотъ пасторъ умеръ въ 1571 году въ тюрьмѣ. См. Hopkins, т. III, 452, примѣч. 3.

[1]) Hopkins (I, 367), ссылающійся на книгу V, sect. 37 History of the presbyterians Heylin'a (ум. 1662 г.).

это наказаніе было ужаснымъ, такъ какъ въ то время тюрьмы содержались въ самомъ отвратительномъ видѣ, „о сепаратныхъ религіозныхъ собраніяхъ уже не слышно за нѣсколько послѣдующихъ лѣтъ“ (Hopkins). Но число нонконформистовъ въ разныхъ мѣстахъ королевства стало значительно увеличиваться. Полонъ былъ ими и кембрижскій университетъ. Поэтому и количество процессовъ по дѣламъ о неточномъ соблюденіи богослужебнаго узаконеннаго устава послѣ 1567 года начало возрастать до удивительныхъ размѣровъ. Блюстители церковнаго порядка принялись безпрерывно досаждать нонконформистамъ и мірянамъ и особенно пасторамъ, вызывая ихъ въ духовные суды, затягивая судебныя разбирательства, раззоряя подсудимыхъ въ матеріальномъ отношеніи и т. п. Временное запрещеніе служенія, денежные штрафы, заключеніе въ тюрьму, окончательная отставка отъ должности и прочія кары, положенныя по статуту о единообразіи, стали обычнымъ удѣломъ пуританскихъ церковнослужителей и ихъ единомышленниковъ между мірянами. Вчастности въ самомъ Лондонѣ всякая терпимость къ нимъ прекратилась съ тѣхъ поръ, какъ въ 1570 году на мѣсто снисходительнаго Гриндэля, сдѣлавшагося йоркскимъ архіепископомъ, былъ переведенъ съ уорчестерской каѳедры строгій Эдвинъ Сэндисъ, остававшійся епископомъ лондонскимъ по мартъ 1577 года [1]). Нѣкоторые изъ нонконформистовъ, не желая подвергаться карѣ духовныхъ судовъ, убѣгали даже за-границу [2]).

Итакъ къ концу 60-хъ годовъ XVI вѣка взаимное отношеніе двухъ направленій англійскаго протестантства успѣло обозначиться уже съ достаточною опредѣленностью. Партія англиканская, господствующая и

---

[1]) Hopkins, I, 367—368; т. II, 91. Neal, I, 170. 175.

[2]) Такъ поступилъ напр. кембрижскій профессоръ Kingsmill (ум. 1570 г.), удалившійся въ Женеву, потому что «порѣшилъ проживать среди самой лучшей изъ реформированныхъ церквей». Neal, I, 169—170.

сильная, начала гнать пуританскую, сравнительно слабую. Отношенія между англиканами и пуританами не очень стали разниться отъ вражды римско-католиковъ съ протестантами. Елизавета, какъ верховная правительница англійской церкви, вмѣшавшись въ партійную борьбу, открыто и рѣшительно стала поддерживать англиканъ и гнать ихъ противниковъ. Для этихъ послѣднихъ она, правда, не хотѣла зажигать костровъ, какъ ея отецъ и сестра для протестантовъ, но за то, чрезъ посредство своихъ вѣрныхъ сотрудниковъ, королева начала гноить пуринанъ въ вонючихъ тюрьмахъ, истязать судебной волокитой, раззорять въ матеріальномъ отношеніи, разрушать ихъ семейное благополучіе. Гонимые пуритане, если бы имѣли возможность, съ удовольствіемъ желали бы отплатить своимъ гонителямъ тѣмъ же, если еще не съ лихвою. Такимъ образомъ отношеніе между партіями уже приняло форму открытой борьбы и вражды. Но соперничество между партіями, преслѣдованіе одной другою — это лишь внѣшняя сторона отношеній между ними. Она естественно предполагаетъ внутреннюю. Партіи вступили въ борьбу конечно не ради ея самой, не просто по любви къ принципу оппозиціи и взаимнаго соперничества. Усилія, какія тратили обѣ, лишенія, какимъ подвергалась гонимая, приносились въ жертву какимъ-нибудь дорогимъ идеямъ и убѣжденіямъ, въ противномъ случаѣ самая борьба не имѣла бы внутренней основы, оказывалась бы какой то безсмысленной игрой. Въ дѣйствительности у борьбы, о которой идетъ рѣчь, внутренняя основа была. Чтобы ознакомиться съ ней ближе, намъ нужно теперь обратиться къ тѣмъ особенностямъ англиканскаго ритуала, на которыя пуритане и англиканцы смотрѣли съ различныхъ точекъ зрѣнія и которыя своей совокупностью составляли кругъ спорныхъ предметовъ, послужившихъ поводомъ для партій къ пререканіямъ, полемикѣ, антагонизму.

III.

Изъ всего круга такихъ спорныхъ предметовъ первое мѣсто и по хронологическимъ основаніямъ и по степени вниманія, какое удѣлялось имъ при Эдуардѣ VI, Маріи и въ началѣ царствованія Елизаветы соперничавшими партіями, безспорно принадлежитъ англиканскимъ богослужебнымъ облаченіямъ и форменнымъ одеждамъ, установленнымъ государственной властію для духовнаго званія. Со времени протеста Гупера при Эдуардѣ VI и особенно въ первое десятилѣтіе царствованія Елизаветы обѣ церковныя партіи едвали такъ много прекаліи потратили на какой-нибудь другой предметъ, сколько толковъ, споровъ, литературной полемики онѣ употребили на обсужденіе вопроса объ этихъ одеждахъ, установленныхъ для англиканскихъ церковнослужителей при совершеніи богослуженія, вмѣстѣ съ тѣмъ и на разсужденія о предписанныхъ для духовенства форменныхъ костюмахъ. Съ сильною горячностью эти предметы обсуждались въ конвокаціи и на университетскихъ и проповѣдническихъ каѳедрахъ, у богослововъ англійскихъ они являлись главными темами въ перепискѣ съ иностранными протестантскими учеными, выдающихся представителей англиканскаго протестантства они заставляли уклоняться отъ принятія епископскихъ каѳедръ, волновали протестантскую чернь, производили церковные безпорядки, разлучали пасомыхъ съ любимыми духовными наставниками, повергали послѣднихъ въ тюрьму и нищету, для людей горячихъ и рѣшительныхъ казались вполнѣ достаточными поводами прервать съ установленной церковью всякое общеніе, а гражданскую и церковную власть вынуждали прибѣгать къ мѣрамъ строгости. Въ тоже время едвали можно указать какой другой случай, гдѣ бы отличительныя черты настроенія двухъ партій — англиканской и

пуританской обнаружились съ такою же наглядностью, какъ въ спорѣ объ облаченіяхъ. Церковныя и форменныя одежды, узаконенныя для духовнаго званія, служили предметомъ распри между той и другой партіей конечно не сами по себѣ и независимо отъ соединявшихся съ ними чувствъ и представленій, но только потому, что являлись внѣшними знаками внутренняго настроенія. Не по чему-либо иному, но именно по причинѣ разности убѣжденій и настроенія англиканцы и пуритане, конформисты и нонконформисты относились къ установленнымъ одеждамъ совершенно противоположнымъ образомъ. Въ то время, какъ англиканцамъ эти предметы казались ни мало не предосудительными, пуритане тѣ же самыя вещи почитали крайне соблазнительными и грѣховными, называли ихъ идольскою скверной, папскою заразой, печатію антихриста. Церковныя и форменныя одежды англиканскаго духовенства были устроены по образу римско-католическихъ. Поэтому онѣ легко могли вызвать собой и дѣйствительно вызывали въ то время въ душѣ любаго англійскаго протестанта рядъ самыхъ свѣжихъ воспоминаній о недавно отвергнутомъ римскомъ католичествѣ съ его вѣроученіемъ и богослуженіемъ, священниками, епископами, учрежденіями, обрядами, обычаями, предразсудками. Но у большинства сторонниковъ англиканства, если имѣть въ виду не тѣхъ англійскихъ протестантовъ, которые только по необходимости и житейскимъ разсчетамъ подчинялись установленному исповѣданію, воспоминанія объ отвергнутой римско-католической церкви не сопровождались чувствами непримиримой вражды къ ней, озлобленія и отвращенія. Эти англиканцы были убѣждены, что церковь римская, не смотря на свою испорченность, не вовсе утратила право считаться дѣйствительной церковью Христовой, только она не вселенская, а помѣстная и представляетъ собой хотя порочную, но дѣйствительную часть каѳолической церкви и ея вѣтвь; папа тоже дѣйствительный епископъ, но несправедливо и узурпаторски распространившій свою власть надъ

церквами внѣ предѣловъ Италіи; чрезъ таинства, совершаемыя римскими священниками и епископами, дѣйствуетъ Божія благодать [1]). При такой точкѣ зрѣнія на римскую церковь англиканцы не находили достаточныхъ побужденій враждебно относиться и къ сходнымъ съ римско-католическими облаченіямъ, точно также и ко всѣмъ остальнымъ предметамъ, перешедшимъ отъ стараго исповѣданія къ англиканству. Наполовину протестанты, наполовину католики, они чувствовали скорѣе даже удовольствіе, чѣмъ огорченіе, что въ ихъ церкви сохранились нѣкоторыя привычныя формы, принадлежности, обычаи—однимъ словомъ разные внѣшніе остатки старины или по меньшей мѣрѣ относились къ нимъ хладнокровно и спокойно, безъ негодованія и отвращенія. Вѣдь для церкви нужны же благочиніе и порядокъ и ритуалъ и внѣшнія украшенія. Какая бѣда въ томъ, если эти стороны ея имѣютъ на себѣ печать достопочтенной древности? Хотя и вкрались въ англійскую церковь во времена папства заблужденія, суевѣрія и злоупотребленія, но они уже устранены, осуждены и уничтожены и если церковь имѣетъ право устроять внѣшнія формы своей жизни, то почему она обязана безъ всякаго разбора отвергать въ этомъ случаѣ все старое и древнее [2])? Вчастности одежды и облаченія, установленныя для духовенства, хотя и сходны съ римско-католическими, но не заключаютъ въ себѣ чего-нибудь грѣховнаго и суевѣрнаго; онѣ предписаны для благообразія, порядка и назиданія, какъ отличительные признаки духовнаго званія, какъ символы важности пастырскаго служенія и какъ

---

[1]) Neal, I, 101, 96. Современный Елизаветѣ апологетъ англиканства Гукеръ (ум. 1600 г.) называетъ римскую церковь «частью дома Божія, членомъ видимой церкви». См. у Sack. Richard Hooker von den Gesetzen des Kirchenregiments im Gegensatze zu den Forderungen der Puritaner. Heidelberg, 1868, стр. 79.

[2]) См. въ Book of common prayer рубрику of ceremonies, why some be abolished... Daniel. Codex liturg. т. III, стр. 319.

внѣшнія напоминанія о внутреннихъ высокихъ качествахъ, которыми служители церкви должны отличаться всегда и особенно во время совершенія богослуженія [1]). Правда, общественное богослуженіе не утратило бы своего значенія, если бы оно совершалось и безъ установленныхъ ризъ, а сами церковнослужители не лишились бы чего-нибудь существенно важнаго, еслибы и не носили особыхъ форменныхъ одеждъ; но какъ скоро то и другое предписывается высшей властью и церковной и государственной, то у покорныхъ сыновъ церкви и вѣрныхъ подданныхъ уже нѣтъ какихъ либо серьезныхъ поводовъ къ непослушанію [2]). Такъ разсуждала и думала о спорныхъ предметахъ сторона англиканская, но не таковы были чувства и мнѣнія ея противниковъ. Питая къ римско-католической церкви непреодолимое отвращеніе, убѣжденные, что она совершенно испорчена и извращена, что благодать Божія совсѣмъ покинула ее, что священнодѣйствія и таинства ея не выше языческихъ мистерій и идольскихъ требъ, что она вся стала синагогой сатаны, гдѣ только погибель, а не спасеніе, что римскій папа—антихристъ, его епископы и священники—жрецы Ваала и т. д.,—сторонники продолженія реформаціи совсѣмъ не видѣли и не находили никакихъ уважительныхъ побужденій и причинъ, которыя дѣлали бы нужнымъ совершеніе англійскаго протестантскаго богослуженія въ одеждахъ, сходныхъ именно съ римско-католическими, а для от-

---

[1]) Въ предисловіи къ изданнымъ въ 1565 году «извѣщеніямъ» (Advertisements) относительно одеждъ составители правилъ между прочимъ говорятъ: «мы предписываемъ правила не какъ равносильныя заповѣдямъ Слова Божія... и не утверждаемъ, будто облаченія усиливаютъ дѣйственность таинствъ и возвышаютъ святость общественныхъ молитвъ; правила эти суть только распоряженія церковной власти, подобныя свѣтскимъ и чужды какого либо легкомысленнаго суевѣрія; они касаются благопристойности, формы и порядка». Cardwell. Documentary annals, I, 323. Neal, I, 136 примѣч.

[2]) Weber, II, 427.

личія духовныхъ отъ мірянъ—ношеніе первыми форменныхъ костюмовъ, тоже весьма сходныхъ съ римскими. Въ душѣ такихъ протестантовъ, болѣе послѣдовательныхъ, рѣшительныхъ и фанатичныхъ сравнительно съ англиканцами, эти предметы вызывали самыя мрачныя воспоминанія о времени господства папства и казались весьма ясными символическими знаками самыхъ пагубныхъ лжеученій и самыхъ грубыхъ заблужденій римскаго католичества. „Не въ этихъ ли одеждахъ пѣвшіе мессу римскіе патеры совершали свое идольское служеніе? Не въ нихъ ли одѣтые папскіе епископы проклинали реформацію съ высоты своихъ суевѣрныхъ алтарей? Не въ эти ли ненавистные костюмы гонители облекали протестантскихъ мучениковъ, чтобы раздѣвъ ихъ потомъ и липивъ сана, предать смерти на кострѣ, зажженномъ папистическою властью? Поэтому люди, покорно надѣвающіе подобные костюмы, или совершенно равнодушны къ дѣлу реформаціи, или недостаточно прозорливы, чтобы видѣть, какъ опасно и грѣшно имѣть хотя даже самое отдаленное соприкосновеніе съ той средой, отъ которой съ ужасомъ и отвращеніемъ слѣдуетъ бѣжать“ [1]). Поддавшись такому враждебному настроенію въ отношеніи къ римской церкви и отождествивъ ея богослуженіе съ идолослуженіемъ, пуритане въ полемикѣ съ своими оппонентами, въ своихъ памфлетахъ, апологіяхъ, воззваніяхъ, оказывались уже до неистощимости изобрѣтательными по части пріисканія аргументовъ и соображеній противъ установленныхъ одеждъ, черпая доказательства и изъ Священнаго Писанія, и отъ разума, и изъ современной жизни, и изъ христіанской древности. Впрочемъ вся ихъ многосложная аргументація сосредоточивалась на раскрытіи главнымъ образомъ трехъ положеній, что, во 1-хъ, установленныя одежды суть вещи излишнія и ненужныя, что, во 2-хъ, онѣ при существую-

---

[1]) Marsden. Early Puritans, 22—23.

просьбою къ Его Высокопреосвященству препроводить сборныя братскія книжки въ г. Казани по всѣмъ приходскимъ священникамъ, а въ епархіи по всѣмъ оо. благочиннымъ, объявивъ съ своей стороны въ Казанскихъ Губернскихъ Вѣдомостяхъ и Епархіальныхъ Извѣстіяхъ о томъ, что членскіе взносы и всякія пожертвованія въ пользу Братства принимаются въ г. Казани у всѣхъ священниковъ, въ Казанской же епархіи у всѣхъ оо. благочинныхъ [1]). Высокопреосвященный Антоній, въ виду этого заявленія Совѣта Братства, въ архипастырской бесѣдѣ съ депутатами отъ епархіальнаго духовенства, бывшими въ то время въ Казани для разсужденія о дѣлахъ училищныхъ, предлагалъ имъ содѣйствовать преуспѣянію Братства и, кромѣ того, написалъ касательно сего свое архипастырское воззваніе.

Въ пятомъ $18^{71}/_{72}$ братскомъ году поступило на приходъ 6629 рублей, а съ остаточными всего на приходѣ записано 14414 рублей. Израсходовано 5915 рублей; осталось 8498 рублей. Въ числѣ статей прихода членскіе взносы дали 2888 рублей, кружечный сборъ—300 рублей [2]).

Въ шестомъ $18^{72}/_{73}$ братскомъ году прихода было 5861 рубль, а съ остаточными—14360 рублей. Изъ этой суммы израсходовано 5357 рублей; осталось 9003 рубля. Членскихъ взносовъ было 2453 рубля, кружечнаго сбора 497 рублей. Число кружекъ въ этомъ году было значительно увеличено, а именно,—кромѣ упомянутыхъ трехъ, были поставлены еще кружки въ соборахъ Казанскомъ Богородицкомъ и Петропавловскомъ, при церкви Гостиннодворской, при монастыряхъ Спасо-Преображенскомъ, Свіяжскомъ мужскомъ, Чебоксарскомъ, Седміозерной Пустыни и Макарьевской Пустыни [3]).

Въ седьмомъ братскомъ $18^{73}/_{74}$ году на приходъ поступило 7403 рубля, съ остаточными же на приходѣ записано 16,406 рублей. Изъ этой суммы израсходовано 5582 рубля;

[1]) Протоколы Совѣта Братства 1870 г. 6 ноября, № 15.

[2]) Отчетъ Братства за 5 годъ, стр. 56—57.

[3]) Тоже за 6 годъ, стр. 101—110.

осталось 10823 рубля. Приходъ былъ отъ членскихъ взносовъ 2956 рублей, отъ кружечнаго сбора 364 рубля [1]). Въ этомъ году была поставлена еще одна новая кружка въ Москвѣ въ подворьѣ казанскаго архіерейскаго дома [2]). По сношеніи съ митрополитомъ московскимъ Иннокентіемъ, эта кружка была поставлена при иконѣ Казанской Божіей Матери, на дворѣ казанскаго архіерейскаго дома; смотрѣніе за кружкой поручено было казначею Богоявленскаго монастыря.

Въ восьмомъ $18^{74}/_{75}$ братскомъ году приходъ былъ 7242 рубля, а съ остаточными записано 18066 рублей. Израсходовано 6015 рублей, осталось 12050 рублей. Членскихъ взносовъ было 2005 рублей, кружечнаго сбора—467 рублей. Съ этого года сталъ поступать въ Братство еще доходъ особый, а именно сборъ по Казанской епархіи на распространеніе христіанства между язычниками въ Имперіи, котораго въ 1874 году было 415 рублей [3]).

Въ девятомъ $18^{75}/_{76}$ братскомъ году на приходъ поступило 8141 рубль, что̀ съ прошлогоднимъ остаткомъ составило 20191 рубль. Изъ этой суммы израсходовано 6649 рублей; осталось 13542 рубля. Членскихъ взносовъ было 4115 рублей, кружечнаго сбора 148 рублей, сбора по Казанской епархіи—424 рубля. Въ этомъ году, въ виду упадка членскихъ взносовъ за прошлый годъ, Совѣтъ Братства постановилъ на будущее время ежегодно въ началѣ года составлять годовую смѣту расходовъ, чтобы „не быть въ необходимости прекратить какую либо дѣятельность въ половинѣ года за недостаткомъ средствъ“ [4]).

Въ десятомъ братскомъ $18^{76}/_{77}$ году на приходъ поступило 8606 рублей, что̀ съ остатками отъ прошлаго года составило 22149 рублей. Изъ этой суммы израсходовано 8340 рублей; осталось 13808 рублей. Членскихъ взносовъ было 1750 руб-

---

[1]) Отчетъ Братства за 7 годъ, стр. 25—35.

[2]) Протоколы Совѣта Братства 1874 г. 23 сентября, № 1.

[3]) Отчетъ Братства за 8 годъ, стр. 41—51.

[4]) Тоже за 9 годъ, стр. 44—47 и 9.

лей, кружечнаго сбора—188 рублей, сбора по епархіи—450 рублей [1]).

Въ 11 братскомъ $18^{77}/_{78}$ году на приходъ поступило 6830 рублей, съ остаточными 20639 рублей. Изъ нихъ израсходовано 5261 рубль; осталось 15378 рублей. Членскихъ взносовъ было 2335 рублей, кружечнаго сбора 120 рублей, сбора по епархіи—443 рубля [2]).

Въ 12 братскомъ $18^{78}/_{79}$ году приходъ былъ 5357 рублей, а съ остатками—20736 рублей. Израсходовано 5012 рублей; осталось 15723 рубля. Членскихъ взносовъ было 1954 рубля, кружечнаго сбора 123 рубля, сбора по Казанской епархіи—441 рубль [3]).

Въ 13 братскомъ $18^{79}/_{80}$ году на приходъ поступило 11047 рублей, а съ остаточными на приходѣ значилось 26771 рубль. Изъ этой суммы поступило въ расходъ 6587 рублей; осталось 20183 рубля. Членскихъ взносовъ было 1424 рубля, кружечнаго сбора 165 рублей [4]).

Въ 14 братскомъ $18^{80}/_{81}$ году приходъ былъ 13269 рублей, а всего съ остававшимися—33452 рубля. Въ расходъ поступило 15110 рублей; осталось 18342 рубля. Членскихъ взносовъ было 2001 рубль, кружечнаго сбора 168 рублей, сбора по Казанской епархіи за два года—755 рублей [5]).

Въ 15 братскомъ $18^{81}/_{82}$ году приходъ составлялъ 24001 рубль, а съ остатками отъ прошлаго года 42342 рубля. Израсходовано 22577 рублей, осталось 19766 рублей. Членскихъ взносовъ было 1466 рублей, кружечнаго сбора 111 рублей, сбора по епархіи—476 рублей [6]).

Въ 16 братскомъ $18^{82}/_{83}$ году на приходъ поступило 16319 рублей, а съ остатками отъ прошлаго года 36085 руб-

---

[1]) Отчетъ Братства за 10 годъ, стр. 57—60.
[2]) Тоже за 11 годъ, стр. 24—27.
[3]) Тоже за 12 годъ, стр. 20—23.
[4]) Тоже за 13 годъ, стр. 28—31.
[5]) Тоже за 14 годъ, стр. 34—37.
[6]) Тоже за 15 годъ, стр. 29—30.

лей. Израсходовано 12971 рубль; осталось 23114 рублей. Членскихъ взносовъ было 4627 рублей, кружечнаго сбора 103 рубля, сбора по епархіи 670 рублей [1]).

Въ 17 братскомъ $18^{83}/_{84}$ году приходъ былъ 16041 рубль, а съ оставшимися отъ прошлаго года 39155 рублей. Израсходовано 19181 рубль; осталось 19974 рубля. Членскихъ взносовъ было 1384 рубля, кружечнаго сбора 449 рублей, сбора по епархіи 449 рублей [2]).

Въ 18 братскомъ $18^{84}/_{85}$ году на приходъ поступило 19050 рублей, а съ оставшимися 39024 рубля. Израсходовано 20865 рублей, осталось 18159 рублей. Членскихъ взносовъ поступило 1876 рублей, кружечнаго сбора—65 рублей, сбора по епархіи—428 рублей [3]).

Въ 19 братскомъ $18^{85}/_{86}$ году приходъ составлялъ 15704 рубля, а съ остатками отъ прошлаго года 33863 рубля; въ расходъ поступило 17918 рублей, осталось 15945 рублей. Членскихъ взносовъ было 1452 рубля, кружечнаго сбора 21 рубль, сбора по епархіи—390 рублей [4]).

Въ 20 братскомъ $18^{86}/_{87}$ году на приходъ поступило 15354 рубля, что съ прошлогоднимъ остаткомъ составило 31300 рублей. Изъ этой суммы израсходовано 17419 рублей; осталось 13881 рубль. Членскихъ взносовъ было 1251 рубль, кружечнаго сбора 41 рубль, сбора по епархіи—401 рубль [5]).

Въ 21 братскомъ $18^{87}/_{88}$ году приходъ составлялъ 19399 рублей, а съ оставшимися 33280 рублей. Израсходовано 18683 рубля, оставалось 14597 рублей. Членскихъ взносовъ было 2291 рубль, кружечнаго сбора 54 рубля, сбора по епархіи въ кружкѣ на распространеніе православія между язычниками въ Имперіи—371 рубль. Съ этого года сталъ поступать

---

[1]) Казанскія Губернскія Вѣдомости 1883 года.
[2]) Отчетъ Братства за 17 годъ, стр. 114—116.
[3]) Тоже за 18 годъ, стр. 100—104.
[4]) Тоже за 19 годъ, стр. 15—18 прилож.
[5]) Тоже за 20 годъ, стр. 12—15 прилож.

въ пользу Братства сборъ въ недѣлю православія въ церквахъ Казанской епархіи, котораго въ этотъ году было 857 рублей [1]).

Въ 22 братскомъ $18^{88}/_{89}$ году на приходъ поступило 28073 рубля, а съ остатками отъ прошлаго года значилось 42670 рублей. Въ этомъ году израсходовано 21988 рублей, осталось 20682 рубля. Членскихъ взносовъ было 1521 рубль, кружечнаго сбора 44 рубля, сбора по епархіи на распространеніе православія 433 рубля, въ недѣлю православія 1222 рубля. Въ этомъ году Совѣтъ Братства установилъ особую подвижную кружку, носимую однимъ изъ братій Спасскаго монастыря по церквамъ г. Казани во время храмовыхъ праздниковъ и по домамъ, когда обносится икона Божіей Матери Смоленской [2]). Эта кружка доставила дохода 294 рубля [3]).

Въ 23 братскомъ $18^{89}/_{90}$ году приходъ былъ 24626 рублей, а съ оставшимися—45309 рублей; израсходовано 20718 рублей, осталось 24590 рублей. Членскихъ взносовъ было 4046 рублей, кружечнаго братскаго сбора 30 рублей, изъ подвижной кружки—220 рублей, сбора по епархіи на распространеніе православія 349 рублей, сбора въ недѣлю православія—1220 рублей [4]).

Въ 24 братскомъ $18^{90}/_{91}$ году на приходъ поступило 21999 рублей, а съ оставшимися отъ прошлаго года—46590 рублей. Изъ нихъ израсходовано 22778 рублей, осталось 23811 рублей. Членскіе взносы дали 1542 рубля, братскія кружки—40 рублей, сборъ въ недѣлю православія—821 рубль, сборъ по епархіи на распространеніе православія 343 рубля [5]).

Въ 25 братскомъ $18^{91}/_{92}$ году приходъ и расходъ не извѣстенъ, такъ какъ братскій годъ еще не кончился и итоги не подведены.

---

[1]) Отчетъ Братства за 21 годъ, стр. 14—17 прилож.
[2]) Православн. Собесѣдникъ 1888 г. декабрь.
[3]) Отчетъ Братства за 22 годъ, стр. 52—56.
[4]) Тоже за 23 годъ, стр. 57—60.
[5]) Тоже за 24 годъ, стр. 53—60.

Кромѣ денежныхъ средствъ, Братство располагало еще другими матеріальными пособіями. Мы уже упоминали, что при Совѣтѣ Братства сначала существовала особая коммиссія по снабженію церквей утварью. При существованіи этой коммиссіи въ Братство поступало очень много церковныхъ вещей, которыя и распредѣлялись Совѣтомъ по бѣднѣйшимъ, преимущественно инородческимъ церквамъ. По прекращеніи этой коммиссіей своего существованія, жертвуемая церковная утварь поступала прямо въ Совѣтъ Братства, и хотя вообще эти пожертвованія стали значительно меньше, тѣмъ не менѣе продолжались до самаго послѣдняго времени. Въ числѣ жертвователей здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, занимаетъ первое мѣсто ревностный попечитель Центральной крещено-татарской школы П. В. Щетинкинъ. Другое матеріальное пособіе были книги. Мы не разумѣемъ здѣсь изданій Переводческой коммиссіи, о которыхъ мы говорили и которыя собственно принадлежатъ Православному Миссіонерскому Обществу, а мы имѣемъ здѣсь въ виду русскія книги, жертвованныя разными лицами Братству. Пожертвованія книгъ Братству начались очень рано, почти съ самаго основанія Братства. Такъ, въ первый братскій годъ были пожертвованы: 1) высокопреосвященнымъ Антоніемъ: „Вѣра и наука, или согласіе христіанскихъ истинъ съ новѣйшими открытіями науки". Спб. 1867 г.—500 экземпляровъ; 2) архимандритомъ Иннокентіемъ: „Обличительное богословіе"—487 экз.; 3) П. Д. Шестаковымъ: „Св. Стефанъ первосвятитель пермскій"—100 экз. [1]). Во второмъ братскомъ году пожертвовано Н. Н. Арцыбышевымъ: „Изложеніе православной каѳолической церкви", сост. Влад. Гетте—397 экз. Въ 6 братскомъ году Г. С. Саблуковъ пожертвовалъ 50 экз. своего сочиненія: „Сличеніе мохаммеданскаго ученія объ именахъ Божіихъ съ христіанскимъ о нихъ ученіемъ". Совѣтъ Братства не только съ бла-

---

[1]) Извѣстія по Казанской епархіи 1868 г. № 22, стр. 649. Отчетъ Братства за 2 годъ, стр. 4.

годарностію принялъ это пожертвованіе, но и постановилъ пріобрѣсти потребное количество экземпляровъ этой книги для снабженія ими церковныхъ библіотекъ въ приходахъ съ татарскимъ населеніемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и выразить жертвователю свою признательность въ особомъ адресѣ, напечатанномъ потомъ въ Отчетѣ, и внесъ имя автора въ списокъ пожизненныхъ братчиковъ [1]). Изъ крупныхъ пожертвованій книгами еще слѣдуетъ упомянуть о принесеніи въ даръ Братству Н. И. Ивановскимъ нѣсколькихъ сотъ экземпляровъ книгъ разныхъ названій въ 1877 году, за что Совѣтъ Братства призналъ жертвователя пожизненнымъ братчикомъ [2]). Коммиссія по изданію „Миссіонерскаго противо-мусульманскаго Сборника“, съ разрѣшенія Совѣта академіи, выдала Совѣту Братства безплатно 50 экземпляровъ шестого выпуска этого Сборника [3]). Находились лица, которыя изъявляли желаніе безплатно переплетать для Братства имѣющіяся у него книги. Такъ, діаконъ при церкви въ первой гимназіи В. Благонадежинъ заявилъ при основаніи Братства, что „желаетъ принять посильное участіе въ дѣлахъ Братства св. Гурія приношеніемъ въ пользу Братства трудовъ своихъ, принявъ на себя обязательство переплетать безвозмездно всѣ учебныя книги и пособія для существующей въ г. Казани школы для дѣтей крещеныхъ татаръ“ [4]). Сначала книжнымъ складомъ при Братствѣ завѣдывало особое лицо, въ качествѣ библіотекаря, каковымъ былъ священникъ В. Г. Соколовъ. Потомъ это дѣло было возложено на дѣлопроизводителя. Многія изъ пожертвованныхъ книгъ были проданы, напр. „Обличительное богословіе“, „Св. Стефанъ первосвятитель пермскій“ и нѣкоторыя другія, и доставили Братству въ общемъ итогѣ нѣсколько сотъ рублей. Но главнымъ образомъ эти книги разсылались по школамъ и выдавались лицамъ, сопричастнымъ дѣлу мис-

---

[1]) Отчетъ Братства за 6 годъ, стр. 107, 110—111.

[2]) Тоже за 10 годъ, стр. 44.

[3]) Тоже за 8 годъ, стр. 47.

[4]) Протоколы Совѣта Братства 1867 г. 14 октября.

сіи въ Казанскомъ краѣ. Наконецъ въ 1883 году Совѣтъ поручилъ своему члену и дѣлопроизводителю М. Машанову раздавать эти книги по мѣрѣ надобности и по его усмотрѣнію священникамъ и другимъ лицамъ, и онъ, пользуясь съѣздомъ благочинныхъ въ г. Казани, въ томъ же году раздалъ нѣсколько сотъ экземпляровъ книгъ съѣхавшимся оо. благочиннымъ преимущественно для инородческихъ мѣстностей [1]). Кромѣ того Высокопреосвященный Палладій предложилъ въ 1883 году Совѣту Братства снабдить, по мѣрѣ своихъ средствъ, и русскіе приходы Казанской епархіи книгами религіозно-нравственнаго содержанія на русскомъ языкѣ. Для этой цѣли Совѣтъ выписалъ изъ склада синодальной типографіи на сто рублей книгъ, наиболѣе соотвѣтствующихъ религіозно-нравственнымъ потребностямъ русскаго населенія Казанской епархіи [2]). Болѣе широкое развитіе это дѣло получило въ 22 братскомъ $18^{88}/_{89}$ году, когда, по предложенію предсѣдателя Совѣта преосвященнаго Сергія, была открыта при Спасскомъ монастырѣ книжная лавка; на первичное основаніе книжной торговли въ этой лавкѣ Совѣтомъ Братства было ассигновано 366 рублей. Въ этой лавкѣ стали продавать преимущественно дешевыя изданія Общества распространенія религіозно-нравственныхъ книгъ и Троицкіе листки всѣхъ выпусковъ и за всѣ годы, а также хромолитографированныя иконы и недорогіе кресты, на которые существуетъ преимущественно спросъ среди простолюдиновъ мѣстнаго края [3]). Эта лавка существуетъ до настоящаго времени. Къ концу 1891 года въ ней было книгъ, брошюръ, иконъ и крестовъ на сумму около 700 рублей [4]). Помимо продажи, книги, брошюры, иконы и кресты изъ этой лавки раздавались безплатно простому народу. Особенно это было во время поѣздокъ преосвященнаго предсѣдателя по епархіи. Такъ, въ 1889 году преосвящен-

[1]) Отчетъ Братства за 17 годъ, стр. 56.
[2]) Тоже за 17 годъ, стр. 56.
[3]) Тоже за 22 годъ, стр. 30.
[4]) Тоже за 24 годъ, стр. 36

нымъ Сергіемъ, предсѣдателемъ Совѣта, во время его поѣздки по епархіи было роздано безплатно, преимущественно въ инородческихъ мѣстностяхъ, свыше 6000 экземпляровъ брошюръ религіозно-нравственнаго содержанія, 5000 крестовъ и 100 иконъ [1]). Въ 1890 году имъ же, во время поѣздки по епархіи, роздано около 4800 экземпляровъ краткаго житія святителей Гурія и Варсонофія, казанскихъ чудотворцевъ, напечатаннаго въ пользу Братства иждивеніемъ казанскаго купца С. М. Чиркова, и на 70 рублей разныхъ брошюръ религіозно-нравственнаго содержанія и Троицкихъ листковъ [2]).

Совѣту Братства приводилось и приводится безмездно разсылать большое количество какъ русскихъ религіозно-нравственныхъ книгъ въ школы и сельскимъ священникамъ, такъ и особенно инородческихъ книгъ, издаваемыхъ Переводческою коммиссіею, не только въ Казанской епархіи, но и далеко за предѣлы ея по всей восточной Россіи и Сибири. При скромныхъ средствахъ Братства эта пересылка очень затрудняла Совѣтъ. Хотя въ § 13 устава Братства сказано: „Совѣтъ Братства имѣетъ свою печать на безплатную пересылку корреспонденціи по всей Россіи, на что и должно быть испрошено, установленнымъ порядкомъ, надлежащее разрѣшеніе“, но этого разрѣшенія не было получено. Въ 1882 году членъ Совѣта В. В. Миротворцевъ вошелъ по этому поводу особымъ докладомъ въ Совѣтъ Братства, прося его, не найдетъ ли возможнымъ ходатайствовать предъ начальствомъ о предоставленіи ему права на безплатную пересылку пакетовъ и посылокъ за братскою печатью [3]). Это ходатайство Высокопреосвященнымъ Палладіемъ было представлено Высшей духовной власти. Но въ это время только что закончила свои работы особая коммиссія, образованная по всеподданнѣйшему докладу министра финансовъ для обсужденія, между прочимъ,

---

[1]) Отчетъ Братства за 22 годъ, стр. 30.

[2]) Тоже за 23 годъ, стр. 49—50.

[3]) Протоколы Совѣта Братства 1882 г. 27 іюня, № 13.

вопроса объ уменьшеніи числа учрежденій, пользующихся правомъ безплатной пересылки по почтѣ. А такъ какъ эта коммиссія входила въ обсужденіе вообще вопроса о корреспонденціи учрежденій, подобныхъ Братству св. Гурія, то вопросъ о безплатной пересылкѣ по почтѣ корреспонденціи Братствомъ долженъ получить разрѣшеніе при разсмотрѣніи работъ упомянутой коммиссіи въ установленномъ порядкѣ [1]). Такимъ образомъ Совѣтъ Братства и по настоящее время не владѣетъ правомъ безплатной пересылки по почтѣ.

При открытіи Братства для увеличенія его матеріальныхъ средствъ, по ходатайству высокопреосвященнаго Антонія, отдано св. Синодомъ въ пользованіе Братства мѣсто на озерѣ Кабанѣ, именуемое „Новокрещенскою школою“. Это мѣсто приносило доходу въ годъ 150 рублей [2]). Впрочемъ Братство пользовалось этимъ мѣстомъ очень недолго. Въ 1869 году предсѣдатель Совѣта Братства предложилъ уступить это мѣсто для проектированной учительской семинаріи. Совѣтъ, находя, что заведеніе для приготовленія учителей инородческихъ школъ вполнѣ совпадаетъ съ цѣлями Братства, изъявилъ свое полное согласіе на передачу этого мѣста [3]). По возбужденному касательно этого дѣлу, св. Синодъ указомъ отъ 17 сентября 1870 года сообщилъ казанскому епархіальному начальству, что 7 августа того же года послѣдовало, по положенію комитета министровъ, Высочайшее соизволеніе на безмездную уступку министерству народнаго просвѣщенія мѣста, называемаго „Новокрещенскою школою“, подъ постройку зданія для учительской семинаріи [4]).

Указанными источниками исчерпывались всѣ почти прямыя матеріальныя средства Братства. Но съ самаго начала существованія Братства на помощь ему пришли многія учре-

---

[1]) Протоколы Совѣта Братства 1883 г. 11 мая № 1. Дѣла Совѣта Братства $18^{82}/_{83}$ г. V, 1.

[2]) Извѣстія по Казанской епархіи 1868 г. № 22, стр. 650.

[3]) Протоколы Совѣта Братства 1869 г. 2 декабря, № 1.

[4]) Тоже 1870 г. 6 ноября, № 8

жденія, которыя давали денежныя средства Братству вообще для усиленія его дѣятельности, а главнымъ образомъ съ какою нибудь одною цѣлію и однимъ опредѣленнымъ назначеніемъ. Первыми выступили на помощь Братству мѣстныя земства губернское и уѣздныя. Такъ, уже въ второй братскій годъ земства лаишевское и козмодемьянское ассигновали въ пользу Братства, первое—150 рублей, а второе—50 рублей на поддержаніе учебныхъ учрежденій Братства [1]). Въ $18^{70}/_{71}$ году казанское уѣздное земство назначило ежегодно отпускать по 500 рублей въ пособіе братскимъ инородческимъ школамъ въ своемъ уѣздѣ. Мамадышске земство въ томъ же году ассигновало 1243 рубля на содержаніе инородческихъ школъ въ своемъ уѣздѣ и въ томъ числѣ на двѣ братскія школы и постановило предоставить наблюденіе за ходомъ обученія во всѣхъ инородческихъ школахъ своего уѣзда Братству св. Гурія, а священнику В. Тимоѳееву назначить денежное вознагражденіе во сто рублей за попеченіе его о тѣхъ школахъ въ предъидущемъ году [2]). Въ $18^{71}/_{72}$ году тетюшское земство выдало 40 рублей на одну изъ братскихъ школъ его уѣзда [3]). Въ $18^{73}/_{74}$ году мамадышское земство ассигновало на школы Братства 250 рублей [4]). Въ $18^{74}/_{75}$ году козмодемьянское земство на поддержаніе и учрежденіе школъ въ своемъ уѣздѣ выдало Братству 230 рублей. Чистопольское земство на братскія чувашскія школы своего уѣзда ассигновало 300 рублей. Мамадышское земство ассигновало на братскія школы 250 рублей [5]). На слѣдующій годъ мамадышское земство увеличило эту сумму до 400 рублей; лаишевское земство „признало возможнымъ оказать пособіе братскимъ школамъ приблизительно по 10 рублей на школу въ видахъ улучшенія учебныхъ пособій“; козмодемьянское земство попрежнему

---

[1]) Отчетъ Братства за 2 годъ, стр. 10—11.
[2]) Тоже за 4 годъ, стр. 24—25.
[3]) Тоже за 5 годъ, стр. 56.
[4]) Тоже за 7 годъ, стр. 26.
[5]) Тоже за 8 годъ, стр. 38—40, 42

ассигновало 230 рублей, и чистопольское—300 рублей [1]). Въ $18^{76}/_{77}$ году Братство получило отъ мамадышскаго земства 400 рублей на поддержаніе школъ [2]). Въ $18^{77}/_{78}$ году отъ чебоксарскаго земства поступило 50 рублей на инородческія школы [3]). Въ $18^{77}/_{78}$ году казанское губернское земство ассигновало 500 рублей на Центральную крещено-татарскую школу; земства мамадышское, чистопольское и козмодемьянское ассигновали на братскія школы: первое—400 рублей, второе—300 рублей, третье—300 рублей [4]). Въ 1878—1882 годахъ тѣже земства и въ томъ же размѣрѣ оказывали пособіе братскимъ школамъ. Въ 1882 году казанское губернское земство постановило: ассигновать въ пособіе Братству 1000 рублей ежегодно для увеличенія числа содержимыхъ имъ школъ, съ тѣмъ, чтобы имѣть въ составѣ Совѣта Братства двухъ членовъ отъ земства, которыхъ избирать въ очередномъ собраніи. Такъ какъ это предложеніе земства касалось измѣненія § 10 и 11 устава Братства, по которымъ Совѣтъ Братства состоитъ изъ 12 членовъ, избираемыхъ общимъ собраніемъ братчиковъ изъ среды своей, и такъ какъ подобное измѣненіе на основаніи § 9 устава принадлежало рѣшенію общаго собранія Братства: то Совѣтъ Братства докладывалъ предложеніе губернскаго земства общему собранію братчиковъ, которое постановило принять съ благодарностію ассигнованную сумму и допустить въ составъ Совѣта Братства двухъ членовъ отъ земства [5]). Эта ежегодная субсидія губернскаго земства въ размѣрѣ 1000 рублей продолжается и до настоящаго времени. Такимъ образомъ, начиная съ этого года, губернское земство ассигнуетъ Братству 1500 рублей, изъ которыхъ 500 рублей на казанскую крещено-татарскую школу и 1000 рублей на увеличеніе числа содержимыхъ Брат-

---

[1]) Отчетъ Братства за 9 годъ, стр. 10—11.
[2]) Тоже за 10 годъ, стр. 58.
[3]) Тоже за 11 годъ, стр. 25.
[4]) Тоже за 12 годъ, стр. 19.
[5]) Тоже за 15 годъ, стр. 19—20.

ствомъ школъ вообще. До 1885 года земства мамадышское, чистопольское и козмодемьянское продолжали прежнюю субсидію школамъ Братства своихъ уѣздовъ, въ размѣрѣ—первое 400 рублей, второе и третье—по 300 рублей въ годъ [1]). Въ $18^{84}/_{85}$ году къ нимъ присоединилось земство спасское, которое на этотъ годъ ассигновало 400 рублей на братскія школы [2]). Въ $18^{85}/_{86}$ году мамадышкое земство ассигновало на братскія школы 530 рублей, спасское—400 рублей, тетюшское—60 рублей. Другія земства: козмодемьянское, цивильское, чебоксарское и чистопольское непосредственно сами, а не черезъ Совѣтъ Братства, оказывали пособіе братскимъ школамъ ихъ уѣздовъ, преимущественно учебными принадлежностями, а также и деньгами [3]). Въ $18^{86}/_{87}$ году козмодемьянское земство содержало на свой счетъ двѣ братскія школы: женскую при козмодемьянскомъ монастырѣ и школу въ дер. Второпихтулиной. Первая школа получала отъ земства на жалованье законоучителю—200 рублей, на жалованье учительницѣ—240 рублей,—помощницѣ—80 рублей, на отопленіе, библіотеку и проч.—200 рублей; вторая школа получала 85 рублей. Такимъ образомъ земство расходовало на эти двѣ школы около 800 рублей. Мамадышское земство жертвовало 400 рублей на школы; казанское земство совмѣстно съ Братствомъ содержало школу на Пороховомъ заводѣ; цивильское земство расходовало около 300 рублей на пособіе братскимъ школамъ [4]). Начиная съ этого времени, по настоящій годъ поименованныя земства продолжаютъ оказывать денежное пособіе школамъ Братства приблизительно въ томъ же количествѣ, а именно: мамадышское земство—400 рублей, земства цивильское, царевококшайское и спасское расходуютъ ежегодно около 300 рублей каждое на пособіе братскимъ школамъ. Козмодемьянское же земство, начиная съ прошлаго года,

---

[1]) См. отчеты Братства за соотвѣтствующіе годы.

[2]) Отчетъ Братства за 18 годъ, стр. 58.

[3]) Тоже за 19 годъ, стр. 58.

[4]) Тоже за 20 годъ, стр. 17.

ассигнуетъ вмѣсто прежнихъ 800 руб. 1105 рублей, а именно на женскую школу при козмодемьянскомъ монастырѣ—760 руб., на Михаило-Архангельскую при мужскомъ черемисскомъ монастырѣ—240 рублей, на Второпихтулинскую—105 руб. [1]).

Почти одновременно съ земствами откликнулось на нужды Братства и министерство народнаго просвѣщенія. Конечно участіе министерства было вызвано не безъ вліянія бывшаго тогда предсѣдателемъ Совѣта Братства попечителя учебнаго округа П. Д. Шестакова. Единовременныя пособія министерства были очень щедры, а постоянныя субсидіи его, притомъ очень значительныя, продолжаются непрерывно до послѣдняго времени. Въ $18^{69}/_{70}$ году изъ суммъ министерства народнаго просвѣщенія было назначено 10000 рублей на построеніе дома для казанской Центральной школы, 1000 рублей на пособіе этой школѣ, 500 рублей на построеніе дома для апазовской школы и 4000 рублей на поддержаніе братскихъ школъ въ Казанской губерніи [2]). Въ $18^{70}/_{71}$ году министерство отпустило 500 рублей на построеніе дома для братской школы въ деревнѣ Ташкирмени, Лаишевскаго уѣзда [3]). Въ $18^{74}/_{75}$ году на туже ташкирменскую школу министръ народнаго просвѣщенія назначилъ единовременно 240 рублей, какъ жалованье учителю и на учебныя пособія, и сдѣлалъ распоряженіе о постоянномъ отпускѣ ежегодно по 240 рублей на эту школу [4]). Начиная съ 1878 года и по настоящее время ежегодно ассигнуется министерствомъ народнаго просвѣщенія 600 рублей на содержаніе двухъ учителей въ казанской Центральной школѣ и 400 рублей на содержаніе самой школы [5]).

---

[1]) Отчеты Братства за 21 годъ, стр. 30—32; за 22 годъ, стр. 47—49; за 23 годъ, стр. 56; за 24 годъ, стр. 47—48.

[2]) Отчетъ Братства за 3 годъ, стр. 18—19.

[3]) Тоже за 4 годъ, стр. 24.

[4]) Тоже за 8 годъ, стр. 39.

[5]) См. отчеты Братства за 11—24 годы.

Начиная съ третьяго братскаго года, Братство получаетъ ежегодную субсидію отъ св. Синода, большая часть которой впрочемъ имѣетъ спеціальное назначеніе. Въ 1869 году, по поводу ходатайства высокопреосвященнаго Антонія, послѣдовалъ синодальный указъ отъ 12 августа, въ которомъ между прочимъ говорилось, что согласованіе нуждъ православія съ интересами неразвитаго и необразованнаго магометанскаго населенія представляется возможнымъ и обѣщаетъ благотворные результаты въ будущемъ при условіи, когда свѣтъ христіанскаго ученія и польза умственнаго и нравственнаго развитія, какъ необходимый плодъ сего ученія, сдѣлается яснымъ въ глазахъ самаго магометанскаго населенія; а утвержденіе въ истинахъ православной вѣры будетъ прочно, когда оно будетъ развиваться въ магометанскомъ населеніи съ малолѣтства; въ этихъ видахъ учрежденіе при татарскихъ приходахъ сельскихъ школъ для дѣтей крещеныхъ татаръ, въ которыхъ они подъ руководствомъ православнаго священника, знающаго ихъ языкъ, будутъ получать первоначальное образованіе и усвоять себѣ ученіе православной церкви, должно принести несомнѣнную и огромную пользу какъ интересамъ православія, такъ и интересамъ самаго магометанскаго населенія. Убѣдительнѣйшимъ доказательствомъ сего служитъ успѣшность дѣйствія подобныхъ школъ, открытыхъ въ Казани профессоромъ Ильминскимъ и Тимоѳеевымъ. На основаніи вышеизложенныхъ соображеній св. Синодъ, согласно съ заключеніемъ Хозяйственнаго Управленія, опредѣлилъ: 1) „ассигновать изъ суммъ на распространеніе православія въ Имперіи 4050 рублей въ годъ съ тѣмъ, чтобы изъ этихъ денегъ 1000 рублей предоставлены были въ распоряженіе профессора Ильминскаго на заведеніе и содержаніе 20 школъ въ татарскихъ приходахъ, полагая по 50 рублей на каждую, для дѣтей крещеныхъ татаръ, въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ это признано будетъ необходимымъ, а остальныя 3050 рублей въ распоряженіе Братства св. Гурія на прибавку къ жалованью священникамъ, знающимъ татарскій языкъ, въ тѣхъ 20 приходахъ, гдѣ бу-

дутъ открыты школы и гдѣ находятся или будутъ назначены священники, знающіе татарскій языкъ, прося Братство прибавку къ содержанію назначить въ такомъ размѣрѣ, чтобы священники получали вмѣстѣ съ штатнымъ жалованьемъ одинаковые оклады до 300 рублей въ годъ, объявивъ имъ, что назначенную св. Синодомъ прибавку къ содержанію они будутъ получать только при существованіи и успѣшномъ дѣйствіи открываемыхъ при ихъ приходахъ школъ, и въ этихъ видахъ обязать ихъ представлять ежегодно чрезъ консисторію св. Синоду вѣдомости о числѣ учащихся въ означенныхъ школахъ и объ успѣхахъ ученія“ [1]). По полученіи этого указа, консисторія, сообщая о немъ Совѣту Братства 28 августа 1869 года, просила доставить вѣдомости, въ какихъ именно 20 приходахъ съ татарскимъ населеніемъ есть школы, открытыя Братствомъ, въ которыхъ приходскіе священники, зная сами хорошо татарскій языкъ, принимаютъ участіе въ обученіи дѣтей и заслуживаютъ по мнѣнію Братства назначаемой св. Синодомъ прибавки жалованья какъ за послѣднее полугодіе 1869 года, такъ и въ 1870 году. Совѣтъ Братства былъ поставленъ въ нѣкоторое затрудненіе этимъ требованіемъ и отвѣтилъ, что онъ не имѣетъ въ виду такого числа священниковъ, знающихъ татарскій языкъ, и что не вполнѣ ознакомленъ съ тѣми священниками, которые признаются знающими этотъ языкъ [2]). Тѣмъ не менѣе деньги нужно было распредѣлить и Совѣтъ составилъ вѣдомость священникамъ, которымъ назначалось прибавочное жалованье. По этой вѣдомости одному была назначена за половину года прибавка къ жалованью 45 руб. 25 коп., двоимъ—по 65 руб. 25 коп., десяти—по 75 руб. 25 коп., семи—по 85 руб. 25 коп. [3]). Подобныя же вѣдомости составлялись и въ 1870, 1871 и 1872

---

[1]) Протоколы Совѣта Братства 1872 г. 17 февраля и Дѣла Братства за $18^{72}/_{73}$ г.

[2]) Тоже 1869 г. 6 октября, № 2.

[3]) Тоже 1869 г. 2 декабря, № 3.

извѣстныхъ (?) теоретическихъ и моральныхъ положеній“ (стр. X).—Странный пріемъ излюбливается авторомъ для знакомства съ философскимъ міровоззрѣніемъ, съ которымъ онъ долженъ имѣть дѣло! Откуда же христіанскій богословъ будетъ имѣть возможность составить себѣ представленіе о „цѣлой совокупности извѣстныхъ (?) теоретическихъ и моральныхъ положеній“, какъ не изъ тщательнаго изученія всѣхъ представителей школы и притомъ въ прагматическомъ движеніи ихъ ученія? И откуда же сдѣлались христіанскому богослову „извѣстными“ положенія стоиковъ? не будетъ ли такое аргіогі-ческое и оптовое представленіе искусственнымъ? Авторъ заявляетъ, что онъ встрѣтилъ у представителей школы разногласія даже относительно основныхъ пунктовъ. Это Целлеровскій взглядъ. Целлеръ недостаточно различаетъ старый и средній періодъ въ ученіи Стои; Панецій и Посидоній дѣйствительно далеко не рабски повторяютъ Зенона. Но пункты отклоненія и переиначиваніе основныхъ положеній у средней и новой Стои любопытны и отмѣтить ихъ есть возможность и нужда христіанскому богослову. Остановиться на первоначальномъ стоицизмѣ „въ чистомъ видѣ“ значитъ смотрѣть на него односторонне, взять часть вмѣсто цѣлаго и разсматривать ее какъ цѣлое, что конечно нелогично.

д) Касательно цѣли своего сочиненія авторъ говоритъ: „Если читатель, познакомившись съ нашимъ сочиненіемъ, составитъ себѣ болѣе или менѣе ясное и опредѣленное представленіе о теоретическомъ и моральномъ ученіи стоицизма и убѣдится въ несостоятельности мнѣнія, будто христіанство могло заимствовать свое нравоученіе изъ стоицизма, то цѣль наша будетъ достигнута“ (стр. XI). Какъ ни благородна цѣль, выставляемая авторомъ, но она односторонняя. Сами раціоналисты ставятъ вопросъ о заимствованіи не такъ грубо, будто христіанство черпало изъ стоицизма какъ изъ источника, что исторически нелѣпо, а что христ. нравоученіе въ своихъ лучшихъ положеніяхъ не умѣло возвыситься надъ античною моралью, что его лучшія положенія давно были извѣстны античному міру и что философы, въ томъ числѣ и стоическіе, уже предупредили христіанство въ его морали. Этимъ раціоналисты объясняютъ фактъ, почему нѣкоторые христ. учители стали подъ вліяніе стоической философіи, начали пѣть съ нею въ одинъ тонъ. Пониманіе авторомъ своей цѣли повело его къ простому параллелизму и къ сопоставленію,

при чемъ результатомъ оказывается выводъ, что стоицизмъ де учитъ такъ, а христіанство иначе; тѣмъ дѣло кончается, авторъ считаетъ свою цѣль достигнутою: „мы, говоритъ онъ, задались только отмѣтить различія между нравоученіемъ христіанскимъ и стоическимъ“ (стр. 98). Односторонне понятая цѣль всего ученаго изслѣдованія повела автора къ односторонности всего метода изложенія второй половины сочиненія, разборъ которой будетъ представленъ ниже.

е) Наконецъ, относительно литературы своего предмета авторъ замѣчаетъ, что „въ иностранной по этому предмету написано довольно много, хотя обстоятельныхъ мало“ (стр. XI), и перечисляетъ бывшіе у него подъ руками источники. Желалось бы, вмѣсто простаго списка, нѣкотораго критическаго разбора, по крайней мѣрѣ указанія, какіе между ними „обстоятельные“, и какіе нѣтъ, а главное, что ему удалось сдѣлать новаго сравнительно съ „обстоятельными“ иностранными работами. Оставивъ въ сторонѣ иностранцевъ, авторъ дѣлаетъ же оцѣнку произведенію отечественнаго ученаго (г. Говорова, напечатавшаго свою диссертацію какъ разъ о томъ же предметѣ въ 1888 г.), сказавъ, будто онъ „дѣлаетъ только краткіе наброски и ограничивается общими штрихами“. Оцѣнка, по нашему мнѣнію, очень строгая и скупая.

Перехожу къ разбору *первой части* сочиненія.

Во введеніи къ этой части авторъ дѣлаетъ общій очеркъ историческаго движенія стоической философіи и правильно различаетъ два періода—греческій и римскій. Мѣсто и значеніе первичной (греческой) Стои авторъ указываетъ такъ: „Въ своемъ взглядѣ на философію стоики занимаютъ средину между Сократомъ и киниками съ одной стороны, Платономъ и Аристотелемъ съ другой“ (стр. 3). Это срединное мѣсто авторъ понимаетъ въ томъ смыслѣ, что Сократъ былъ философъ практическій, говорилъ только о предметахъ человѣческой жизни, испытуя, что благочестиво и нечестиво... Кинники теоретическое знаніе откинули какъ ненужный балластъ. Платонъ и Аристотель напротивъ этому знанію приписывали самостоятельное значеніе. Стоики проповѣдывали единство теоретическаго знанія и практической дѣятельности (стр. 4).— Это указаніе авторомъ мѣста Стои въ исторіи греческой философіи страдаетъ общностію и неопредѣленностію. а) Односторонне авторъ называетъ Сократа „философомъ практическимъ“, потому что стоитъ посредствующимъ звеномъ

въ великомъ движеніи всей теоретической науки въ ея исторіи, какъ она въ Греціи двигалась, начавшись движеніемъ въ двухъ направленіяхъ, во главѣ которыхъ стояли Гераклитъ и Элеаты; первый училъ, что бытія собственно нѣтъ, а есть только бываніе, вторые—наоборотъ. Скепсисъ Гераклита софисты приложили къ морали и свели ее на условныя понятія; мораль софистовъ была основана на ихъ космологіи. Сократъ останавливается на идеѣ знанія (слѣд. онъ былъ теоретическій мыслитель) и въ самопознаніи не только видитъ истинно реальное въ потокѣ явленій, но и средство къ достиженію пониманія истинно существующаго. Не на космологіи у него зиждется мораль, а послѣдняя является фундаментомъ космологіи и физики, или иначе — вмѣсто механическаго пониманія онъ основываетъ телеологію. Можно ли теперь сказать о Сократѣ, что онъ занимался только практическими вопросами философіи? Конечно, нѣтъ.—б) Нельзя посему согласиться съ положеніемъ г. Невзорова, будто „циники совсѣмъ отрицали теоретическое знаніе, какъ ненужный балластъ“ (стр. 3). Антисѳенъ, какъ ученикъ Сократа, держался только метода своего учителя; ѳика или мораль основа и прежде, а космологія или физика послѣ, построеніе; такъ какъ только добродѣтель есть знаніе, то—говорили циники—добродѣтель, или что тоже мудрецъ есть истинный философъ-теологъ, космологъ и проч. Стоики повторяли сократо-циническую логику и были не одними моралистами, а и теоретическими мыслителями, что признаетъ и самъ г. Невзоровъ, излагающій теоретическія положенія стоиковъ. в) Не могу ясно понять, что хотѣлъ сказать авторъ, когда о стоикахъ замѣчаетъ, что они „проповѣдывали внутреннее, органическое единство теоретическаго знанія и практической дѣятельности“ (стр. 4)? Повидимому авторъ имѣлъ въ виду сказать, что стоики сочетаваютъ въ своей философіи и теоретическое знаніе и практическую мораль и привнесеніе въ ихъ практическую философію теоретической подкладки произошло отъ вліянія на нихъ Платона и Аристотеля. Если такъ, то это не особенно важный фактъ; весь вопросъ греческой философіи вертится не около простаго объединенія теоретическаго и практическаго знанія, а около того, въ какомъ отношеніи стоятъ эти части философіи другъ къ другу? съ чего начинать философствованіе? что прежде, и что послѣ? гдѣ основаніе и гдѣ слѣдствіе? Рѣшая этотъ вопросъ, стоики дѣйствительно являются не чистыми сокра-

тиками, иначе они слились бы съ циниками, а отразили на себѣ вліяніе Платоно-Аристотелевскаго метода философствованія. Въ мірѣ они видятъ цареніе разума (вопреки Сократу физику ставятъ выше ифики), вспоминаютъ Анаксагоровскій νοῦς и приближаются къ Платоновскому міру идей; законы макрокозма и микрокозма тожественны и жизнь сообразно съ этими законами дѣлается идеально-обязательною и обязанность жить такъ главнымъ догматомъ стоическаго ученія. И Сократъ, и Платонъ, и Стоики всѣ раціоналисты, хотя неодинаковой пробы; они различаются не принципіально, а только методомъ рѣшенія одной и тойже проблеммы. Вмѣсто Сократовскаго психологизма, они ударились въ метафизику Платона и вмѣсто трансцеденціи послѣдняго начали проводить принципъ имманенціи. Выясненіе этого-то внутренняго значенія Стои и очертаніе ея мѣста въ историческомъ движеніи греческой мысли и желалось бы отъ автора, который силится доказать очень внѣшнюю и общую черту Стои, что она-де занимаетъ средину между Сократомъ и Платономъ и знаніе и практику сочетала въ органическое единство, т. е. стоики были и теоретиками и моралистами, тогда какъ Сократъ былъ моралистъ, а Платонъ—теоретикъ. Посему характеристику древнихъ стоиковъ, которыхъ авторъ называетъ „популяризаторами“ (стр. 6) прежде добытыхъ научныхъ результатовъ, я позволю себѣ назвать не совсѣмъ удачною.

За первымъ періодомъ у автора излагается *второй* періодъ стоицизма (стр. 8); онъ называетъ его періодомъ распространенія стоицизма среди Римлянъ и распространителями называются Панецій и Посидоній. Тѣмъ весь очеркъ и кончается, и авторъ переходитъ къ Римскому стоицизму—Сенекѣ, Эпиктету и М. Аврелію.

а) Слишкомъ мало сказано о Панеціи и Посидоніи, что они распространители стоицизма въ римскомъ обществѣ. Два эти мужа съ присоединеніемъ менѣе извѣстныхъ образуютъ самостоятельную группу, которая еще не римская, потому что они были греки и мыслили по-гречески, и которую лучше назвать среднею Стоею; только источники знакомства съ нею римскіе, особенно Цицеронъ, много олатинившій чистое греческое мышленіе Панеція и Посидонія. Только благодаря Панецію и Посидонію мы видимъ Стою съ ея главными центральными пунктами ученія; только средніе

стоики яснѣе ставятъ главный вопросъ о взаимномъ отношеніи и значеніи каждой части философіи въ цѣломъ философскомъ мышленіи; только у Посидонія мы находимъ сравненіе всей философіи съ организмомъ животнаго, проводимое авторомъ нѣсколько въ иномъ порядкѣ, ибо у Посидонія физика—плоть, логика—кости и нервы, ѳика—душа (слич. стр. 5); только у Панеція ясно раскрыто ученіе о рокѣ или судьбѣ, о мірѣ и проч. Сличить ученіе средней Стои съ древней было бы очень любопытно, но авторъ этой попытки не дѣлаетъ.

б) Въ заключеніе историческаго своего очерка авторъ отмѣчаетъ фактъ, будто въ средніе вѣка была попытка Юста Липсіуса возобновить стоицизмъ, но попытка безуспѣшная (стр. 13). Manuductio Липсіуса есть простой панегирикъ стоицизму и главнымъ образомъ Сенекѣ—за его якобы христіанскій образъ мыслей. Можно ли назвать простое сочиненіе попыткою возстановить стоицизмъ?

Съ стр. 14 авторъ излагаетъ стоическую *физику*. Совершенно вѣрно авторъ говоритъ, что стоики выходили изъ положенія, что безтѣлесное нереально; отсюда ихъ ученіе о единствѣ духа и матеріи, о матеріальномъ духѣ. Но когда далѣе авторъ говоритъ, что „ученіе стоиковъ занимаетъ средину между идеализмомъ и матеріализмомъ, и есть то, что принято называть пантеизмомъ“ (стр. 16), то я не могу согласиться съ этимъ опредѣленіемъ. По моему пониманію, стоическое ученіе, какъ монистическое, точнѣе нужно назвать динамическимъ матеріализмомъ. Проф. Циглеръ (D. Ethik d. Griechen u. Römer), подмѣчая у стоиковъ наклонность къ пантеизму, говоритъ, что онъ не доведенъ у нихъ до конца. Стоики часто говорятъ о божествѣ, какъ сущности, отдѣльной отъ міра, и въ образованіи міра различаютъ божество и первоматерію. Цицеронъ въ своемъ De natura deorum стоическую теологію излагаетъ не въ пантеистическомъ смыслѣ Стоическій фатумъ или неизбѣжный роковой порядокъ выводится изъ космологическихъ основъ и стоическій богъ—душа міра и его первосила, а не движется вмѣстѣ съ этимъ міромъ. Къ нему-то Клеанѳъ шлетъ свой хвалебный гимнъ, и г. Невзоровъ видитъ логическую непослѣдовательность Клеанѳа (стр. 21). Но стоическій Богъ, какъ высшій разумъ, не есть нѣчто пассивное и покоющееся и какъ разумному стоикъ приписывалъ и моральныя качества, напр. справедливость. Ихъ общее пред-

ставленіе о міровомъ порядкѣ скорѣе можно назвать логическимъ детерминизмомъ, гдѣ господствуетъ связь причины и слѣдствія, чѣмъ пантеизмомъ въ строгомъ смыслѣ.—Вотъ почему далѣе желалось бы видѣть въ ученомъ изслѣдованіи болѣе обстоятельное и подробное изложеніе ученія стоиковъ о рокѣ, о которомъ авторъ говоритъ только въ нѣсколькихъ строкахъ (21—22 стр.). Лучше было бы, если бы авторъ отвелъ этому вопросу особую главу или отдѣлъ, потому что попытки стоиковъ сочетать и примирить свободу и необходимость часто очень остроумны. Да и вопросъ этотъ былъ въ ихъ глазахъ очень крупный, окрашивалъ всю ихъ мораль и они возились съ нимъ очень много, пытаясь выпутаться изъ трудной антиноміи, которую они создали въ этомъ вопросѣ.

Въ изложеніи стоической *космологіи* остановило мое вниманіе отсутствіе выясненія вопроса, признавали ли стоики бытіе нравственнаго зла? Оптимистическая точка зрѣнія ихъ говорила, что міръ „абсолютно совершенъ“ (24 стр.), „физическое зло существуетъ, но оно не есть зло въ собственномъ смыслѣ“,.. „несчастія и бѣдствія составляютъ необходимыя звенья въ общей міровой цѣпи“ (стр. 25). Ограничивались ли стоики констатированіемъ факта физическаго зла и неизбѣжныхъ въ мірѣ бѣдствій и несчастій? При всемъ оптимизмѣ у стоиковъ появляется и грустная нотка; они допускали и нравственное зло, какъ количественно и качественно противоположное добру, какъ противоприродное, противоразумное и на борьбу съ нимъ вооружали своего мудреца. Но это зло—космическаго происхожденія, оно—внѣ человѣка и его можно легко отодвинуть. Слѣд. зла нравственнаго въ точномъ смыслѣ, зла какъ момента человѣческой свободы, зла какъ историческаго потока въ человѣчествѣ, стоики не знали и не могли скорбѣть о немъ, потому что не понимали остроты его и живучести въ самомъ человѣкѣ.—Точно тоже и въ изложеніи стоической *антропологіи*, тезисы которой изложены большею частію по Сенекѣ. Здѣсь интересный вопросъ для автора—это вопросъ о генезисѣ и характерѣ тѣхъ аффектовъ (страстей), съ которыми стоики учили вести борьбу. Если стоики вмѣсто дуализма проводили психологическій монизмъ, если душа и тѣло у человѣка не различаются, а по природѣ одинаковы, то если природа разумна, откуда же эти непріятныя явленія, эти низшія влеченія? вѣдь ни влеченія положительныя—*φοραὶ ψυχῆς ἐπί τι*,

ни отрицательныя—*φοραὶ διανοίας ἀπό τινος* даны намъ природою? Какъ пришли стоики къ ученію, что эти влеченія (нѣкоторыя) недостойны и отъ нихъ нужно чураться добродѣтельному? Болѣе подробный психологическій анализъ желателенъ въ семъ отдѣлѣ, имѣющемъ дѣло съ очень важнымъ основоположеніемъ для всей стоической морали.

Глава II (стр. 34 и дал.) посвящена авторомъ изложенію спеціальнаго своего предмета и является слѣд. центральною въ сочиненіи, потому что излагаетъ стоическую *мораль*. Чтобы отчетливѣе представить ее, авторъ излагаетъ нравственное ученіе стоиковъ въ трехъ категоріяхъ—ученіи о высшемъ благѣ, добродѣтели и мудрецѣ. Вся глава составлена очень тщательно и обнимаетъ собою всю сферу моральныхъ воззрѣній стоиковъ, слѣд. отличается полнотою и обстоятельностью. Во всемъ ходѣ изложенія мое вниманіе остановили слѣдующія мѣста, относительно которыхъ я спѣшу высказать свои замѣчанія.

а) Избранная авторомъ схема является предъ читателемъ какъ deus ex machina—совершенно неожиданно. Почему авторъ хочетъ излагать всю стоическую мораль по этимъ пунктамъ? относительно цѣлесообразности, историчности и логичности своего метода авторъ предварительно ничего не говоритъ. А между тѣмъ это вопросъ непраздный, ибо въ наукѣ идутъ споры, съ чего начиналъ стоикъ построеніе своей морали? Повидимому авторъ, начиная изложеніе моральнаго ученія стоиковъ съ ученія о высшемъ благѣ, ставитъ ихъ наравнѣ съ Сократомъ, поставившимъ этотъ вопросъ именно телеологически. Циглеръ (op. cit.) замѣчаетъ, что вопросъ объ исходномъ началѣ стоической морали очень трудный; по показанію Діогена Лаэрція, стоики, по крайней мѣрѣ со времени Хризиппа, начинали съ психологіи, у Стобеуса выставленъ другой методъ. Мы видѣли выше, что относительно порядка частей философіи, слѣд. и объ исходномъ пунктѣ морали стоиковъ, были неодинаковые взгляды. Указать, почему онъ начинаетъ съ телеологіи, а не психологіи или космологіи, по моему мнѣнію, было нравственною обязанностію автора, такъ какъ здѣсь входныя ворота въ храмъ стоическаго ученія и смотря потому, съ какого конца авторъ начинаетъ показывать этотъ храмъ, отъ того дѣлается яснѣе или туманнѣе фигура показываемаго предмета.

б) Въ первой же строкѣ этого отдѣла (о высшемъ благѣ стр. 38) авторъ указываетъ нѣкоторую законность своего метода: „вопросъ о высшемъ благѣ, говоритъ г. Невзоровъ, былъ главнымъ вопросомъ всѣхъ языческихъ моралистовъ“. Это не совсѣмъ такъ. Онъ былъ главнымъ вопросомъ въ греческой ηθικὴ и въ этомъ ея отличительное свойство отъ морали восточно-языческой. Восточные народы, державшіеся болѣе дуалистической теоріи міра и видѣвшіе болѣе въ мірѣ и жизни цареніе зла, никогда не думали о высшемъ благѣ, а старались только установить нормальный modus vivendi въ этомъ раздвоенномъ мірѣ борьбы двухъ началъ. Только Грекъ примирился съ этою дѣйствительностію и среди нея находилъ возможность полнаго счастія и блаженства и логикою именно греческаго эстетическаго эвдемонизма поставленъ былъ вопросъ о высшемъ благѣ. Стоики слѣд. въ своей морали являются выразителями греческаго народнаго генія и ихъ исходный пунктъ нравственнаго мышленія, если признать его вѣрно изложеннымъ г. Невзоровымъ, есть спеціально греческій, а не общій всѣмъ языческимъ моралистамъ, какъ говоритъ авторъ.

в) Съ ученія о высшемъ благѣ, какъ исходнаго пункта, обыкновенно начинаютъ моральныя системы эвдемоническаго направленія. Спрашивается, относитъ ли авторъ разсматриваемую имъ доктрину къ системамъ этого направленія? Если сличимъ для этого его стр. 74—75, то окажется, что авторъ выдѣляетъ стоицизмъ изъ группы эвдемоническихъ системъ и заслугу стоицизма полагаетъ именно въ томъ, что онъ возвысился надъ эвдемонистическою моралью древнихъ, отыскивавшихъ summum bonum, послѣднимъ словомъ которыхъ былъ эпикуреизмъ (къ слову впрочемъ замѣтимъ, что далѣе на 93 стр. авторъ и стоиковъ и эпикурейцевъ характеризуетъ одинаково стоявшими на почвѣ эвдемонизма). Дѣйствительно, Стоя въ своей логикѣ выходитъ не изъ понятія о summum bonum, а болѣе изъ идеи долга предъ внѣшнимъ объективнымъ закономъ нравственнымъ; онъ дается какъ законъ природы, міровой законъ. Самъ авторъ говоритъ, что— по стоикамъ—„главное, что требуется отъ человѣка, это— подчиненіе закону цѣлаго, согласованіе своей воли съ закономъ природы“ (стр. 38). Въ этой основной точкѣ стоицизма обыкновенно находятъ сходство съ позднѣйшею моральною систе-

мою Канта, у котораго нравственный законъ выводится не изъ міровой разумности, а изъ человѣческаго практическаго разума и законъ является императивомъ этого разума и въ свою очередь является императивомъ. Поэтому моральная система Стои есть собственно система обязанностей, требованій и никто изъ греческихъ философовъ такъ кропотливо не занимался приложеніемъ закона къ практическимъ явленіямъ и потребностямъ жизни, отдѣльнымъ случаямъ, какъ стоики. Это у нихъ въ первый разъ появилось collisio officiorum, нашедшее такое теплое мѣстечко въ римско-католическомъ правоученіи и которымъ такъ восхищался Цицеронъ, распутывая самые затѣйливые случаи изъ collisio officiorum. Потому-то стоицизмъ и нашелъ себѣ почву въ римскомъ обществѣ, что трактовалъ о *lex*, дисциплинировалъ волю и приходился по вкусу своимъ ригоризмомъ суровому римлянину, учившему и умѣвшему повиноваться. Высшее благо было отдаленнымъ и искомымъ иксомъ и не этимъ благомъ хотѣлъ осчастливить человѣчество стоицизмъ. Его идеальный счастливецъ собственно есть только абстрактный человѣкъ, искусственный, даже уродливый; онъ не зналъ счастія и блаженства, а только искусственно создавалъ программу воображаемаго достиженія счастія.—Итакъ, по моему мнѣнію, вмѣсто главы о высшемъ благѣ лучше бы поставить ученіе стоиковъ о нравственномъ законѣ, его объективномъ существованіи, пониманіи сего закона не какъ строго-нравственнаго, а какъ космическаго и интеллектуальнаго. Въ этомъ отличіе и родство стоической морали съ Сократической. Отсюда бы г. авторъ логично повелъ свои разсужденія о стоической добродѣтели, которая опять есть не строго нравственная, какъ культура и движеніе волеваго процесса, а интеллектуальная, какъ разумный процессъ, кончающійся образованіемъ колоссальной фигуры мудреца.

г) Давши мѣсто на первомъ планѣ ученію Стоиковъ о высшемъ благѣ, авторъ такъ сказать уничтожилъ вехи, раздѣляющія черезполосныя владѣнія стоиковъ—благо и добродѣтель. Чѣмъ различаются эти понятія? тожественны они или нетожественны? Какъ благо, такъ и добродѣтель суть одинаково слѣдованіе природѣ, согласіе съ нею или ея законами. Самъ авторъ замѣчаетъ, что „стоики говорили, что высшее благо заключается въ добродѣтели“ (стр. 41) и цитуетъ Цицерона. Какое же различіе по содержанію главы, толкующей

о высшемъ благѣ, отъ главы толкующей о добродѣтели? Въ главѣ о добродѣтели (стр. 53 и дал.) авторъ повторяетъ сказанное въ ученіи о высшемъ благѣ. Если бы, какъ мы желали, вмѣсто ученія о высшемъ благѣ, поставлено было ученіе о нравственномъ законѣ, то этого переплетенія не случилось. Законъ — объективное требованіе; *нужно* жить сообразно съ природою..; субъективное исполненіе закона есть добродѣтель; тогда и достигнется искомое высшее благо; вотъ порядокъ частей или моментовъ нравственнаго процесса стоиковъ. Сообразно сему порядку можно и должно излагать категоріи ихъ ученія. Тогда бы самое благо, котораго добивались стоики, представилось бы яснѣе; оно есть субъективное состояніе, извѣстное чувство, испытываемое и найденное нравственнымъ субъектомъ. Чтобы опредѣлить его, требуется доля психологическаго анализа, разъясненіе того, что стоикъ могъ достигать искомаго блага только замкнувшись въ тѣсную ячейку, указываемую разумомъ, что онъ насиловалъ сложный аппаратъ душевной жизни, убивалъ въ нихъ непріятныя ὁρμαὶ и приносилъ ихъ въ жертву разуму. Его благо было иллюзіонное, дѣланное, искусственное; дѣйствительные предметы ни хороши ни худы сами по себѣ, они ἀδιάφορα.

д) Ученіе о высшемъ благѣ, какъ оно поставлено у автора, являющееся въ формѣ идеальной нормы, а не субъективнаго достоянія, повело автора къ нѣкоторымъ, по моему мнѣнію, пробѣламъ въ очертаніи сего блага. Понявъ его метафизически, онъ оставляетъ въ тѣни субъективную область человѣка, поставленнаго подъ это благо. Авторъ говоритъ, что „провозгласивъ этотъ принципъ (слѣдованія природѣ), стоики раскрывали его не столько съ положительной, сколько съ отрицательной стороны“ (стр. 41). Что же этимъ хочетъ сказать авторъ,—указать на достоинство, или недостатокъ стоическаго ученія? Въ сущности это—естественная логика, другой они употреблять не имѣли права. Почему? Конечнымъ пунктомъ высшаго блага для субъекта они полагали отрицательное настроеніе—быть ἀπαθής. Апатія – высшее нравственное настроеніе человѣка очевидно отрицательнаго характера и стоикамъ естественно приходилось перебирать многое, что должно быть откинуто мудрецомъ какъ неблаго. Этотъ своего рода via negationis былъ методомъ и къ положительному выясненію нравственнаго идеала; выясняя φευκτόν—

предметы, недостойные человѣческихъ стремленій, они выясняли и *αἱρετόν* — предметы достойные и желательные. Рядомъ съ *ἀπάθεια* стоитъ и *εὐπάθεια*, и выясненіе этого высшаго нравственнаго настроенія желалось бы видѣть въ изложеніи ученія о высшемъ благѣ, переведенномъ изъ объективной области въ субъективную. Обвиненіе стоиковъ, что они раскрывали свой главный принципъ болѣе отрицательно, оказалось бы ненужнымъ.

Второй отдѣлъ въ изложеніи стоической морали посвященъ ученію о *добродѣтели* (стр. 52). Въ семъ отдѣлѣ я встрѣтилъ слѣдующія мысли, о которыхъ позволяю сдѣлать отмѣтки.

а) На первыхъ строкахъ замѣтивъ, что стоики въ ученіи о добродѣтели сходятся съ Сократомъ и усвояютъ ей интеллектуальный характеръ, авторъ говоритъ: „это—точка зрѣнія общегреческая и уже у Гомера сущность порока полагается въ неразуміи, а сущность добродѣтели—въ правильномъ воззрѣніи“. Замѣтка общая и выражена не совсѣмъ правильно. Авторъ не дѣлаетъ указаній на какіе либо Гомеровскія лица, но конечно разумѣлъ хитроумнаго Одиссея. Если такъ, то едва ли можно согласиться, что Гомеръ рисуетъ въ немъ „добродѣтельнаго человѣка съ правильнымъ воззрѣніемъ“. Въ этомъ типѣ ловкаго, изворотливаго и искуснаго практика Гомеровскій эпосъ не подозрѣваетъ ничего ионическаго. Еще менѣе можно сказать, что по Гомеру сущность порока (?) въ неразуміи, и трудно догадаться, кого авторъ имѣлъ въ виду въ этомъ случаѣ. Можно категорически утверждать, что эпическая простота Гомеровскаго міровоззрѣнія не знала такихъ отвлеченныхъ понятій—порока и добродѣтели.

б) Авторъ говоритъ (стр. 54), что стоики въ добродѣтели различали *κατόρθωμα* и *καθῆκον*; первое есть выраженіе цѣлостнаго настроенія, второе—временное и частное исполненіе требованій разума. Это различеніе принадлежитъ Целлеру. Но въ наукѣ идутъ споры относительно сравнительнаго достоинства и отношенія между тѣмъ и другимъ. Недоумѣніе дѣйствительно возникаетъ, когда вспомнимъ, что по стоикамъ добродѣтель едина и въ каждомъ поступкѣ добродѣтельномъ она вся; тоже говорили относительно зла; злой (недобродѣтельный) никогда добраго сдѣлать не можетъ и его quasi-добродѣтельный поступокъ будетъ только формальнымъ,

кажущимся, приличнымъ = καθῆκον. Въ этомъ идеализмѣ стоической морали, высказавшей въ одномъ изъ своихъ парадоксовъ, что ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα, по нашему мнѣнію, ключъ къ различенію κατόρθωμα и καθῆκον.

в) Единую стоическую добродѣтель, по автору, стоики дѣлили на четыре главныхъ (стр. 54—55). Дѣленію этому очевидно авторъ придаетъ особую важность, потому что во второй части сочиненія, излагающей христіанское ученіе о добродѣтели въ параллель съ стоическимъ, у него является особая глава объ этихъ кардинальныхъ добродѣтеляхъ. Слѣд. авторъ мыслитъ ихъ характернымъ выраженіемъ стоическаго нравственнаго добра или блага. Между тѣмъ эта группа добродѣтелей старая, идущая отъ Сократа, чрезъ Платона и Аристотеля. Спрашивается, почему же авторъ придалъ такое значеніе этой группѣ? Одинаково ли тожественна эта группа со старою? или есть въ ней нѣкоторыя особенности? историческій очеркъ этой четверичной группы напрашивался естественно, но авторъ не далъ ему мѣста въ своемъ сочиненіи.—Въ частности—вторую стоическую добродѣтель умѣренность или воздержаніе обозначаетъ по-гречески σωφροσύνη, ἐγκράτεια, которыя нетожественны, и σωφροσύνη относится къ первой добродѣтели-мудрости = φρόνησις. У Панеція, какъ излагаетъ его Цицеронъ, всѣ добродѣтели представляются съ психологическимъ анализомъ, а авторъ ограничивается простымъ перечнемъ.

г) Говоря о соціальныхъ нравственныхъ воззрѣніяхъ, авторъ отмѣчаетъ, что въ основѣ нравственно-соціальныхъ воззрѣній стоиковъ лежитъ идея всеобщаго братства и равенства (стр. 59). Что братство всѣхъ народовъ, уничтоженіе національнаго предразсудка, дѣлившаго міръ человѣческій на еллиновъ и варваровъ, было проповѣдью Стои, это—правда; но что она проповѣдала равенство, это едва ли вѣрно. Вѣдь не всѣ одинаково мудры, и уже существованіе идеальнаго мудреца предполагаетъ градацію и глупый = неразумный не можетъ быть равнымъ. Вотъ почему стоики мечтали о республикѣ, но аристократической, гдѣ цензомъ служитъ не раса, не рангъ общественный, а разумность; правителями въ этой республикѣ должны быть философы. Въ этомъ стоики сходятся съ Платономъ.

Послѣдній отдѣлъ изложенія стоической морали содержитъ ученіе стоиковъ *о мудрецѣ* (стр. 62—72). Изображеніе мудреца составлено правильно и полно. Но а) нельзя умолчать объ общемъ пріемѣ автора, по которому, намѣтивши себѣ отдѣлъ съ извѣстнымъ содержаніемъ, не думаетъ указывать логическихъ основаній для этого отдѣла и прямо начинаетъ излагать это содержаніе. Спрашивается, что это за явленіе, характерно ли оно какъ спеціальное въ стоицизмѣ? Просто ли это методологическая форма стоическаго ученія, или требовалось логикою сущности стоическаго ученія? или это удовлетвореніе духу времени, прежнему почти общему обычаю, бывшему у киренаиковъ, циниковъ, Платона и частію Аристотеля — выставлять типъ индивидуальнаго нравственнаго образца? Діогенъ Лаэрцій говоритъ, что Зенонъ, читая Ксенофонтовы достопамятности, пришелъ къ вопросу, каковъ долженъ быть порядочный человѣкъ и есть ли такіе люди. Циглеръ (op. citat) происхожденіе идеальнаго мудреца у стоиковъ пытается объяснить логикою стоиковъ, и какъ въ логикѣ по *φαντασία καταληπτική* строили идеалъ, отвѣчающій на вопросъ: что есть истинное, такъ въ ѳикѣ на вопросъ: что есть нравственно-доброе отвѣтили наглядно-чувственнымъ изображеніемъ мудреца. Во всякомъ случаѣ генесисъ мудреца—случайнаго ли или необходимаго явленія—требовалъ разъясненія, а авторъ поскупился на объясненіе и этого предмета.

б) Совершенство мудреца, говоритъ авторъ, стоики выражали въ такъ называемыхъ парадоксахъ (стр. 62). Что это за парадоксы? Они должны остановить вниманіе автора, какъ богословствующаго моралиста. На эти парадоксы обращалъ вниманіе Оригенъ и сличалъ ихъ съ изреченіями св. Писанія. Ихъ приводитъ Неандеръ (въ Vorlesungen üb. Geschichte d. christl. Ethik) и параллельно имъ приводитъ христіанскія наставленія, а Винклеръ уже, на основаніи этихъ параллелей, прямо переходитъ къ заключенію о заимствованіи христіанствомъ стоическихъ сентенцій, выраженныхъ въ парадоксахъ. Если, какъ мы видѣли, главную задачу своего сочиненія авторъ ставитъ апологетическую, то въ своемъ апологетическомъ трудѣ онъ долженъ отвести почетное мѣсто разбору одного изъ сильныхъ возраженій противъ оригинальности христіанскаго правоученія. Отсутствіе выясненія этого пункта

мы позволимъ себѣ назвать крупнымъ пробѣломъ въ ученомъ изслѣдованіи автора.

Вся первая часть заканчивается отдѣльною главою—общимъ критическимъ взглядомъ на мораль стоиковъ (стр. 72—90). Небольшой отдѣлъ этотъ, по моему мнѣнію, составленъ тщательно и искусно, и составляетъ одну изъ лучшихъ страницъ сочиненія. Замѣчанія относительно нѣкоторыхъ сторонъ въ этомъ отдѣлѣ можно сдѣлать немногія, именно:

а) Авторъ перечисляетъ недостатки стоической морали, но въ числѣ ихъ опускаетъ, по нашему мнѣнію, очень крупный: это—натуралистическій оптимизмъ ученія Стои, апоѳеоза естественнаго человѣка, который считаетъ себѣ возможнымъ и легкимъ движеніе къ нрав. совершенству, это—устремленіе взора все въ высь, идеалъ, и игнорированіе печальной дѣйствительности и непониманіе ея. Апоѳеоза человѣка, общая всему греческому духу, въ Стоѣ достигла своего апогея; стоикъ вообразилъ, что онъ сумѣетъ быть счастливымъ, стать на ряду съ божествомъ, даже выше Зевса. Вотъ почему авторъ, хотя поздно, во второй части (стр. 116—117) спѣшитъ уличить стоика въ духѣ особой гордыни. Развить сущность этого духа очень было бы полезно въ разсматриваемомъ нами отдѣлѣ, обрисовать нравственный обликъ этихъ фарисеевъ язычества значило бы оказать великую услугу выясненію христіанскаго духа. Любопытно, великъ ли контингентъ былъ стоиковъ, обратившихся къ христіанству и понявшихъ его? Стоицизмъ съ своимъ натуралистическимъ оптимизмомъ, съ своимъ абстрактнымъ нрав. совершенствомъ, доступнымъ человѣку, есть, по нашему мнѣнію, заключительное слово языческаго натурализма и въ великомъ телеологическомъ процессѣ воспитанія человѣчества къ принятію Евангелія онъ былъ крѣпкою оградою, спасавшею язычество, и отъ христіанства онъ стоитъ далѣе, чѣмъ напр. восточный дуализмъ.

б) Маленькое замѣчаніе относительно 72 стр. Недоумѣваю, почему авторъ французскихъ проповѣдниковъ Бурдалу и Массильона называетъ средневѣковыми? Гдѣ по его мнѣнію предѣлы среднихъ вѣковъ и начало новой исторіи?

Вторая часть сочиненія (92 стр. до конца) излагаетъ нравственное ученіе христіанства. Доселѣ авторъ высказывался какъ философъ, здѣсь онъ богословствуетъ.

Планъ этой части сочиненія построенъ по образцу первой: тѣже главы и отдѣлы, потому что онъ задался обозна-

чить по тѣмъ же пунктамъ различіе христіанской нравственности отъ стоической. „Правда, говоритъ онъ, логика христіанскаго нравоученія отлична отъ логики стоической и категоріи послѣдней не вполнѣ приложимы къ христіанскому ученію, но такъ какъ мы задались... отмѣтить различія его отъ стоическаго ученія, то мы считаемъ наиболѣе удобнымъ держаться тѣхъ же пунктовъ, которые завиты въ стоической морали“ (стр. 98). Но если логика христіанскаго нравоученія отлична отъ логики стоической морали, то простое сопоставленіе съ категоріями послѣдней такихъ же категорій христіанскаго нравоученія будетъ насиліемъ, искусственностью? Такъ дѣйствительно эти слѣдствія и оказались.

Въ изложеніи христіанскаго ученія о высшемъ благѣ и т. н. благахъ низшихъ (стр. 99), авторъ главною тэмою ставитъ положеніе: въ Богѣ для христіанина все лучшее, возвышенное и самое дорогое или высшее благо. Все это очень вѣрно, но слишкомъ общо, и авторъ, главнымъ обр. добивающійся доказать различіе, указываетъ въ христіанствѣ на религіозное ученіе о живомъ и личномъ Богѣ, чего нѣтъ въ стоицизмѣ. Какъ *теологическое* основоположеніе, религіозное ученіе христіанства о Богѣ изложено прекрасно, но именно если бы авторъ мыслилъ его теологическимъ; но онъ ищетъ христіанскаго понятія о высшемъ благѣ, а это-то отъ него ускользаетъ, и онъ говоритъ много прекрасныхъ положеній, но вопросъ остается еще не совсѣмъ уясненнымъ. Дѣло въ томъ, что христіанство начинаетъ свою моральную логику не съ идеи блага, которое—какъ мы видѣли—есть понятіе субъективно-антропологическое, а съ объективной идеи владычества живаго и личнаго Бога въ мірѣ и нравственный процессъ по христіанству начинается возвѣщеніемъ святой воли Божіей свободной твари и осуществленіемъ этою тварію возвѣщаемой Божественной воли. Исполненіе этой воли не есть благо въ точномъ смыслѣ, ибо не объ этомъ христіанство и думаетъ, а есть объективное нравственное добро. Авторъ какъ бы чувствуетъ эту особенность христіанскаго ученія, говоритъ о немъ въ своемъ отдѣлѣ и даже не мало, но эта главная тэма обставлена многими другими второстепенными положеніями, которыя только закрываютъ главную точку въ картинѣ. Въ этомъ отдѣлѣ есть прекрасныя мѣста, дѣльныя разъясненія, но они разсыпаны врозь, главное стоитъ рядомъ со второстепеннымъ и т. п. Было бы

очень долго доказывать это, потому что пришлось бы писать не менѣе автора. Я ограничусь простымъ замѣчаніемъ. И то, что сказано авторомъ относительно религіознаго принципа нравственнаго добра, представляетъ удачный опытъ богословствованія въ одномъ изъ трудныхъ богословскихъ положеній. Понятія высшаго блага стоиковъ и нравственнаго добра христіанскаго уяснены и различіе моральныхъ интуицій тѣхъ и другаго уловимо для читателя,—что автору и доказать надлежало.

Глава третья—христіанское ученіе *о добродѣтели* составлена безукоризненно. Это — опытъ спокойнаго, глубокаго и очень остраго богословскаго мышленія. Стр. 112—123 новыя лучшія страницы въ сочиненіи.

Четвертая глава посвящена *христіанскому взгляду на главныя* стоическія *добродѣтели* (123—148). Мы уже замѣчали, что перечисленіе главныхъ добродѣтелей нашло себѣ у автора мѣсто въ главѣ о добродѣтели. Теперь онъ разъясняетъ каждую добродѣтель и этому разъясненію отводитъ особую главу. Общее положеніе автора относительно этихъ добродѣтелей то, что онѣ несомнѣнно (?) нашли себѣ мѣсто въ христіанствѣ, только получили другой смыслъ и другое значеніе. Опредѣлить этотъ смыслъ и значеніе авторъ и хочетъ въ этомъ отдѣлѣ. О семъ отдѣлѣ позволю сдѣлать слѣдующія замѣчанія:

а) Указывая, что въ христіанствѣ всѣ стоическія добродѣтели нашли себѣ мѣсто, авторъ замѣчаетъ, что указаніе на нихъ находится въ книгѣ Премудрости Соломона и цитуется 8 гл. 7 ст. (стр. 123). Почему при этой ссылкѣ на библейскую книгу не сдѣлать автору замѣтки, что эта неканоническая книга составлена подъ сильнымъ вліяніемъ греческой философіи и перечисляетъ она главныя добродѣтели по Платоно-Аристотелевской схемѣ? Указаніе на эту книгу нашло бы себѣ оцѣнку у читателя и ему было бы понятно, какъ эти добродѣтели попали въ Библію.

б) Что эти добродѣтели нашли себѣ мѣсто въ христіанскомъ ученіи, это—фактъ не особенно интересный. Но вѣдь въ стоицизмѣ онѣ πρῶται ἀρεταί. Удержали ли онѣ это значеніе въ христіанствѣ? Авторъ обѣщалъ указать мѣсто и значеніе (стр. 124) ихъ въ христіанствѣ, но вмѣсто того ограничивается указаніемъ только смысла, какой получили онѣ въ христіанствѣ. Такъ относительно первой добродѣтели-

ГОДИЧНЫЙ ОТЧЕТЪ

ОБЩЕСТВА ВСПОМОЩЕСТВОВАНІЯ

НЕДОСТАТОЧНЫМЪ СТУДЕНТАМЪ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

за $18^{92}/_{93}$ годъ.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1894.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, протоіерей
Александръ Владимірскій.

Глубокопризнательное своему основателю и первому своему покровителю, бывшему благостному Святителю Казанскому, Высокопреосвященнѣйшему Палладію, въ настоящее время Митрополиту С.-Петербургскому, Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи прожило уже первое свое десятилѣтіе.

Десятый отчетный годъ (189$^{9}/_{3}$-й) Общество находилось подъ покровительствомъ высокопочитаемаго Архипастыря Казанскаго, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра. Любвеобильный Покровитель Общества и въ десятомъ отчетномъ году, какъ и въ предшествующемъ, отозвался на нужды Общества пожертвованіемъ крупной суммы—103 р. Съ глубокою признательностію и благодарностію Общество приняло даръ высокаго Покровителя.

Въ десятомъ отчетномъ году Общество имѣло счастіе принять въ свои пожизненные члены доблестныхъ архипастырей—Высокопреосвященнѣйшаго Антонія, Архіепископа Финляндскаго и Выборгскаго, уже давно близкаго Обществу, бывшаго въ 1884—1885 гг. членомъ Совѣта Общества, и Преосвященнѣйшаго Діонисія, Епископа Уфимскаго и Мензелинскаго. Высокопреосвященнѣйшій Антоній удостоилъ Общество присылкою 100 р., а Преосвященнѣйшій Діонисій—300 р. Совѣтъ Общества приноситъ сердечную благодарность глубокоуважаемымъ жертвователямъ.

Также глубокую сердечную благодарность Совѣтъ Общества приноситъ за щедрую жертву высокочтимому пожизненному своему члену, Преосвященнѣйшему Варсонофію, Епископу Симбирскому и Сызранскому, осчастливившему Общество пожертвованіемъ 600 р.

Съ глубокою признательностію также приняло Общество пожертвованіе отъ достоуважаемаго пожизненнаго своего члена, Преосвященнѣйшаго Александра, Епископа Дмитровскаго, прислвшаго Обществу 100 р.

Кромѣ перечисленныхъ крупныхъ пожертвованій, Общество въ отчетномъ году получило еще крупныя жертвы отъ покойныхъ: Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Тульскаго Никандра 500 р. и Епископа Черниговскаго Веніамина—100 р. Съ горестнымъ чувствомъ перенесл утрату благостныхъ пожизненныхъ членовъ своихъ, Общество считаетъ своимъ священнымъ долгомъ сохранять молитвенную память о покойныхъ святителяхъ-благотворителяхъ.

Въ отчетномъ году Общество лишилось и еще одного дѣйствительнаго члена, бывшаго почетнымъ блюстителемъ по хозяйственной части при Академіи, казанскаго купца Андрея Мих. Хохрякова. Общество пріемлетъ на себя долгъ молиться о покойномъ своемъ членѣ благотворителѣ.

Въ десятомъ отчетномъ году всѣхъ членовъ Общества состояло 81; изъ нихъ: почетныхъ—4, пожизненныхъ 29, дѣйствительныхъ—47 и соревнователей—1. Сравнительно съ предшествующимъ годомъ, количество почетныхъ членовъ оставалось прежнее, количество пожизненныхъ членовъ увеличилось на два, а дѣйствительныхъ убавилось на 4.

Изъ 47 членовъ дѣйствительныхъ 29 принадлежатъ къ академической корпораціи. — Только 18 членовъ, бывшихъ питомцевъ Академіи, откликнулись на призывъ Общества. Нельзя не выразить сожалѣнія, что многіе изъ тѣхъ лицъ, которыя нѣкогда получали пособіе отъ Общества, занимая обезпеченное положеніе въ настоящее время, забываютъ объ академическомъ

благотворительномъ Обществѣ. Съ другой стороны нельзя не отмѣтить съ благодарною признательностію и тѣхъ изъ бывшихъ питомцевъ Академіи, которые какъ бы долгомъ поставили ежегодно вносить свою лепту въ кассу Общества: Д. И. Агнцева, Н. И. Новинскаго, В. И. Лентовскаго, Н. И. Лентовскаго, Н. И. Веніаминова, о. І. М. Ипполитова и др.

Денежныхъ поступленій въ отчетномъ году, кромѣ процентовъ съ запаснаго капитала, было: членскихъ взносовъ—170 р. 52 к., пожертвованій—1803 р. и по завѣщанію Г. З. Елисеева—25 р.

Денежная помощь оказана была въ отчетномъ году 20 нуждавшимся студентамъ въ количествѣ 684 р. 50 к. Было выдано студентамъ: К. Богословскому — 25 р., Н. Руберовскому—50 р., В. Аргузову—30 р., Д. Русанову—35 р., В. Обтемперанскому 40 р., С. Троицкому—20 р., С. Терновскому — 25 р., И. Глѣбову—70 р., Н. Рубцову—50 р., А. Гзеліеву—30 р., Ѳ. Попову—35 р., В. Соколову—20 р., Г. Васильеву—30 р., И. Покровскому — 80 р., В. Іорданскому—30 р., Д. Іовлеву—9 р. 50 к., П. Адамантову—35 р., М. Скрыпченко — 20 р., С. Коблову — 25 р., А. Преображенскому—30 р.

Всѣхъ денежныхъ пособій за 10 лѣтъ Общество выдало нуждавшимся студентамъ 3916 р. 50 к.

Къ 11 отчетному году Общество имѣетъ въ наличности 9864 р. 8 к., изъ нихъ запаснаго капитала—9808 р. 39 к.

При Обществѣ вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи составляются два самостоятельныхъ капитала: одинъ—на стипендію имени покойнаго заслуженнаго ординарнаго профессора Академіи И. Я. Порфирьева [1]), дру-

---

[1]) **Подписка на стипендію имени И. Я. Порфирьева продолжается. Сборомъ пожертвованій завѣдуетъ комитетъ, состоящій изъ профессоровъ Академіи: П. В. Знаменскаго, И. С. Бердникова, А. А. Некрасова, А. А. Царевскаго и Н. П. Виноградова.**

гой на стипендію отъ продажи изданія: Исторія Казанской Духовной Академіи за первый (дореформенный) періодъ ея существованія (1842—1870), 3 выпуска [1]), заслуженнаго ординарнаго профессора Академіи П. В. Знаменскаго.

Подробный отчетъ о томъ и другомъ капиталѣ будетъ представленъ при слѣдующемъ отчетѣ Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Академіи.

Совѣтъ Общества, завѣдующій дѣлами его, по избранію Общаго Собранія членовъ Общества 10 ноября 1892 г. составился изъ тѣхъ же лицъ, что и въ предшествующее трехлѣтіе.

Предсѣдателемъ состоялъ ректоръ Академіи, протоіерей А. П. Владимірскій, товарищемъ предсѣдателя — дѣйствительный статскій совѣтникъ и камергеръ, А. А. Лебедевъ, членами: инспекторъ Академіи, профессоръ Н. Я. Бѣляевъ и профессора: Н. И. Ивановскій, Я. А. Богородскій и Е. А. Будринъ, казначеемъ—профессоръ И. С. Бердниковъ и секретаремъ—доцентъ Академіи А. Поповъ.

---

[1]) Вып. I. Состояніе административной части въ академіи до 1870 г. 380 стр. Ц. 2 р. съ пересылкою. Вып. 2-й. Состояніе академіи по учебной части. 592 стр. Ц. 2 р. 50 к. съ пересылк. Вып. 3-й. Часть экономическая. Жизнь студентовъ. Списки студентовъ Казанской Академіи, окончившихъ полный курсъ за 1846—1870 годы. 466 стр. Ц. 2 р. съ пересылкою.

ОТЧЕТЪ

О ПРИХОДѢ, РАСХОДѢ И ОСТАТКѢ СУММЪ ОБЩЕСТВА ВСПОМОЩЕСТВОВАНІЯ НЕДОСТАТОЧНЫМЪ СТУДЕНТАМЪ КАЗАНСКОЙ АКАДЕМІИ ЗА ДЕСЯТЫЙ ОТЧЕТНЫЙ ГОДЪ СЪ 8 ОКТЯБРЯ 1892 ПО 1 ОКТЯБРЯ 1893 ГОДА.

I. Поступило на приходъ:

А) въ расходный капиталъ:

а) Остатокъ отъ предыдущаго года.	328 р.	39 к.
б) Членскихъ взносовъ	153 р.	40 к.
в) Изъ Госуд. казначейства въ возмѣщеніе 5% сбора съ капиталовъ Общества	9 р.	75 к.
г) Изъ Общества для пособія нуждающимся литераторамъ и ученымъ, согласно завѣщанію Гр. З. Елисеева	25 р.	—
д) Процентовъ по купонамъ . . .	244 р.	42 к.
Итого . . .	760 р.	96 к.

Б) въ запасный капиталъ:

1) кредитными:

а) Остатокъ отъ предыдущаго года.	52 р.	37 к.
б) Членскихъ взносовъ	17 р.	12 к.
в) Пожертвованій	1803 р.	—
Итого . . .	1872 р.	49 к.

2) процентными бумагами:

а) Остатокъ отъ предыдущаго года.	7950 р.	—
б) Пріобрѣтены въ обмѣнъ на кредитные: 1) двѣ облигаціи 3-го вн. займа по сту руб. № 351060 и 360221; 2) три облигаціи внутренняго консолидированаго желѣзнодорожнаго займа 2-го вып. 1892 г. — одна въ 1000 р. № 126906, другая въ 500 р. № 100142 и третья въ 100 р. № 000423; 3) серія въ 50 р. выпуска 1889 года № 2.371.796, всего на	1850 р.	—
Итого . . .	9800 р.	—
Всего на приходъ было	12.433 р.	45 к.

II. Израсходовано въ отчетномъ году:

А) изъ расходнаго капитала:

а) На вспомоществованіе студентамъ.	684 р.	50 к.
б) На оплату купоновъ при покупкѣ процентныхъ бумагъ	20 р.	3 к.
Итого . . .	704 р.	53 к.

Б) изъ запаснаго капитала:

1) кредитными:

а) На покупку процентныхъ бумагъ, означенныхъ на приходѣ . . .	1864 р.	10 к.
Всего въ расходъ было	2568 р.	63 к.

III. Остается въ наличности къ будущему отчетному году:

А) въ расходномъ капиталѣ 56 р. 43 к.

Б) въ запасномъ капиталѣ:

1) Кредитными . . . . . 8 р. 39 к.
2) Процентными бумагами . . . 9800 р. —

Итого . . . 9808 р. 39 к.

Всего остается въ наличности . . 9864 р. 82 к.

Казначей Общества,
Профессоръ **И. Бердниковъ.**

СПИСОКЪ

членовъ Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи за 18$^{92}/_{93}$ (десятый) годъ существованія, съ показаніемъ количества пожертвованной суммы.

I. Почетные члены:

	РУБ.	К.
1) Его Высокопреосвященство, Первоприсутствующій Членъ Святѣйшаго Синода, Высокопреосвященнѣйшій Палладій, Митрополитъ С.-Петербургскій	1150	
2) Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Владиміръ, Архіепископъ Казанскій и Свіяжскій	103	
3) Ректоръ Казанской духовной академіи, протоіерей А. П. Владимірскій	100	
4) Кутеповъ Н. П., преподаватель донской семинаріи	1000	

II. Пожизненные члены:

5) Его Высокопреосвященство, Членъ Святѣйшаго Синода, Высокопреосвященнѣйшій Сергій, Митрополитъ Московскій . . .	300	
6) Его Высокопреосвященство, Членъ Святѣйшаго Синода, Высокопреосвященнѣйшій Антоній, Архіепископъ Финляндскій и Выборгскій	100	

				руб.	к.
7) Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Никандръ, Архіепископъ Тульскій (покойный)				1000	
8) Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій Варсонофій, Епископъ Симбирскій . .				1000	
9) Преосвященнѣйшіе:			Несторъ, быв. еп. Смоленскій. . .	300	
10)	—	—	Діонисій, еписк. Уфимскій . . .	300	
11)	—	—	Владиміръ, еписк. Нижегородскій .	180	
12)	—	—	Гурій, епископъ Самарскій . . .	125	
13)	—	—	Александръ, еписк. Дмитровскій . .	200	
14)	—	—	Димитрій, еписк. Подольскій. . .	100	
15)	—	—	Николай, еписк. Балтскій . . .	225	
16)	—	—	Авраамій, еписк. Саратов.(покойн.).	200	
17)	—	—	Веніаминъ, еписк. Черниг.(покойн.).	175	
18)	—	—	Григорій, еписк. Туркестанскій. .	100	
19)	—	—	Никаноръ, еписк. Архангельскій. .	100	
20)	—	—	Александръ, еписк. Горійскій . . .	300	
21)	—	—	Варсонофій, еписк. Великоустюжскій.	75	
22) Борисъ, архим., ректоръ С.-Петербургской дух. академіи				75	
23) Знаменскій П. В., профессоръ академіи.				100	
24) Лебедевъ А. А., д. стат. совѣтн. и камергеръ				100	
25) Даниловъ М. М., казанскій купецъ .				100	

	руб.	к.
26) Несмѣловъ о. І., свящ. с. Курдюма, Сарат. губ.	100	
27) Разумовъ Н. В., секр. калуж. д. консисторіи	75	
28) Остроумовъ Н. П., директоръ ташкент. гимназіи	75	
29) Богородицкій В. Н., смотрит. чебокс. дух. училища	75	
30) Щетинкинъ П. В., казанскій купецъ.	75	
31) Павловскій И. Я., казанскій купецъ .	75	
32) Хохряковъ А. М., каз. куп. (покойный).	75	
33) Матвѣевскій А. А., казанскій купецъ.	75	

III. Дѣйствительные члены:

34) Агнцевъ Д. И., препод. рязанск. дух. семинаріи	3	
35) Ахмеровъ П. Н., практик. академіи .	3	
36) Бердниковъ И. С., профес. академіи.	6	
37) Благовидовъ Ѳ. В., доцентъ академіи.	3	
38) Богородскій Я. А., профес. академіи.	3	
39) Богословскій М. И., профес. академіи.	3	
40) Будринъ Е. А., профессоръ академіи.	3	
41) Бѣликовъ Д. Н., свящ., профессоръ богословія томскаго университета	5	
42) Бѣляевъ Н. Я., инспекторъ и проф. академіи	3	
43) Варушкинъ Н. М., протоіер. Николонизской церкви въ г. Казани	6	
44) Веніаминовъ Н. И., свящ. г. Москвы.	3	
45) Виноградовъ Н. П., доцентъ академіи.	3	
46) Волковъ А. К., профессоръ академіи.	3	
47) Говоровъ А. В., профессоръ академіи.	3	
48) Горизонтовъ Т. А., прот. Варшавск. каѳедральнаго собора.	10	
49) Гренковъ А. И., профессоръ академіи.	3	
50) Гусевъ А. Ѳ., профессоръ академіи .	3	

	руб.	к.
51) Гусевъ Д. В., профессоръ академіи .	3	
52) Ивановскій Н. И., профессоръ академіи.	3	
53) Ипполитовъ о. Іоаннъ, закон. Костром. женской гимназіи	3	
54) Костровъ о. І. М., прот. Вятск. каѳедральнаго собора	3	
55) Красносельцевъ Н. Ѳ., профес. Новороссійскаго университета	5	
56) Кургановъ Ѳ. А., профессоръ академіи.	3	
57) Лентовскій В. И., законоуч. пензенск. гимназіи	3	
58) Лентовскій Н. И., священ. г. Пензы.	3	
59) Маловъ Е. А., протоіерей, профессоръ академіи	3	
60) Матюшенскій А. М., священ. каѳедр. собора въ Самарѣ.	14	52
61) Машановъ М. А., профессоръ академіи.	3	
62) Меѳодій, іеромонахъ, руководитель алтайскаго миссіонерскаго училища	3	
63) Нарбековъ В. А., доцентъ академіи .	3	
64) Некрасовъ А. А., профессоръ академіи.	3	
65) Несмѣловъ В. И., доцентъ академіи .	3	
66) Нефедьевъ М. С., священ. Казанскаго женскаго монастыря	3	
67) Новинскій Н. И., препод. симбирской духовной семинаріи	3	
68) Парышевъ С. Е., преподав. якутской духовной семинаріи	3	
69) Поповъ А. В., доцентъ академіи . .	3	
70) Потѣхинъ А. Н., доцентъ академіи .	3	
71) Предтеченскій С. А., доцентъ академіи.	3	
72) Реверсовъ И. П., доцентъ академіи .	3	
73) Смирновъ Ѳ. А., препод. закавказской учительской семинаріи	3	
74) Терновскій С. А., профессоръ академіи.	3	
75) Троицкій Ѳ. И., библіотекарь академіи.	3	
76) Царевскій А. А., профессоръ академіи.	3	

	руб.	к.
77) Цвѣтаевъ И. А., учитель арзамасскаго духовнаго училища	3	
78) Юнгеровъ П. А., профессоръ академіи.	3	
79) Яхонтовъ И. А., законоуч. сарапульскаго реальнаго училища	3	
80) Яблоковъ А. П., ключарь казанскаго каѳедральнаго собора.	3	

IV. Членъ-соревнователь:

81) Меньшиковъ А. Н., преподав. вятск. епархіальнаго женскаго училища.	1	

Предсѣдатель Совѣта, Ректоръ академіи
Протоіерей **А. Владимірскій.**

Члены Совѣта: Инспекторъ академіи,
Профессоръ **П. Бѣляевъ.**
Профессоръ **П. Ивановскій.**
Профессоръ **Е. Будринъ.**
Профессоръ **Я. Богородскій.**
Казначей Профессоръ **И. Бердниковъ.**
Секретарь **А. Поповъ.**

ОТНОШЕНІЕ ЕВАНГЕЛЬСКАГО НРАВОУЧЕНІЯ КЪ ЗАКОНУ МОИСЕЕВУ И КЪ УЧЕНІЮ КНИЖНИКОВЪ И ФАРИСЕЕВЪ ПО НАГОРНОЙ ПРОПОВѢДИ ІИСУСА ХРИСТА *).

IV.

Слышасте, яко речено бысть древнимъ: не прелюбы сотвориши. Азъ же глаголю вамъ, яко всякъ, иже воззритъ на жену, ко еже вожделѣти ея, уже любодѣйствова съ нею въ сердцѣ своемъ. Аще же око твое десное соблажняетъ тя, изми е, и верзи отъ себе: уне убо ти есть, да погибнетъ единъ отъ удъ твоихъ, а не все тѣло твое ввержено будетъ въ геенну огненную. И аще десная твоя рука соблажняетъ тя, усѣцы ю, и верзи отъ себе: уне бо ти есть, да погибнетъ единъ отъ удъ твоихъ, а не все тѣло твое ввержено будетъ въ геенну (Мѳ. V, 27—30).

Заповѣдь—„не прелюбодѣйствуй“ есть точное выраженіе Моисеева десятословія; но все же Господь и въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду не подлинный законъ Моисея; если бы Господь, пришедшій исполнить законъ, цитовалъ именно его, то Онъ не могъ бы противопоставлять ему Своего собственнаго ученія о грѣховности даже нескромнаго взгляда на женщину съ нечистыми пожеланіями, какъ ученія новаго и особеннаго, такъ какъ и Моисей рѣшительно осуждалъ прелюбодѣяніе въ сердцѣ.

*) См. Прав. Собес. 1894 г. январь.

Воспитывая въ еврейскомъ народѣ чувство цѣломудрія, Моисей шелъ тѣмъ же самымъ путемъ, какимъ онъ думалъ искоренить въ грубомъ народѣ посягательство на жизнь ближняго. Во времена Моисея евреи отличались крайнею извращенностію половаго чувства; насколько можно судить по законодательнымъ книгамъ, нарушеніе цѣломудрія и супружеской вѣрности было еще не самымъ тяжкимъ грѣхомъ, сравнительно съ другими проявленіями чувственной необузданности. Противъ такой извращенности приходилось и бороться самыми крайними мѣрами; запрещая прелюбодѣяніе (Исх. XX, 14. Второз. XXIII, 17), законодатель обставляетъ это запрещеніе страшною угрозою: и прелюбодѣй и прелюбодѣйка при доказанности грѣха неминуемо подлежали наказанію смертію (Лев. XX, 10. Второз. XXII, 22). Въ своихъ постановленіяхъ Моисей прежде всего имѣлъ въ виду оградить отъ нарушенія святость брачныхъ узъ, вслѣдствіе чего особенною строгостію отличались постановленія ветхозавѣтнаго закона касательно нарушенія супружеской вѣрности и брачнаго союза. „Если найденъ будетъ кто,—говоритъ законъ,—лежащій съ женою замужнею, то должно предать смерти обоихъ, и мужчину, лежавшаго съ женщиною, и женщину; и такъ истреби зло отъ Израиля. Если будетъ молодая дѣвица обручена мужу, и кто нибудь встрѣтится съ нею въ городѣ и ляжетъ съ нею, то обоихъ ихъ приведите къ воротамъ того города и побейте ихъ камнями до смерти. Если же кто въ полѣ встрѣтится съ отроковицею обрученною и, схвативъ ее, ляжетъ съ нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшаго съ нею, а отроковицѣ ничего не дѣлай“ (Второз. XXII, 22—26). Моисей постоянно старался провести въ сознаніе народа ту мысль, что общеніе между мужчиной и женщиной возможно только въ законномъ бракѣ; поэтому „если кто нибудь встрѣтится съ дѣвицею необрученною и схватитъ ее и ляжетъ съ нею, и застанутъ ихъ, — то лежавшій съ нею долженъ дать отцу

отроковицы пятьдесятъ сиклей серебра, а она пусть будетъ его женою, потомучто онъ опорочилъ ее; во всю жизнь свою онъ не можетъ развестись съ нею“ (Второз. XXII, 28—29). Такъ строги были законы Моисея относительно прелюбодѣйцевъ, совершившихъ грѣхъ даже по минутному порыву страсти; въ отношеніи же къ открытымъ блудницамъ законъ былъ еще суровѣе: онъ наказывалъ ихъ до десятаго рода: „сынъ блудницы не можетъ войти въ общество Господне, и десятое поколѣніе его не можетъ войти въ общество Господне“ (Второз. XXIII, 2).

Но всѣ постановленія Моисея касательно прелюбодѣянія имѣютъ въ виду ту основную цѣль, чтобы привести народъ къ святости не только въ дѣлахъ, но и въ помыслахъ. Замѣчательно, что заповѣди Моисея, запрещающія прелюбодѣяніе, излагаются между прочимъ въ числѣ законовъ, которые извѣстны подъ именемъ законовъ о святости (Лев. XVIII—XX гл.) и сущность которыхъ выражена въ словахъ: „святы будьте, ибо святъ Я, Господь Богъ вашъ“ (Лев. XIX, 1). Законодательство Моисея было необычайно строгимъ не только по отношенію къ совершившимъ самый грѣхъ прелюбодѣянія и противоестественнаго удовлетворенія похоти (Лев. XX, 13—16), но и въ отношеніи къ тѣмъ, кто проявляетъ животную похотливость или кто по своему безстыдству оскорбляетъ цѣломудренное чувство ближняго. Такой именно смыслъ, по видимому, имѣютъ слѣдующія постановленія закона: „если кто ляжетъ съ женою во время болѣзни кровеочищенія и откроетъ наготу ея, то онъ обнажилъ истеченія ея, и она открыла теченіе кровей своихъ: оба они да будутъ истреблены изъ народа своего (Лев. XX, 18). Когда дерутся между собою мужчины, и жена одного изъ нихъ подойдетъ, чтобы отнять мужа своего изъ рукъ бьющаго его, и, протянувши руку, схватитъ его за срамный удъ, то отсѣки руку ея“ (Второз. XXV, 11—12).

Само собою понятно, что Моисей въ силу необходимости не могъ настаивать съ особенною силою на

требованіи внутренней чистоты желаній и помысловъ, такъ какъ ему нужно было бороться прежде всего съ самыми грубыми проявленіями ничѣмъ несдерживаемой страсти. Но къ чему онъ велъ народъ и какой идеалъ цѣломудрія предносился предъ его сознаніемъ, это со всею очевидностію открывается изъ десятой заповѣди десятословія: *не пожелай жены искренняго твоего* (Исх. XX, 17. Второз. V, 21). Въ существѣ дѣла это та-же самая заповѣдь, которая изречена и Спасителемъ въ нагорной проповѣди: *всякъ, иже воззритъ на жену, ко еже вожделѣти ея, уже любодѣйствова съ нею въ сердцѣ своемъ.* У Моисея мысль не высказана только съ такою силою и съ такою опредѣленностію, съ какою высказалъ ее Господь; но и въ ветхозавѣтномъ законѣ и въ Евангеліи сущность заповѣди сводится къ тому, что нарушеніе цѣломудрія начинается раньше грѣховнаго дѣйствія, что корень грѣха прелюбодѣянія скрывается въ нечистыхъ помыслахъ и вожделѣніяхъ человѣка, что прелюбодѣйствуетъ не только тотъ, кто совершаетъ самый грѣхъ, но и кто питаетъ въ себѣ нечистую похоть [1]). Разница между ветхозавѣтнымъ закономъ и ученіемъ Христа заключается опять таки только въ томъ, что Моисей, воспитывая еврейскій народъ въ цѣломудріи, шелъ отъ запрещенія преступнаго дѣйствія къ запрещенію грѣховнаго вожделѣнія, тогда какъ Спаситель сущность всего полагалъ въ нравственной чистотѣ человѣка, въ его цѣломудренной настроенности.

Въ разсматриваемыхъ стихахъ нагорной проповѣди Спаситель несомнѣнно имѣетъ въ виду ученіе книжниковъ и фарисеевъ, которые. повторяя букву Моисеевой заповѣди, въ своихъ толкованіяхъ лишали ее (заповѣдь) внутренняго значенія и той широты, ка-

---

[1]) Мысль о грѣховности нецѣломудреннаго взгляда на женщину съ бо́льшею опредѣленностію выражена въ другихъ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгахъ: Іов. XXXI, 1. Притч. XXIII, 33. Сир. IX, 3—11.

кую она имѣла въ Моисеевомъ законѣ. Поставляя все въ одной только внѣшности, книжники и фарисеи способны были сознавать только грѣховность самаго факта прелюбодѣянія, но не могли возвыситься до пониманія того, что похотливое вожделѣніе, зародившееся въ мысли и въ сердцѣ, есть такое же преступленіе заповѣди. По поводу этой, такъ сказать, нравственной недальновидности книжниковъ и фарисеевъ, намъ припоминается картина Полѣнова — „Грѣшница“: падшая женщина окружена толпой народа; изъ среды ея выдѣляются характерныя физіономіи книжниковъ и фарисеевъ; они стараются выразить на своихъ лицахъ все презрѣніе и ненависть къ несчастной грѣшницѣ, но въ то же время во взорѣ упитанныхъ ревнителей закона изъ подъ маски лицемѣрнаго отвращенія ко грѣху пробивается предательское выраженіе похотливаго вожделѣнія и нецѣломудреннаго услажденія красотою этой падшей женщины. Свободная фантазія художника часто не справляется съ исторической достовѣрностію; но въ данномъ случаѣ художникомъ схвачены типичныя черты книжниковъ и фарисеевъ чрезвычайно мѣтко. Законность на устахъ и беззаконіе въ сердцѣ,—вотъ характерная черта слѣпыхъ вождей народа, которая съ необычайною силою отмѣчена и въ словахъ Господа: „горе вамъ, книжники и фарисеи, лицемѣры, что уподобляетесь окрашеннымъ гробамъ, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвыхъ и всякой нечистоты. Такъ и вы по наружности кажетесь людямъ праведными, а внутри исполнены лицемѣрія и беззаконія“ (Мѳ. XXIII, 28). Можно ли ожидать отъ этихъ повапленныхъ гробовъ, чтобы они въ своемъ толкованіи закона могли возвыситься до пониманія высшихъ нравственныхъ идей ветхозавѣтнаго откровенія и видѣть грѣхъ прелюбодѣянія даже въ нецѣломудренномъ взглядѣ на женщину?

Еврейскій ученый *Вюнше* съ рѣдкимъ усердіемъ постарался подобрать изъ Талмуда всѣ тѣ изреченія, которыя возвышаютъ талмудическую мораль во взглядѣ

на цѣломудріе и, по видимому, имѣютъ нѣкоторое сходство съ заповѣдію Спасителя: „не взирай на женщину съ вожделѣніемъ“. Но въ основѣ всѣхъ этихъ изреченій, взятыхъ помимо связи съ общимъ содержаніемъ Талмуда, лежитъ совсѣмъ не евангельская мысль: по воззрѣнію талмудистовъ, самъ по себѣ взглядъ на женщину съ вожделѣніемъ не составляетъ грѣха или нравственнаго несовершенства человѣка; если онъ и запрещается, то только потому, что онъ всегда представляетъ нѣкоторую опасность для человѣка, такъ какъ можетъ повести его къ совершенію самаго грѣха прелюбодѣянія. „Кто пристально смотритъ на женщину, говорится въ Талмудѣ, т. е. кто взираетъ на нее нецѣломудренно, тотъ не избѣжитъ грѣха... Начало легкомысленнаго обращенія съ женщиною есть дверь къ прелюбодѣянію“ [1]). „Взирающій на пяту женщины — все равно, что смотритъ на ея срамоту, а взирающій на срамоту—все равно, что совершаетъ съ ней любодѣяніе“ [2]). Здѣсь рѣчь идетъ вовсе не о грѣховности мысленнаго вожделѣнія: по справедливому замѣчанію *Толюкка* [3]), всѣ подобныя выраженія въ самомъ крайнемъ случаѣ должны быть разсматриваемы, какъ профилактическія правила къ предупрежденію грѣха дѣломъ; если нецѣломудренный взглядъ на женщину не перешелъ въ грѣховное дѣйствіе, то онъ не долженъ быть вмѣняемъ въ вину человѣку. Только съ этой точки зрѣнія и можно объяснить разсказы Талмуда въ родѣ слѣдующихъ: „Было въ обычаѣ раббана Гамаліила взирать на женщинъ. — Р. Гидалъ и р. Іохананъ имѣли обыкновеніе сидѣть близъ купальни, гдѣ мылись женщины; когда нѣкоторые предупреждали ихъ объ опас-

---

[1]) *Wünsche*, op. cit., стр. 53.

[2]) *Lightfoot*, Horae hebraicae, стр. 272. Ср. *Nork*, Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen schriftstellen, Leipzig 1839, стр. 34—35.

[3]) Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi, Hamburg 1833.

ности грѣховнаго пожеланія, то Іохананъ отвѣчалъ: я изъ сѣмени Іосифа, въ которомъ не могла господствовать злая страсть“ [1]). Съ другой стороны Талмудъ смотритъ на женщину, какъ на что то нечистое и грѣховное само въ себѣ; поэтому запрещеніе мужчинѣ взирать на чужую женщину вытекаетъ отчасти изъ простаго опасенія, какъ бы взглядъ этотъ не осквернилъ его подобно тому, какъ оскверняетъ человѣка прикосновеніе къ чему нибудь нечистому. „Можно ли смотрѣть на женщину?“—спрашиваетъ Талмудъ, и затѣмъ отвѣчаетъ: „такъ какъ сказано: ты долженъ беречь себя отъ всякаго зла (Второз. XXIII, 9), то изъ этого слѣдуетъ, что не нужно смотрѣть ни на красивую, ни на безобразную женщину даже и тогда, когда она незамужняя“ [2]). Впрочемъ въ Талмудѣ встрѣчаются откровенныя выраженія касательно того, что грѣховныя пожеланія не могутъ быть вмѣняемы человѣку въ грѣхъ: „многіе (изъ раввиновъ) того мнѣнія, что помыслы сердца не грѣховны, если только они не относятся къ дѣламъ идолослуженія... Злыя мысли Господь не вмѣняетъ какъ дѣла“ [3]).

Но отдѣльныя выраженія Талмуда далеко еще не характеризуютъ отношенія раввиновъ къ заповѣди о цѣломудріи; для этого нужно брать талмудическія писанія, въ цѣломъ ихъ видѣ. Нѣкоторые разсказы о библейскихъ лицахъ и событіяхъ передаются въ талмудическихъ трактатахъ съ такими порнографическими подробностями, съ такими нескромными прибавками и иллюстраціями, что они прямо должны быть названы продуктомъ любострастной мысли. Поэтому встрѣчающіяся въ Талмудѣ отдѣльныя мысли о непозволительности вожделѣннаго взгляда на женщину стоятъ въ глубокомъ противорѣчіи со всѣмъ содержаніемъ талмудическихъ трактатовъ.

---

[1]) *Lightfoot,* Horae hebraicae, стр. 272.

[2]) *Wünsche,* op. cit., стр. 53.

[3]) *Tholuck,* Bergpredigt, стр. 215. *Achelis,* Bergpredigt, стр. 121.

Христосъ Спаситель, противопоставляя въ нагорной пропоповѣди Свою заповѣдь о цѣломудріи ученію книжниковъ и фарисеевъ, осуждаетъ ихъ узкое пониманіе Моисеева закона, который они свели къ требованію одной только праведности въ дѣлахъ и во внѣшности. По ученію Господа, для полнаго совершенства въ цѣломудріи человѣкъ долженъ искоренить изъ сердца всѣ нечистыя пожеланія, и не потому, что они являются нѣкоторою ступенью ко грѣху прелюбодѣянія, а потому, что внутреннее вожделѣніе есть само въ себѣ грѣхъ и нравственное несовершенство: взирающій на женщину съ вожделѣніемъ есть уже нарушитель нравственнаго закона и любодѣйца; поэтому все, что̀ можетъ соблазнить насъ на грѣхъ и послужить поводомъ къ нравственному паденію, должно быть исторгаемо и искореняемо изъ сердца, хотя бы и было для насъ столь же дорого, какъ правый глазъ или правая рука.

V.

Речено же бысть, яко иже аще пуститъ жену свою, да дастъ ей книгу распустную. Азъ же глаголю вамъ, яко всякъ отпущаяй жену свою, развѣ словесе любодѣйнаго, творитъ ю прелюбодѣйствовати, и иже пущенницу поиметъ, прелюбодѣйствуетъ (Мѳ. V, 31—32).

Мы уже видѣли въ предшествующей главѣ, что Моисей всячески старался оградить святость брачныхъ узъ; считая дозволеннымъ общеніе между мужчиной и женщиной только въ бракѣ, онъ съ чрезвычайною строгостію относился къ прелюбодѣянію, разрушающему самую сущность брака. Понятно, что онъ не могъ смотрѣть снисходительно и на разводъ, такъ какъ при полной свободѣ его всегда можно прикрывать покровомъ легальности самые грязные инстинкты человѣка: легкость развода открываетъ свободу мѣнять одинъ предметъ страсти на другой, что̀ въ существѣ дѣла сводится не только къ нарушенію святости брака, но и къ прелюбодѣянію. Поэтому законодатель старался

какъ прямыми, такъ и косвенными мѣрами ограничить, насколько возможно, право мужа на разводъ съ своею женою. Въ ветхозавѣтномъ законѣ указаны два случая потери мужемъ права—разводиться съ женою въ продолженіе всей жизни; вотъ эти постановленія: 1) „Если кто возьметъ жену, и войдетъ къ ней, и возненавидитъ ее, и будетъ возводить на нее порочныя дѣла, и пуститъ о ней худую молву, и скажетъ: „я взялъ сію жену, и вошелъ къ ней, и не нашелъ у нея дѣвства“, то отецъ отроковицы и мать ея пусть возьмутъ и вынесутъ признаки дѣвства отроковицы къ старѣйшинамъ города, къ воротамъ; и отецъ отроковицы скажетъ старѣйшинамъ: дочь мою я отдалъ въ жену сему человѣку, и нынѣ онъ возненавидѣлъ ее, и вотъ онъ возводитъ на нее порочныя дѣла...; но вотъ признаки дѣвства дочери моей. И разстелютъ одежду предъ старѣйшинами города. Тогда старѣйшины того города пусть возьмутъ мужа, и накажутъ его, и наложатъ на него сто сиклей серебра пени, и отдадутъ отцу отроковицы за то, что онъ пустилъ худую молву о дѣвицѣ израильской; она же пусть останется его женою, и онъ не можетъ развестись съ нею во всю жизнь свою“ (Второз. XXII, 13—19); 2) „Если кто нибудь встрѣтится съ дѣвицею необрученною, и схватитъ ее, и ляжетъ съ нею, и застанутъ ихъ, то лежавшій съ нею долженъ дать отцу отроковицы пятьдесятъ сиклей серебра, а она пусть будетъ его женою, потомучто онъ опорочилъ ее; во всю жизнь свою онъ не можетъ развестись съ нею“ (Второз. XXII, 28—29).

Стремленіе ветхозавѣтнаго законодателя ограничить по возможности случаи развода открывается и изъ того единственнаго постановленія, въ которомъ дѣлается указаніе на то, что законъ Моисея признавалъ за мужемъ право въ нѣкоторыхъ случаяхъ разводиться съ женою. „Если кто возьметъ жену, говорится въ законѣ, и сдѣлается ея мужемъ, и она не найдетъ благоволенія въ глазахъ его, потомучто онъ находитъ въ ней что нибудь противное, и напишетъ ей развод-

ное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего, и она выйдетъ изъ дома его, пойдетъ и выйдетъ за другаго мужа, но и сей послѣдній мужъ возненавидитъ ее, и напишетъ разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего, или умретъ сей послѣдній мужъ ея, взявшій ее себѣ въ жену, то не можетъ первый ея мужъ, отпустившій ее, опять взять ее себѣ въ жену, послѣ того, какъ она осквернена, ибо сіе есть мерзость предъ Господомъ" (Второз. XXIV, 1—4). Здѣсь идетъ рѣчь собственно только о томъ, что мужъ, разведшійся съ женою, не имѣетъ права брать ее къ себѣ обратно, если она послѣ развода принадлежала другому мужу; Моисей нигдѣ не узаконяетъ развода, а только мирится съ существовавшей въ его время практикой и дѣлаетъ уступку обычному народному праву или, какъ выражается Спаситель, грубости и жестокосердію евреевъ (Мѳ. XIX, 8); онъ не говоритъ того, что мужъ непремѣнно долженъ разводиться съ женою, если найдетъ въ ней нѣчто срамное, какъ думали книжники и фарисеи (Мѳ. XIX, 7), а потомъ позднѣйшіе талмудисты; законодатель допускаетъ разводъ, только какъ неизбѣжное зло, съ которымъ при извѣстномъ нравственномъ уровнѣ народа по необходимости приходится мириться: это во первыхъ. Во вторыхъ, разводъ во времена Моисея непремѣнно долженъ былъ обусловливаться не только основательною, но и вполнѣ опредѣленною и точно указанною причиною. Одно только неблаговоленіе мужа къ своей женѣ далеко не было достаточною причиною для совершенія развода, такъ какъ изъ приведеннаго нами выше постановленія закона (Второз. XXII, 13—19) видно, что мужъ, безъ всякой причины возненавидѣвшій свою жену и распространившій о ней худую молву, при недоказанности этой молвы терялъ право на разводъ въ теченіе всей своей жизни и даже присуждался къ денежной пенѣ въ пользу родителей опороченной жены. Разводъ считался дозволеннымъ только въ томъ единственномъ случаѣ, если мужъ на-

ходилъ въ своей женѣ что нибудь противное (עֶרְוַת דָּבָר, собственно — слово срамное). Что должно разумѣть подъ этимъ *эрват дабар*, сказать трудно; въ ветхозавѣтныхъ книгахъ именемъ *эрваг* (עֶרְוָה) чаще всего называются срамныя части тѣла или нагота (Исх. XX, 26. Лев. XVIII, 13—19. Ос. II, 9 и т. д.); въ виду этого можно предполагать, что выраженіе *эрват дабар* указываетъ на болѣзненныя и уродливыя ненормальности въ половыхъ органахъ, способныя возбудить въ мужѣ чувство отвращенія. Впрочемъ большинство толковниковъ, основываясь на древнѣйшихъ переводахъ ветхозавѣтныхъ книгъ, понимаютъ это выраженіе въ смыслѣ не только физической, но и нравственной порочности, возбуждающей отвращеніе. Нѣтъ ничего совершенно невѣроятнаго и въ томъ предположеніи, что подъ *эрват дабар* разумѣется вина прелюбодѣянія; правда, что Моисей за прелюбодѣяніе повелѣвалъ избивать женщину камнями, и слѣдовательно о разводѣ съ прелюбодѣйцею какъ будто не можетъ быть и рѣчи; но по точному смыслу Моисеевыхъ постановленій женщина побивалась камнями только въ томъ случаѣ, если ее заставали на мѣстѣ преступленія [1]); неуличенный же и въ то же время несомнѣнный развратъ жены и могъ служить поводомъ для мужа къ разводу съ нею. Древніе раввины не находили ничего невозможнаго въ подобномъ предположеніи. „Р. Папа (Рара) сказалъ, говорится въ Талмудѣ: если (мужъ въ женѣ) не откроетъ любодѣянія, что тогда? Рабба отвѣчалъ: если милосердый Богъ далъ повелѣніе относительно не обезчещенной дѣвицы, что мужу не позволительно разводиться съ нею въ теченіе всей жизни (Второз. XXII, 19), то отсюда мы научаемся, что если въ женѣ не найдется вины любодѣянія, то не позволительно отпускать ее“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ Талмуда говорится: „первую

---

[1]) *Свящ. Стеллецкій*, Бракъ у древнихъ евреевъ; Тр. К. Д. Ак., 1891, т. 3-й, стр. 30.

[2]) *Lightfoot*, Horae hebraicae, p. 271.

жену никто не долженъ отпускать, развѣ только по винѣ любодѣянія“ [1]). Но какъ бы мы ни понимали выраженіе *эрват дабар*, несомнѣнно только то, что въ ветхозавѣтномъ законѣ причины развода были точно опредѣлены и ограничены, вслѣдствіе чего мужъ не имѣлъ права давать своей женѣ разводное письмо по одному только нерасположенію къ ней и по личному капризу.

Въ третьихъ, хотя разводъ и былъ частнымъ и семейнымъ дѣломъ мужа и жены [2]), однако законъ очевидно не устранялъ вмѣшательства въ это дѣло родителей отпускаемой жены; по крайней мѣрѣ въ постановленіяхъ Моисея, какъ мы видѣли, родителямъ жены дается право представлять доказательства въ пользу невинности своей дочери въ случаѣ обвиненія ея мужемъ въ потерѣ цѣломудрія до вступленія въ бракъ (Второз. XXII, 15—17). Подобное вмѣшательство родителей жены въ разводный процессъ могло сообщить ему уже вполнѣ юридическій характеръ и общественную огласку; въ этомъ случаѣ дѣло очевидно должно было переходить на разсмотрѣніе старѣйшинъ (Второз. XXII, 15. 18), которые не всегда могли рѣшать его въ пользу мужа. Само собою понятно, что эти препятствія должны были многихъ останавливать отъ развода и въ значительной мѣрѣ ограничивать случаи расторженія браковъ, подобно тому, какъ сложность разводнаго процесса въ нашихъ судебныхъ учрежденіяхъ является одною изъ причинъ, удерживающихъ весьма и весьма многихъ отъ развода.

Наконецъ въ четвертыхъ, всѣ частныя подробности приведеннаго постановленія Моисея касательно развода имѣли косвенною цѣлію довести рѣшившагося

---

[1]) Ibid., p. 274.

[2]) Въ законѣ Моисея нельзя нигдѣ найти указанія на то, что разводъ всегда опредѣлялся приговоромъ суда, какъ думаютъ многіе; см. *Лопухинъ*, Моисеево законодательство, стр. 90; *Стеллецкій*, Тр. К. Д. Ак., 1891, т. 3-й, стр. 30.

на разводъ мужа до извѣстнаго хладнокровія и тщательнаго обсужденія всѣхъ послѣдствій задуманнаго шага; эта „цѣль закона проглядываетъ въ самомъ выраженіи (дважды повторяемомъ въ ст. 1 и 3), которымъ опредѣляется разводъ: „напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего“.... Мужъ обязывается закономъ повидимому лично передать письмо въ руки отпускаемой женѣ. Законъ, обезпечивая этимъ вѣрность полученія женою разводнаго документа, въ то-же время сводитъ разводящихся мужа и жену въ послѣдній разъ какъ бы на личную ставку, чтобы они въ этотъ послѣдній моментъ своего сожитія въ послѣдній разъ взвѣсили важность тѣхъ мотивовъ, которые имъ дали поводъ къ разводу. Затѣмъ самъ „пусть отпуститъ ее изъ дома своего“. Здѣсь опять представляется случай для размышленія: куда пойдетъ отпущенная? чѣмъ будетъ содержаться? Къ тому же могутъ случиться препятствія для отпущенія изъ дома, какъ напр. беременность или болѣзнь жены. Въ виду всѣхъ этихъ обстоятельствъ легко могло случиться, что и самая рѣшимость развестись могла поколебаться“ [1]). Запрещеніе мужу вторично жениться на разведенной женѣ, если бы второй мужъ ея, за котораго она вышла, также развелся съ ней или умеръ, имѣло отчасти ту же самую цѣль—преградить широкое развитіе легкомыслія и произвола со стороны мужа въ дѣлѣ отпущенія нелюбимой жены. Наконецъ, всѣ экзегеты видятъ желаніе законодателя поставить всяческія препятствія для развода въ самомъ требованіи отъ мужа, чтобы онъ давалъ женѣ разводное письмо: при незначительной распространенности въ то время письменнаго искусства это требованіе представляло не малыя затрудненія, такъ какъ за изготовленіемъ разводнаго письма приходилось обра-

---

[1]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht, Berlin 1846, стр. 801; см. *Лопухинъ*, Законодательства Моисея, стр. 90—91.

щаться къ священникамъ и левитамъ, которые были единственно грамотнымъ сословіемъ [1]).

Ограниченія, которыми Моисей старался обставить брачный разводъ, могутъ находить свое единственное объясненіе во взглядѣ ветхозавѣтнаго законодателя на бракъ, какъ на союзъ нерасторжимый. Кому бы мы ни приписали слова книги Бытія: *и будета два въ плоть едину* (II, 24),—Богу ли, или праотцу Адаму, или же самому бытописателю, но Моисей, записавшій повѣствованіе о первомъ божественномъ установленіи брака, не могъ не понимать идеальной сущности брачнаго союза, которая указывается въ приведенномъ выраженіи: бракъ по существу своему не расторжимъ, какъ не разрывна органически одна плоть. Допущеніе развода было со стороны Моисея только неизбѣжною уступкою грубости и жестокосердію народа и вовсе не служило отрицаніемъ нерасторжимости брачнаго союза, подобно тому, какъ существовавшая у евреевъ полигамія ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить выраженіемъ дѣйствительнаго взгляда законодателя Моисея на сущность брака. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ законодательныхъ книгъ можно дѣйствительно находить косвенный намекъ на признаніе Моисеемъ нерасторжимости брачнаго союза. Такъ, законъ называетъ женщину, вышедшую послѣ развода за другаго мужа, „оскверненною“, т. е. такимъ эпитетомъ, который прилагается и къ прелюбодѣйцамъ [2]) (Лев. XVIII, 20. Числ. V, 13 и др.). Далѣе, законодатель рѣшительно запрещаетъ священнику и первосвященнику брать за себя не только блудницу и опороченную, но и отверженную своимъ мужемъ, „ибо они святы Го-

---

[1]) См. подробно объ этомъ у *Стеллецкаго*, Тр. К. Д. Ак., 1891, т. 3-й, стр. 28—34.

[2]) Въ сущности это та же самая мысль, которую съ полною опредѣленностію высказалъ и Спаситель: «если жена разведется съ мужемъ своимъ и выйдетъ за другаго, прелюбодѣйствуетъ» (Марк. X, 12).

споду Богу своему“ (Лев. XXI, 7. 14—15); здѣсь опять таки можно видѣть намекъ на ту мысль, что вступленіе въ новый бракъ разведенной жены есть грѣхъ и осквернение, унижающее и того, кто беретъ ее въ замужество [1]); поэтому-то священники въ виду особенной святости своего служенія не должны „порочить сѣмени своего въ народѣ своемъ“ (Лев. XXI, 15) женитьбою на женщинѣ, „оскверненной“ разводомъ; но къ этому обязаны стремиться и всѣ сыны Израиля, которые должны быть святы, какъ святъ Господь Богъ (Лев. XIX, 2).

Книжники и фарисеи совсѣмъ не поняли идеальныхъ стремленій законодателя Моисея. Ко временамъ Іисуса Христа въ средѣ іудеевъ образовалось два совершенно различныхъ мнѣнія относительно развода. Раввинъ Шамай въ постановленіи Моисея о разводѣ придавалъ главное значеніе словамъ: „если мужъ найдетъ въ женѣ что нибудь противное“ (Второз. XXIV, 1); вслѣдствіе этого онъ относился къ расторженію брака очень строго и допускалъ его въ томъ только случаѣ, если мужъ находилъ въ своей женѣ что нибудь постыдное и безнравственное. Напротивъ раввинъ Гиллелъ видѣлъ указаніе на основную причину развода въ словахъ закона: „если жена не найдетъ благоволенія въ глазахъ мужа“ (Второз. XXIV, 1) и поэтому считалъ вполнѣ достаточною причиною для совершенія развода малѣйшее неудовольствіе мужа на жену, хотя бы только по поводу того, что она испортила кушанье. Въ послѣдующее время была допущена еще большая легкость развода, такъ что мужъ могъ отпускать жену безъ всякихъ основательныхъ поводовъ. Раввинъ Акиба,

[1]) Ср. слова Господа: «кто женится на разведенной, тотъ прелюбодѣйствуетъ» (Мѳ. V, 32). Намъ кажется, что въ постановленіяхъ ветхозавѣтнаго законодательства относительно брака священниковъ выражается идеальный взглядъ на нерасторжимость брачнаго союза точно такъ же, какъ и въ постановленіяхъ касательно брачной жизни священнослужителей въ христіанской церкви.

жившій въ концѣ I-го и началѣ II-го вѣка, дозволялъ разводиться мужу даже и по той только причинѣ, что онъ имѣлъ возможность жениться на женщинѣ болѣе красивой и болѣе достойной любви [1]). Талмудъ, хотя и повторяетъ иногда мнѣніе Шамая, но чаще всего склоняется на сторону Гиллела и Акибы; по Талмуду можно считать вполнѣ достаточною причиною для развода не только безплодіе жены, но даже и непріятный запахъ изо рта [2]). Жестокосердіе позднѣйшаго іудейства дошло до того, что оно стало допускать разводъ даже и съ такою женою, которую постигла тяжелая болѣзнь въ родѣ безумія или потери дара слова [3]). Давая мужу полнѣйшій произволъ надъ женою, Талмудъ считаетъ проявленіемъ высокой гуманности, если мужъ позволяетъ женѣ говорить съ родственниками, и пренебрежительно отзывается о такихъ мужьяхъ, которые не разводятся съ женами, дозволяющими себѣ прясть на улицѣ и выходить съ открытыми руками. „Какъ различенъ, говоритъ р. Меиръ, вкусъ людей въ отношеніи къ пищѣ, такъ различны и ихъ взгляды на женъ. Иной, замѣтивъ муху въ своемъ стаканѣ, выброситъ ее, но не выпьетъ изъ стакана; это образъ отношенія къ женѣ Papus-a ben-Jehuda, который запиралъ жену и потомъ выходилъ. Другой, если къ нему въ стаканъ попадетъ муха, выброситъ ее и затѣмъ выпьетъ изъ стакана; это образъ тѣхъ лучшихъ мужей, которые позволяютъ своимъ женамъ разговаривать съ братьями и родственниками. Иной, если къ нему въ блюдо попадетъ муха, съѣстъ и ее съ кушаньемъ; это образъ дурнаго человѣка, который видитъ, что жена его выходитъ съ непокрытою головою и обнаженною шеею и моется въ такихъ купальняхъ, гдѣ обыкновенно купаются мужчины, и однако не придаетъ этому значенія; а съ такими женами по закону должно

---

[1]) *Lightfoot*, Horae hebraicae, p. 275; *Wünsche*, op. cit., стр. 55.

[2]) *Wünsche*, op. cit., стр. 55 (примѣч.).

[3]) *Lightfoot*, Horae hebr., p. 275.

разводиться“ [1]). Насколько Талмудъ сочувствуетъ разводу, можно видѣть изъ того, что онъ готовъ считать бракорасторженіе особеннымъ преимуществомъ одного только еврейскаго народа. Въ іерусалимскомъ Талмудѣ (Kiddushin), по поводу словъ прор. Малахіи (II, 16): „если ты ненавидишь ее, отпусти, говоритъ Господь Богъ Израилевъ“, дѣлается такое замѣчаніе: „во всей главѣ рѣчь идетъ о Богѣ Саваоѳѣ, но только здѣсь Онъ названъ Богомъ Израилевымъ; это научаетъ насъ, что Богъ дозволилъ бракорасторженіе только израильтянамъ, но не другимъ народамъ“ [2]).

Между книжниками и фарисеями временъ Христа Спасителя былъ распространенъ очевидно самый широкій взглядъ на позволительность развода. Они считали въ нелюбимой мужемъ женѣ, какъ говорится, всякую вину виноватой и поэтому допускали въ бракорасторженіи полнѣйшій произволъ мужа; „*по всякой ли причинѣ* позволительно человѣку разводиться съ женою своею?“ (Мѳ. XIX, 3), спрашивали они Господа. Допущеніе Моисеемъ развода казалось книжникамъ и фарисеямъ не уступкою грубости и жестокосердію народа, не простымъ только позволеніемъ (Мѳ. XIX, 8), а прямою заповѣдію и законнымъ предписаніемъ (Мѳ. XIX, 7). Понятно, что при такомъ взглядѣ случаи злоупотребленія со стороны мужа правомъ на разводъ должны были встрѣчаться очень нерѣдко; при малѣйшемъ неудовольствіи на жену мужъ могъ считать себя какъ бы обязаннымъ дать разводное письмо огорчившей его женѣ. Противъ этихъ-то злоупотребленій и неправильныхъ взглядовъ на разводъ и направляетъ Свою рѣчь Господь: раскрывая истинный смыслъ Моисеевыхъ постановленій, Онъ указываетъ, что разводъ въ существѣ дѣла прикрываетъ животную похотливость человѣка и такимъ образомъ является въ полномъ смыслѣ слова прелюбодѣяніемъ.

---

[1]) *Lightfoot*, Horae hebr., p. 275; *Wünsche*, op. cit., стр. 55—56; ср. *Nork*, Rabbinische Quellen u. Parallelen zu neutest. Schriftstellen, Leipzig 1839, стр. 36.

[2]) *Nork*, op. cit., стр. 36; *Lightfoot*, Horae hebr., p. 275.

По ученію Господа, бракъ, какъ союзъ, скрѣпляемый самимъ Богомъ, не долженъ подлежать расторженію (Мрк. X, 9). Высшій идеалъ брачнаго союза въ христіанствѣ есть пожизненное единеніе мужа съ женою, прекращающееся только со смертію одного изъ супруговъ; поэтому безусловная нерасторжимость должна быть однимъ изъ существенныхъ свойствъ христіанскаго брака. Но Господь, подобно Моисею, дѣлаетъ нѣкоторую уступку человѣческой немощи и несовершенству, дозволяя разводъ по винѣ любодѣянія, которое само по себѣ разрушаетъ и уничтожаетъ брачный союзъ; дозволеніе это вовсе не есть норма, а именно только уступка человѣческой грѣховности, такъ какъ въ благодатномъ царствѣ Христовомъ не должно быть мѣста не только любодѣянію, но даже и вожделѣнному взгляду на женщину. Мы не рѣшаемся говорить, что какъ у Моисея, такъ и у Іисуса Христа причина, отчасти извиняющая разводъ, указывается одна и та же, хотя въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго, такъ какъ нѣкоторые іудейскіе толковники, какъ мы видѣли, выраженіе Моисея *эрват дабар* понимаютъ въ смыслѣ указанія на вину любодѣянія; нельзя также не указать на нѣкоторое буквальное сходство ветхозавѣтнаго закона и Евангелія въ обозначеніи причины, извиняющей разводъ: Спаситель называетъ эту причину—λόγος πορνείας (слово любодѣянія), а у Моисея она названа עֶרְוַת דָּבָר, что по точному переводу означаетъ слово—срама или наготы [1]).

Такимъ образомъ ученіе Іисуса Христа о разводѣ есть дѣйствительное раскрытіе и уясненіе ветхозавѣтнаго богооткровеннаго закона: бракорасторженіе и по закону Моисея есть очевидная ненормальность въ человѣческой жизни, которую если и можно дозволить, какъ уступку человѣческому жестокосердію, то только въ исключительныхъ случаяхъ.

Доцентъ академіи Священникъ А. Смирновъ.

---

[1]) דָּבָר (отъ глагола דָּבַר, говорить) значитъ: слово, реченіе и дѣло; см. Быт. XI, 1; I. Нав. VI, 9; 3 Цар. XII, 15 и т. д.

ВОЗЗРѢНІЯ
МОСКОВСКАГО МИТРОПОЛИТА ФИЛАРЕТА
ПО ВОПРОСАМЪ:
О ЦЕРКОВНОМЪ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВѢ, О МАТЕРІАЛЬНОМЪ ОБЕЗПЕЧЕНІИ ДУХОВЕНСТВА, О СНЯТІИ СВЯЩЕННАГО САНА И О БРАКѢ *).

III.
О снятіи священнаго сана.

Общее понятіе о запрещеніи священнослуженія, о снятіи и лишеніи сана.—Исторія вопроса о снятіи священнаго сана до времени митр. Филарета.—Положеніе этого вопроса при митр. Филаретѣ и участіе послѣдняго въ разрѣшеніи его.—Поводъ къ написанію митр. Филаретомъ мнѣній о снятіи сана.—Разность воззрѣній на снятіе сана греческой и римско-католической церквей по сравненію съ русскою.—Доказательство митр. Филаретомъ несостоятельности воззрѣній греческой церкви по означенному вопросу.—Опроверженіе имъ римско-католическаго ученія «о неизгладимомъ характерѣ священства»—de charactere indelebili.—Доказательство возможности лишенія сана за проступки.—Вопросъ о возможности добровольнаго снятія сана: опроверженіе противоположныхъ мнѣній, изложенныхъ въ «выпискѣ изъ законовъ» и доказательство возможности добровольнаго снятія сана.—Доказательство необходимости въ нѣкоторыхъ случаяхъ снятія сана.—Сужденія митр. Филарета о снятіи сана по вдовству.—Записка «о вдовствѣ духовенства» и ея содержаніе.—Опроверженіе митр. Филаретомъ ея мыслей и доказательство разумности мѣръ, практикуемыхъ въ отношеніи къ просящимъ о снятіи сана (увѣщаній) и въ отношеніи къ сложившимъ санъ (ограниченій правъ).—Доказательство митр. Филаретомъ справедливости по существу и благотворности по результатамъ ограниченія правъ снявшихъ священный санъ.

„Священство“ дается на всю жизнь, съ обѣщаніемъ принимающаго — свято и вѣрно соблюдать обя-

*) См. Прав. Собес. 1894 г. январь.

занности онаго [1]). Однако, по различнымъ обстоятельствамъ, возможно временное запрещеніе священнослуженія и оставленіе священнаго сана навсегда. Церковныя правила различаютъ запрещеніе священнослуженія отъ изверженія изъ сана: первое сопровождается или всегдашнимъ запрещеніемъ священнослуженія съ сохраненіемъ „мѣста между священниками“ [2]), или временнымъ запрещеніемъ священнослуженія [3]), при чемъ запрещенные сана не лишаются; второе — изверженіе состоитъ въ лишеніи сана [4]). Лишеніе сана, соотвѣтственно мотивамъ, которые служатъ причиной его, можно раздѣлить на два вида: „снятіе“ сана [5]) и собственно „лишеніе“ его или изверженіе изъ него. О

---

[1]) Собр. мн. 4, 499—500. 525. 529.

[2]) Собр. мн. 4, 408, п. LII.

[3]) Собр. мн. 4, 570.

[4]) Собр. мн. 4, 570—571. Напр. въ 36 правилѣ апостольскомъ говорится, что епископъ или пресвитеръ рукоположенный, но непринимающій порученнаго ему служенія, долженъ быть «отлученъ доколѣ не пріиметъ онаго». Здѣсь, замѣчаетъ митр. Филаретъ, «запрещеніе священнослуженія особымъ выраженіемъ отличается отъ совершеннаго изверженія изъ сана» Собр. мн. 4, 570.

[5]) Употребляемое нѣкоторыми въ отношеніи добровольно оставляющихъ санъ выраженіе—«сложеніе сана», по мнѣнію митр. Филарета, заключаетъ несправедливость. «Священнослужитель не самъ на себя возложилъ санъ, не самъ можетъ и сложить его. Выраженіе «снятіе сана» есть облегчительное выраженіе «лишенія сана», изобрѣтенное по снисхожденію къ тѣмъ, которые лишаются сана не за доказанную вину, а только по признанію своей немощи». Собр. мн. 4, 499, п. VI. Впрочемъ, нужно замѣтить, что самъ митр. Филаретъ не держался строго термина «снятіе сана» въ отношеніи лицъ, оставляющихъ санъ добровольно по прошеніямъ. Напр. въ 1832 г. онъ составилъ правила о нихъ, которыя самъ назвалъ «правилами о *слагающихъ* съ себя санъ по желанію». Собр. мн. дополн. томъ, 33—35 стр. Этотъ же послѣдній терминъ употребляется и въ законахъ россійской имперіи. См. напр. 2 полное собр. зак. рос. имп. т. VIII, отд. 1-е, № 6289; также: 2 п. ст. 3, т. XIV, № 12148; Сводъ законовъ рос. имп., т. IX, законы о состояніяхъ, изд. 1857, ст. 276, или изд. 1876 г. ст. 370.

„снятіи сана“ просятъ по различнымъ личнымъ мотивамъ, вполнѣ добровольно, лица, не желающіе носить священный санъ [1]). Лишаются же сана по суду, по усмотрѣнію духовной власти, за впаденіе въ ересь или отреченіе отъ Христа [2]) и „за дѣйствія, несовмѣстныя съ достоинствомъ священства“ [3]). Снимаютъ съ себя санъ большею частію по случаю вдовства священнослужители, въ молодыхъ лѣтахъ лишившіеся жены и имѣющіе малолѣтнихъ дѣтей.

Краткая исторія вопроса о снятіи сана. Вопросъ о вдовыхъ священнослужителяхъ и о снятіи сана по вдовству имѣетъ длинную исторію. — Не обозрѣвая исторіи этого вопроса съ самаго начала [4]), отмѣтимъ основные его историческіе штрихи и укажемъ на его положеніе ко времени митр. Филарета.—До XIV вѣка русская церковь въ отношеніи къ вдовымъ священнослужителямъ руководствовалась общими правилами: запрещалось клирикамъ второбрачіе и вступленіе въ бракъ по рукоположеніи. Съ XIV вѣка постепенно стала входить въ обычай новая практика: вдовымъ священникамъ запрещалось даже свяженнослуженіе, если они не принимали монашества, хотя бы они вели даже вполнѣ безукоризненную жизнь. Такая практика существовала до великаго московскаго собора 1667 года [5]).

---

[1]) Собр. мн. 4, 499 п. VI.

[2]) Собр. мн. 4, 481 п. V.

[3]) Собр. мн. 4, 496 п. I.

[4]) Общій историко-каноническій очеркъ «о вдовыхъ священнослужителяхъ» можно читать въ «Христіанскомъ Чтеніи» за 1870 г., ч. 2, 1057—1065 стр.; 1871 г., ч. I, 343—382; ч. 2, 75—125. Статья А. Лаврова, впослѣдствіи архіеп. литовскаго. — Положеніе этого вопроса въ исторіи русской церкви см. «Руководство по русской церковной исторіи» П. В. Знаменскаго. Исторія вопроса со второй половины 17 вѣка въ его же изслѣдованіи «Приход. духовенство въ Россіи со времени реформы Петра», во второй главѣ подъ названіемъ: «приходское духовенство и выходъ изъ духовнаго званія»,—стр. 190—192, 289—292, 326—333.

[5]) Христ. Чт. 1870 г. ч. 2, 1035. Истор. рус. церкви П. В. Знаменскаго, 216 стр.

Вдовымъ священникамъ, слагающимъ съ себя санъ и вступающимъ въ бракъ, дозволялось переходить только въ податное сословіе и запрещалось поступать на какую либо службу или оставаться даже въ низшихъ степеняхъ клира; самый бракъ снявшихъ съ себя санъ нѣкоторыми архіереями признавался даже прямо незаконнымъ. Снисходительнѣе отнесся ко вдовымъ священнослужителямъ, снимавшимъ санъ и вступающимъ въ бракъ, великій московскій соборъ 1667 года: онъ, признавъ второй бракъ разстригавшихся совершенно законнымъ, позволилъ имъ или вступать въ свѣтскую, за исключеніемъ военной, службу, или оставаться въ низшихъ степеняхъ церковнаго клира [1]). Еще снисходительнѣе отнеслось къ нимъ правительство при Петрѣ I. Указомъ 1724 года 30 апрѣля св. Синоду объявлено было, чтобы онъ обнадежилъ всѣхъ вдовыхъ священнослужителей, что они, по снятіи сана и вступленіи въ бракъ, могутъ по желанію опредѣляться въ учители архіерейскихъ школъ и на разныя должности въ духовные совѣты и управленія [2]). Въ наказѣ депутату отъ св. Синода въ коммиссію о составленіи новаго уложенія Димитрію Сѣченову, митр. новгородскому, св. Синодъ писалъ, что нужно требовать подтвержденія этого указа, чтобы, согласно ему, священнослужителямъ, овдовѣвшимъ въ непрестарѣлыхъ лѣтахъ и вступившимъ во второбрачіе, въ порокъ того не ставить и по желаніямъ ихъ принимать и опредѣлять ихъ въ свѣтскіе чины и въ военную службу, кто куда способенъ окажется, не ставя ни въ какой порокъ бывшаго ихъ въ духовенствѣ обращенія и производить бы ихъ въ чины по порядку и по достоинству и по заслугамъ, дабы они отъ другихъ никакой отличности не имѣли и тѣмъ бы ревностнѣе службы свои оказы-

---

[1]) Приход. духовенство, 190—191. Христ. Чт. 1871, ч. I, 343—345.

[2]) Пол. собр. зак. т. VII, 4499.

вали. И дѣйствительно снимавшимъ санъ предоставлялась свобода по желанію или поступать на службу, или записываться въ купечество, мѣщанство или казенные поселяне. Духовная власть, если они не выходили совсѣмъ изъ духовнаго званія, пристраивала ихъ на разныя должности, смотря по ихъ способностямъ и образованію: опредѣляла въ причетники, въ консисторскія канцеляріи и въ учители семинарій [1]). Тѣ же самыя узаконенія дѣйствовали и при императорахъ Павлѣ I, Александрѣ I и въ началѣ царствованія Николая Павловича. Характеренъ одинъ указъ св. Синода отъ 1801 года, не только подтверждающій силу указа 1724 года, но и свидѣтельствующій объ его благотворности съ точки зрѣнія устраненія церковнаго соблазна. Въ 1800 году на Высочайшее имя было подано анонимное прошеніе, въ которомъ, въ силу того, что вдовые священнослужители служатъ соблазномъ для народа, предлагалось не допускать ихъ вовсе до священнослуженія и не постригать въ монахи, а дозволивъ имъ вступленіе во второй бракъ, опредѣлять ихъ въ народные учители. Св. Синодъ въ указѣ отъ 1801 г., признавъ силу закона 1724 года, писалъ, что вдовые священнослужители, „видя таковое къ случающимся ихъ слабостямъ снисхожденіе, конечно не могутъ имѣть въ томъ нужды, чтобы подавать вдовствомъ своимъ прихожанамъ соблазнъ и омерзѣніе. Но таковые, пользуясь помянутыми правилами и не допуская себя до того, оставляютъ добровольно духовное званіе, прежде нежели бы получили какое нареканіе или впали въ самое преступленіе“ [2]). Впрочемъ, говоритъ въ своемъ изслѣдованіи П. В. Знаменскій, не смотря на такое снисхожденіе къ слагающимъ санъ, на самый фактъ сложенія сана духовная власть смо-

[1]) Приходское духовенство, 291—292.—Хр. Чтен. 1871 года, ч. 2, 102 стр.

[2]) Христ. Чтен. 1871 г., ч. I, 347—348. Приходское духовенство, 326—327.

трѣла и теперь неодобрительно, какъ на измѣну священнымъ обѣтамъ и всегда старалась отклонить его своими увѣщаніями желающимъ сложить санъ. Въ случаѣ безуспѣшности послѣднихъ, св. Синодъ предлагалъ слагающимъ санъ остаться въ духовномъ званіи на низшихъ церковныхъ должностяхъ, что̀ казалось менѣе предосудительнымъ, чѣмъ вступленіе въ свѣтское званіе [1]).

Исторія вопроса при митр. Филаретѣ и участіе послѣдняго въ рѣшеніи его. — Въ 1831 году по поводу пересмотра дѣла о бывшемъ іеромонахѣ Евгеніи, снявшемъ священство и монашество, синодальный оберъ-прокуроръ вошелъ въ св. Синодъ съ докладомъ о томъ, что дѣйствующія постановленія, разрѣшающія сложившимъ санъ приписываться къ какому угодно обществу, не ограждаютъ послѣднее отъ вреднаго вліянія, какое можетъ производить свободное сложеніе сана и выборъ службы по желанію. Поэтому предлагалось ограничить свободу болѣе строгими постановленіями о слагающихъ санъ, съ различіемъ впрочемъ монашествующихъ, какъ болѣе соблазняющихъ, отъ священнослужителей, слагающихъ санъ исключительно по причинѣ вдовства. Св. Синодъ, соглашаясь съ означеннымъ предложеніемъ, нашелъ въ прежнихъ узаконеніяхъ по данному вопросу тотъ недостатокъ, что они слишкомъ строго относятся къ лишеннымъ сана по суду, назначая имъ неприличное и соблазнительное для мірянъ наказаніе (т. е. отдачу въ солдаты), а къ добровольно слагающимъ санъ относятся уже слишкомъ снисходительно. Посему онъ предлагалъ: увѣщевать послѣднихъ въ теченіи 6 мѣсяцевъ, а по снятіи сана лишать ихъ на 7 лѣтъ права жительства въ ихъ губерніяхъ и въ обѣихъ столицахъ; лишенныхъ же сана по суду за пороки навсегда лишить права поступленія на службу подъ страхомъ вѣчной ссылки

[1]) Приход. духовенство, 327 стр.

въ Сибирь. Эти предложенія св. Синода департаментъ законовъ при государственномъ совѣтѣ нашелъ слишкомъ строгими, также — слишкомъ несогласными съ прежними узаконеніями по сему предмету и наконецъ слишкомъ общими и потому составилъ проэктъ новыхъ опредѣленій. По этому проэкту слѣдовало оставлять за слагающими санъ добровольно всѣ права по рожденію, образованію, орденамъ и пріобрѣтенному дворянству, за исключеніемъ только ихъ свѣтскихъ чиновъ, и наконецъ,—право вступленія во всякаго рода государственную службу, смотря по способностямъ и образованію. Государственный совѣтъ одобрилъ проэктъ департамента законовъ и возвратилъ св. Синоду обратно представленныя имъ предположенія для новаго пересмотра ихъ и передѣлки [1]).

Пересмотръ производился членами св. Синода и между прочимъ митр. Филаретомъ. Послѣдній, сдѣлавъ нѣсколько общихъ замѣчаній относительно предположеній департамента законовъ, касающихся главнымъ образомъ лишаемыхъ сана по суду, представилъ свои соображенія въ видѣ „правилъ о священнослужителяхъ изъ бѣлаго духовенства, слагающимъ съ себя санъ по желанію или лишаемыхъ онаго по суду“ [2]).

Эти *правила митр. Филарета* сполна *вошли въ синодальное постановленіе* [3]) и затѣмъ, по пересмотрѣ и нѣкоторомъ измѣненіи ихъ государственнымъ совѣтомъ, были Высочайше утверждены 23 іюня 1833 г.— Чтобы избѣжать излишнихъ повтореній и въ то же время выяснить степень участія митр. Филарета въ рѣшеніи законодательнаго вопроса о слагающихъ свя-

---

[1]) Хр. Чт. 1871, 2 ч., 104—109. Прих. духов. 328—329. Собр. мн. 4 т., 528—529 стр.

[2]) Собр. мн. дополн. томъ, 33—35 стр.

[3]) Это можно видѣть изъ сравненія первыхъ 9 пунктовъ синодальнаго постановленія о слагающихъ санъ съ тѣми же пунктами правилъ митр. Филарета. Ср. Хр. Чт. 1871 г., ч. 2, 107—109 стр. и Собран. мн. дополнит. томъ, 33—34 стр.

щенный санъ и лишаемыхъ его по суду, укажемъ сначала тѣ пункты правилъ, которые сполна, съ самыми незначительными измѣненіями выраженій, вошли въ Высочайше утвержденное постановленіе, затѣмъ укажемъ пункты, потерпѣвшіе бо́льшія (сравнительно) измѣненія и дополненія.

Пункты митр. Филарета, вошедшіе сполна въ собраніе законовъ, слѣдующіе: 1) священнослужители, просящіе о снятіи сана, въ теченіи трехъ мѣсяцевъ, увѣщеваются отложить намѣреніе [1]); 2) съ оставшихся непреклонными въ своемъ намѣреніи слагается санъ съ разрѣшенія св. Синода, при чемъ объ этомъ дѣлается сообщеніе мѣстному губернскому правленію [2]); 3) въ случаѣ вступленія оставившихъ духовный санъ на государственную службу, въ послужной ихъ списокъ не вносятся ихъ дѣйствія по духовной службѣ, а только показывается время нахожденія въ оной [3]), также не возвращаются свѣтскіе чины, какіе они имѣли до вступленія на духовную службу [4]). Если проситъ о снятіи сана священнослужитель, находящійся подъ слѣдствіемъ или судомъ, то разсмотрѣніе сей просьбы отлагается до судебнаго рѣшенія о немъ дѣла [5]).

Священнослужители, лишенные сана за проступки, нетерпимые въ семъ санѣ, но не подвергающіе ихъ уголовному суду, опредѣляются въ разныя низшія должности по духовному вѣдомству, начиная отъ должности дьячковъ и кончая должностью сторожей при церквахъ, монастыряхъ и духовныхъ училищахъ, смотря

---

[1]) Ср. Собр. мн., дополн. томъ 33—35 стр. съ 2 П. Собр. законовъ, т. VIII, № 6289 — 1-й п. «правилъ» м. Филарета равняется 1 пункту статьи Собран. законовъ.

[2]) 2-й пунктъ «правилъ» м. Филарета равняется 2 п. статьи Собран. законовъ.

[3]) 6-й п. «правилъ» равняется 8 п. статьи Собран. законовъ.

[4]) 5-й п. «правилъ» равняется 5 п. ст. Собр. зак.

[5]) 3-й п. «правилъ» равняется 7 п. ст. Собр. зак.

по степени виновности и по своимъ качествамъ. При семъ наблюдается, чтобы лишенные сана не опредѣлялись на означенныя должности въ тѣхъ уѣздахъ, въ которыхъ они проходили должности священнослужителей. Пользующіеся правомъ дворянства наслѣдственнымъ или пріобрѣтеннымъ опредѣляются только на причетническія мѣста. Если низведенные въ одну изъ низшихъ должностей окажутся нетерпимыми и въ нихъ, то такіе отсылаются въ мѣстное губернское правленіе съ указаніемъ ихъ вины [1]). Они лишаются права въѣзда въ обѣ столицы и права вступленія въ государственную или общественную по выборамъ службу. — Всѣ эти пункты, вошедшіе въ собраніе законовъ, почти сполна заимствованы изъ „правилъ“ митр. Филарета.

Нѣкоторые пункты правилъ митр. Филарета, какъ уже сказано выше, потерпѣли болѣе значительное измѣненіе. Напр., по его правиламъ, слагающіе санъ могутъ пользоваться только правами степени магистра и степени студента, тогда какъ государственный совѣтъ постановилъ сохранить за ними всѣ степени, за исключеніемъ степени доктора, имѣющимъ каковую предоставлено только право магистра.

По правиламъ митр. Филарета (3 и 7 п.п.) слагающіе санъ сохраняютъ права по рожденію и пользуются правомъ вступленія въ государственную службу; государственный совѣтъ предоставилъ имъ сохранять и права по пріобрѣтенному дворянству (3 пунктъ). Относительно лишаемыхъ сана и препровождаемыхъ въ губернское правленіе государственный совѣтъ сдѣлалъ такое дополненіе: губернское правленіе должно сообщать казеннымъ палатамъ о записи ихъ, если они не изъ дворянъ, въ одно изъ податныхъ состояній по желанію, а дворянамъ личнымъ и потомственнымъ или получившимъ дворянство по орденамъ—предоставилъ

---

[1]) 10, 11, 12 и 13 пункты «правилъ» митр. Филарета равняются=8, 9, 10 и 11 пун. статьи Собран. закон.

оставлять права дворянъ, не возвращая только чиновъ, полученныхъ до вступленія въ духовное званіе [1]).

Препровожденные въ губернское правленіе и лишенные права въѣзда въ столицы и вступленія по выборамъ на государственную или общественную службу, если, по прошествіи 7 лѣтъ, получатъ одобреніе отъ общества или сословія, снова получаютъ право свободнаго выбора службы и въѣзда въ столицы, если имѣютъ на то право по своему состоянію или ученымъ степенямъ [2]). Наконецъ, государственный совѣтъ исключилъ тотъ пунктъ изъ правилъ митр. Филарета (9-й), по которому священнослужитель, снявшій санъ по прошенію, не имѣетъ права, по крайней мѣрѣ въ теченіи трехъ лѣтъ, имѣтъ пребываніе въ прежнемъ мѣстѣ жительства.

Вышеизложенное опредѣленіе относительно просящихъ снятія сана по прошеніямъ дѣйствовало не долго, —всего около 6-ти лѣтъ. Уже въ 1838 году указанное опредѣленіе потерпѣло нѣкоторое измѣненіе и дополненіе. По поводу дѣла одного воронежскаго протоіерея, который просилъ о снятіи съ него сана и домогался поступить въ самомъ Воронежѣ на государственную службу, св. Синодъ сдѣлалъ общее постановленіе. Это постановленіе воспрещало навсегда слагающимъ санъ пребываніе въ мѣстахъ ихъ прежняго служенія, въ силу того, что имъ извѣстны по исповѣди многія тайны прихожанъ [3]), а также воспрещало жаловаться, если увольненіе ихъ изъ духовнаго званія будетъ соединяться съ нѣкоторыми ограниченіями, такъ какъ они не могутъ считать себя совершенно безвинными, какъ нарушители священническихъ обѣтовъ. Такое опредѣ-

---

[1]) **Пунктъ 12-й.**

[2]) **П. 15-й ст. зак.**

[3]) *Интересно здѣсь то,* **что св. Синодъ снова внесъ въ свое постановленіе 1838 г. то, что̀ заключалось въ «правилахъ» м. Филарета 1832 г. и исключено было государ. совѣтомъ въ 1833 году.**

леніе встрѣтило протестъ со стороны духовника Государя, протопресвитера Музовскаго, нашедшаго его слишкомъ строгимъ и потому это дѣло представлено было на Высочайшее разсмотрѣніе. Государь Императоръ 22 февраля 1839 года собственноручно написалъ, что важность священническаго служенія и соблазнъ, могущій происходить отъ дозволенія свободно оставлять его, вынуждаютъ его—Государя, (какъ ему ни „прискорбно не раздѣлять мнѣнія“ своего духовнаго отца) постановить слѣдующее: „1) діаконамъ, добровольно слагающимъ сіе званіе, воспретить вступать въ какой бы то ни было родъ государственной службы ранѣе 6 лѣтъ, а 2) священникамъ ранѣе 10 лѣтъ, возвращаясь каждому въ первобытное свое состояніе, и не пользуясь впредь никакими иными выгодами, кромѣ состояніямъ симъ присвоенными“ [1]). Это Высочайшее опредѣленіе вошло въ сводъ законовъ [2]). Въ 1859 году св. Синодъ, вслѣдствіе прошенія одного священника, поданнаго Императору Александру Николаевичу о дарованіи слагающимъ санъ по вдовству правъ личнаго дворянства, снова разсматривалъ вопросъ о снятіи и лишеніи сана и его послѣдствіяхъ. Какъ велись разсужденія о семъ и въ чемъ они состояли, нѣтъ прямыхъ данныхъ для выясненія этого. Только изъ мнѣній митр. Филарета можно заключать, что нѣкоторые члены св. Синода дали по вопросу о послѣдствіяхъ снятія сана „чрезмѣрно снисходительныя мнѣнія“ [3]), другіе, наоборотъ, отнеслись слишкомъ строго къ снимающимъ санъ [4]). Впрочемъ, и самъ митр. Филаретъ нашелъ,

[1]) 2 Пол. Собр. зак. т. XIV, № статьи 12148. «Приход. духовенство» 330—332. Хр. Чтен. 1871 г., 2, 112—117. Отчетъ оберъ-прокур. 1839 г. 56—57 стр. Собр. мн. и отзыв. т. 4, 524—525, 531 и 578 стр.

[2]) Сводъ законовъ рос. имп., т. IX, изд. 1857 г. ст. 276-й пунктъ 3-й.

[3]) Собр. мн. 4, 473.

[4]) Пр. Обозр. 1888 г. т. 3, 136 стр. «О письмахъ митр. Филарета къ архим. Антонію».

что „законъ 1839 года о снятіи сана требуетъ измѣненія въ отношеніи ясности [1]), полноты и умѣренія строгости, безъ допущенія однако крайности послабленія“ [2]), и указалъ даже точно приблизительное разрѣшеніе вопроса о снятіи сана въ одиннадцати пунктахъ. Мы отмѣтимъ здѣсь только тѣ пункты, которые составляютъ дополненіе къ прежнимъ или видоизмѣненіе ихъ. Такъ, непринявшіе увѣщанія, по мнѣнію митр. Филарета, должны быть исключаемы изъ духовнаго вѣдомства. Снявшіе по прошенію священный санъ не имѣютъ права жить въ той епархіи, въ которой проходили свое служеніе, — протоіереи и священники въ теченіи 7 лѣтъ, а діаконы—3 лѣтъ. Прежній 10-лѣтній срокъ недозволенія вступать на государственную службу митр. Филаретъ признавалъ необходимымъ сократить до 3-хъ лѣтъ, въ чемъ, по его мнѣнію, нѣтъ еще „послабленія“ [3]). Какъ было принято означенное мнѣніе митр. Филарета, нѣтъ данныхъ для сужденія объ этомъ; извѣстно только, что законъ 1839 года съ самыми незначительными дополненіями до сихъ поръ имѣетъ силу и составляетъ дѣйствующее законоположеніе [4]).

Такова исторія вопроса о снятіи сана во время митр. Филарета и таково его участіе въ разрѣшеніи означеннаго вопроса. Обратимся теперь къ изложенію его *каноническихъ воззрѣній на вопросъ о снятіи сана.*

---

[1]) Неясность закона 1839 г. заключается въ томъ, что онъ предписываетъ бывшимъ священнослужителямъ, по снятіи съ нихъ сана, возвращаться каждому въ «свое первобытное состояніе». Это опредѣленіе легко примѣнимо къ тѣмъ, которые въ дух. званіи по рожденію пользовались правами дворянства или приняты въ дух. званіе изъ другихъ состояній, но не ясно, какъ можетъ быть примѣнено къ тѣмъ, кои родились въ дух. званіи. Собр. мн. 4, 531.

[2]) Собр. мн. 4, 531, п. 10-й.

[3]) Собр. мн. 4, 531—532 и 528.

[4]) III т. Св. законовъ, Уставъ о службѣ гражданской, ст. 10. Вопросъ объ облегченіи сложенія сана снова поднимался въ 1864 г. См. «Воспоминанія о. И. С. Казанскомъ» 1881 г., 2 т., 354 стр.

Мотивами къ написанію митр. Филаретомъ довольно обширныхъ *мнѣній по вопросу о снятіи сана* и лишеніи его *съ изложеніемъ каноническихъ основаній послужили слѣдующія обстоятельства.* Въ 1860 году для болѣе всесторонняго обсужденія вопроса о снятіи сана по прошеніямъ и о лишеніи его были собраны свѣдѣнія о практикѣ греческой церкви въ данномъ отношеніи [1]). Оказалось, что греческая церковь, согласно ученію римско-католической церкви о неизгладимомъ характерѣ священства,—de charactere indelebili [2]), не практикуетъ снятія священническаго сана по прошенію, хотя за то тамъ нѣкоторые самовольно оставляютъ священство, не заботясь о сужденіи духовнаго начальства,—что тамъ вообще не признаютъ изверженія изъ священнаго сана, благодать священства считаютъ неотъемлемою и подъ именемъ изверженія разумѣютъ вѣчное запрещеніе [3]). Можно думать, что ученіе римско-католической церкви о неизгладимомъ характерѣ священства, при обсужденіи вопроса въ св. Синодѣ о снятіи сана по прошеніямъ, легло въ основу сужденій *нѣкоторыхъ* членовъ св. Синода, которые предполагали на этомъ ученіи обосновать церковно-судебную практику въ отношеніи къ просящимъ о снятіи сана [4]). Это же самое предположеніе подтвер-

---

[1]) Свѣдѣнія эти были собраны синодальнымъ оберъ-прокуроромъ чрезъ начальника русской духовной миссіи въ Іерусалимѣ епископа Кирилла, также чрезъ бывшаго настоятеля посольской русской церкви въ Аѳинахъ архим. Антонина и черезъ находившагося на востокѣ русскаго архим. Порфирія. Собр. мн. 4, 569.

[2]) Собр. мн. 4, 408, LII и 570, IV.

[3]) Собр. мн. 4, 470, III—IV, 571 п. VII, 572 п. IX, 408, LII.

[4]) Къ сожалѣнію, нѣтъ кажется изданныхъ, болѣе точныхъ, свѣдѣній о ходѣ дѣла по означенному вопросу. Мы же свое предположеніе основываемъ на словахъ письма митр. Филарета къ синодальному оберъ-прокурору. Вотъ что онъ писалъ ему конфиденціонально. «Въ копіи, или проэктѣ, отношенія къ высокопреосвященнѣйшему митрополиту новгородскому, пишетъ онъ, по вопросу о снятіи священническаго сана встрѣтилъ я изреченіе, что

ждается и „выпиской изъ законовъ“ по вопросу о сложеніи священнослужительскаго сана [1]), изъ замѣчаній на которую митр. Филарета можно заключать, что она, хотя и не говорила прямо о неизгладимомъ характерѣ священства, но предполагала, съ одной стороны, эту именно мысль положить въ основу сужденій о снимающихъ священный санъ [2]), съ другой стороны, приложить къ снимающимъ санъ по прошеніямъ 7 правило IV вселенскаго собора и 83 правило апастольское, осуждающее клириковъ и монаховъ, вступающихъ въ военную службу или мірскій чинъ, а также 3 правило св. Кирилла александрійскаго объ еп. Петрѣ, подписавшемъ отреченіе отъ управленія епархіею [3]). Все это, взятое въ совокупности, побудило митр. Фи-

---

«въ римской церкви священство считается indelebili». Принятіе сего ученія вело бы къ тому, чтобы никого ни за что не лишать священства, а это было бы противно многочисленнымъ правиламъ святыхъ апостолъ, соборовъ и святыхъ отецъ. Сіе побудило меня составить краткое разсмотрѣніе ученія de characterе indelebili и отношенія сего ученія къ церковному суду». Собр. мн. 4, 478.— См. также Прав. Обозр. 1888 г. 3 т. 135—136 стр. «О письмахъ м. Филарета къ намѣстнику лавры Антонію».

[1]) См. о ней Собр. мн. 4, 472—478. Пр. Обозр. 1888 г. 3 т. 136 стр. «О письмахъ къ Антонію».

[2]) Собр. мн. 4, 477—478, ср. 479 «въ выпискѣ» указывается изреченіе св. апостола Павла (1 Кор. IV, 2): «еже прочее ищется въ строителехъ, да вѣренъ кто обрящется», т. е. отъ строителей таинъ требуется, чтобы они были вѣрны. *Это есть мысль духовно-нравственная*, замѣчаетъ митр. Филаретъ, *а не правило управленія и суда;* и не имѣетъ прямаго отношенія къ 91 статьѣ устава духовныхъ консисторій. Въ этой статьѣ устава духовныхъ консисторій говорится, что снятіе священнослужительскаго сана и сложеніе монашества по прошеніямъ производится не иначе, какъ послѣ увѣщанія, съ разрѣшенія св. Синода, на основаніи особыхъ на то постановленій. Уставъ дух. консисторій, изд. 1841 г. стр. 38. О снятіи свящ. сана по прошеніямъ см. Сводъ зак. рос. имп., изд. 1857 г. т. IX. Законы о состояніяхъ, статья 272. Или Св. зак. рос. имп. изд. 1876 г. т. IX, 370 ст.

[3]) Собр. мн. 4, 374—477.

ларета дать свои мнѣнія по означеннымъ возбужденнымъ вопросамъ, съ указаніемъ каноническихъ основаній.

Такъ прежде всего по поводу того, что греческая церковь не признаетъ изверженія изъ священнаго сана, а подъ именемъ изверженія разумѣетъ вѣчное запрещеніе священнослуженія, митр. Филаретъ замѣчаетъ, что это „съ позволенія сказать, латинское ученіе, неосмотрительно перенесенное греками, учившимися въ западныхъ латинскихъ школахъ [1]) и доказываетъ далѣе, на основаніи каноническихъ правилъ, что запрещеніе священнослуженія, даже „всегдашнее“, нужно строго отличать отъ изверженія изъ сана [2]). Такъ онъ ссылается на апостольское правило: „священникъ біяй вѣрнаго или невѣрнаго, да извержется“. „Что значитъ: „да извержется“? замѣчаетъ онъ, и отвѣчаетъ: „да изверженъ будетъ изъ сана священства, или, что то же, да будетъ лишенъ священства, и да престанетъ быть священникомъ“ [3]). Для большаго убѣжденія въ томъ, что греческая церковь неправильно понимаетъ подъ изверженіемъ изъ сана (только) запрещеніе, онъ ссылается на книгу „Пидаліонъ“, греческую Кормчую, изданную въ концѣ прошлаго столѣтія по благословенію вселенскаго патріарха, которая въ толкованіи 5 апостольскаго правила о изверженіи говоритъ: „извергается отъ священства совершенно“. Напротивъ, въ 36 апостольскомъ правилѣ, — въ которомъ о епископѣ или пресвитерѣ, рукоположенномъ, но не принимающемъ порученнаго ему служенія, сказано: „да будетъ отлученъ, доколѣ не пріиметъ онаго“, — „запрещеніе священнослуженія особымъ выраженіемъ“ отличается отъ совершеннаго изверженія изъ сана“ [4]). Кромѣ того,

[1]) Собр. мн. 4, 408 и 470.

[2]) Собр. мн. 4, 570.

[3]) Собр. мн. 4, 408, LII.

[4]) Собр. мн. 4, 570, IV. Здѣсь же см. другой примѣръ, приводимый м. Филаретомъ, подобнаго же различенія запрещенія отъ изверженія 4, 482.

въ церковныхъ „правилахъ есть и то, что иные священники должны быть подъ всегдашнимъ запрещеніемъ служенія, а только сохраняютъ мѣсто между священниками“. „Это иная меньшая степень наказанія“, замѣчаетъ по этому поводу митр. Филаретъ [1]). Итакъ, очевидно, что правила церковныя различаютъ запрещеніе отъ изверженія, и запрещеніемъ толковать изверженіе — значитъ давать сему слову значеніе, котораго не давали ему святые отцы [2]).

Далѣе митр. Филаретъ доказываетъ *несостоятельность* самого *основанія* ученія о неизгладимомъ характерѣ священства, на которомъ держится мнѣніе о невозможности лишенія сана, при чемъ заявляетъ, что во всемъ, что онъ говоритъ по этому поводу, нѣтъ его мнѣнія, а что онъ только излагаетъ состояніе ученія объ этомъ въ православной церкви [3]).

Ни въ Писаніи, ни въ правилахъ апостольскихъ и соборныхъ, ни въ писаніяхъ древнихъ св. отцевъ не встрѣчается выраженія „неизгладимый характеръ, character indelebilis, signum indelebile“ въ отношеніи къ таинствамъ; выраженіе это вышло изъ средневѣковой схоластики и получило право гражданства въ догматической области на западѣ, при чемъ встрѣтило

---

[1]) Собр. мн. 4, 408, LII. Въ настоящее время кажется, не извѣстно примѣровъ подобнаго всегдашняго запрещенія, которое бы имѣло значеніе «наказанія» хотя и меньшаго по сравненію съ лишеніемъ сана. Нельзя отнести подобное запрещеніе къ удаленію за штатъ, которое не исключаетъ возможности священнослуженія. Упоминается въ «уставѣ духовныхъ консисторій» (изд. 1883 г., ст. 176), въ числѣ мѣръ взысканія и исправленія, «отрѣшеніе отъ мѣста», но какъ показываютъ случаи примѣненія этого наказанія, оно соединяется только съ временнымъ запрещеніемъ священнослуженія до исправленія (Уст. Конс. ст. 181. 182. 183. 184 и пр.). Только въ случаѣ нераскаянности запрещеннаго, священнослужителя временное его запрещеніе можетъ длиться до его смерти.

[2]) Собр. мн. 4, 570—571.

[3]) Тамъ же, 4, 479 стр.

„сильные споры, обличающіе недостатокъ общаго убѣжденія“.—Римско-католическіе ученые богословы, напр. Перроне, ссылаются для доказательства своего ученія на изреченія: „помазавый насъ Богъ, иже и даде намъ обрученіе (залогъ) духа въ сердца наша“ (2 Кор. I, 22); „знаменастеся духомъ обѣтованія святымъ“ (Ефес. I, 13). — Но, замѣчаетъ на это митр. Филаретъ, во-первыхъ, здѣсь не объяснено, можетъ ли этотъ залогъ быть отнятъ или нѣтъ,—знаменіе это не изгладимо или можетъ изгладиться. Слѣдовательно, здѣсь ученіе о неизгладимомъ характерѣ не утверждается и не отрицается. Во-вторыхъ, вышеприведенныя выраженія свящ. Писанія относятся къ таинствамъ крещенія и мѵропомазанія, а не къ священству.

Латинскіе богословы ссылаются далѣе на выраженіе Василія Великаго въ словѣ увѣщательномъ ко крещенію: „какъ заступитъ тебя ангелъ? какъ изметъ тя отъ враговъ, когда не видитъ печати?“ который (В. В.) и далѣе называетъ крещеніе „печатію неприкосновенною“. Но это сказано о крещеніи, а не о священствѣ. Подобныя выраженія можно находить и у другихъ св. отцевъ, но все таки о крещеніи или о мѵропомазаніи, а не о священствѣ. Къ этому митр. Филаретъ добавляетъ (имѣя въ виду, что ученія о неизгладимомъ характерѣ священства держатся нѣкоторые изъ православныхъ или вѣрнѣе: его хотятъ положить въ основу церковно-судебной практики по отношенію къ снимающимъ санъ), что и св. Дмитрій ростовскій въ вопросахъ и отвѣтахъ о вѣрѣ, говоря о неповторяемости таинства крещенія, „понеже сей характеръ (таинства) на душѣ неизгладимый бываетъ“, „о таинствѣ священства подобнаго сему не сказалъ“.—Также ничего не говорится о неизгладимомъ характерѣ священства въ православномъ исповѣданіи Петра Могилы и въ изложеніи вѣры восточныхъ патріарховъ 1723 г.

Латинскіе богословы о трехъ таинствахъ: крещенія, мѵропомазанія и священства говорятъ еще, что они полагаютъ на душѣ неизгладимый характеръ и

потому не повторяются. Митр. Филаретъ доказываетъ ссылками на правила св. соборовъ и отцевъ, что муропомазаніе повторяется надъ впавшими въ ересь и возвращающимися въ церковь съ раскаяніемъ [1]), что таинство крещенія не повторяется и не прекращается въ своемъ дѣйствіи, таинство же священства не повторяется, но можетъ прекратиться въ своемъ дѣйствіи. Напр. священникъ, впадшій въ ересь или отрекшійся отъ Христа, и обращающійся съ покаяніемъ, лишается священства и принимается церковью, какъ мірянинъ (Апост. 62, Петр. Алекс. 10). — Изъ всего сказаннаго видно, что, ученіе о неизгладимомъ характерѣ священства не введено въ догматы православной каѳолической церкви и потому не должно быть принято въ основаніе какого либо другаго ученія, или правила для церковнаго суда и въ частности оно не должно имѣть вліянія на сужденіе о лишеніи и снятіи священнослужительскаго сана [2]).

Теперь поднимается вопросъ относительно самой возможности лишенія и снятія священнаго сана. — *Вопросъ о возможности лишенія сана* предрѣшается уже всѣмъ сказаннымъ о томъ, что нѣтъ никакихъ основаній для принятія ученія о неизгладимомъ характерѣ священства. Кромѣ того, этотъ вопросъ разрѣшается и прямыми каноническими постановленіями, допускающими „изверженіе изъ сана“, т. е. прямое лишеніе его, что̀ мы видѣли выше.

Въ нѣсколько иномъ положеніи находится *вопросъ о возможности снятія сана по прошеніямъ*: онъ требуетъ „разсужденія“, которое затрудняется тѣмъ, что о семъ собственно „предметѣ правила церковнаго нѣтъ“ [3]). — Однако „*возможность* и *нужду* снятія въ

---

[1]) II вселен. соб., пр. 7; III соб. пр. 95. Св. Димитрій ростовскій въ «вопросахъ и отвѣтахъ о вѣрѣ».

[2]) Собр. мн. 479—482.

[3]) Собр. мн. 4, 496, I; 499 п. VI.

нѣкоторыхъ случаяхъ сана“ можно признать безспорною [1]). — Сужденіе объ этомъ митр. Филаретъ высказалъ въ разборѣ представленной въ св. Синодъ, для направленія дѣла о снятіи священнаго сана, „выписки изъ законовъ“ и въ прямомъ своемъ мнѣніи по означенному вопросу, въ которомъ, какъ можно видѣть, онъ также имѣлъ въ виду сужденія „выписки“.

„Выписка“ ссылается на изреченіе апостола Павла: „еже прочее ищется въ строителехъ, да вѣренъ кто обрящется“ (1 Кор. IV, 2), т. е. отъ совершителей таинствъ требуется, чтобы они были вѣрны своему служенію и заключаетъ отсюда, что 91 статья устава духовныхъ консисторій и сводъ законовъ, допускающіе снятіе священнаго сана по прошеніямъ, погрѣшаютъ противъ „каноническихъ постановленій, составляющихъ существенное основаніе церковнаго управленія и суда“ [2]).— Митр. Филаретъ замѣчаетъ на это, что изреченіе апостола Павла заключаетъ „мысль духовно-нравственную, а не правило управленія и суда“,—и что потому оно не имѣетъ прямаго отношенія къ 91 статьѣ устава духовныхъ консисторій.

„Выписка“ указываетъ далѣе на 83 правило апостольское и 7 правило IV вселенскаго собора и 3-е правило Кирилла александрійскаго, какъ на правила, которыя должны составлять „существеннѣйшее основаніе церковнаго управленія и суда; между тѣмъ эти правила, по мнѣнію автора выписки, нарушаются современной церковной практикой въ отношеніи къ снимающимъ священный санъ по прошеніямъ [3]). Митр. Филаретъ заявляетъ, что упомянутыя правила суть только „разрѣшенія частныхъ случаевъ, не самой высокой важности“ [4]) и доказываетъ далѣе, что они го-

---

[1]) Собр. мн. 499 п. VI.

[2]) Собр. мн. 477—478 и 474.

[3]) Собр. мн. 4, 474—475.

[4]) Тамъ же.

ворятъ совсѣмъ не о снимающихъ санъ по прошеніямъ и потому, какъ не относящіяся прямо къ дѣлу, не могутъ быть положены въ основаніе церковно-судебной практики по отношенію къ нимъ. Такъ 83 апостольское правило осуждаетъ священнослужителей „въ воинскомъ дѣлѣ упражняющихся и хотящихъ удержать обое, т. е. римское начальство и священническую должность“. А 7 правило IV вселенскаго собора говоритъ о священнослужителяхъ, своевольно, безъ снятія сана, вступающихъ въ воинскую службу или мірской чинъ; отъ таковыхъ оно требуетъ возвращенія къ церковной должности съ раскаяніемъ; въ противномъ же случаѣ за совокупность двухъ винъ,—за своевольное вступленіе въ воинскую или мірскую службу и за сопротивленіе увѣщанію возвратиться къ церковной должности,—предаетъ анаѳемѣ [1]). Ни то ни другое правило не относится вполнѣ, по мнѣнію митр. Филарета, къ просящимъ о снятіи сана. Такіе ли люди представляются въ дѣлѣ о снятіи сана? спрашиваетъ онъ и отвѣчаетъ: нѣтъ. Здѣсь представляются священнослужители, которые не вступили своевольно въ свѣтскіе и военные чины и не домогаются сохранить духовнаго сана и свѣтскаго чина вмѣстѣ, но которые исповѣдуютъ предъ начальствомъ свою слабость и опасеніе погрѣшить въ безбрачной жизни, и потому, въ предосторожность отъ грѣха, особенно тяжелаго для носящихъ священный санъ, желаютъ подвергнуться тому, чему другіе подвергаются за вину, т. е. снятію сана [2]). И если просящіе о снятіи сана по слабости не примутъ увѣщанія сохранить санъ, ссылаясь на ту же слабость, то они виновны „предъ священствомъ“, но далеко „не такъ тяжело“, какъ вступившіе „въ мірской чинъ“ безъ оставленія сана и даже — желающіе, по честолюбію, остаться въ двухъ несовмѣстныхъ положеніяхъ [3]).

---

[1]) Собр. мн. 4, 475—476 и 496—497.

[2]) Собраніе мнѣній, 4. 476.

[3]) Тамъ же, 4, 197.

Св. Кириллъ александрійскій, въ 3-мъ правилѣ,— которое собственно не составляетъ „прямого опредѣлительнаго правила, а — часть грамоты къ патріарху александрійскому Домну“,—говоритъ, что „съ церковными постановленіями не сообразно, яко нѣкіе священнодѣйствователи представляютъ рукописаніе отреченія“. Опровергая непримѣнимость этого правила и въ частности вышеприведеннаго изреченія къ просящимъ снятія сана, митр. Филаретъ замѣчаетъ, что надобно съ точностью опредѣлить значеніе этого изреченія. Самое слово „отреченіе“ показываетъ, что дѣло идетъ не о снятіи сана, а объ отреченіи отъ исправленія должности въ какомъ либо опредѣленномъ мѣстѣ службы. Это подтверждается и тѣмъ, что св. Кириллъ сказалъ сіе по поводу жалобы еп. Петра на то, что его насильно заставили подписать отреченіе отъ управленія епархіей. Далѣе въ томъ же правилѣ сказано: „да удаляются отъ служенія не отреченіемъ, но паче осужденіемъ по дѣламъ“. Отсюда ясно видно, что правило говоритъ не просто объ отрекающихся отъ мѣста служенія, а о тѣхъ, которые въ чемъ нибудь обвиняются, и тѣмъ побуждаются къ отреченію. Итакъ, „точный смыслъ правила св. Кирилла есть слѣдующій: если епископа или священнослужителя въ чемъ нибудь обвиняютъ и тѣмъ побуждаютъ его отречься отъ мѣста служенія, то сіе не сообразно съ церковными постановленіями, а надобно таковаго, по возводимому на него обвиненію, судить; и если окажется невиннымъ, оставить на мѣстѣ, а если виновенъ, то удалить отъ служенія не отреченіемъ, а осужденіемъ по дѣламъ“. При такомъ пониманіи правила очевидна справедливость его, а если бы подразумѣвать въ немъ священнослужителя, отрекающагося отъ служенія безъ вины или подозрѣнія, то за что судить его [1]). Слѣдовательно,

[1]) Ср. Толкованіе на это правило Вальсамона и Синопсиса въ Правилахъ св. отецъ съ толкованіями, изд. Общ. люб. дух. просвѣщенія, 3 т., стр. 570—571.

правило св. Кирилла александрійскаго не приложимо къ священнослужителямъ, просящимъ снятія сана [1]).

Итакъ, какъ скоро въ церковныхъ правилахъ ничего не говорится о снятіи сана по прошеніямъ, а приводимыя правила не относятся прямо къ дѣлу, то какой же практики по отношенію къ нимъ должна держаться церковная власть и на чемъ должна быть основана эта практика и, прежде всего, *возможно ли самое снятіе сана по прошеніямъ?*

Общая мысль о возможности снятія сана, по мнѣнію митр. Филарета, доказывается тѣмъ, что „если возможно лишеніе сана за вину въ наказаніе“, что „опредѣляютъ многія церковныя правила“, то, „возможно и снятіе сана по уважительнымъ причинамъ“ [2]). Эта же мысль подтверждается и тѣмъ, что въ церковныхъ „правилахъ запрещенія на сіе (т. е. снятіе сана по прошенію) нѣтъ“. Такъ, лицамъ, упоминаемымъ въ 7 правилѣ IV вселенскаго собора (которыхъ оно увѣщаетъ возвратиться къ церковнымъ должностямъ, но нѣкоторые не возвращаясь „съ раскаяніемъ къ тому, что прежде избрали для Бога“ и обнаруживаютъ тѣмъ свой „непреклонный произволъ отказаться отъ сана и званія“) правило не говоритъ: „нѣтъ вамъ произвольнаго снятія сана; оставайтесь въ своемъ санѣ и званіи“. Слѣдовательно правилами не запрещается снятіе сана [3]).

Могутъ возразить, что если церковными правилами допускается изверженіе изъ сана или лишеніе его, то *отсюда еще нельзя дѣлать заключенія къ возможности снятія сана*, такъ какъ изверженіе или лишеніе сана полагается церковными правилами въ наказаніе за какую либо вину.—На это можно, по мнѣнію митр. Филарета, отвѣчать, что и въ просящихъ снятія сана

---

[1]) Собр. мн. 476—477 и 497—498.

[2]) Собраніе мнѣній 4, 496, I.

[3]) Тамъ же 4, 498.

есть виновность, хотя и не такъ тяжкая, какъ въ лишаемыхъ сана за дѣйствительный порокъ или преступленіе. Просящіе о снятіи сана, по мнѣнію митр. Филарета, прежде всего виновны въ нарушеніи закона священства и своей присяги; кромѣ того, такъ какъ они обыкновенно предъ снятіемъ сана подвергаются увѣщаніямъ сохранить оный и отложить свое намѣреніе, то, если не слѣдуютъ увѣщанію, виновны „въ противленіи начальству“. Посему къ нимъ, говоритъ митр. Филаретъ, можетъ имѣть, хотя не буквальное, но частію близкое примѣненіе 83 правила апостольскаго, которое священнослужителя, своевольно вступившаго въ мірской чинъ, увѣщеваетъ оставить сіе и возвратиться къ церковной должности съ покаяніемъ, а если онъ не приметъ этого увѣщанія и будетъ упорствовать въ своемъ намѣреніи, то повелѣваетъ лишить его сана, какъ виновнаго [1]).

Снятіе сана, помимо того что возможно, *въ нѣкоторыхъ случаяхъ*, по мнѣнію митр. Филарета, *даже необходимо*. — Побудительной причиной для духовнаго начальства къ снятію сана съ лица, просящаго о семъ, является между прочимъ „предосторожность противъ вредныхъ послѣдствій отъ невольнаго оставленія во священствѣ“ [2]). Напр. если овдовѣвшій священнослужитель не чувствуетъ себя способнымъ жить цѣломудренно безъ брака, то можетъ просить снятія сана и духовное начальство обязано удовлетворить этой просьбѣ. Отказъ же его въ такомъ случаѣ, по словамъ митр. Филарета, будетъ равняться подобному отвѣту съ его стороны искушаемому вдовствомъ священнослужителю: „не можемъ снять съ тебя санъ прежде преступленія; поди прежде сдѣлайся прелюбодѣемъ; хотимъ видѣть священника прелюбодѣемъ; и тогда уже лишимъ сана. Хорошъ ли былъ бы такой порядокъ?“

---

[1]) Собраніе мнѣн. 4, 499—500.

[2]) Собр. мн. 4, 496.

Слѣдовательно, снятіемъ сана духовное начальство можетъ предупреждать „сугубо тяжкій для священнослужителя“ грѣхъ прелюбодѣянія [1]).—Кромѣ того, получившій отказъ въ прошеніи о снятіи сана, въ случаѣ прелюбодѣянія, во-первыхъ будетъ имѣть нѣкоторое извиненіе своему грѣху въ самомъ отказѣ, — во-вторыхъ за грѣхомъ паденія можетъ послѣдовать не меньшее зло соблазна и, наконецъ, онъ—виновный—подвергнется лишенію сана съ бо́льшимъ отягощеніемъ совѣсти и съ бо́льшимъ соблазномъ и нареканіемъ на духовное званіе. Всѣ эти опасенія вполнѣ „оправдываютъ рѣшимость снятія сана“ [2]).

Такимъ образомъ „*возможность и нужду*, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, *снятія священства можно признать доказанною*“ [3]).

Снятіе сана по прошеніямъ производится большею частію вслѣдствіе вдовства священнослужителей въ молодыхъ лѣтахъ [4]) и притомъ сопровождается обыкновенно увѣщаніями сохранить санъ, и ведетъ за собою извѣстныя ограниченія для просящихъ о снятіи его.—Общій взглядъ митр. Филарета на все это выразился главнымъ образомъ въ написанномъ имъ разборѣ записки подъ заглавіемъ „вдовство духовенства“, подан-

---

[1]) Собр. мн. 4, 499, 571 п. V и VI и 476. Поэтому-то св. Синодъ въ основаніе своего дозволенія священнослужителямъ слагать санъ для вступленія во второй бракъ приводитъ обыкновенно слова ап. Павла (1 Кор. VII, 9) о томъ, что лучше вступить въ бракъ, чѣмъ разжигаться. См. Пр. Обозр. 1875 г., 2 т., 42 стр. «Основанія рѣшеній св. Синода по духовно-судебнымъ дѣламъ».

[2]) Собр. мн. 499 п. VI.

[3]) Тамъ же.

[4]) На чемъ основывается св. Синодъ въ своемъ дозволеніи снимать санъ вслѣдствіе вдовства, можно читать объ этомъ въ статьѣ «основанія рѣшеній св. Синода по духовно-судебнымъ дѣламъ» (Прав. Обозр. 1875 г., 2 т., стр. 42) и продолженіи по статьѣ подъ заглавіемъ «Общія начала, которыми руководствуется св. Синодъ въ приложеніи правилъ древней церкви» (тамъ же, стр. 199—200).

ной въ 1860 году неизвѣстнымъ лицемъ Императору Александру Николаевичу и пересланной имъ чрезъ синодальнаго оберъ-прокурора митрополиту Филарету на разсмотрѣніе; отчасти же взглядъ митр. Филарета на вдовство духовенства, на снятіе сана по вдовству и на мѣры, практикуемыя въ отношеніи къ просящимъ снятія сана — увѣщанія и ограниченія правъ, — выразился въ разныхъ его мнѣніяхъ о снятіи сана по прошеніямъ.

Поэтому мы разсмотримъ сначала самую записку „о вдовствѣ духовенства“ и потомъ уже скомбинируемъ въ одно цѣлое мнѣнія его объ увѣщаніяхъ и ограниченіяхъ правъ, просящихъ о снятіи сана.

Основная мысль записки „вдовство духовенства“ та, что вдовому духовенству необходимо дозволить безпрепятственно слагать священный санъ и вступать во второй бракъ. Эта мысль обставляется различными доводами [1]).

Авторъ записки,—указавъ на тотъ фактъ, что въ средѣ священнослужителей находится много лишившихся женъ и притомъ въ молодыхъ лѣтахъ, такъ что число вдовыхъ относится къ имѣющимъ женъ, какъ 4 къ 10,—изображаетъ *безотрадное въ семейномъ, хозяйственномъ и нравственномъ отношеніяхъ, положеніе вдовыхъ священнослужителей.*—Священникъ, имѣющій малолѣтнихъ дѣтей и лишившійся жены, находится, по мнѣнію составителя записки, въ самомъ безпомощномъ положеніи. Некому у него присмотрѣть за малолѣтними дѣтьми, некому дать имъ приличное первоначальное воспитаніе.—Не въ лучшемъ положеніи оказывается и домашнее хозяйство вдоваго священнослужителя. — Еще хуже *и тяжелые нравственные послѣдствія для овдовѣвшаго* въ молодыхъ лѣтахъ священнослужителя. Мо-

---

[1]) Самой записки «вдовство духовенства» не приводится въ «Собраніи мнѣній». Содержаніе ея мы передаемъ на основаніи возраженій на нее митр. Филарета, — передаемъ съ тою цѣлью, чтобы ясно было противъ чего и какъ онъ возражалъ.

лодой вдовецъ священникъ, часто, можетъ быть, вслѣдствіе условій рожденія и воспитанія принявшій священный санъ и притомъ 20—22 и много 25-лѣтнимъ юношей—школьникомъ, не знающимъ жизни и не уяснившимъ себѣ значенія своего новаго шага, съ розовыми мечтами на жизнь, вдругъ во цвѣтѣ лѣтъ лишается жены и сталкивается съ одной стороны, съ—весьма трудно преодолимыми для обыкновенныхъ смертныхъ—потребностями физической природы и съ другой стороны,—съ тоскливымъ одиночествомъ и его безотлучною сестрой—апатіей къ дѣятельности. Понятно, насколько печальны могутъ быть результаты этого: „за потерею жены“ часто слѣдуетъ „распутство“ [1]), и прочіе „тяжкіе пороки“ [2]). — Авторъ записки, предвидя могущее встрѣтиться возраженіе, что можно молодому вдовцу преодолѣть стремленія физической природы, ссылается на примѣръ блаженнаго Іеронима, который самъ писалъ про себя, что онъ и въ пустынѣ „воображалъ себѣ наслажденія Рима“ и что у него „въ холодномъ тѣлѣ все еще кипѣли сладострастные порывы“. „Каково же должно быть положеніе священника, лишившагося жены?“ заключаетъ отсюда атворъ записки [3]). — Въ неловкое положеніе, по мнѣнію его, поставляютъ существующія ограниченія въ отношеніи къ слагающимъ санъ и высшее епархіальное начальство: оно будто бы вынуждается дѣйствовать въ отношеніи многихъ вдовыхъ священнослужителей по правилу: „не позволяй себѣ“ въ извѣстномъ отношеніи „дѣйствій слишкомъ явныхъ и рѣзкихъ, такихъ, въ которыхъ можно было бы обличить, и священствуй“ [4]).—Наконецъ, авторъ записки признаетъ испытанія и увѣщанія, практикуемыя по отношенію къ намѣревающимся сло-

---

[1]) Собран. мнѣн. 4, 519.

[2]) Тамъ же 4, 578.

[3]) Тамъ же, 520.

[4]) Тамъ же, 521.

жить санъ, безполезными и неумѣстными, какъ скоро они уже заявили о своемъ желаніи [1]). Правда, онъ не отрицаетъ существованія закона, по которому вдовый священникъ можетъ сложить санъ; но, имѣя въ виду ограниченіе на нѣкоторое время гражданскихъ правъ снимающихъ санъ, онъ пытается устранить значеніе дозволенія снимать санъ, спрашивая: „кто имѣющій познанія и способности осудитъ себя на десятилѣтнее бездѣйствіе?“ [2]) Вообще авторъ записки направляетъ всѣ доводы къ тому, чтобы безпрепятственно было дозволено снимать санъ.

Эта записка, какъ сказано выше, была представлена митр. Филарету для отзыва, и онъ, какъ самъ заявляетъ, нашелъ необходимымъ составить „обстоятельное разсмотрѣніе“ ея, т. е. не только изложить свое мнѣніе, но и показать основанія его и устранить могущія воспослѣдовать возраженія [3]).

Митр. *Филаретъ признаетъ*, до извѣстной степени, *значеніе нѣкоторыхъ* представленныхъ въ запискѣ *доводовъ, но въ общемъ находитъ, что она „изображаетъ предметъ односторонне* и въ чертахъ преувеличенныхъ“ [4]).

Прежде всего, на основаніи справки изъ клировыхъ вѣдомостей, митр. Филаретъ доказываетъ, что *записка сильно преувеличила процентное отношеніе вдовыхъ священнослужителей къ имѣющимъ женъ:* напр. въ Москвѣ первыхъ въ 4 раза менѣе, чѣмъ послѣднихъ, а въ московскомъ уѣздѣ вдовыхъ въ пять разъ меньше, чѣмъ имѣющихъ женъ, тогда какъ „записка“ говорила, что вдовыхъ только въ два съ половиною раза менѣе имѣющихъ женъ [5]). — Далѣе, митр. Фила-

---

[1]) Собр. мн. 4, 523.

[2]) Тамъ же, 524.—Записка писана въ 1860 году.

[3]) Тамъ же, 517.

[4]) Тамъ же, 518.

[5]) Тамъ же.

ретъ не отрицаетъ факта относительной хозяйственной безпомощности неимѣющихъ женъ священнослужителей [1]) и признаетъ указаніе на остающихся по смерти жены священника малолѣтнихъ и грудныхъ дѣтей „самой благовиднѣйшей причиной“, какую часто представляютъ просящіе о сложеніи сана по вдовству [2]). Но онъ находитъ изображеніе хозяйственной и семейной безпомощности „преувеличеннымъ“. Безвыходное положеніе, при имѣніи вдовымъ священнослужителемъ малолѣтнихъ дѣтей, по словамъ его, церковный законъ устранилъ тѣмъ, что позволилъ „таковымъ священнослужителямъ принять къ себѣ въ домъ: мать, сестру и тетку, а ежели ихъ нѣтъ, благоразумнаго и степеннаго мужчину (3 пр. 1 вселен. соб. и Вас. Велик. пр. 88). Грудnаго же ребенка они могутъ отдать на отдоеніе посторонней женщинѣ“ [3]).

Въ отвѣтъ на заявленіе записки, что „за потерею жены слѣдуетъ распутство“, митр. Филаретъ говоритъ, что „при безпристрастномъ разсмотрѣніи сего мнѣнія въ такомъ общемъ видѣ выраженнаго, да будетъ позволено сказать, что въ немъ съ малою долею истины во много разъ большее количество клеветы“. И это свое положеніе онъ доказываетъ собственнымъ наблюденіемъ за духовенствомъ Москвы.—Да и самое представленіе естественнаго влеченія одного пола къ другому „непобѣдимымъ“ ведетъ ко мнѣнію, противному

---

[1]) Такъ при обсужденіи вопроса о безбрачныхъ священникахъ, митр. Филаретъ говорилъ: «Удобно ли безбрачному священнику устроить свою домашнюю жизнь, когда правило не позволяетъ ему имѣть при себѣ женскаго лица, кромѣ сестры и тетки, а ихъ у него нѣтъ? Ему въ семъ отношеніи труднѣе нежели монаху: у монаха есть готовая монастырская пища; съ безбрачнымъ священникомъ, особенно въ селѣ, случиться можетъ, что ему нельзя будетъ приготовить себѣ пищи безъ нарушенія правила въ лицѣ ея приготовляющемъ». Собр. мн. 4, 143, п. VII.

[2]) Собр. мн. 4, 577 и 519.

[3]) Тамъ же 4, 577 и 519, п. III.

для достоинства человѣческой природы и оскорбительному для ея Творца, что будто бы естественная физическая природа преобладаетъ надъ духовной.—Что же касается до вывода, сдѣланнаго изъ примѣра блаженнаго Іеронима по отношенію къ вдовому духовенству, то митр. Филаретъ прямо его называетъ „страннымъ“. „Одинъ изъ многихъ, жившій за 1400 лѣтъ предъ симъ признавался, что чувствовалъ плотскія движенія: слѣдственно всѣ люди всѣхъ временъ, и особенно вдовые священники имѣютъ непобѣдимыя плотскія движенія. Какая логика позволяетъ отъ одного человѣка заключать ко всѣмъ?“ При томъ же Іеронимъ не удалился изъ пустыни, а благочестиво окончилъ жизнь въ монашествѣ, слѣдовательно побѣдилъ плотскія движенія. Слѣдовательно и вдовые священники, если бы кто изъ нихъ поверженъ былъ борьбѣ плоти, могутъ, подобно ему, одержать побѣду надъ нею [1]). — Да и вообще, если „нѣкоторые овдовѣвшіе священнослужители, по невозможности имѣть другую жену, впадаютъ въ разные тяжкіе пороки“, то „это отнюдь не есть побужденіе св. Синоду давать овдовѣвшимъ священнослужителямъ свободу снимать съ себя свой санъ, а есть только доказательство того, что впадающіе въ тяжкіе пороки не хотятъ послѣдовать наказанію Божію“ [2]).

Указаніе на фактъ якобы существующаго потворства духовнаго начальства проступкамъ вдоваго духовенства, совершаемымъ внѣшне благопристойно, безъ большой соблазнительной огласки, митр. Филаретъ признаетъ положительной клеветой на духовное начальство. Если же „по несчастію“ кто либо знаетъ такъ дѣйствующихъ епископовъ, то, „по чувству спра-

[1]) Собр. мн. 4, 520—521.

[2]) Собраніе мн. 4, 578. Нѣсколько выше глубоко вѣрующій во всеуправляющую руку Промысла Божія м. Филаретъ разсматриваетъ «вдовство священнослужителей», какъ прямое дѣйствіе или попущеніе Божіе, всегда имѣющее цѣлью наше спасеніе. Тамъ же, 577—578.

ведливости и по ревности о чистотѣ духовнаго сословія", долженъ доносить о семъ св. Синоду для принятія имъ соотвѣтственныхъ мѣръ къ предотвращенію подобныхъ дѣйствій [1]).

Авторъ записки признаетъ странными, безполезными увѣщанія, практикуемыя въ отношеніи къ рѣшившимся снять санъ. Митр. Филаретъ удивляется такому „нападенію на законъ". Священникъ ради удовлетворенія потребностямъ природы рѣшается „повергнуть святыню священства: какъ же не увѣщевать его, пока еще не сдѣлалъ невозвратнаго шага, чтобы онъ одумался, и размыслилъ, что повергаетъ и чего ищетъ?" [2]) Принятіе подобнаго увѣщеванія не можетъ считаться „лицемѣрнымъ", потомучто не успѣшно боровшійся съ плотскими помыслами, „услышавъ голосъ духа", самъ дѣйствительно можетъ „возбудиться духомъ" и стать „твердо въ подвигѣ противъ грѣха". Кромѣ того, увѣщаніе можетъ быть далеко не безполезнымъ и въ томъ отношеніи, что имѣющіе санъ могутъ просить о снятіи его и по другимъ, кромѣ вдовства, причинамъ. Въ такомъ случаѣ увѣщанія предупреждаютъ исполненіе часто не вполнѣ обдуманныхъ рѣшеній, что̀ митр. Филаретъ и подтверждаетъ дѣйствительнымъ случаемъ изъ пастырской практики [3]).

Авторъ записки считаетъ *необходимымъ*, *благотворнымъ и справедливымъ дѣломъ отмѣну существующихъ ограниченій* для снимающихъ санъ и—предоставленіе полной свободы въ снятіи его, безъ всякихъ послѣдствій для рѣшившихся на это. Въ отвѣтъ на это и подобныя заявленія митр. *Филаретъ*, во многихъ своихъ мнѣніяхъ, приводитъ массу доводовъ въ пользу того, что *ограниченія правъ* снимающихъ санъ *необходимы, какъ справедливыя* по существу и *благотворныя*

---

[1]) **Собр. мн. 4, 521.**

[2]) **Тамъ же, 523.**

[3]) **Тамъ же, 523—524.**

по своимъ послѣдствіямъ. Аргументацію свою онъ ведетъ такъ.

Всякій, виновный въ чемъ нибудь, достоинъ наказанія. Ограниченіе правъ есть наказаніе, котораго заслуживаютъ снимающіе санъ, какъ виновные „въ нарушеніи церковнаго постановленія“, по которому „священство дается на всю жизнь“ [1]), 2)—„въ нарушеніи обѣта или присяги“, „ненарушимо сохранять правила и законы священства“ [2]), 3)—„въ оскорбленіи благодати“, преподанной въ таинствѣ священства [3]), 4) — въ причиненіи соблазна тѣмъ, которыхъ онъ по своему званію долженъ назидать словомъ и примѣромъ [4]). Потому-то, рѣшающіеся снять санъ, какъ подлежащіе вышеуказаннымъ проступкамъ, подвергаются увѣщаніямъ. Если же они не внимаютъ увѣщанію, то, по мнѣнію митр. Филарета, виновны и „въ противленіи начальству“ [5]). Къ таковымъ „можетъ имѣть, хотя не буквальное, но частію близкое, примѣненіе 83 правила апостольскаго, которое священнослужителя, своевольно вступившаго въ мірской чинъ, увѣщеваетъ оставить сіе и возвратиться къ церковной должности съ покаяніемъ; а если онъ не приметъ сего увѣщанія и упорно останется въ своемъ намѣреніи, повелѣваетъ лишить его сана, какъ виновнаго“ [6]). 7 правило четвертаго вселенскаго собора запрещаетъ также священникамъ вступать „въ воинскую службу или мірской чинъ, а дерзнувшихъ на сіе и не возвращающихся съ раскаяніемъ къ тому, что̀ прежде избрали для Бога“ повелѣваетъ „предавати анаѳемѣ“. Не такъ велика вина священника, который обращается къ начальству съ

---

[1]) Собр. мн. 4, 525 и 529.

[2]) Тамъ же 4, 525, 530, 499–500.

[3]) Тамъ же 4, 525, 530, 571, и. VI, 499—500, 497.

[4]) Тамъ же 4, 525—526 и 530.

[5]) Тамъ же 4, 500.

[6]) Тамъ же.

просьбой снять съ него санъ, разсуждаетъ по этому поводу митр. Филаретъ; но когда онъ не оказываетъ „раскаянія“ и не соглашается отложить свое намѣреніе и возвратиться къ тому, что прежде избралъ для Бога, виновность его близко подходитъ къ тому, что̀ осуждается правиломъ, и, по строгости правила, онъ близокъ къ тому, чтобы быть преданну анаѳемѣ [1]). — Изъ всего сказаннаго видно, что въ просящихъ снятія сана есть „виновность, хотя не такъ тяжкая, какъ въ лишаемыхъ сана за дѣйствительный порокъ или преступленіе“ [2]), и слѣдовательно они „не должны пользоваться равными правами съ людьми совершенно невинными“ [3]). Итакъ, по мнѣнію митр. Филарета, ограниченіе правъ справедливо по существу.

Ограниченіе правъ лицъ, снимающихъ санъ, по мнѣнію митр. Филарета, кромѣ того, что справедливо, вмѣстѣ съ тѣмъ и *благотворно* во многихъ отношеніяхъ по своимъ послѣдствіямъ. — Прежде всего *ограниченіе правъ* такихъ лицъ благотворно въ томъ отношеніи, что оно *предупреждаетъ „легкомысленное“ принятіе священнаго сана*, а также „небрежное, неправильное, своекорыстное и своевольное“ отношеніе къ своимъ обязанностямъ со стороны лицъ, принявшихъ это „божественное званіе“ [4]). Если же снятіе сана не ограничить никакими репрессивными мѣрами, сдѣлать вполнѣ свободнымъ и безнаказаннымъ, то можетъ случиться, что такимъ „удобствомъ увлекутся и такіе люди, которые могли бы воздержаться отъ снятія сана [5]); а такіе, которые подвергаются „взысканію отъ начальства за неправильныя дѣйствія“, могутъ „съ

---

[1]) Собр. мн. 4, 526 и 530.

[2]) Тамъ же 4, 499, п. VII.

[3]) Тамъ же 4, 500, п. VIII.

[4]) Тамъ же 4, 579.

[5]) Тамъ же 4, 571, п. VI.

презрѣніемъ оставлять свое божественное званіе“ [1]).— Полезны *ограниченія* для снимающихъ санъ и потому, что они удерживая многихъ отъ снятія сана, тѣмъ самымъ *устраняютъ соблазнъ* въ народѣ, который, по словамъ митр. Филарета, могутъ производить снявшіе санъ. Уже самый фактъ снятія сана священнослужителемъ, долженствующимъ быть примѣромъ высоконравственной жизни, свидѣтельствующій объ его нравственной неустойчивости, можетъ смущать многихъ благочестивыхъ людей [2]). Кромѣ того священникъ, въ силу своего особаго положенія, въ качествѣ духовника „знаетъ многія тайны совѣсти многихъ людей“. Сохраненіе въ строгой тайнѣ всего, что онъ знаетъ по званію духовника, гарантировано „строгостью“ относительно сего „церковнаго закона“. По снятіи же сана, онъ можетъ являться въ людскомъ обществѣ „съ языкомъ уже не такъ связанномъ крѣпко, какъ прежде“. Между тѣмъ есть не мало такихъ тайнъ, открытіе которыхъ можетъ послужить причиною многихъ семейныхъ разстройствъ и вообще несчастій. Слѣдовательно, „законъ былъ бы несправедливъ и вреденъ, если бы не употребилъ противъ сего возможной предосторожности“ [3]).

Вообще *отмѣна ограниченій* снятія сана по вдовству для вступленія во второй бракъ *поведетъ за собою много вредныхъ послѣдствій*. — Если разрѣшить вдовымъ священнослужителямъ для вторичной женитьбы свободно снимать санъ, то, по мнѣнію митр. Филарета, тогда *мірянинъ послѣ третьяго* несчастнаго *брака* можетъ потребовать позволенія вступить въ четвертый, ссылаясь на невозможность для него побѣждать плотскія движенія, — *матросъ* на кораблѣ, подъ тѣмъ же предлогомъ, станетъ просить разрѣшить и ему имѣть

---

[1]) Собр. мн. 4, 578—579.

[2]) Тамъ же 4, 530.

[3]) Тамъ же 4, 530 и 579. Дополн. томъ 32.

жену; — *чиновникъ*, получающій небольшое жалованье, потребуетъ его увеличенія, чтобы онъ могъ жениться и имѣлъ возможность пропитывать жену [1]).

Авторъ записки указываетъ, что существующія ограниченія въ правѣ поступленія на государственную службу снявшихъ санъ, невольно удерживаютъ вдовыхъ священнослужителей отъ такого шага, потому что никто „имѣющій познанія и способности“ не рѣшится осудить себя на десятилѣтнее бездѣйствіе. — Въ отвѣтъ на это митр. Филаретъ замѣчаетъ, что таковымъ вовсе „нѣтъ нужды осуждать себя на бездѣйствіе“, такъ какъ имъ не возбраняется частная дѣятельность, напр. „предпринимать и совершать ученые и литературные труды и пріобрѣтать ими значительныя возмездія, или исполнять другія частныя порученія, соотвѣтственно познаніямъ и способностямъ“ (Собр. мн. 4, 524).

Наконецъ, по мнѣнію митр. Филарета, „для св. Синода позволять священнослужителямъ свободно снимать съ себя священный санъ *весьма страшно;* потому что на все, случающееся съ нами въ жизни, намъ должно смотрѣть не иначе, какъ или на прямое дѣйствіе Божіе, или на попущеніе Божіе, всегда имѣющее цѣлью наше спасеніе. Такъ должно смотрѣть намъ и на вдовство священнослужителей.... Посему, если бы св. Синодъ далъ позволеніе овдовѣвшимъ священнослужителямъ слагать съ себя свой санъ по ихъ желанію, то онъ, вмѣсто того, чтобы всеусильно располагать и побуждать къ дѣйствованію по цѣли Божіей, самъ способствовалъ бы къ дѣйствованію противъ цѣли Божіей и грѣшилъ бы въ самой первой своей обязанности весьма тяжко“ [2]).

А. Меньшиковъ.

---

[1]) Собр. мн. 4, 522—523.

[2]) Тамъ же 4, 577—578.

О СОЕДИНЕНІИ ЦЕРКВЕЙ

ПОСЛАНІЕ

ПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО МИТРОПОЛИТА АѲИНСКАГО

КЪ РЕЛИГІОЗНОМУ ВЪ ЧИКАГО КОНГРЕССУ.

Подъ этимъ заглавіемъ напечатанъ въ аѳинскомъ духовномъ журналѣ „Анапласисъ“ (№ 133 отъ 1-го ноября 1893 г.) коротенькій, но многозначительный и весьма выразительный, отвѣтъ Преосвященнѣйшаго Германа Митрополита Аѳинскаго на полученное имъ отъ предсѣдателя международнаго религіознаго въ Чикаго конгресса пригласительное письмо. Отвѣтъ этотъ, по словамъ упомянутаго журнала, былъ прочитанъ въ англійскомъ переводѣ въ одномъ изъ засѣданій конгресса и вызвалъ много одобреній и долго несмолкаемыхъ рукоплесканій. Небезъинтереснымъ посему считаемъ привести здѣсь его дословный переводъ на русскій языкъ:

Досточтимый Господинъ!

Съ великимъ вожделѣніемъ получивъ пригласительное письмо ваше, а вмѣстѣ съ нимъ и подробное изложеніе программы созываемаго въ Чикаго религіознаго конгресса, и подробно изучивъ все изложенное въ этой программѣ, мы возрадовались духомъ этой удачной идеѣ созванія такого религіознаго конгресса, на которомъ несомнѣнно будутъ изслѣдованы съ научною тщательностью всѣ различія, которыя существуютъ между

находящимися во всемъ мірѣ религіями, и такимъ образомъ откроется та религія, которая превосходитъ всѣ прочія религіи, а отступающіе отъ истины, если не тотчасъ же послѣдуютъ ей, во исполненіе евангельскаго изреченія, что всѣ будутъ одно стадо подъ однимъ и тѣмъ же Пастыремъ Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, то непремѣнно приблизятся къ ней и, мало-по-малу просвѣщаясь свѣтомъ истинной вѣры и оживляясь вѣяніемъ истиннаго ученія православныхъ догматовъ евангельской религіи, рано или поздно примкнутъ къ истинной религіи, прославляя Отца нашего иже на небесѣхъ. Объ этомъ именно какъ мы, такъ и апостольская церковь наша, не перестанемъ молиться Мироподателю Богу, усердно прося Его, дабы Онъ, разрушивъ средостѣніе ограды осѣненіемъ благодати Пресвятаго Духа Своего, ускорилъ достиженіе преслѣдуемой вашимъ религіознымъ конгрессомъ цѣли; дабы всѣ мы, достигши въ соединеніе вѣры, едиными усты и единѣмъ сердцемъ славили Тріипостаснаго Бога.

Не смотря на то, что мы сами пламенно желаемъ прибыть къ вашей любви и, цѣловавъ васъ святымъ лобзаніемъ, засѣдать съ вами въ этомъ религіозномъ конгрессѣ, отъ котораго ожидаются столь многія блага для Евангелія благодати и человѣчества, и въ смиреніи нашемъ быть представителемъ святой православной Элладской Христовой церкви, которая не только учреждена самими богодухновенными и боговѣщанными апостолами, имѣя краеугольнымъ камнемъ Самого Господа и Бога нашего Іисуса Христа, но и, благодатію Пресвятаго Духа, постоянно шла и идетъ по евангельскому пути, держа непоколебимо все, что̀ тѣ блаженные и боговѣщанные апостолы принявъ отъ своего божественнаго Учителя, или словомъ или посланіемъ, передали своимъ преемникамъ, — однако же по важнымъ обстоятельствамъ мы не можемъ, къ великому и невыразимому прискорбію нашему, осуществить это пламенное желаніе наше—прибыть къ вамъ—ни лично, ни чрезъ представителя.

Но, хотя мы тѣломъ и будемъ находиться вдали отъ васъ, однако же будемъ присутствовать среди васъ духомъ и не перестанемъ усердно возсылать молитвы наши Всевышнему, испрашивая лучъ Его трисіятельнаго Божества для просвѣщенія и достиженія цѣли конгресса вашего, а такъ же и праведную награду за труды предпринявшихъ созваніе сего конгресса и усиленными стараніями доведшихъ его до конца.

Написавши эти строки для вашего свѣдѣнія, пребываемъ готовый къ вашимъ услугамъ,

вожделѣнный нашъ Государь,
Митрополитъ Аѳинскій Германъ.

Въ Аѳинахъ
28-го іюля 1893 года.

Перевелъ Антіохійскій Архимандритъ Рафаилъ.

УЧЕНІЕ
СВЯТАГО АѲАНАСІЯ ВЕЛИКАГО
О СВЯТОЙ ТРОИЦѢ.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Ученіе о Сынѣ Божіемъ.

Вопросъ о Лицѣ вочеловѣчившагося Сына Божія, Господа нашего Іисуса Христа, былъ всегда самымъ живымъ вопросомъ христіанскаго сознанія, какъ потому, что это центральный и самый главный вопросъ въ христіанскомъ вѣроученіи, такъ и потому, что Лице Богочеловѣка исполнено сверхъестественной таинственности, всегда въ самой высокой степени привлекавшей къ себѣ вниманіе всѣхъ мыслящихъ умовъ, наконецъ и потому, что ученіе Богочеловѣка побѣдило цѣлый міръ, гордившійся своимъ накопленнымъ вѣками духовнымъ богатствомъ.

Часть первая.

Глава I.

Мы не будемъ излагать ученіе о Лицѣ Сына Божія апостольскихъ мужей, потому что ученіе ихъ не носитъ на себѣ никакихъ признаковъ научности. Научное раскрытіе этого догмата вѣры началось только со времени христіанскихъ апологетовъ II вѣка.

Первымъ [1]) церковнымъ писателемъ, открывшимъ путь къ научному раскрытію ученія о второмъ Лицѣ

[1]) Хотя научное направленіе въ церковной письменности началось, быть можетъ, ранѣе св. Іустина Философа, въ лицѣ двухъ

Св. Троицы, былъ св. Іустинъ Философъ и Мученикъ. Подъ его вліяніемъ находились—Таціанъ, Аѳинагоръ, Ѳеофилъ антіохійскій и другіе церковные писатели того времени и даже послѣдующаго. Ученіе св. Іустина было гораздо обширнѣе и полнѣе ученія другихъ апологетовъ втораго вѣка, а по научному достоинству оно не имѣетъ для себя сравненія въ твореніяхъ церковныхъ писателей этого времени.

Какъ первая попытка научно-философскаго изложенія христіанскихъ истинъ, а еще болѣе того, какъ произведеніе лица, еще до обращенія своего въ христіанство разочаровавшагося въ философскихъ умозрѣніяхъ и пріобрѣтшаго значительную осторожность въ сужденіяхъ, ученіе св. Іустина Философа о Богѣ Словѣ не изобилуетъ отвлеченными философско-богословскими умозрѣніями, какими отличаются труды нѣкоторыхъ другихъ апологетовъ. Св. Іустинъ стоитъ почти исключительно [1]) на почвѣ библейской и главнымъ образомъ на почвѣ священной ветхозавѣтной письменности. Эту почву онъ не покидаетъ даже въ полемикѣ съ язычниками. Исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ на Лицѣ Господа Іисуса Христа, по его представленію, не могло не внушать уваженія къ библейскимъ свидѣтельствамъ даже со стороны язычниковъ [2]). Впрочемъ полемикѣ съ язычниками св. Іустинъ не ограничивался одною библейскою почвою; онъ прибѣгалъ и къ нѣкоторымъ другимъ способамъ уясненія своего предмета. Напр. онъ пользо-

---

ученыхъ апологетовъ—Кодрата и Аристида, но такъ какъ ихъ сочиненія, за исключеніемъ небольшихъ отрывковъ, до насъ не дошли, то св. Іустинъ, отъ котораго сохранились капитальныя сочиненія, можетъ считаться первымъ апологетомъ и ученымъ защитникомъ христіанства.

[1]) Разгов. съ Триф. гл. XLVIII стр. 240. Русск. перев. Преображенскаго. Москва. 1867 г.

[2]) I Аполог. XXX и LIII гл.

вался данными языческой теологіи и различными миѳическими сказаніями о богахъ [1]), сближалъ нѣкоторыя воззрѣнія языческихъ философовъ, особенно Платона, съ откровеннымъ ученіемъ, доказывалъ, что первые заимствовали свои воззрѣнія у богодухновенныхъ писателей, живших и писавшихъ прежде нихъ, и т. д. [2]).

Ученіе о Божествѣ втораго Лица Св. Троицы св. Іустинъ предлагаетъ главнымъ образомъ въ Разговорѣ съ Трифономъ [3]). Трифонъ іудей недоумѣваетъ, почему христіане почитаютъ Іисуса Христа Богомъ, когда, по священному Писанію, истинный Богъ, Творецъ всего [4]),— единъ. Іустинъ Мученикъ выясняетъ ему, что его недоумѣніе есть отголосокъ общаго большинству іудеевъ невѣдѣнія отъ вѣка сокровенной Божіей Премудрости,— что ветхій завѣтъ, на который опирается Трифонъ, не только не исключаетъ, а напротивъ даже предполагаетъ почитаніе Іисуса Христа. Ветхій завѣтъ представляетъ Бога существомъ не единоличнымъ. Если же іудеи учатъ якобы на основаніи ветхаго завѣта о единоличности Бога, то они заблуждаются. Они неправильно изъясняютъ ветхозавѣтныя свидѣтельства о единствѣ Бога противъ языческаго многобожія въ смыслѣ свидѣтельствъ о единоличности Бога [5]). На естественный послѣ этого вопросъ, какъ же мыслить единаго Бога, если Онъ не единоличенъ, Іустинъ Мученикъ старается раскрыть Трифону форму представленія Бога единымъ по существу и троичнымъ въ Лицахъ. Ближайшимъ образомъ онъ раскрываетъ ту истину, что не одинъ только Отецъ есть истинный Богъ, но и Сынъ, отъ Него рожденный. Онъ указы-

---

[1]) I Апол. XXII гл.

[2]) I Апол. XXII, XLIV, LX гл. II Апол. X—XIII гл.

[3]) Въ Разговорѣ съ Трифономъ этому предмету посвящено нѣсколько главъ, а въ Апологіяхъ всего нѣсколько отрывочныхъ замѣчаній.

[4]) Разгов. XLVIII, L, LV гл.

[5]) Ibid. LV гл.

ваетъ цѣлый рядъ мѣстъ изъ ветхаго завѣта, въ которыхъ говорится, какъ о Богѣ, не только о Творцѣ всего, но и еще о Комъ-то иномъ [1]); при этомъ анализируетъ свидѣтельства о явленіи Бога Аврааму, Іакову, Моисею и др. Съ особеннымъ вниманіемъ и продолжительно онъ останавливается на свидѣтельствѣ о явленіи Аврааму трехъ странниковъ при дубѣ мамврійскомъ и на повѣствованіи о послѣдовавшей затѣмъ гибели Содома и Гоморры [2]), а также на словахъ Бога, сказанныхъ при сотвореніи (Быт. I, 26—28) и по паденіи (Быт. III, 22) человѣка [3]).

Послѣ тщательнаго и обстоятельнаго разъясненія ветхозавѣтныхъ свидѣтельствъ, считая свое положеніе о неединоличности Бога достаточно доказаннымъ для вразумленія іудея, св. Іустинъ переходитъ къ непосредственно слѣдующему затѣмъ вопросу — о формѣ бытія неединоличнаго Бога. Опредѣлившаяся разговоромъ ближайшая задача его состояла въ выясненіи формы личнаго бытія второй Ѵпостаси Св. Троицы. И такъ какъ здѣсь Трифону была непонятной не самая личная форма бытія Сына Божія, какъ существа самоопредѣляющагося и самосознающаго, а способъ происхожденія Его для личнаго бытія въ простой, несложной Божеской природѣ, то св. Іустинъ и анализируетъ ближайшимъ образомъ только этотъ вопросъ. Св. Писаніе, говоритъ онъ, происхожденіе Сына Божія для личнаго бытія означаетъ словомъ „рожденіе“ (Псал. II, CIX; Притч. VIII, 21—36), а соотвѣтственно этому и вторую Ѵпостась Св. Троицы называетъ Единороднымъ Сыномъ Божіимъ, Сыномъ въ собственномъ смыслѣ, единымъ собственно Сыномъ. Уяснить смыслъ содержащагося въ этихъ словахъ ученія св. Писанія, иначе—раскрыть вопросъ, какъ „Христосъ, будучи Богъ, отъ начала

---

[1]) Ibid. LVI, LVIII и др.

[2]) LVI гл. 232—239 стр.

[3]) LXII гл. 248—249 стр.

существовалъ, какъ Сынъ Творца всего“ [1]),—вотъ въ чемъ полагалъ свою задачу св. Іустинъ въ отвѣтѣ Трифону на вопросъ его о формѣ личнаго бытія Сына Божія. Эта задача требовала отъ св. Іустина выяснить понятіе рожденія Сына Божія отъ Бога Отца по самому его существу. Но для неподготовленнаго его ума и особенно ума его собесѣдника такая серьезная постановка вопроса, долженствовавшая затронуть множество самыхъ таинственныхъ сторонъ ученія о Богѣ, была слишкомъ не свойственна. На поставленный Трифономъ вопросъ Іустинъ Философъ поэтому могъ отвѣтить только такъ, какъ отвѣтилъ. „Сынъ родился отъ Бога особеннымъ образомъ и выше обыкновеннаго рожденія. Онъ рожденъ *силою и волею* Отца, но не чрезъ отсѣченіе, какъ будто раздѣлилась сущность Отца, подобно всѣмъ прочимъ вещамъ, которыя дѣлятся и раздробляются и не остаются тѣми же, какими были прежде раздѣленія“ [2]). Вотъ существенныя черты даннаго св. Іустиномъ понятія Божескаго рожденія. Для насъ особенно важна положительная сторона этого понятія, выразившаяся въ словахъ: „Сынъ рожденъ *силою и волею* Отца“. Эти слова нельзя понимать иначе, какъ только въ смыслѣ равносильномъ другому выраженію св. Іустина: Богъ родилъ Сына „изъ Себя самого“ (ἐξ ἑαυτοῦ) [3]), т. е. изъ своего существа; такъ какъ непосредственно слѣдующія за выраженіемъ: Сынъ „рожденъ силою и волею Отца“—слова: „но не чрезъ *отсѣченіе*, какъ будто *раздѣлилась сущность Отца*, подобно всѣмъ прочимъ вещамъ, которыя дѣлятся“, какъ нельзя болѣе ясно свидѣтельствуютъ, что предъ ними шла

---

[1]) Разговор. XLVIII гл. 220 стр. Migne col. 580: ὅτι καὶ προϋπῆρχεν Υἱὸς τοῦ Ποιητοῦ τῶν ὅλων, Θεὸς ὢν καὶ γεγένηται ἄνθρωπος.... ср. II Аполог. Migne с. VI: ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος. Col. 453.

[2]) Разговор. 128 гл. 361 стр.

[3]) LXI гл. Migne, col. 613.

рѣчь не о чемъ либо иномъ, а именно о происхожденіи Сына Божія *изъ существа* Отца. Не менѣе сильнымъ основаніемъ для такого пониманія разсматриваемыхъ словъ св. Іустина служитъ и то обстоятельство, что актъ рожденія Сына Божія св. Іустинъ представляетъ не временнымъ, а вѣчнымъ и безначальнымъ [1]), а самого Сына Божія сущимъ прежде всего, собезначальнымъ Отцу, неотлучнымъ и неотдѣлимымъ отъ Него и не инымъ по волѣ [2]). Къ такому же пониманію указаннаго выраженія приводитъ далѣе изслѣдованіе образовъ, употребленныхъ св. Іустиномъ для уясненія Божескаго рожденія,—именно образовъ: 1) произнесенія человѣкомъ слова, 2) зажженія отъ одного огня другаго и 3) происхожденія свѣта отъ солнца [3]). Весь смыслъ этихъ образовъ, по нашему мнѣнію, заключается въ томъ, чтобы посредствомъ нихъ выяснить мысль о рожденіи Сына Божія изъ существа Бога Отца безъ уменьшенія и измѣненія Его существа.

Въ двухъ изложенныхъ предметахъ, т. е. въ ученіи о Божествѣ и о происхожденіи Сына Божія для личнаго бытія заключается вся сущность раскрытаго св. Іустиномъ ученія о Сынѣ Божіемъ по Божеству. Изъ этого ученія само собою вытекаютъ мысли: 1) о личномъ бытіи Сына Божія и 2) о единосущіи и равенствѣ Его съ Богомъ Отцемъ; но эти мысли св. Іустиномъ не были раскрыты, а были только намѣчены. Тѣмъ не менѣе не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что св. Іустинъ мыслилъ Сына Божія Богомъ,

---

[1]) Migne c. VI col. 613: *ὁ Θεὸς ἀρχὴν γεγένηται.* Conf. Apol. c. VI: *ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος.* Ср. Разгов. гл. 84, 96, 100, 125, 138 и др.

[2]) Разговоръ 96, 128, 62 гл.; 56 гл.

[3]) Разгов. гл. 61, 128 и др. Указанныя подобія повторяются у Таціана (рѣч. пр. Ел. V), у Ѳеофила (къ Автол. I, 11—22), у Аѳанасія (твор. ч. I стр. 163, 165 и др.), у Василія Великаго (IV гл. 147, 271 стр.), у Григорія Богослова (III т. 131—133. 97 стр.), у Григорія нисскаго (V т.) и у др.

существомъ личнымъ, единосущнымъ и равнымъ Отцу. Серьезные и правдолюбивые изслѣдователи, обращающіе вниманіе не на слова, а на мысли писателя, намъ могутъ возразить развѣ только противъ одного послѣдняго замѣчанія. Могутъ спросить: какъ же понимать слова св. Іустина, что „Сынъ подчиненъ Отцу и Господу и служитъ волѣ Его“, „служитъ Богу, сущему выше міра и не имѣющему надъ Собой другаго Бога“, „служитъ совѣту Его?“ [1])

По нашему мнѣнію, св. Іустинъ подъ формой подчиненія Сына Божія Богу Отцу и служенія волѣ Его предлагалъ ученіе о самомъ общепризнанномъ предметѣ,—именно о томъ, что во внѣшнихъ отношеніяхъ Бога Сыну Божію принадлежитъ исполненіе плановъ и намѣреній Отца. Самый выразительный текстъ, убѣждающій насъ въ этомъ, находится въ 125 главѣ Разговора съ Трифономъ и читается такъ: „Іаковъ боролся съ Тѣмъ, Кто только *явился*, какъ *служитель* воли Отца, а *на самомъ дѣлѣ—Богъ*, Сынъ, рожденный прежде (бытія) всѣхъ тварей“.

Вслѣдъ за св. Іустиномъ Философомъ намъ нужно указать въ общихъ чертахъ на ученіе о Сынѣ Божіемъ Таціана, Аѳинагора и св. Ѳеофила. Всѣ они излагали свое ученіе о второй Ипостаси Св. Троицы не подъ формою понятія о Сынѣ, а подъ формою образовъ. Представленіе Сына Божія подъ формою образовъ и отсутствіе анализа понятія сыновства было общею чертою ученія апологетовъ о Сынѣ Божіемъ и отличительною особенностію апологетической литературы, свидѣтельствующею о ея младенческомъ возрастѣ. Обычными образами у Таціана, Ѳеофила и Аѳинагора были—Умъ или Мысль, Сила или Энергія и Слово. Первый образъ преимущественно употреблялся для обозначенія вѣчнаго бытія Сына Божія въ нѣдрахъ Отца и для обозначенія Его отношенія къ міру; два послѣдніе главнымъ

[1]) Разгов. 56, 60, 126 гл.; ср. I Аполог. XII и LX гл.

образомъ назначались для выясненія отношенія Сына Божія къ міру и только изрѣдка для уясненія бытія и внутреннихъ отношеній Его въ Божествѣ.

Изъ всѣхъ этихъ образовъ самымъ неопредѣленнымъ какъ тогда, такъ и послѣ, былъ образъ Силы или Энергіи. Впрочемъ въ общемъ представленіи апологетовъ о второй Ипостаси Св. Троицы и этотъ образъ былъ существенно необходимъ, такъ какъ онъ выяснялъ Ипостасность Сына Божія съ той стороны, съ какой не могли выяснить другіе образы, и гораздо пластичнѣе послѣднихъ давалъ представленіе о Сынѣ Божіемъ въ Его внутреннихъ и внѣшнихъ отношеніяхъ. Но при неточности языка апологетовъ, не передававшаго мысль въ ея подлинномъ значеніи, этотъ образъ нерѣдко былъ истолковываемъ какъ знакъ отрицанія апологетами личнаго бытія Сына Божія и представленія Его подъ формою силы Отца.

Сравнительно болѣе опредѣленнымъ у апологетовъ было представленіе второй Ипостаси Св. Троицы подъ образомъ Ума. Впрочемъ и эта форма представленія апологетовъ давала нѣкоторый поводъ предполагать, что апологеты отрицали личное бытіе Сына Божія. Но если внимательные и справедливые изслѣдователи не находили у апологетовъ такой мысли въ представленіи ихъ второй Ипостаси Св. Троицы подъ образомъ Силы или Энергіи, то тѣмъ болѣе нельзя находить ничего подобнаго въ представленіи ихъ Сына Божія подъ образомъ Ума. Мы говоримъ такъ потому, что апологеты со всею ясностію давали знать, что они подъ образомъ Ума предлагали ученіе о Томъ же самомъ, о Комъ говорили какъ о Силѣ и Энергіи, далѣе—потому, что они представляли Отца совѣтующимся съ Умомъ, какъ съ самостоятельнымъ личнымъ Существомъ, усвояли Уму творческую и промыслительную дѣятельность и требовали божескаго поклоненія Ему,—наконецъ и потому, что они совсѣмъ не говорили такъ, что Сынъ Божій есть Умъ Отца, но обыкновенно выражались такъ, что Онъ былъ или пребываетъ въ Отцѣ, какъ Умъ, т. е. находится въ та-

кихъ же отношеніяхъ къ Отцу, какъ умъ къ личности вообще.

Самою обычною у апологетовъ формою представленія Сына Божія было ученіе о Немъ, какъ о Словѣ. Какъ же мыслили апологеты Сына Божія подъ этою формою? Они различали въ бытіи Слова бытіе домірovое или внутреннее и бытіе въ явленіи. Раскрывая съ возможною полнотою послѣднее, о первомъ они дѣлали только самыя бѣглыя замѣчанія. Ни Таціанъ, ни Ѳеофилъ, ни Аѳинагоръ не имѣли въ виду уяснять, ни по образу совершенія, ни по существу, акта рожденія Сына Божія отъ Бога Отца. Они давали только представленіе о Сынѣ Божіемъ, какъ о самосущемъ по Божеству, единосущномъ Отцу и безначально пребывающемъ съ Нимъ и въ Немъ [1]). Если у нихъ встрѣчается рѣчь о рожденіи Сына Божія отъ Бога Отца, то ее обычно, если не сказать—всегда, нужно понимать только въ смыслѣ такого или иного откровенія или проявленія Сына Божія [2]). Между тѣмъ такая образная рѣчь апологетовъ обыч-

---

[1]) «Вмѣстѣ съ Нимъ было все; съ Нимъ существовало и само Слово, бывшее въ Немъ» (Таціан. Рѣч. пр. Еллин. V гл. Русск. перев. 17 стр.).—Слово «есть первое рожденіе Отца, не такъ, чтобы Оно получило бытіе во времени, ибо Богъ, какъ вѣчный Умъ и вѣчно словесное Существо, искони имѣлъ въ Себѣ Самомъ Слово, но Оно произошло отъ Него для того, чтобы быть идеею и дѣйствительною силою для всѣхъ матеріальныхъ вещей» (Аѳинагор. Прош. гл. 10 стр. 80). «Богъ имѣлъ Слово Свое въ собственныхъ нѣдрахъ,—Премудрость, сущую въ Немъ, Слово, всегда соприсущее Ему» (Ѳеоф. къ Авт. кн. II, гл. 10 стр. 195).

[2]) Прежде всего это можно сказать о Таціанѣ (Рѣч. прот. Еллин., V и VII глл.; ср. LXII гл. Разгов. съ Трифон. Іуст. Фил.). Хотя по переводу Преображенскаго его слова можно истолковать ближе всего въ смыслѣ ученія о предвѣчномъ рожденіи Сына Божія, но греческій текстъ V и VII глл. по Миню, какъ и цѣль, съ которою написаны эти главы (доказать премірность Бога и Его Слова противъ сотическаго пантеизма), не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что у Таціана рѣчь совсѣмъ не объ этомъ предметѣ. Послѣ нѣсколькихъ

но принималась въ буквальномъ и общепринятомъ смыслѣ и трактовалась, какъ (неправильное) ученіе

замѣчаній о домірovомъ бытіи Бога Таціанъ все свое вниманіе сосредоточилъ на изложеніи ученія о твореніи міра. Это ученіе излагается имъ такъ: «Волею Его (Отца) простаго существа произошло Слово (*θελήματι δε προπηδᾷ*), и Слово произошло (*χωρήσας*) не напрасно. Оно становится перворожденнымъ дѣломъ Отца (*ἔργον πρωτότοκον γίνεται*). Оно есть начало міра. Родилось же (неправильно! нужно: проявилось же, потому что стоитъ: *γέγονε δέ*) Оно чрезъ сообщеніе (*κατὰ μερισμόν*), а не чрезъ отсѣченіе. Ибо что отсѣчено, то отдѣляется отъ первоначала. А что произошло чрезъ сообщеніе и приняло свободное служеніе, то не уменьшаетъ того, отъ кого произошло». И по теченію мыслей и по буквѣ текста видно, что рѣчь идетъ здѣсь не о чемъ иномъ, какъ только о проявленіи Слова въ созданіи міра. Въ этомъ насъ убѣждаютъ и дальнѣйшія сравненія Таціана, въ особенности слѣдующее: «Вотъ и я говорю, а вы слушаете, но отъ передачи слова я, бесѣдующій, не лишаюсь слова, но произнося звуки, я хочу привести у васъ въ порядокъ ту матерію, которая прежде была безъ порядка. И какъ Слово, въ началѣ рожденное (предложеніе придаточное!), въ свою очередь произвело нашъ міръ, создавши Само Себѣ вещество, такъ и я, по подражанію Слову, будучи возрожденъ и просвѣщенъ познаніемъ истины, благоустрояю смѣшеніе сродной матеріи». Очевидно смыслъ всего этого сравненія—въ томъ, что какъ сказанное человѣкомъ слово, ничего не лишая человѣка, производитъ свое дѣйствіе, такъ и Слово, проявленное Богомъ, могло создать міръ, нисколько не измѣнивъ Своимъ проявленіемъ самаго существа Отца. Такимъ образомъ во всемъ процитованномъ мѣстѣ Таціанъ ведетъ свою рѣчь совсѣмъ не о предвѣчномъ рожденіи Сына Божія отъ Бога Отца, какъ думаютъ нѣкоторые. О послѣднемъ предметѣ онъ сдѣлалъ здѣсь только бѣглое замѣчаніе—въ трехъ словахъ, составляющихъ придаточное предложеніе: *ἐν ἀρχῇ γεννηθείς*.

Мысль Таціана яснѣе раскрывается у Аѳинагора. Въ X главѣ «Прошенія» онъ пишетъ: Слово «есть первое рожденіе Отца, не такъ, чтобы Оно получило бытіе во времени.., но Оно произошло для того, чтобы быть идеею и дѣйственною силою для всѣхъ матеріальныхъ вещей (Притч. VIII, 22)». Ту же мысль можно находить и у св. Ѳеофила въ словахъ: «Когда Богъ восхотѣлъ сотворить то, что Онъ опредѣлилъ, Онъ родилъ сіе Слово внѣ проявленнымъ *τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικὸν* (безъ члена), перворожденнымъ всей твари, не такъ однако, чтобы Самъ лишился Слова, но Онъ родилъ Слово и вмѣстѣ съ Словомъ всегда пребывалъ» (Къ Автол. XXII гл. 210 стр. Migne, col 1083).

о происхожденіи Сына Божія отъ Бога Отца для личнаго бытія въ Божествѣ. Такъ явились упреки въ томъ, что апологеты мыслятъ иногда актъ рожденія Сына Божія не безначальнымъ, а совершившимся въ какой-то непонятный для насъ довременный моментъ предъ самымъ созданіемъ міра,—что при этомъ и самый актъ рожденія и бытія Сына Божія они опредѣляютъ не внутренними потребностями Божеской природы, а внѣшнимъ и случайнымъ для нея обстоятельствомъ—необходимостію положить начало міровому бытію. Но если мы взглянемъ на дѣло иначе, станемъ заключать не отъ выраженій апологетовъ къ ихъ мыслямъ, а по мыслямъ судить о выраженіяхъ ихъ, и не первыя повѣрять и поправлять послѣдними, а наоборотъ послѣднія первыми; тогда ясно раскроется предъ нами, вмѣсто находимаго прежде у апологетовъ ученія о рожденіи Сына для личнаго бытія, ученіе о предвѣчномъ сообщеніи Богомъ Отцемъ Сыну Божію изволенія создать чрезъ Него міръ. Этотъ предвѣчный актъ апологеты отличали отъ самаго акта творенія и называли его „первымъ рожденіемъ“, „перворожденнымъ дѣломъ Отца“, въ отличіе отъ самаго творческаго акта Сына, который они называли „вторымъ рожденіемъ“ или рожденіемъ отъ Сына. Вотъ почему рожденіе Сына Божія, по словамъ апологетовъ, не есть актъ вѣчный, какъ самое бытіе Сына Божія: прежде чѣмъ быть рожденнымъ, Слово, по ихъ представленію, уже было въ Отцѣ. Рожденіе Слова не выражаетъ собою формы вѣчныхъ внутреннихъ отношеній между Отцемъ и Сыномъ.

Высказывая такія мысли, мы совсѣмъ не хотимъ стать на точку зрѣнія отрицательной критики, выводящей изъ разсматриваемаго обстоятельства то, что апологеты будто бы отрицали безначальное происхожденіе Сына Божія отъ Бога Отца для личнаго бытія, какъ не склоняемся и на сторону всѣхъ сознательныхъ и невольныхъ противниковъ этого взгляда, которые находятъ у всѣхъ апологетовъ болѣе или менѣе ясное ученіе о предвѣчномъ рожденіи Сына Божія отъ Бога

Отца. Мы утверждаемъ только фактъ отсутствія у нѣкоторыхъ изъ апологетовъ ученія о происхожденіи Сына Божія для личнаго бытія и объясняемъ это обстоятельство отсутствіемъ повода къ рѣчи объ этомъ предметѣ. Впрочемъ мы склонны думать, что въ сознаніи (а не въ вѣрѣ) апологетовъ (не исключая и св. Іустина) еще не выяснилось удовлетворительно внутреннее значеніе акта рожденія Сына Божія, какъ одной изъ формъ внутренняго самооткровенія Божества, необходимо предполагаемаго самымъ Его существомъ.

Другую важную особенность въ ученіи апологетовъ о Сынѣ Божіемъ представляетъ кажущееся различеніе ими *Λόγος προφορικὸς* отъ *Λόγος ἐνδιάθετος*, какъ бытія ѵпостаснаго отъ бытія въ другомъ, какъ *Λόγος Θεὸς* отъ *Λόγος ἐν Θεῷ*, или какъ бытія реальнаго отъ бытія идейнаго. Но внимательное изслѣдованіе не фразъ, а самаго воззрѣнія апологетовъ обычно приводитъ читателей ихъ твореній къ тому заключенію, что въ произведеніяхъ ихъ нѣтъ никакихъ признаковъ отрицанія ѵпостасности Слова въ доміровое Его бытіе. *Λόγος ἐνδιάθετος* апологетами мыслится какъ *Νοῦς*, *Ἐνέργεια* и *Δύναμις*, слѣдовательно съ свойствами личности; къ Нему, какъ къ личности, по взгляду апологетовъ, обращался Отецъ въ Божескомъ совѣтѣ о сотвореніи міра. Самый лучшій ключъ къ выясненію дѣйствительнаго воззрѣнія апологетовъ на *Λόγος ἐνδιάθετος*, т. е. на форму Его бытія въ Отцѣ, лежитъ въ представленіи ихъ о второй формѣ Его бытія, когда Слово, представляемое ими несомнѣнно уже личнымъ существомъ, мыслится ими однако пребывающимъ въ Отцѣ, какъ Его свойство, такъ что отъ присутствія Слова въ Богѣ Отцѣ ставится въ зависимость даже разумность природы послѣдняго.

Вся разность между *Λόγος ἐνδιάθετος* и *Λόγος προφορικός* въ ученіи апологетовъ сводится только къ степени ясности выступленія ѵпостаснаго характера Слова. Высказывая такое сужденіе, мы вполнѣ согласны съ очень распространеннымъ въ нашей лите-

ратурѣ мнѣніемъ г. Мёлера, что подъ *Λόγος ἐνδιάθετος* слѣдуетъ разумѣть то, что Сынъ Божій имѣетъ основаніе своего бытія въ Отцѣ, а подъ *Λόγος προφορικός*— то, что Онъ явилъ себя въ твореніи міра.

Въ заключеніе изложенія ученія апологетовъ II вѣка о Лицѣ Сына Божія мы должны сказать, что ученіе это ни въ одномъ его пунктѣ не было раскрыто всесторонне и строго систематически; за исключеніемъ очень немногихъ предметовъ, мы не видимъ въ немъ даже послѣдовательнаго и связнаго изложенія. Большая часть пунктовъ въ ученіи о Сынѣ Божіемъ въ это время только еще намѣчалась, потому что христіанская богословская наука въ это время только еще начиналась. Апологеты не имѣли ни исторической подготовки къ детальной и серьезной научной постановкѣ отвлеченныхъ богословскихъ предметовъ, ни вызывающихъ внѣшнихъ обстоятельствъ, да и въ себѣ вѣроятно не чувствовали внутреннихъ влеченій къ подобнымъ занятіямъ, потому что такія влеченія едвали возможны въ самый начальный періодъ научнаго развитія. Апологеты занимались главнымъ образомъ вопросами о дѣлѣ искупленія и спасенія людей и о Лицѣ Искупителя. Когда же приходилось имъ затрогивать вопросы о внутреннихъ отношеніяхъ въ Богѣ, то они всячески старались уклоняться отъ болѣе или менѣе обстоятельнаго ихъ рѣшенія, а старались удовлетворять своихъ читателей болѣе легкой и болѣе понятной для нихъ формой рѣшенія. Напр. св. Іустинъ въ одномъ мѣстѣ прямо заявлялъ, что содержаніемъ его отвѣта должно быть раскрытіе ученія о предвѣчномъ рожденіи Сына Божія; однако такого отвѣта онъ не далъ нигдѣ. Аѳинагоръ долженъ былъ выяснить, почему Сынъ Божій; называется Сыномъ, т. е. указать существенные признаки понятія о сынѣ въ приложеніи его къ Богу, но онъ отмѣтилъ только самые внѣшніе

признаки отличія понятія Сына Божія отъ понятія Сына человѣческаго.

Глава вторая.

Значительные успѣхи въ научномъ раскрытіи ученія о Сынѣ Божіемъ сдѣланы были въ послѣдующее время церковными писателями конца II и III вѣка. Кромѣ различныхъ внѣшнихъ побудительныхъ обстоятельствъ,—разумѣемъ главнымъ образомъ ереси,—на успѣхи научнаго богословія въ это время имѣли большое вліяніе—историческая подготовка и пріобрѣтенный съ теченіемъ времени навыкъ къ разсужденіямъ объ отвлеченныхъ богословскихъ предметахъ. Разсужденія о предметахъ вѣры стали все болѣе и болѣе привлекать къ себѣ вниманіе христіанъ. О болѣе серьезной постановкѣ научнаго богословія въ это время свидѣтельствуетъ самая форма изложенія, характеризуемая переходомъ отъ образовъ къ понятіямъ.

Наиболѣе видное мѣсто изъ церковныхъ писателей указаннаго времени занимаютъ—Ириней ліонскій, Климентъ александрійскій, Тертулліанъ, Оригенъ и Діонисій александрійскій. Всѣ эти писатели старались прочно установить и раскрыть ученіе о Божественномъ достоинствѣ Сына Божія, единосущіи, нераздѣльности, равенствѣ и равночестности Его съ Богомъ Отцемъ, о Его самостоятельномъ и личномъ бытіи. Въ отношеніи къ прежнему времени ближе всѣхъ исчисленныхъ писателей стоитъ св. Ириней ліонскій.

Полемизируя съ гностиками, св. Ириней въ ученіи о второмъ Лицѣ Св. Троицы остановился съ особеннымъ вниманіемъ на уясненіи истины существеннаго единства Сына Божія съ Богомъ Отцемъ. Онъ безусловно порицалъ всякія попытки человѣческаго ума постигнуть рожденіе Сына Божія, и всякія аналогіи этого акта онъ считалъ по меньшей мѣрѣ неумѣст-

ными, въ виду отсутствія сколько нибудь близкаго подобія его въ чувственномъ мірѣ [1]). Тайна рожденія Сына Божія, говоритъ онъ, извѣстна только Родившему и Рожденному [2]). По его мысли, человѣку слѣдуетъ только благоговѣйно преклоняться предъ непостижимостію этой тайны и не стремиться понять ее своимъ ограниченнымъ разумомъ. Самъ онъ настолько преклонялся предъ непостижимостію ея, что въ благоговѣйномъ страхѣ предъ нею не считалъ возможнымъ утверждать категорически даже и того, что актъ происхожденія Сына Божія для личнаго бытія есть именно рожденіе, а не другой какой либо актъ, неточно названный рожденіемъ. Всѣ наши названія акта происхожденія Сына Божія отъ Бога Отца, по Иринею, суть только простыя обозначенія, не могущія дать точнаго смысла и понятія о сущности этого акта. „Если, говоритъ онъ, кто спроситъ: какъ же Сынъ рожденъ отъ Отца?—мы отвѣтимъ ему, что никто не знаетъ того произведенія, или рожденія, или нареченія, или откровенія, или кто иначе какъ либо назоветъ Его неизреченное рожденіе“ [3]). По словамъ св. Иринея, человѣкъ на основаніи Откровенія можетъ сказать только то, что актъ рожденія Сына Божія отъ Отца есть актъ внутренній, духовный и простой, потому что проста и самая природа Божества,—что Сынъ Божій и въ рожденіи не отдѣляется отъ Отца, подобно тому, какъ отдѣляемся отъ своихъ родителей мы, но вѣчно пребываетъ въ Отцѣ, какъ и Отецъ въ Немъ. „Что существовало прежде Ума Божія, во что бы Онъ вышелъ? И какъ велико то мѣсто, которое

---

[1]) Пр. ерес. III, 6. 9.

[2]) Ibid. III, гл. XXVIII. п. 5—6 стр. 238—239.

[3]) Ibid.

вмѣстило бы Умъ Божій?“ [1])—Очевидно, Умъ „произведенъ не внѣ Отца (extra Patrem), но въ самомъ Отцѣ (in ipso Patre)“ [2]) и единосущенъ Отцу [3]).

Проводя съ настойчивостію послѣднюю мысль, св. Ириней говоритъ: „невидимое Сына есть Отецъ, а видимое Отца есть Сынъ“ [4]). Или: „Богъ, будучи весь Умъ и весь Слово, то и говоритъ, что мыслитъ, и мыслитъ то, что говоритъ. Ибо Его мысль есть Слово и Слово есть Умъ, и всеобъемлющій Умъ есть Самъ Отецъ“ [5]). Онъ весь Умъ и весь Слово, и въ какомъ отношеніи есть Умъ, въ такомъ есть и Слово, и не имѣетъ въ Себѣ ничего древнѣйшаго или позднѣйшаго, ничего различнаго, но пребываетъ вполнѣ Себѣ равнымъ, одинаковымъ и единымъ, а потому въ Богѣ не имѣетъ мѣста „произведеніе“ (Слова) въ такой постепенности, т. е. какъ у людей, у которыхъ сначала мысль, а потомъ слово — выразитель мысли. Слово есть мѣра Отца [6]), видимое Отца [7]), Одинъ и Тотъ же съ Богомъ Отцемъ [8]). Оно естъ истинный Богъ, равный съ Богомъ Отцемъ. Того, кто не именуется Богомъ и Господомъ, не называли бы Богомъ и Господомъ ни Духъ Святый, ни ангелы [9]). Какъ единосущный Отцу Богъ, Слово Божіе вѣчно [10]); Оно есть вѣчный Царь и Господь [11]).

---

[1]) Пр. ерес. II, 13 п. 5 стр. 167.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. III, 17 п. 2 стр. 359.
[4]) Ibid. IV, с. 6 п. 6 стр. 421.
[5]) Ibid. II, с. 28 п. 5; с. 13 п. 8; с. 25 п. 3.
[6]) Ibid. IV, с. 4 п. 2 стр. 413.
[7]) Ibid. IV, с. 6 п. 6 стр. 421.
[8]) Ibid. IV, 22: Unus et idem Deus Pater et Verbum Ejus.
[9]) Ibid. III, с. 6 п. 2 стр. 285.
[10]) Ibid. IV, с. 13 п. 4; с. 14 п. 1; с. 20 п. 3; II, с 30 п. 6.
[11]) Ibid. III, с. 6 п. 2 стр. 285.

Всматриваясь въ ученіе св. Иринея о Сынѣ Божіемъ, мы видимъ, что сравнительно съ прежнимъ временемъ у него были раскрыты съ значительною обстоятельностію и полнотою нѣкоторые новые пункты, въ особенности истина единосущія Сына Божія съ Богомъ Отцемъ. Кромѣ того, мы видимъ, что онъ значительно поколебалъ основанія для различенія *Λόγος προφορικός* отъ *Λόγος ἐνδιάθετος* и самъ былъ совершенно свободенъ отъ этого ученія.

Младшій современникъ св. Иринея и представитель александрійской богословской науки — Климентъ — въ дѣлѣ положительнаго раскрытія, уясненія и обоснованія церковнаго ученія о второмъ Лицѣ Св. Троицы не сдѣлалъ ничего новаго. Онъ мало занимался этимъ вопросомъ своего времени; его ученіе о Сынѣ Божіемъ представляетъ, можно сказать, только краткое катихизическое ученіе. Климента интересовали больше гносеологическіе, чѣмъ догматическіе, вопросы христіанской вѣры. Онъ былъ не учителемъ вѣры, а христіанскимъ благочестиво настроеннымъ философомъ и поэтомъ, любящимъ, восхваляющимъ и восторженно почитающимъ *Λόγος*. Его поэтическо-философское настроеніе было причиною многихъ неточныхъ выраженій, логической непослѣдовательности, противорѣчія и механическаго соединенія идей философіи съ ученіемъ христіанства. Климентъ не изложилъ отчетливо даже тѣхъ пунктовъ христіанскаго ученія, на которыхъ онъ болѣе или менѣе останавливалъ свое вниманіе. Вотъ ученіе Климента о Сынѣ Божіемъ въ самомъ краткомъ видѣ.

Съ одной стороны Климентъ называлъ природу Сына Божія ближайшею по отношенію къ Вседержителю [1]) и не отличающеюся тою безусловною простотою, какою характеризуется природа Отца, а Самого Сына Божія вто-

---

[1]) Стром. VII, 2.

рою причиною (δεύτερον αἴτιον) [1]), служителемъ Отца [2]), силою Отца, посредствующею Ему въ твореніи и управленіи міромъ, даже тварію (κτίσμα). Съ другой стороны Слово Сынъ, по нему, есть святѣйшее, совершеннѣйшее существо [3]), премудрость, вѣдѣніе, истина, идея, мысль Божія [4]); Онъ весь—Отчій свѣтъ, весь—зрѣніе, весь—всевидящій, вездѣсущій и благій; Онъ есть образъ Отца, отображающій Его Существо; Онъ—вѣченъ, безначаленъ, безконеченъ, неизглаголанъ. Онъ не раздѣляется, не разсѣкается, не перемѣщается съ мѣста на мѣсто, но всюду всегда пребываетъ. Онъ отъ вѣчности происходитъ отъ Отца [5]) и называется собственнымъ Сыномъ Его,—Словомъ, произшедшимъ изъ совершеннаго Отца [6]). Отецъ и Сынъ суть одно [7]). Оба Они суть Богъ—ἓν γάρ ἄμφω ὁ Θεός [8]); Они одинъ въ другомъ [9]),—въ Сынѣ Отецъ и въ Отцѣ Сынъ—ἐν αὐτῷ ὁ Υἱὸς καὶ ἐν τῷ Υἱῷ ὁ Πατήρ; у Сына всѣ свойства общи съ Отцемъ [10]). Отецъ никогда не былъ безъ Сына и Сынъ Его—вѣчно тотъ же и неизмѣняемъ [11]).

Болѣе научное, чѣмъ у Климента, изложеніе ученія о Сынѣ Божіемъ мы находимъ въ твореніяхъ Тертулліана, карѳагенскаго пресвитера. Ученіе Тертулліана поражаетъ насъ своею сравнительною цѣлостно-

---

[1]) Ibid. VII, 3.
[2]) Ibid. II, 11; Пед. III, 1.
[3]) Ibid. VII, 2.
[4]) Ibid. V, 11.
[5]) Ibid. V, 1.
[6]) Ibid. V, 13.
[7]) Пед. I, 13.
[8]) Ibid. I, 8.
[9]) Пед. I, 7.
[10]) Стром. VI.
[11]) Ibid. V, 1.

стію, полнотою и обстоятельностію. Такъ и видно, что въ немъ умѣлою рукою предложено было все сокровище христіанской науки предшествующаго времени. Обстоятельное раскрытіе предмета, отчетливость мысли, стройность изложенія, торжествующій тонъ и сила языка,—все это производитъ самое пріятное впечатлѣніе на читателя его произведеній. У Тертулліана нѣтъ ни преклоненія предъ великими умами языческаго міра, ни той снисходительности и нѣкотораго рода терпимости, съ какою относится къ еретикамъ даже св. Ириней. Какъ натура цѣлостная и увлекающаяся, Тертулліанъ не только презиралъ все враждебное христіанству, но и вообще все нехристіанское, все чуждое православію трактовалъ какъ не имѣющее совершенно никакого значенія при христіанской безусловной истинѣ [1]).

Ученіе о Лицѣ Сына Божія Тертулліанъ излагаетъ главнымъ образомъ въ сочиненіи Adversus Praxeam. „Такъ какъ, говоритъ онъ въ этомъ сочиненіи, патрипассіане [2]) хотятъ, чтобы два были единымъ, чтобы одинъ и тотъ же почитался Отцемъ и Сыномъ, то изслѣдованіе о Сынѣ должно поэтому разрѣшить вопросы: есть ли Онъ и Кто Онъ и какъ существуетъ?“ [3]) Для отвѣта на эти вопросы Тертулліанъ обращается къ очень неточной, хотя и обычной аналогіи Бога Слова съ человѣческимъ словомъ. Подобно тому, говоритъ онъ, какъ слово человѣческое является естественнымъ собесѣдникомъ человѣка, выражая его мысли,—является какъ будто инымъ въ человѣкѣ, хотя и существуетъ съ нимъ и въ немъ нераздѣльно: такъ и въ Богѣ есть совершеннѣйшее Слово, вѣчный Совѣтникъ Отца, суще-

---

[1]) Снегиревъ. Ученіе о Лицѣ Господа І. Христа въ трехъ первыхъ вв. христіанства. Казань. 1870 г. стр. 21.

[2]) Патрипассіане получили свое названіе по ученію Праксея—Pater natus et Pater passus.

[3]) Пр. Пракс. гл. V, стр. 134.

ствующій съ Нимъ и въ Немъ нераздѣльно, и все таки отличный отъ Него. Богъ отъ вѣка имѣетъ Разумъ, а съ Нимъ и въ Немъ Слово [1]). И подобно тому, какъ слово человѣка, скрывающееся сначала только въ глубинѣ его души, вмѣстѣ съ мыслію, по произнесеніи, существуетъ не только въ немъ, но и внѣ его: такъ и Слово Божіе, существовавшее только въ Богѣ, когда Онъ мыслилъ молча, лишь только было произнесено, вышло изъ Него или родилось [2]) и стало не только въ Немъ, какъ единосущное Отцу, но и внѣ Его" [3]). Это явленіе Слова вовнѣ, какъ вторичное послѣ внутренняго самооткровенія Божества въ актѣ природнаго рожденія, Тертулліанъ называлъ вполнѣ совершившимся или дѣйствительнымъ рожденіемъ,—такимъ, въ которомъ Слово, будучи явлено Богомъ, принимаетъ свою форму, т. е. становится видимымъ [4]) или познаваемымъ [5]).

Что же касается первичнаго рожденія, или иначе—происхожденія Сына Божія для личнаго бытія, то объ этомъ у Тертулліана совсѣмъ нѣтъ рѣчи. Очевидно для отвѣта на вопросы: кто Сынъ Божій и какъ Онъ существуетъ, Тертулліанъ считалъ вполнѣ достаточнымъ отвѣтить только ученіемъ о домировомъ личномъ бытіи Слова въ Богѣ и о явленіи Его въ мірѣ [6]).

---

[1]) Пр. Пракс. гл. V, стр. 134.

[2]) Терминъ «рожденія» Тертулліанъ употребилъ здѣсь очевидно въ томъ же значеніи, въ какомъ употребляли его—Таціанъ, Аѳинагоръ и Ѳеофилъ, т. е. обозначилъ имъ не внутренній природный актъ, въ которомъ Сынъ Божій получаетъ свое вѣчное личное бытіе отъ Бога Отца, а проявленіе или откровеніе Слова въ творческомъ актѣ созданія міра.

[3]) Пр. Пракс. гл. V, стр. 135—136.

[4]) Ibid. гл. XIV, 155 стр.

[5]) Ibid. VII гл., 137 стр.

[6]) Намъ представляется очень страннымъ, что нѣкоторые изслѣдователи Тертулліана, не смотря на вполнѣ ясное его ученіе о вѣчномъ личномъ бытіи Сына Божія въ Богѣ, понимаютъ его слова о рожденіи Сына Божія предъ созданіемъ міра въ смыслѣ

Главными предметами разсужденій Тертулліана противъ Праксея были дѣйствительное бытіе Сына Божія и ѵпостасность Его. Первое Тертулліанъ защищалъ на двухъ основаніяхъ,—во-первыхъ тѣмъ, что Сынъ Божій имѣетъ бытіе отъ Существа безусловно дѣйствительнаго и потому Самъ долженъ быть также дѣйствительнымъ, а во-вторыхъ тѣмъ, что Онъ сотворилъ дѣйствительный міръ, значитъ и Самъ не можетъ быть недѣйствительнымъ [1]).

Какъ же мыслилъ Тертулліанъ дѣйствительное бытіе Сына Божія—ѵпостаснымъ или нѣтъ и, если ѵпостаснымъ, то вѣчно ли ѵпостаснымъ?—Что у Тертулліана есть ученіе объ ѵпостасности Сына Божія, это несомнѣнно. Но такъ какъ выраженія его объ ѵпостасности Сына Божія въ рѣчи его о бытіи Сына Божія послѣ „совершеннаго“ Его рожденія, или иначе—послѣ явленія Его въ твореніи міра гораздо опредѣленнѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ въ рѣчи его о вѣчномъ бытіи Сына Божія въ лонѣ Божества; то естественно поставить вопросъ: мыслилъ ли Тертулліанъ Сына Божія ѵпостаснымъ въ вѣчномъ Его бытіи въ лонѣ Отца? Повидимому Тертулліанъ училъ, что Сынъ Божій, какъ Личность, явился только съ того момента, когда Богъ сказалъ: *да будетъ свѣтъ* [2]). Но если брать не отрывочныя его выраженія, а все ученіе его въ цѣломъ, то нельзя не убѣдиться, что онъ мыслилъ Сына Божія Существомъ ѵпостаснымъ отъ вѣчности. Къ такому заключенію сильнѣе всего склоняетъ насъ тотъ неоспоримый фактъ, что Тертулліанъ подъ разными наименованіями всегда мыслилъ одинъ и тотъ же субъектъ. „Иногда подъ

его ученія о рожденіи Сына Божія для личнаго бытія и утверждаютъ, что Тертулліанъ не признавалъ личное бытіе Сына Божія вѣчнымъ.

[1]) Пр. Пракс. VII гл. 138—139 стр.

[2]) Idid. VII гл. 137 стр.

именемъ Премудрости, иногда подъ именемъ Слова въ Писаніи,—по его словамъ,—вездѣ говорится объ одномъ и томъ же Лицѣ.... Премудрость, Разумъ, Божественная Сила и Духъ, подъ разными именами, есть то же самое Слово, которое сдѣлалось Сыномъ Бога, Его родившаго и произведшаго вовнѣ Себя“ [1]).

Неустойчиво и неопредѣленно повидимому ученіе Тертулліана о Божескомъ достоинствѣ Сына Божія. Съ одной стороны онъ называетъ Сына Божія Богомъ [2]) и говоритъ о равенствѣ Его съ Богомъ Отцемъ [3]), съ другой—онъ находитъ различіе между Божествомъ Бога Отца и Божествомъ Сына Божія и потому какъ бы не считаетъ того и другаго совершенно равными между Собою. Отецъ и Сынъ, по нему, не одно и то же, но различаются между Собою „мѣрою“: Отецъ есть вся субстанція, а Сынъ—истеченіе и часть цѣлаго, часть субстанціи Отца [4]). Но все же несомнѣнно, что Тертулліанъ исповѣдывалъ рожденіе Сына Божія изъ сущности Отца и называлъ Сына Божія единосущнымъ Отцу [5]). Онъ говорилъ: „Сынъ не отъинуду, но изъ сущности Отца“; „Богъ родилъ Свое Слово непосредственно изъ Своей внутренности,—

---

[1]) Пр. Пракс. VII, 138.

[2]) Ibid. гл. XII и XXVI.

[3]) Omnia Sibi tradita dicit a Patre. Credam, si Creatoris est Christus, cujus omnia; quia non minori se tradidit omnia Filio Creator, quae per Eum condidit, per Sermonem suum scilicet (Contra Marc.).

[4]) Пр. Пракс. гл. IX стр. 142. Ср. О цѣломудр. гл. IX. Ср. Прот. Пракс. XIII. гл. 154 стр.: «Когда надобно будетъ именовать вмѣстѣ Отца и Сына, то изъясняюсь такъ: *Богъ* Отецъ и Іисусъ Христосъ *Господь* нашъ. Если же дѣло идетъ объ одномъ Христѣ, то я могу назвать Его *прямо Богомъ*». Ср. XIX гл. 169 стр.

[5]) Haec est navitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae... Exinde Eum parem sibi faciens, de quo procedendo Filius factus est primogenitus, ut ante omnia genitus, et unigenitus, ut solus ex Deo genitus proprie de vulva cordis ipsius. Сравн. Пр. Пракс. VII гл. стр. 138.

изъ чрева“ (Пс. CIX, 3) [1]. Какъ произшедшее изъ существа, Слово „подобно и равно Тому, отъ Кого Оно произошло“; „Оно есть Сынъ перворожденный, какъ рожденный прежде всего,—Сынъ единородный, потому что только Оно одно зачато и рождено въ сердцѣ Бога, рождено отъ Бога“ [2]. Отношеніе между Отцемъ и Сыномъ самое тѣсное, подобно тому, какое мы видимъ между деревомъ и корнемъ, ручьемъ и источникомъ, лучемъ и солнцемъ.

Очевидно основное воззрѣніе Тертулліана на внутреннее отношеніе Сына Божія къ Богу Отцу было совершенно правильно; и конечно, если бы Тертулліанъ не былъ чистымъ органомъ истины въ основныхъ догматахъ вѣры, то не былъ бы и образцемъ для церковныхъ писателей въ борьбѣ съ аріанствомъ. Между тѣмъ несомнѣнно, что Фебадій въ сочиненіи Contra arianos повторилъ только то, что́ сказано въ сочиненіи Тертулліана Adversus Praxeam; этому же сочиненію Тертулліана слѣдовалъ и авторъ сочиненія De fide ortodoxa [3], равно какъ св. Амвросій въ De fide ad Gratianum augustum libri quinque, Фаустинъ въ De Trinitate sive de fide contra arianos. Затѣмъ, если бы ученіе Тертулліана было неправильно въ цѣломъ, то къ нему не относились бы съ одобреніемъ Кипріанъ, Евсевій, Руфинъ и Іеронимъ.

Если мы обратимся теперь къ самому знаменитому христіанскому ученому первыхъ трехъ вѣковъ, къ Оригену, то увидимъ, что и его ученіе о второмъ Лицѣ Св. Троицы, отличаясь замѣчательной смѣлостію и глубиною мысли, далеко не отличается строгою

---

[1]) Пр. Пракс. IV гл. 133 стр.; V гл. 136 стр. Срав. XI гл. 146 стр.

[2]) Ibid. гл. VII, стр. 137.

[3]) См. Исторія аріанства на латинскомъ Западѣ—В. Самуилова. 1890 г. СПБ. 150—152 стр. и прилож. «Л» 70—75 стр.

точностію, правильностію и опредѣленностію, подобно ученію большинства церковныхъ писателей до-никейскаго періода. Оригенъ часто прилагалъ свои силы къ изслѣдованію неизслѣдимаго. И потому, хотя очень вѣроятно, что онъ всегда хотѣлъ остаться вѣрнымъ Евангелію [1]), ему случалось часто или обходить его свидѣтельства, или противорѣчить ему. Въ научномъ отношеніи Оригенъ считается первымъ лицемъ, давшимъ опытъ систематическаго построенія христіанскаго богословія.—Ученіе его о Сынѣ Божіемъ можно кратко передать въ слѣдующемъ видѣ.

Сынъ Божій есть дѣйствительное, личное Существо, Ипостась, совершенная во всемъ, „субстанція субстанцій“ [2]). „Нѣкоторые, говоритъ Оригенъ, пользуясь изреченіемъ XLIV псалма: *отрыгну сердце мое слово благо*, воображаютъ себѣ, что Сынъ есть не иное что, какъ простое Слово Отца, произносимое Имъ на подобіе того, какъ нами произносится всякое слово, составленное изъ слоговъ, и такимъ образомъ отрицаютъ личное бытіе (*ὑπόστασις*) Сына и оставляютъ непонятнымъ самое существо (*οὐσία*) Его; но мы безконечно далеки отъ подобнаго нечестія. Богъ Слово вовсе не есть что либо преходящее, похожее на простое, прозвучавшее и исчезающее слово, а есть Слово, имѣющее свое собственное бытіе (*οὐσιώμενος*),—Слово, имѣющее свой собственный, индивидуальный образъ бытія и представляющее Собою отдѣльное отъ Отца Лице (*ὑπόστασις*)“ [3]). „Мы почитаемъ, пишетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, Единаго Бога, Отца и Сына,—Отца истины и Сына истину, которые суть два ипостасію (*τῇ ὑποστάσει*) и едино по сочувствію (*ὁμονοίᾳ*,

---

[1]) De princ. l. I, c. III, n. 1.

[2]) Contr. Cels. c. VI, n. 64; Schol. in Matth. 18, 18; De princ. 1, 2, 2; In Ierem. 19, 1; In Ioann. t. II, 1.

[3]) In Ioann. t. I, n. 23. 42. Ср. In. Matth. t. XVII, n. 14. De princ. I, 22.

consensione), и согласію (τῇ συμφωνίᾳ) и тожеству воли (ταυτότητι τοῦ βουλήματος), такъ что видѣвшій Сына, который есть сіяніе славы и образъ Ипостаси Бога, видѣлъ и Отца“ [1]).

Сынъ Божій непостижимымъ для насъ образомъ рождается отъ Бога Отца. [2]). Актъ рожденія Бога Сына отъ Бога Отца мы должны мыслить какъ актъ духовный, совершающійся безъ всякаго раздѣленія и уменьшенія существа Отца [3]), какъ актъ совершенно безстрастный [4]). Какъ хотѣніе происходитъ отъ мысли безстрастно и не отсѣкая отъ нея никакой части и само не отдѣляясь отъ нея, такъ слѣдуетъ представлять и рожденіе Сына отъ Отца [5]). Мыслить же иначе, вопреки этому, не только верхъ нечестія, но и крайняя степень неразумія [6]).

Выходя изъ понятія о неизмѣняемости Бога, рожденіе Сына Божія отъ Бога Отца мы должны мыслить какъ актъ безначальный. „Кто изъ вѣрующихъ во Христа, говоритъ Оригенъ, можетъ не только утверждать, но даже и подумать, что было время, что былъ хотя бы даже самый незначительный моментъ времени, когда Богъ не былъ Отцемъ своего Слова, своей Премудрости? Но если кто думаетъ такъ, то пусть онъ отвѣтитъ намъ, почему Богъ Отецъ не сообщилъ своему Сыну бытія прежде того момента, когда Онъ благоволилъ, по его понятію, сдѣлать это? Пусть онъ укажетъ намъ на самый отдаленнѣйшій пунктъ времени, какъ на начало бытія Слова, и тогда мы его вправѣ спросить снова, почему Богъ

---

[1]) Contr. Cels. l. VIII, n. 12.

[2]) De princ. l. I, 110.

[3]) In. Ioann. t. XX, 16; De princ. I, 110.

[4]) De princ. IV, 28.

[5]) De princ. I, 2. 6.

[6]) In Ioann. t. II.

Отецъ не родилъ своего Сына еще прежде и этого момента,—и такъ будемъ спрашивать до безконечности [1]). Ибо Богъ не могъ начать быть Отцемъ подобно тому, какъ люди начинаютъ быть отцами съ извѣстнаго времени. Если быть Отцемъ для Бога составляетъ совершенство и если Онъ всегда имѣлъ желаніе и возможность быть Отцемъ, то почему и не быть Ему Отцемъ всегда? Ужели не всегда Онъ былъ совершенъ [2])? Это не правда. И мы исповѣдуемъ поэтому Бога вѣчнымъ Отцемъ единороднаго Сына Его, рожденнаго безначально, прежде всякаго времени“ [3]).

Рожденіе Сына Божія, какъ актъ вѣчный и безначальный, должно быть постояннымъ или вѣчно настоящимъ, правильнѣе сказать—должно быть вполнѣ отрѣшеннымъ отъ времени или абсолютно простымъ. „Писаніе, говоритъ Оригенъ, называетъ Сына сіяніемъ славы Отца (Евр. I, 3), т. е. сіяніемъ вѣчнаго свѣта (Прем. VII, 26). Какъ сіяніе совершенно неотдѣлимо отъ свѣта, и доколѣ пребываетъ свѣтъ, дотолѣ не перестаетъ быть и сіяніе его: такъ и Сынъ Божій, какъ сіяніе вѣчнаго Свѣта Божія, рождается отъ Отца непрерывно. Не родилъ Отецъ Сына и пересталъ рождать Его, но всегда рождаетъ Его“ [4]). Понятіе непрерывности рожденія Сына Божія отъ Бога Отца, впервые ясно высказанное Оригеномъ, составляетъ одну изъ самыхъ важныхъ заслугъ его въ исторіи богословской мысли.

Понятіе о вѣчномъ рожденіи Сына Божія отъ Бога Отца само собою вело Оригена къ мысли о происхожденіи Сына Божія именно изъ существа Бога Отца, а понятіе о непрерывности рожденія—къ мысли

---

[1]) De princ. l. I, c. II, n. 9; ср. Апол. Памф. с. III.

[2]) In. Genes. t. I.

[3]) De princ. l. I, c. II, n. 3; In ep. ad. Rom. IV, n. 5; in Ioann. t. I, n. 32; ср. Тв. св. Аѳан. Объ опред. ник. соб. гл. XXVII, стр. 353.

[4]) In Ioan. n. IX, 4.

о нераздѣльности или единствѣ природы Сына Божія съ природою Бога Отца. И Оригенъ утверждалъ во-первыхъ, что Сынъ Божій рождается отъ существа Бога Отца и одинъ только есть по природѣ истинный, единородный Сынъ Божій [1]), — во-вторыхъ, что Онъ имѣетъ одно и то же существо (ὁμοούσιος) съ Богомъ Отцемъ, едино съ Нимъ по существу и по волѣ [2]), есть Богъ у Бога [3]). Первый изъ этихъ пунктовъ не имѣетъ широкаго раскрытія у Оригена; что же касается втораго пункта, то у Оригена можно найти очень много данныхъ, служащихъ къ его раскрытію.

Напр. противъ Цельса онъ писалъ: „если бы бы Цельсу извѣстны были слова: *Отецъ во Мнѣ и Азъ въ Немъ*, и: *Азъ и Отецъ едино есма*, то онъ не наклеветалъ бы тогда на насъ, что мы почитаемъ кромѣ высочайшаго Бога еще иного Бога. Нѣтъ. Мы почитаемъ въ Отцѣ и Сынѣ единаго Бога. И я удивляюсь, писалъ Оригенъ въ другомъ мѣстѣ противъ современныхъ еретиковъ, я удивляюсь, какъ нѣкоторые, читая слова апостола: *намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Него же вся и мы у Него, и единъ Господь Іисусъ Христосъ, Имъ же вся и мы Тѣмъ* (1 Кор. VIII, 6),—не хотятъ признать Сына истиннымъ Богомъ, подъ тѣмъ предлогомъ, чтобы не впасть въ двубожіе. Очевидно разсуждающіе

---

[1]) Schol. in Matth. XXVIII, 18; Fragm. ex comm. in Hebr.; in Ioann. II, 6; V, 99; ad. Rom. l. III, n. 2; l. VII, n. I; De princ. l. I, c. 2, n. 3; Contr. Cels. l. VIII, n. 14; Ierem. XVI, 229. Въ комментаріи на Іоанна (t. XX, 16) Оригенъ относится отрицательно къ формулѣ: «Сынъ рожденъ изъ существа Отца»,—но только потому, что нѣкоторые съ нею соединяли антропоморфическое представленіе о дѣленіи въ актѣ рожденія Сына природы Рождающаго.

[2]) Contr. Cels. l. VIII, n. I; In Ioann. t. I, 23, 42; t. III, 35; In Matth. XXVIII, 18; XIII, 19; In Rom. IV, n. 2. Нельзя не удивляться крайней спѣшности заключенія нѣкоторыхъ нѣмецкихъ ученыхъ, пытавшихся утверждать, что ученіе о единствѣ природы Сына Божія съ природою Бога Отца не входило въ вѣроучительную систему Оригена.

[3]) In Ioann. I, 47; ср. Contr. Cels. l. 5, n. 24.

такимъ образомъ не понимаютъ, что ни вѣрованіе въ Сына, какъ въ Бога, не уничижаетъ Божества Отца, ни вѣрованіе въ Отца, какъ въ Бога, не уничижаетъ Божества Сына и что при этомъ не вводится никакое двубожіе, поелику мыслится, что Сынъ не иной Богъ, чѣмъ Богъ Отецъ, и поелику источникомъ или началомъ Божества Сына представляется не иное что, какъ Божество Отца". Не можетъ быть бо́льшаго нечестія, какъ отрицать Божество Сына и включать Его въ число тварей, вопреки самымъ яснымъ свидѣтельствамъ о Божествѣ Его священнаго писанія какъ ветхаго, такъ и новаго завѣтовъ [1]). Такимъ образомъ несомнѣнно, что Сынъ Божій есть истинный и совершенный Богъ—ὁ ἀληθής Θεός [2]).

Оригенъ приписываетъ Сыну Божію всѣ Божескія свойства, Божеское дѣйствіе и Божеское поклоненіе [3]), и говоритъ, что „Сынъ не былъ бы полнымъ и совершеннымъ образомъ Своего Отца", если бы не имѣлъ величія, совершенно равнаго величію Отца [4]).

Съ понятіемъ о тожествѣ природы Бога Отца и Бога Сына нераздѣльна мысль о полномъ Ихъ равенствѣ. Но по вопросу о равенствѣ, или лучше сказать—о взаимныхъ отношеніяхъ перваго и втораго Лицъ Св. Троицы Оригенъ не имѣлъ одного опредѣленнаго и неизмѣннаго воззрѣнія. Въ общемъ взглядъ его на этотъ предметъ можно признать вполнѣ православнымъ; но въ его твореніяхъ есть не мало мѣстъ, изъ кото-

---

[1]) Comm. in ep. ad Rom. l. VIII, n. 13; VII, 9; In Ioann. t. II, n. 2; Contr. Cels. l. II. n. 9; l. V, n. 24.

[2]) In Reg. hom. II; Serm. in Matth. n. 90; In Ioann. t. II, n. 2.

[3]) Напр. Ср. Contr. Cels. l. VI, n. 4; 60; VIII, n. 13, 26, 72; l. II, n. 9; In Num. h. XVIII, n. 2; De princ. l. I, c. II, n. 2; c. XI, n. 10; Comm. in Rom. I, n. 5; VII, n. 9, 13; In Matth. t. XIV, n. 7; In Ioann. t. I, n. 12; In Serm. IV, n. 6; Ezech. XII, n. 5; In Ioann. cc. XV et XXXVII и др.

[4]) Contr. Cels. l. VI, n. 69.

рыхъ видно, что по означенному вопросу онъ не всегда стоялъ на высотѣ чистаго православія, держался иногда субординатическаго образа воззрѣній и смотрѣлъ на отношеніе Сына Божія къ Богу Отцу, какъ на отношеніе менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному.

Въ нижеслѣдующемъ изложеніи мы передадимъ съ одной стороны въ сжатомъ и связномъ видѣ субординатическое воззрѣніе Оригена на отношеніе Сына Божія къ Богу Отцу, а съ другой — представимъ образцы собственныхъ его исправленій этого воззрѣнія. Оригенъ училъ: хотя Сыну Божію присуща та же самая благость, какая присуща и Отцу, но тогда какъ у послѣдняго она самобытная, у перваго она — отъ Отца, и тогда какъ у послѣдняго она пребываетъ покоющеюся, у перваго — являющеюся въ мірѣ, какъ правда [1]). Далѣе. Хотя Сыну Божію присущи совершенное вѣдѣніе и совершенная воля, но и въ этомъ отношеніи Онъ не равенъ Отцу [2]). Въ познаніи Отецъ совершеннѣе Сына; Отецъ познаетъ Себя совершеннѣе и чище, чѣмъ познаетъ Его Сынъ [3]). Познаніе Отца — первичное, самобытное; познаніе Сына — вторичное, заимствованное. Подобное же отношеніе — и между волею Сына Божія и волею Бога Отца [4]). Изъ всего этого слѣдуетъ, что единый истинный Богъ есть Богъ Отецъ; это — Богъ первый *πρῶτος*, Богъ въ собственномъ смыслѣ — *ὁ Θεός*, *Αὐτό-Θεός*. Сынъ Божій есть Богъ вторый, Богъ не по природѣ, а по причастію отъ Отца [5]), просто — *Θεός*, или *ἕτερός τις Θεὸς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ*, *θεοποιούμενος* [6]).

---

[1]) In Ioann. I, 40.

[2]) Ibid. 44, 14; ср. De princ. 1, 8, 6.

[3]) De princ. IV, 35.

[4]) In Matth. XXVI, 39.

[5]) In Ioann. II, 2.

[6]) In Ioann. I, 21; Пр. Цельс. V, 39; ср. Филон. De somniis I.

Онъ есть служитель Отца [1]). Твореніе міра совершено не Имъ (ὑπὸ), а только при посредствѣ (διὰ) Его [2]). И къ (πρὸς) Нему не должно обращаться съ молитвою, развѣ только какъ къ посреднику (διὰ) въ молитвѣ къ Богу Отцу [3]). Послѣднее крайнее слово Оригена о Сынѣ Божіемъ то, что Онъ γενητὸς, или κτίσμα [4]).

Такимъ крайнимъ субординатистомъ Оригенъ является до полемики своей съ извѣстнымъ противникомъ христіанства—Цельсомъ. Въ сочиненіи же противъ Цельса онъ не только не допускаетъ новыхъ субординатическихъ опредѣленій Сына Божія, но старается загладить и прежнія свои субординатическія выраженія, предлагая объясненія ихъ въ духѣ православія. Здѣсь онъ между прочимъ пишетъ: „называя Бога Отца Отцемъ, мы этимъ не подчиняемъ Его, какъ клевещетъ Цельсъ [5]), Сыну. И изъ нашихъ нѣтъ ни одного настолько неразумнаго, чтобы онъ сказалъ, что Сынъ человѣческій есть Господь Бога. Но когда мы смотримъ на Спасителя, какъ на Бога—Слово, мудрость, правду, истину, тогда мы говоримъ, что Онъ имѣетъ власть надъ всѣмъ, подчиненнымъ Ему подъ этимъ именемъ, но не надъ властвующимъ надъ Нимъ Отцемъ,—οὐ καὶ τοῦ κρατοῦντος αὐτοῦ Πατρός [6]). Что же касается наименованія Слова вторымъ Богомъ, то подъ именемъ втораго Бога мы разумѣемъ не что иное, какъ добродѣтель, объединяющую всѣ добродѣ-

---

[1]) De orat. 224.

[2]) In Ioann. I, n. 22; t. II, n. 9. 6. Contr. Cels. I, VI, n. 60.

[3]) Пр. Цельса V, 5; De orat. 14.

[4]) Fragm. Περὶ ἀρχῶν, I. 4. Cat. in Ioann. t. I, 22; In Psal. I, 2; Conf. Contr. Cels. V, 37.

[5]) Contr. Cels. VIII, n. 15.

[6]) Ibid. VIII, n. 14 и 15.

тели, и разумъ, содержащій въ себѣ все, что̀ есть разумнаго [1]).

Эти объясненія даютъ намъ возможность опредѣлять настоящую точку зрѣнія Оригена. Названія: *αὐτοθεὸς*, *ὁ Θεὸς*, *ἀληθινὸς Θεὸς*, *ἀγέννητος* и *ἄναρχος Θεὸς*, прилагаемыя имъ къ Богу Отцу, и названія: *Θεός* (безъ члена), *γεννητὸς* и *γενητὸς Θεὸς*, *ἕτερός τις Θεὸς*, *θεοποιούμενος*, прилагаемыя къ Сыну Божію, по нашему мнѣнію, употреблены имъ для обозначенія совсѣмъ не того, что одинъ Отецъ есть истинный Богъ, а того, что одинъ Онъ есть такое Божеское Лице, которое не заимствуетъ своего Божества отъ другаго Лица и есть источникъ бытія и жизни для другихъ Божескихъ Лицъ, между тѣмъ какъ Сынъ вѣчно получаетъ свое Божество, бытіе и жизнь отъ Отца и потому есть второе Лице нераздѣльнаго единаго Бога. Равно какъ и названія одного только Бога Отца абсолютною жизнію, верховнымъ благомъ и самосущею истиною, а Сына—жизнію, благомъ и истиною отъ Отца или образомъ благости, истины и жизни совсѣмъ не означаютъ у него существеннаго различія между Божескими Лицами, а указываютъ только на то, что Богъ Отецъ имѣетъ все первоначально, т. е. отъ Себя, а Сынъ Божій отъ Отца [2]). Такой же смыслъ имѣютъ выраженія его и о томъ, что міръ сотворенъ не Словомъ, а чрезъ Слово, и что Сынъ ниже Отца [3]). Наконецъ, что касается названій Сына Божія служителемъ Отца, отличнымъ отъ Него по существу, и замѣчаній, что молитва должна быть возносима не къ Сыну, а чрезъ Сына къ Отцу; то въ этихъ случаяхъ, какъ можно судить по контексту рѣчи, Оригенъ имѣлъ въ виду не Божескую природу Сына, а человѣческую [4]).

---

[1]) Ibid. l. V, n. 39.

[2]) In Ioann. t. VI, n. 3; De princ. l. I, c. II, n. 13.

[3]) In Ioann. t. VI. n. 64.

[4]) Contr. Cels. l. 5. n. 4, 11; l. VIII, n. 13, 26, 67.

По человѣчеству же большею частію онъ называлъ Сына Божія и тварію. „Онъ есть сотворенный, поколику это касается его человѣческой природы, и не сотворенный—ἀγένητος, что касается Его Божескаго существа“ [1]).

Самыми трудными для объясненія мѣстами въ ученіи Оригена о Богѣ Сынѣ можно считать слѣдующія два, находящіяся въ толкованіи на Іоанна: одно t. II, 1 и 2, p. 49 — 50, а другое t. XIII, 25, p. 235, 441.

Въ первомъ мѣстѣ рѣчь повидимому идетъ о различіи по Божеству Бога Отца и Бога Сына. Здѣсь какъ будто представляется, что въ собственномъ смыслѣ Богомъ можно назвать только Бога Отца, а Сына Божія можно называть Богомъ только въ не собственномъ смыслѣ. Но внимательное отношеніе къ этому мѣсту открываетъ и въ немъ только ту же мысль, какая была указана нами въ прежде приведенныхъ цитатахъ. Божество Бога Отца называется здѣсь истиннымъ, какъ Божество перваго Лица Св. Троицы, Божество же Сына Божія отличается отъ Божества Бога Отца только какъ Божество Лица происходящаго, или рождающагося. И только въ этомъ смыслѣ Богъ Отецъ одинъ называется ὁ Θεὸς, а Сынъ и Св. Духъ могутъ быть названы просто Богами, θεοί, безъ члена, подобно тому, какъ выраженіемъ ὁ Λόγος можетъ быть обозначаемъ только одинъ источникъ всякаго разума, разумъ въ себѣ, тогда какъ разумъ, присущій произшедшимъ существамъ, можетъ быть называемъ просто словомъ λόγος, безъ члена. „Ибо разумъ (λόγος), присущій каждому изъ разумныхъ существъ, говоритъ Оригенъ, имѣетъ такое же отношеніе къ сущему въ началѣ у Бога—Богу Слову, какое Богъ Слово (ὁ Θεὸς Λόγος) къ Богу (τὸν Θεόν); ибо какъ истинный Богъ Отецъ относится къ образу и обра-

---

[1]) In Ioann. t. II, n. I.

замъ образа...., такъ само Слово ко всякому разумному существу. Оба они имѣютъ значеніе источника, Отецъ—Божества, а Сынъ—разума".

Другое неудобовразумительное мѣсто въ ученіи Оригена о Сынѣ Божіемъ въ сокращеніи читается такъ: „мы вѣруемъ и повинуемся Спасителю, который сказалъ: *Отецъ, пославшій Меня, больше Меня*: и говоритъ, что Спаситель и Св. Духъ несравнительно, а безмѣрно выше всѣхъ происшедшихъ. Но Отецъ настолько же или даже (еще) болѣе превосходитъ Сына, чѣмъ и насколько Онъ и Св. Духъ превосходятъ всѣхъ прочихъ. Превосходя существомъ (*οὐσία*), достоинствомъ, силою и божественностію, Онъ ни въ чемъ несравнимъ съ Отцемъ (*οὐ συγκρίνεται καὶ οὐδὲν τῷ Πατρί*)". Въ этихъ словахъ, если принять ихъ прямо, по ихъ буквальному смыслу, ясно выражаются мысли, рѣшительно противорѣчащія ученію Оригена о единосущіи Отца и Сына и о равенствѣ Ихъ между Собою; изъяснять же ихъ въ какомъ нибудь переносномъ смыслѣ нѣтъ основанія. Принимая во вниманіе образованность и силу ума Оригена, при которыхъ онъ не могъ такъ грубо противорѣчить себѣ, мы сильно сомнѣваемся въ подлинности разсматриваемаго текста. Возможно, что онъ потерпѣлъ извращеніе или отъ злоупотребленія какихъ нибудь еретиковъ, напр. отъ аріанъ, которыхъ св. Амвросій обвинялъ въ порчѣ книгъ [1]), или же отъ невнимательности переписчиковъ, или же наконецъ по винѣ тѣхъ и другихъ [2]). Но такъ

---

[1]) Амвр. De fid. l. II, c. 15, n. 335; l. V, c. 16, n. 193; De Spir. Sanct. l. III, c. 10.

[2]) Ср. Маранъ De Divinitate Christi, l. IV, c. 16, n. 3. Petri Danielis Huetii origenianorum liber II, quaest. II, p. 120. In Spectantia opera ad Origenem, t. IV, exedit. Parisiana 1759. Затрудняющія насъ и заподозриваемыя нами въ подлинности слова Оригена въ настоящемъ ихъ видѣ читаются такъ: *τὸν Υἱὸν πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν, οὐ συγκρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φάμεν τὸν Σωτῆρα καὶ τὸ Πνεῦμα Ἅγιον, ὑπερεχόμενον τοσοῦτον*

какъ вопросъ о подлинности этого текста вопросъ еще не рѣшенный, то при сужденіи объ Оригенѣ этотъ текстъ всего лучше не принимать во вниманіе.

На основаніи всего сказаннаго мы считаемъ Оригена чуждымъ ложныхъ представленій въ ученіи о Лицѣ Сына Божія. Нѣкоторыя выраженія его о Сынѣ Божіемъ, кажущіяся субординатическими, мы объясняемъ отсутствіемъ въ его время точной терминологіи, образностію его рѣчи и полемическимъ характеромъ его изслѣдованій, вслѣдствіе котораго ему трудно было, при его подвижномъ умѣ, пріученномъ философіею къ смѣлымъ и широкимъ построеніямъ и склонномъ къ перемѣнѣ взгля-

---

ἢ καὶ πλέον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, ὅσῳ ὑπερέχει αὐτὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα τῶν λοιπῶν, οὐ τῶν τυχόντων... Ἀλλ᾽ ὅμως τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων ὑπερέχων οὐσίᾳ... οὐ συγκρίνεται κατ᾽ οὐδὲν τῷ Πατρὶ (In Ioan. t. XIII, n. 25, p. 225. Origen. opera omnia. 1759. Parisiis). Маранъ предполагаетъ въ выраженіи: *ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς* съ одной стороны допущенный писцемъ пропускъ отрицанія: *οὐ*, а съ другой вставку кѣмъ нибудь выраженія: *ἢ καὶ πλέον*. Послѣ такой поправки первая половина приведеннаго текста до словъ *τῶν τυχόντων* имѣетъ для себя параллельное чтеніе въ толкованіи Оригена на Матѳея. Что же касается второй половины разсматриваемаго цитата, то заключающуюся въ немъ рѣчь легко можно объяснить въ смыслѣ ученія о превосходствѣ Іисуса Христа надъ тварью по человѣчеству. На это уполномочиваетъ какъ весь текстъ этого мѣста, представляющій собою почти буквальную передачу словъ апостола о превосходствѣ прославленной человѣческой природы Христа надъ всѣми небесными силами (Ефес. I, 21), такъ особенно послѣднія слова этого текста: *οὐσίᾳ καὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει καὶ θειότητι* (*ἔμψυχος γὰρ ἔστι λόγος*). Если бы рѣчь шла объ І. Христѣ, какъ о Богѣ, то въ послѣднемъ выраженіи не было бы слова *πρεσβείᾳ*, — вмѣсто *θειότητι* было бы вѣроятно употреблено слово—*δαίμονι* и самое это слово исключило бы собою слово—*οὐσία*, какъ излишнее въ этомъ случаѣ; далѣе—нелѣпымъ было бы замѣчаніе—*ἔμψυχος γὰρ ἔστι λόγος*, между тѣмъ какъ въ рѣчи о человѣчествѣ Христа оно имѣетъ тотъ смыслъ, что и Христова природа по человѣчеству ниже природы Божеской, какъ *οὐσία ἔμψυχος*, а не *πνευματικός*, вопреки утвержденію Гераклеона, говорившаго, что даже у поклоняющихся Богу природа должна быть одна съ природою Бога, т. е. духовною—*πνεῦμα*.

довъ, быть всегда спокойнымъ и не вдаваться въ увлеченія. Въ оправданіе этого взгляда мы можемъ указать на авторитетъ свв. Аѳанасія и Василія Великихъ и Григорія Назіанзина. Они одобряли ученіе Оригена о Сынѣ Божіемъ. Неточныя фразы Оригена, сближавшія его ученіе по формѣ съ аріанствомъ, давали аріанамъ возможность опираться на его великій авторитетъ. Но не смотря на это, борцы съ аріанствомъ защищали православіе Оригена въ ученіи о Сынѣ Божіемъ. Правда, Епифаній, Ѳеофилъ александрійскій, Іеронимъ и Августинъ осуждали Оригена, но ихъ сужденія должно признать менѣе авторитетными въ сравненіи съ сужденіями указанныхъ выше св. отцевъ.

Неточныя и неправильныя выраженія Оригена о Сынѣ Божіемъ, къ сожалѣнію, нашли себѣ мѣсто и даже были усилены наиболѣе славнымъ и знаменитымъ его ученикомъ — св. Діонисіемъ александрійскимъ. Діонисій велъ борьбу съ савелліанами. Въ этой борьбѣ для опроверженія савелліанскаго сліянія Лицъ Св. Троицы Діонисію предстояло дать такое ученіе, въ которомъ ясно было бы показано, что три Лица Св. Троицы—Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, при единствѣ Ихъ существа, различаются между Собою, какъ Лица. Чтобы рѣзче и нагляднѣе выяснить различіе между Богомъ Отцемъ и Сыномъ Божіимъ, св. Діонисій допустилъ такія неудачныя сравненія и рѣзкія выраженія, которыя, при буквальномъ ихъ пониманіи, давали чисто аріанское представленіе о Сынѣ Божіемъ и на которыя аріане дѣйствительно ссылались при защитѣ своего еретическаго ученія [1]). Напр. онъ писалъ, что „Сынъ Божій есть тварь (ποίημα) и чуждъ Богу Отцу по существу; Отецъ къ Нему то же, что дѣлатель къ виноградной лозѣ и судостроитель къ ладіѣ; и, какъ тварь, Сынъ не былъ, пока не

[1]) О мнѣн. Діонис. См. твор. св. Аѳанас. т. I, стр. 371.

получилъ бытія“ [1]). Эти выраженія, подлинности которыхъ не отрицалъ и св. Аѳанасій—защитникъ Діонисія, если понимать ихъ въ буквальномъ смыслѣ, даютъ на первый взглядъ мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о чуждомъ для Бога Отца по существу и сотворенномъ, хотя на самомъ дѣлѣ св. Діонисій въ нихъ, быть можетъ, хотѣлъ высказать только ту мысль, что, тогда какъ Богъ Отецъ существуетъ Самъ по Себѣ, Сынъ Божій имѣетъ бытіе не Самъ отъ Себя, но отъ Бога Отца [2]), что̀ Діонисій и обозначилъ терминомъ γενητός (происшедшій) [3]).

Впрочемъ, говоря о св. Діонисіи, мы всегда должны помнить, что онъ находился на почвѣ александрійскаго ученія, гдѣ различіе Бога Отца отъ Сына Божія иногда трактовалось какъ различіе по существу. Быть можетъ, Діонисій въ пылу полемики съ савелліанами первоначально увлекся этимъ воззрѣніемъ. Обвинителемъ его былъ Римъ, отправившій ему чрезъ папу Діонисія посланіе, въ которомъ александрійскому епископу ставилось на видъ, какъ его заблужденіе, что онъ считалъ Сына Божія тварью Бога Отца [4]), отрицалъ вѣчность [5]) и единосущіе Его съ Богомъ Отцемъ [6]). Въ

---

[1]) *Ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ᾽ οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ Πατρός. ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυτηγὸς πρὸς τὸ σκάφος· καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν, οὐκ ἦν πρὶν γένηται.* Mign. t. XXV. c. IV. col. 485. Русск. перев. т. I стр. 361—362.

[2]) *Μὴ παρ᾽ ἑαυτοῦ ὁ Υἱὸς, ἀλλ᾽ ἐκ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι.* Ath. De sent. Dionys. c. XV. col. 501 Migne; русск. перев. 377 стр.

[3]) Св. Аѳанасій склоненъ былъ объяснять рѣзкія и неточныя выраженія Діонисія въ смыслѣ ученія его о человѣчествѣ Іисуса Христа (О мнѣн. Діон. гл. IX, стр. 370; ср. гл. VII, XII, XX и Объ опред. ник. собор. гл. XXV, стр. 348); но такое объясненіе неприложимо ко всѣмъ мѣстамъ сочиненій св. Діонисія.

[4]) О мн. Діонис. гл. XXI.

[5]) Ibid. гл. XIV.

[6]) Ibid. гл. XVII, XVIII.

отвѣтъ на это посланіе св. Діонисій написалъ въ свое оправданіе четыре книги подъ заглавіемъ: Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία и послалъ ихъ въ Римъ [1]). Въ этомъ сочиненіи св. Діонисій не только шагъ за шагомъ защищался отъ возведенныхъ на него обвиненій, но и исправлялъ свои неточныя выраженія и ошибки, допущенныя имъ въ письмѣ къ Аммону и Евфранору, прося извинить его въ его недостаткахъ и судить о немъ не по отдѣльнымъ выраженіямъ, а по всему строю и существу его ученія [2]). Въ то же время онъ жаловался, что обвинители приводили его сравненія и выраженія отрывочно и произвольно, приписывали имъ неправославное значеніе, усвояя ему такія воззрѣнія, какихъ онъ никакъ не могъ держаться [3]).

Діонисія упрекали въ томъ, что онъ называлъ Сына Божія тварью, а Бога Отца Творцемъ Его. На это онъ отвѣчаетъ въ указанномъ сочиненіи, что дѣйствительно онъ называлъ Бога Отца Творцемъ Христа, но говорилъ такъ потому, что имѣлъ въ виду при этомъ плоть Іисуса Христа, которая тварна [4]). Не отказывается онъ и отъ того, что названія ποίημα καὶ γενητὸν онъ прилагалъ и къ Божеской природѣ Іисуса Христа, но онъ употреблялъ эти названія не потому, что мыслилъ Бога Отца Творцемъ Іисуса Христа по Божеству, а просто—по немощи рѣчи [5]).

На другое обвиненіе, будто онъ училъ, что Богъ Отецъ не всегда былъ Отцемъ, а Сынъ Его не есть безначальный Сынъ, потому что было время, когда Сына Божія не было, св. Діонисій отвѣчалъ, что это обвиненіе несправедливо, что оно совершенно опровер-

---

[1]) Подлинный текстъ отрывковъ этого сочиненія можно читать въ Patrologiae cursus compl. Migne, t. V. 1844 г.

[2]) Ibid. гл. XIX.

[3]) Ibid. гл. XIV.

[4]) Гл. XXI.

[5]) Гл. XX—XXI.

гается его прежнимъ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ, какъ о вѣчной Премудрости и Силѣ Божіей и какъ о вѣчномъ сіяніи отъ вѣчнаго Свѣта. Не было времени, такъ говоритъ онъ теперь, когда бы Богъ не былъ Отцемъ—*οὐκ ἦν, ὅτε ὁ Θεὸς οὐκ ἦν Πατήρ*,—всегда есть и Христосъ, какъ Слово, Премудрость и Сила [1]). Сынъ относится къ Отцу, какъ сіяніе къ солнцу. Если есть свѣтъ, то есть и сіяніе. Если есть солнце, то есть и лучъ, есть и свѣтъ. Если бы солнце было вѣчно, то и свѣтъ былъ бы совѣченъ ему. Богъ есть вѣчный свѣтъ, не начавшійся въ какое либо время и не имѣющій изчезнуть когда либо. Предъ Нимъ и съ Нимъ вѣчно есть и сіяніе Его, безначальное, присносущное, Его Премудрость, которая говоритъ: *тогда Я была при Немъ художницею и была радостію всякій день, веселясь предъ лицемъ Его во все время* (Притч. VIII, 30). Итакъ, Сынъ Божій отъ Бога Отца, какъ вѣчное сіяніе отъ вѣчнаго свѣта. Одинъ Отецъ самосущенъ, а Сынъ существуетъ вѣчно въ Отцѣ и отъ Отца [2]).

Въ отвѣтъ на обвиненіе, что будто бы, по ученію Діонисія, Сынъ Божій является не единосущенъ съ Богомъ Отцемъ, онъ теперь пишетъ, что хотя выраженія: *Сынъ единосущенъ Богу* (*ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ*)—онъ нигдѣ не читалъ въ св. Писаніи, однако противъ смысла его онъ ни теперь, ни прежде не возражалъ и не возражаетъ. Въ подтвержденіе своихъ словъ онъ указываетъ на то, что въ посланіи своемъ онъ сравнивалъ отношеніе Сына Божія къ Богу Отцу съ отношеніемъ растенія къ корню, рѣки къ источнику, слова къ мысли [3]). Теперь онъ снова повторяетъ эти сравненія. „Растеніе, взошедшее отъ сѣмени или отъ корня, говоритъ онъ, инаково съ тѣмъ, отъ чего оно произрасло, но безъ сомнѣнія однородно съ нимъ; и рѣка, теку-

---

[1]) Гл. XV, стр. 377.

[2]) Ibid.

[3]) О мнѣн. гл. XXVIII.

щая изъ источника, получаетъ другой видъ и имя, потому что источникъ не называется рѣкою, ни рѣка—источникомъ, между тѣмъ существуютъ и рѣка и источникъ, и источникъ есть какъ бы Отецъ, а рѣка—рождаемое отъ источника“ [1]). Далѣе. „Слово есть изліяніе ума и, говоря почеловѣчески, источается изъ сердца устами. Исторгаясь же съ помощію языка, мысль дѣлается другимъ словомъ, отличнымъ отъ слова въ сердцѣ. Ибо одно, пославъ отъ себя другое, остается такимъ же, какимъ было; другое же, бывъ послано, излетаетъ и носится повсюду; такимъ образомъ каждое изъ нихъ одно въ другомъ пребываетъ, хотя и отличны одно отъ другаго, и суть одно, хотя они—два. Такъ и Отецъ и Сынъ, по сказанному, суть едино, и одинъ въ другомъ пребываетъ“ [2]). Это послѣднее сравненіе у Діонисія встрѣчается въ другой разъ въ слѣдующемъ видѣ. „Мысль наша изрыгаетъ изъ себя слово, по сказанному у пророка: „*отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. XLIV, 2). И мысль и слово отличны другъ отъ друга и занимаютъ каждое свое особливое мѣсто: тогда какъ мысль пребываетъ и движется въ сердцѣ, слово на языкѣ и въ устахъ; однако же они не различны и ни на одну минуту не бываютъ лишены другъ друга. Ни мысль не бываетъ безъ слова, ни слово безъ мысли, но мысль творитъ слово, являясь въ немъ, и слово обнаруживаетъ мысль, въ ней получивъ бытіе. Мысль есть какъ бы внутри сокровенное слово, а слово есть обнаруживающаяся мысль. Мысль переходитъ въ слово, а слово переноситъ мысль на слушателей и такимъ образомъ мысль, при посредствѣ слова, внѣдряется въ слушающихъ, входя въ нихъ вмѣстѣ съ словомъ. И мысль, будучи сама отъ себя, есть какъ бы отецъ слова, а слово—какъ бы сынъ мысли; прежде мысли оно не возможно, но и не откуда либо совнѣ

---

[1]) Посл. о собор. гл. 25.

[2]) О внѣп. Діон. 23.

произошло оно вмѣстѣ съ мыслію, а изъ нея самой возникло. Такъ и Отецъ, высочайшая и всеобъемлющая мысль, имѣетъ Сына—Слово, перваго своего истолкователя и вѣстника“ [1]). Объ этихъ сравненіяхъ, говоритъ Діонисій, его клеветники умолчали [2]). Но они съ особенною настойчивостію указывали на сравненія Отца съ Сыномъ, какъ виноградаря съ лозою, или судостроителя съ ладьею, и на основаніи ихъ утверждали, что онъ будто бы училъ о различіи Отца и Сына по существу. Св. Діонисій въ отвѣтъ на это замѣчаетъ во-первыхъ, что въ его письмѣ къ Аммону и Евфранору эти сравненія высказаны имъ были какъ бы мимоходомъ и занимаютъ самое невидное мѣсто въ ряду только что приведенныхъ его сравненій, болѣе значительныхъ и существенныхъ, въ связи съ которыми и въ смыслѣ которыхъ и они должны быть понимаемы и объясняемы [3]), а во-вторыхъ всѣми своими сравненіями онъ хотѣлъ показать именно то, что Богъ Отецъ и Сынъ Божій имѣютъ одинаковую природу, хотя въ то же время желалъ выяснить и то, что при одинаковости Своей природы Они все таки различаются между Собою.

Противъ того обвиненія, что будто бы св. Діонисій уничтожалъ единство Божескихъ Лицъ тѣмъ, что, называя Бога Отца, не именовалъ при этомъ Сына Богомъ и, называя Сына Божія, не именовалъ Бога Отца [4]), онъ отвѣчаетъ, что каждое изъ этихъ наименованій само собою необходимо предполагаетъ и заключаетъ въ себѣ другое. Поэтому, когда именуется Отецъ, всегда при этомъ предполагается мысль и о Сынѣ и даже о Духѣ Святомъ, котораго нельзя отдѣлять ни отъ Того, Кто Его посылаетъ, ни отъ Того,

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. гл. XVIII.

[3]) Ibid. гл. XVIII.

[4]) Ibid. 16, стр. 379.

Кто является Его носителемъ. „Сказалъ я: *Отецъ*, и прежде чѣмъ присовокупилъ *Сынъ*, означилъ уже и Его въ Отцѣ. Сказалъ я: *Сынъ*, и если не предпоставилъ Ему слова *Отецъ*, то безъ сомнѣнія Отецъ подразумѣвается въ *Сынѣ*. Сказалъ я: *Святый Духъ*, но вмѣстѣ съ этимъ сказалъ и то, откуда и чрезъ кого Онъ происходитъ. Но они (обвинители) не знаютъ, что Отецъ, какъ Отецъ, не отчуждается отъ Сына, потому что имя это выражаетъ собою начало единенія; и Сынъ не отлучается отъ Отца, потому что названіе *Отецъ* указываетъ на общеніе; и въ рукахъ Ихъ есть Духъ, который не можетъ быть лишенъ ни посылающаго, ни носящаго. Почему же мнѣ, который употребилъ сіи наименованія, думать, что Они раздѣлены и совершенно разлучены между Собою?“ [1])

Въ другомъ мѣстѣ, направленномъ противъ савелліанъ и сохраненномъ для насъ св. Василіемъ Великимъ, св. Діонисій отвѣчаетъ еще на одинъ высказанный ему упрекъ, — упрекъ въ тритеизмѣ. „Если они потому, что я учу о трехъ Ѵпостасяхъ, говоритъ онъ, упрекаютъ меня въ раздѣленіи Ихъ, то я скажу однако, что есть три, если они не захотятъ совершенно уничтожать троичность“ [2]).

Чтобы надлежащимъ образомъ оцѣнить ученіе св. Діонисія о Сынѣ Божіемъ, нужно принять во вниманіе два обстоятельства: во-первыхъ онъ изложилъ это ученіе въ полемикѣ съ савелліанами, отрицавшими различіе Божественныхъ Ѵпостасей, и во-вторыхъ въ его время богословская терминологія была еще слишкомъ неопредѣленна, неустойчива и невыработана. Въ виду этого объ ученіи его нельзя судить по словесной формѣ его выраженій, а нужно вникать въ общій смыслъ и контекстъ его рѣчи и сообразно этому понимать отдѣльныя его выраженія. При такихъ условіяхъ пониманія

---

[1]) О мнѣн. Діон. гл. XVII, стр. 379.

[2]) Василій Вел. О духѣ гл. 29.

св. Діонисія выясняется, что слово ποίημα имъ могло быть употребляемо для обозначенія сыновства Сына Божія, а слово ἀρχή для обозначенія одновременно двухъ понятій—временнаго и логическаго началъ,—что слово ὁμοούσιος могло быть неудобнымъ для него въ полемикѣ съ савеллианами въ виду того, что слово οὐσία не всегда обозначало понятіе природы въ противоположность лицу, и что наконецъ выраженіе ἴδιος φύσει въ приложеніи къ Слову легко могло быть истолковано въ томъ смыслѣ, что Слово есть нѣкоторая сторона природы Бога Отца.

Сдѣланный нами общій обзоръ научно-богословской дѣятельности отцевъ и учителей церкви трехъ первыхъ вѣковъ христіанства по вопросу о Лицѣ Сына Божія приводитъ насъ къ слѣдующимъ обобщеніямъ и выводамъ.

Отцы-апологеты старались утвердить и обосновать истину Божества, упостаснаго различія и равенства Сына Божія съ Богомъ Отцемъ. Церковные писатели-полемисты имѣли въ виду съ особенною силою доказать ученіе о томъ, что Господь нашъ І. Христосъ есть не только истинный и совершенный человѣкъ, но и истинный и совершенный Богъ, что, какъ Богъ, Онъ вѣченъ, безначаленъ и безконеченъ, безусловно равенъ и единосущенъ Богу Отцу, но упостасно отличенъ отъ Него; они раскрывали и уясняли также и взаимныя отношенія между вторымъ и двумя другими Лицами Св. Троицы, особенно между вторымъ и первымъ.

Самый существенный пунктъ ученія о Божествѣ Сына Божія—ученіе о происхожденіи Его отъ Бога Отца—въ этотъ періодъ богословской дѣятельности христіанскихъ ученыхъ получилъ сравнительно достаточное раскрытіе. Рожденіе Сына Божія отъ Бога Отца совершенно ясно различалось отъ происхожденія тварей; оно считалось чуждымъ пространственнаго

характера, дѣленія и измѣненія сущности Отца. Только въ вопросѣ о времени рожденія Сына Божія мысль и выраженія церковныхъ писателей этого времени не отличаются надлежащею ясностію, точностію и опредѣленностію.

Самая существенная черта ученія о происхожденіи Сына Божія отъ Бога Отца—вопросъ о происхожденіи Его изъ существа Бога Отца—никѣмъ изъ писателей означеннаго времени не отрицался, нѣкоторыми предполагался, а иными положительно высказывался и защищался (Іустинъ и Оригенъ); при этомъ нужно замѣтить, что большинство церковныхъ писателей разсматриваемаго времени связывали происхожденіе Сына Божія отъ Бога Отца съ вопросомъ о твореніи міра и повидимому основаніе рожденія Сына Божія полагали не въ природѣ Божества, а въ отношеніи Его къ міру. Актъ рожденія Сына Божія отъ Бога Отца обозначался въ указанный періодъ времени различно, словами: *рожденіе* (γέννησις, ἀπογέννησις), *выступленіе* (προπήδησις, processio), *изреченіе* (ἐξέρευσις), *произнесеніе* (prolatio), *показаніе* (ἐπείδειξις), *посланіе* (missio), *сотвореніе* (creatio) и т. д.

По вопросу объ ипостасномъ различіи Сына Божія отъ Бога Отца въ ученіи церковныхъ писателей разсматриваемаго времени нѣтъ ничего уполномочивающаго рѣшать его въ отрицательномъ смыслѣ; ученіе о λόγος ἐνδιάθετος и о λόγος προφορικός, какъ нами было уже выяснено, не можетъ давать мысли объ отрицаніи ипостасности Сына Божія.

Іеромонахъ **Кириллъ** (Лопатинъ).

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ВЫШЛО ИЗЪ ПЕЧАТИ НОВОЕ ИЗДАНІЕ

МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА:

Куно Фишеръ. Артуръ Шопенгауэръ. I выпускъ: Новая біографія Шопенгауэра.—Второй выпускъ (Изложеніе и критика ученія Шопенгауэра) выйдетъ въ свѣтъ въ непродолжительномъ времени. Цѣна за все сочиненіе (на второй выпускъ выдается билетъ) 2 руб. 50 коп., по выходѣ второго выпуска—3 руб.

Оканчивается печатаніемъ и въ срединѣ февраля выйдетъ въ свѣтъ изданіе Московскаго Психологическаго Общества: **Фр. Паульсенъ.** Введеніе въ философію. Пер. со 2-го нѣмец. изд. Н. Титовскаго, подъ ред. В. Преображенскаго. Цѣна при подпискѣ (до выхода книги) 2 руб. 50 коп., по выходѣ книги—3 руб.

Складъ изданій въ конторѣ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» (Москва, Пречистенка, Левшинскій пер., домъ Авдѣева).

Тамъ же продаются «**Труды Московскаго Психологическаго Общества**»:

Выпускъ I. **Артуръ Шопенгауэръ.** Статьи В. И. Штейна, Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина и В. П. Преображенскаго (по поводу 100-лѣтняго юбилея дня рожденія Шопенгауэра). Съ портрет. Шопенг. Цѣна 1 р. 50 коп., съ перес. 1 р. 80 к.

Выпускъ II. **Иммануилъ Кантъ.** Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Влад. Соловьева. Изд. второе. Цѣна 1 р. 20 коп., съ перес. 1 р. 40 к.

Выпускъ III. О свободѣ воли. Рефераты и статьи членовъ Психологическаго Общества. Цѣна 2 руб., съ перес. 2 р. 25 к.

Выпускъ IV. **Г. В. Лейбницъ.** Избранныя философскія сочиненія. Съ портр. Лейбница. Перев. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 2 руб. (на лучшей бумагѣ) и 1 руб. 50 коп. (на простой), за перес. 25 к.

Выпускъ V. **Бенедиктъ Спиноза.** Этика. Съ портр. Спинозы. Перев. Н. А. Иванцова. Издано подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 2 руб., съ перес. 2 р. 25 к.

Тамъ же находятся на складѣ слѣдующія сочиненія:

Б. Н. Чичерина. Основанія логики и метафизики. Цѣна 2 руб. 50 коп., съ перес. 2 р. 75 к.—**Его же.** Положительная философія и единство науки. Цѣна 3 руб., съ перес. 3 р. 30 к.

Кн. Е. Н. Трубецкого. Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ. Часть I. Міросозерцаніе бл. Августина. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ перес. 1 р. 80 к.

Г. Гефдингъ. Очерки психологіи, основанной на опытѣ. Перев. подъ ред. А. А. Козлова и Я. Н. Колубовскаго. Цѣна 2 р. 50 к., съ перес. 2 р. 80 к.—**В. Вундтъ.** Гипнотизмъ и внушеніе. Переводъ Н. Колубовской. Цѣна 75 коп., съ перес. 90 к.

Поступило въ продажу новое изданіе

ИМПЕРАТОРСКАГО ПРАВОСЛАВНАГО ПАЛЕСТИНСКАГО ОБЩЕСТВА

КАРТА ПАЛЕСТИНЫ.

Цѣна карты 1 руб. и азбучный къ ней указатель 50 коп.

Складъ изданія въ Канцеляріи Общества: С.-Петербургъ, Мойка, д. № 91.

щихъ обстоятельствахъ весьма опасны и что, въ 3-хъ, ни церковная, ни государственная власть не имѣетъ права стѣснять христіанскую свободу и причинять насиліе христіанской совѣсти. „Ни пророки въ Ветхомъ Завѣтѣ, ни апостолы въ Новомъ не отличались отъ остальныхъ людей одеждами и различіе по костюму между мірянами и клиромъ не было общимъ даже много времени спустя по появленіи антихриста (разумѣется папство), потому что еще въ 876 году клирики г. Равенны въ своемъ письмѣ къ королю Карлу Лысому (французскій король, ум. 877 г.) говорили: мы отличаемся отъ мірянъ ученостью, а не одеждою“ [1]). „Никакихъ постановленій относительно одеждъ въ Новомъ Завѣтѣ не имѣется и первенствующая церковь не узаконяла ихъ; она желала, чтобы священнослужители отличались отъ мірянъ ученостью, а не одеждами“ [2]). „Одежды богослужебныя имѣютъ не христіанское, но іудейское происхожденіе и составляли принадлежность не христіанскихъ служителей, но священниковъ изъ *дома Аронова* (Псал. CXVII, 3). Вводить ихъ въ христіанскую церковь — значитъ извращать ихъ значеніе. Составляя часть предначертаннаго Богомъ зданія іудейской церкви, онѣ потеряли теперь свой смыслъ вмѣстѣ со всѣми остальными символами и прообразами, а если онѣ удерживаются не какъ символы, то представляютъ собой лишь дѣтскую забаву и не соотвѣтствуютъ достоинству христіанскаго богопочтенія. Оно настолько возвышенно и духовно, что наружныя формы и блестящая внѣшность ни мало не въ состояніи усилить чувствъ христіанскаго благоговѣнія; кромѣ того, установленныя одежды не придаютъ богослуженію и никакого благообразія, а скорѣе и выдуманы для того, чтобы обезображивать священнодѣйствіе. Поэтому слѣдуетъ рѣши-

[1]) Изъ памфлета, изданнаго въ 1566 г. лондонскими пуританскими пасторами. См. Neal, I, 149—150.

[2]) Изъ отвѣтовъ Humphreys'a и Samson'a архіепископу Паркеру. См. Neal, I, 138 примѣч.

тельно отвергнуть всякія ухищренія и предоставить церкви возможность вліять на вѣрующихъ одной силою своей очевидной истины“ [1]). Такими и подобными разсужденіями, сравнительно еще сдержанными и спокойными, пуритане старались доказать, что установленныя облаченія суть вещи вовсе ненужныя. Но этотъ пунктъ занималъ только второстепенное положеніе и не сосредоточивалъ на себѣ такъ много вниманія, какъ остальные два и особенно тезисъ о вредѣ облаченій и опасности, какая отъ нихъ, по мнѣнію пуританъ, угрожала дѣлу реформаціи. Преимущественно на развитіи именно этого положенія они и изощряли свою теологическую изобрѣтательность, остроуміе и краснорѣчіе. Они ни въ какомъ случаѣ не могли и не хотѣли согласиться, что установленныя облаченія суть вещи въ религіозно-нравственномъ отношеніи безразличныя при существующихъ обстоятельствахъ и какъ таковыя могутъ быть приняты безъ смущенія и колебанія вѣрными подданными и послушными сынами церкви. „Хотя напр. сёрплисъ (surplice) самъ по себѣ есть вещь безразличная, но при существующихъ обстоятельствахъ онъ не таковъ: онъ одинаковъ съ одѣяніемъ чуждымъ (vestis peregrina); онъ — принадлежность идолослуженія, за которое Богъ чрезъ пророка грозитъ посѣщеніемъ гнѣва Своего“ [2]). Допустимъ даже, что совершеніе богослуженія въ одеждахъ папской церкви само по себѣ безразлично; однако „въ братьяхъ неутвержденныхъ и слабыхъ въ вѣрѣ, смотрящихъ на эти предметы не какъ на безразличные, оно можетъ пробудить любовь къ пышности папскаго служенія, которое есть само по себѣ зло и вселить въ нихъ нерасположеніе къ про-

---

[1]) См. у Marsden. Early Puritans. 21, 22; Neal, I, 150; 137 примѣч. Стр. 131 и др. По словамъ Виттингама—узаконять облаченія значитъ одѣвать невѣсту Христову въ гнусныя одежды вавилонской развратницы. Hopkins, I, 220, примѣч. 5.

[2]) См. у Neal, I, 137 примѣчаніе, слова изъ отвѣта Humphreys'a и Samson'a Паркеру.

стотѣ богослуженія христіанскаго, которое есть само по себѣ добро“ [1]). Евангельскою вѣрою христіане призываются почитать Бога въ духѣ и истинѣ. Но установленныя облаченія только развлекаютъ вниманіе молящихся и ослабляютъ ихъ благоговѣйное настроеніе примѣсью чувствованій, не имѣющихъ ничего общаго съ религіей, возбуждая въ зрителяхъ восхищеніе и изумленіе предъ показною пышностью и помпою. Между тѣмъ церковь сохраняетъ свою чистоту именно въ той мѣрѣ, въ какой отвергаетъ эти приманки внѣшняго велелѣпія и теряетъ ее, какъ скоро прибѣгаетъ къ нимъ. Она безукоризненна только при своей простотѣ и *внутренняя слава ея* (ср. Псал. XLIV, 14) такова, что всякія попытки декорироватъ церковь на самомъ дѣлѣ могутъ только унижать ее. Люди очень долгое время вводимы были въ заблужденіе выдумками суевѣрія и самая реформація имѣла не иную, а ту именно цѣль, чтобы смѣло и рѣшительно отвергнуть всякія суевѣрныя ухищренія, возвратить христіанскимъ церквамъ свободу, какой долгое время онѣ лишены были и ту истину, какую низкій обманъ извращалъ или скрывалъ [2]). И до сихъ поръ „многіе младенчествующіе въ вѣрѣ люди изъ простаго народа, наученные римскими обманщиками, думаютъ, что богослуженіе ихъ пастырей безъ папскихъ нарядовъ недѣйствительно и неугодно Богу, такъ какъ, по мнѣнію этихъ суевѣровъ, съ облаченіями связана какая то мистическая, таинственная сила; въ народѣ это убѣжденіе въ настоящее время господствующее и потому настоитъ великая необходимость искоренять его, иначе погибнетъ и все дѣло реформаціи“ [3]). Отъ облаченій до папства остается одинъ

---

[1]) Neal, I, 142 примѣчаніе, слова изъ памфлета лондонскихъ пуританскихъ пасторовъ.

[2]) Marsden. Early Purit. 21.

[3]) См. письмо Whittingham'a къ Лестеру отъ 1564 г. у Hopkins'a, т. I, 222; ср. Marsden. Early Purit. 23; Neal, I, 138 примѣч.; 137 примѣч.

только шагъ. Если удержаны они на томъ основаніи, что имъ усвояется символическое значеніе, то „одно изъ многочисленныхъ папскихъ заблужденій — ученіе объ іерархическомъ, священномъ характерѣ клира (priesthood of the clergy) этимъ скрыто уже допускается, а отсюда недалеко и до другаго римскаго ученія. Ветхозавѣтный іерей надѣвалъ льняной хитонъ на себя во время приношенія жертвы (Исход. XXVIII, 40—43). Если и теперь предписывается надѣвать бѣлую одежду при богослуженіи по примѣру священниковъ іудейскихъ, употреблявшихъ такую при жертвоприношеніи, то и къ ученію о папской мессѣ, какъ жертвѣ, чрезъ это возвратиться можно очень скоро и легко [1]), а затѣмъ пойдутъ и всѣ остальныя папскія прибавленія къ Христовымъ заповѣдямъ — деревянное масло, слюна, тонзура и т. п.“ [2]). Служа такою гладкою дорогою къ папизму, облаченія въ тоже время являются какъ бы стѣной, отдѣляющей церковь англійскую отъ остальныхъ реформированныхъ церквей, которыя всѣ единодушно ихъ осудили и отвергли и для которыхъ эти вещи оказываются большимъ препятствіемъ къ желательному христіанскому единенію съ Англіей. „Для протестантской англійской церкви эти вещи служатъ великимъ позоромъ и безчестіемъ. Онѣ даютъ поводъ считать ее вѣтвью того общества, отъ котораго Англія по всей справедливости отдѣлилась. Законно ли послѣ этого раздѣлять самое тѣло Христово — церковь изъ-за одеждъ ея служителей? Благоразумно ли допускать, чтобы отъ раздѣленія вѣрныхъ христіанъ усиливалось

---

[1]) XXXI членъ англиканскаго символа отвергаетъ ученіе объ евхаристіи, какъ жертвѣ, называя его опаснымъ обманомъ и богохульной выдумкой.

[2]) Marsden. Early Purit. 22—23; Neal, I, 138 примѣч. По римско-католическому ритуалу въ числѣ символическихъ дѣйствій при крещеніи между прочимъ положено, чтобы священникъ послѣ чтенія заклинательной молитвы касался своей слюной ушей и ноздрей крещаемаго.

ликованіе враговъ Евангелія и реформаціи? Не лучше ли, чтобы англійская церковь ради мира и спокойствія вовсе отказалась отъ такихъ вещей, какія остальными церквами отвергнуты съ негодованіемъ и какимъ многіе даже и изъ ея собственныхъ сыновъ подчинялись съ огорченіемъ и сокрушеніемъ“ [1])? Но эти предметы, мало того, что очень опасны, такъ какъ только еще угрожаютъ полнымъ разрывомъ Англіи съ остальными протестантскими церквами и окончательнымъ возвращеніемъ ея къ папизму, они суть папство уже не только предстоящее, но и существующее на дѣлѣ, потому что чрезъ нихъ отнимается пріобрѣтенное реформаціей благо — христіанская свобода отъ ига подзаконнаго. „Св. апостолъ говоритъ: *свободою, ею же Христосъ насъ свободи, стойте, и не паки подъ игомъ рабства держимтеся* (Галат. V, 1). Но принужденіе употреблять облаченія, имѣющія іудейское и папское происхожденіе, именно и есть такое посягательство (infringement) на христіанскую свободу и тиранія надъ совѣстью“ [2]). Пусть эти вещи безразличины по своей природѣ. Но не всѣ люди могутъ смотрѣть на нихъ, какъ на безразличныя. Человѣческая совѣсть есть нѣжное чувство (conscience is a tender thing) и по этой причинѣ то, что кажется одному человѣку дѣломъ безразличнымъ, другому не представляется такимъ [3]), а потому, если въ подобномъ случаѣ первый будетъ принуждать или осуждать послѣдняго, онъ нарушитъ прямую заповѣдь, данную на такой случай апостоломъ: *всякій поступай по удостовѣренію своего ума* (Рим. XIV, 5). Но этого мало. Въ случаѣ столкновенія противоположныхъ мнѣ-

---

[1]) Marsden. Тамъ же, 24; Neal, I, 159.

[2]) См. у Neal, I, 131 (письмо Humphreys'a и Samson'a въ Цюрихъ); стр. 138 примѣч. (отвѣты этихъ ученыхъ Паркеру); стр. 150 (памфлетъ лондонскихъ пасторовъ, отказавшихся отъ употребленія облаченій).

[3]) Neal, I, 137. G. V. Lechler. Geschichte der Englischen Deismus. Stuttgart 1841, стр. 20, примѣч.

ній по вопросу о безразличіи однѣхъ и тѣхъ же вещей въ религіозно-нравственномъ отношеніи по апостолу не довольно, чтобы каждая сторона не осуждала одна другую и оставалась при своемъ убѣжденіи. Слабѣйшая сторона, немощный совѣстью братъ имѣетъ право на уступку и снисхожденіе, какъ это видно изъ наставленій самого апостола объ истинномъ употребленіи христіанской свободы (1 Кор. гл. VIII), данныхъ коринѳскимъ христіанамъ по поводу яденія идоложертвенныхъ мясъ, и изъ наставленій объ отношеніи къ братіямъ немощнымъ въ вѣрѣ (Рим. XIV). Апостолъ предпочитаетъ лучше не ѣсть мяса во вѣкъ, дабы не соблазнить и не погубить брата, имѣющаго немощную совѣсть, признающую идоловъ, и этимъ не разрушить дѣла Божія (Римл. XIV, 20—21; 1 Кор. VIII, 13) [1]), хотя яденіе и безразлично само по себѣ. Поэтому и государь не имѣетъ права предписывать употребленіе вещей безразличныхъ, которыя при данныхъ обстоятельствахъ становятся вредными [2]). Самъ Господь Іисусъ Христосъ говоритъ: *блюдите, да не прѣзрите единаго отъ малыхъ сихъ* (Мѳ. XVIII, 10), между тѣмъ въ приложеніи къ существующимъ обстоятельствамъ употреблять папскія одежды и значитъ губить немощнаго брата и презирать малыхъ сихъ. Вѣрные заповѣдямъ апостола, христіане первенствующей церкви съ ужасомъ бѣгали отъ всего, оскверненнаго идолослуженіемъ. Такъ „христіанскіе воины, завлеченные однажды хитростью Юліана къ участію въ жертвоприношеніи, когда замѣтили свою ошибку, тотчасъ же побѣжали прочь и громко закричали, что они христіане, что руки ихъ осквернены ненамѣренно и что за Христа они готовы предать себя самымъ лютымъ страданіямъ и мукамъ“. Такое же отношеніе къ идоложертвенному культу предписывали и древніе христіанскіе учители.

[1]) Neal, I, 141—142.

[2]) Whittingham къ Лестеру, см. у Hopkins, I, 223.

Тертулліанъ говоритъ: „если присутствовать на идольскомъ празднествѣ значитъ измѣнить вѣрѣ, не то ли же самое есть показываться и въ идольской одеждѣ? Поэтому—такъ заключали пуритане свою аргументацію—мы не можемъ пользоваться никакимъ предметомъ, употребленіе котораго противорѣчитъ христіанской свободѣ (и не согласно съ заповѣдью въ Гал. V, 1), не можемъ поддерживать мнѣніе о существованіи святости тамъ, гдѣ ея нѣтъ (слѣдовательно—портиворѣчитъ Матѳ. XV, 2. 3), не можемъ соглашаться на идолослуженіе, отрицать истину, вредить благочестію и поддерживать нечестіе (ибо: что общаго у свѣта съ тьмой? Какое согласіе между Христомъ и Веліаромъ? Какая совмѣстность храма Божія съ идолами? 2 Кор. VI, 14—16), не можемъ разрушать церковь Божію, которую должны созидать (2 Кор. XIII, 10), не можемъ наконецъ предпочитать повиновеніе распоряженіямъ людскимъ предъ заповѣдями Божіими (слѣдовательно поступать вопреки Даніилу гл. VI и Дѣян. IV, 19). Имѣя въ виду заповѣдь апостола Павла—*удерживайтесь отъ всякаго рода зла* (1 Солун. V, 22)—мы думаемъ не иначе, какъ такимъ образомъ, что чрезъ употребленіе предписанныхъ одеждъ обратимъ къ суевѣрію людей, оставившихъ его, придерживающихся его укрѣпимъ въ немъ и слѣдовательно разрушимъ то дѣло, на созиданіе котораго затратили свои труды“ [1]). Само собою понятно, что, когда церковная власть обращалась къ принудительнымъ мѣрамъ съ цѣлію добиться отъ пуританскаго духовенства практическаго выполненія правилъ объ одеждахъ, въ этомъ случаѣ для лицъ послѣдовательныхъ, рѣпительныхъ между пуританами, ни за что не желавшихъ измѣнять своимъ убѣжденіямъ, оставался только одинъ исходъ—отказаться отъ повиновенія церковной власти и затѣмъ подвергнуться всѣмъ непріятнымъ послѣдствіямъ за ослушаніе. Мы уже ви-

[1]) Neal, I, 141—143, примѣч.

дѣли, что люди рѣшительные такъ дѣйствительно и поступали, смотря при этомъ на себя, какъ на страдальцевъ, исповѣдниковъ и мучениковъ и утѣшаясь ожидаемыми небесными наградами. Напр. отставленные въ 1566 году отъ мѣстъ лондонскіе пасторы, оправдывавшіе свое поведеніе въ изданномъ ими памфлетѣ, говорили: „зная, какъ *страшно впасть въ руки Бога живаго* (Евр. X, 31) за совершеніе дѣла, которое наша совѣсть почитаетъ зломъ и безчестіемъ для истины, проповѣдниками которой мы называемся, мы сочли за лучшее предать себя въ руки человѣческія и претерпѣть все, что судилъ намъ Богъ перенести за предпочтеніе Божіихъ заповѣдей и голоса чистой совѣсти заповѣдямъ людей, которымъ если будемъ повиноваться, не избѣжимъ осужденія даже и отъ своей собственной совѣсти; но: *если сердце наше осуждаетъ насъ, то кольми паче Богъ, потому что Богъ больше сердца нашего* (Іоан. III, 20). Бѣдствія, готовыя обрушиться на насъ, свидѣтельствуютъ, что намъ опредѣлена великая награда на небесахъ, гдѣ несомнѣнно мы упокоимся на вѣки вмѣстѣ со всѣми, терпѣвшими страданія до нашихъ дней“ [1]).

Таковы были сужденія, какими англійскіе протестанты, желавшіе продолженія реформаціи и называвшіеся пуританами, руководствовались въ своей оппозиціи противъ установленныхъ богослужебныхъ и форменныхъ одеждъ. Разсматриваемое со стороны чисто внѣшней столкновеніе пуританъ съ представителями господствующей церкви изъ-за облаченій и одеждъ можетъ показаться эпизодомъ весьма ничтожнымъ и едвали заслуживающимъ вниманія историка. Подобный взглядъ не чуждъ былъ и самимъ современникамъ событій. Вотъ напр. какъ отзывался объ этомъ дѣлѣ епископъ Сэндисъ уорчестерскій: „у насъ уже введена“, говорилъ онъ, „истинная вѣра Христова и Евангеліе не подвергается стѣсненіямъ, но проповѣдуется открыто

[1]) См, у Neal, I, 143, примѣч.

и свободно. Что касается всего остальнаго, то безпокоиться нѣтъ особенныхъ поводовъ. Правда, между нами существуетъ нѣкоторое незначительное разногласіе (some little dispute) объ употребленіи или неупотребленіи папскихъ одеждъ, но Богъ положитъ конецъ также и этому"—такъ выражался епископъ уже въ янв. 1566 года, слѣдовательно въ самый разгаръ пуританской полемики по этому вопросу [1]). Однако надежды Сэндиса на скорое окончаніе разногласій не сбылись [2]) и уже одно это обстоятельство свидѣтельствуетъ, что разногласія оказывались болѣе глубокими, чѣмъ какими представлялись обѣимъ соперничавшимъ сторонамъ. Когда одна партія утверждала, что нѣтъ основаній не подчиняться правиламъ объ одеждахъ, и при этомъ ссылалась на неважность одеждъ, а другая отказывалась отъ подчиненія и въ свою очередь увѣряла, что нѣтъ серьезныхъ препятствій для отмѣны одеждъ,

---

[1]) Цитов. у Marsden. Early Puritan. 29. Подобныя сужденія о ничтожности предметовъ спора высказывались и съ пуританской стороны въ тѣхъ случаяхъ, когда пуритане выставляли на видъ свое согласіе съ установленной церковью въ вопросахъ вѣроученія; см. напр. у Neal, I, 131, 132, 137 и др.

[2]) Разногласія объ одеждахъ церковнослужителей при совершеніи богослуженія собственно говоря не кончились въ англиканствѣ даже и до нынѣшняго столѣтія. Въ недавнее время споры по поводу облаченій снова поднимались въ связи съ общимъ ритуалистическимъ движеніемъ. Такъ напр. вопросъ о священнослужительскихъ облаченіяхъ внимательно обсуждался на конвокаціи, собравшейся въ началѣ февраля 1866 года. Вопросъ возбудили епископъ элійскій и деканъ элійскаго епархіальнаго капитула, жаловавшіеся на возстановленіе ритуалистическимъ духовенствомъ богослужебныхъ облаченій, вышедшихъ изъ употребленія. При разсужденіяхъ обнаружилось, что въ законодательствѣ существуетъ большая неопредѣленность по данному предмету, такъ что поведеніе ритуалистовъ оказалось не имѣющимъ противозаконнаго характера; нижняя палата конвокаціи поэтому ограничилась выраженіемъ желанія, чтобы предѣлы дозволенныхъ въ церкви обрядовъ были приведены въ положительную ясность. Подробнѣе см. въ журн. Правосл. Обозрѣніе за 1866 г., т. XX, 248—255, статья Сухотина: «Изъ современнаго быта англійской церкви».

ссылаясь на ту же самую неважность ихъ, ясно, что главное значеніе въ этомъ спорѣ имѣли не самыя одежды, но именно тѣ внутреннія препятствія, какія мѣшали обѣимъ сторонамъ прійти къ соглашенію. Пуританамъ казалось, что подчиненіе установленнымъ правиламъ объ одеждахъ равносильно лишенію вѣчнаго спасенія. Въ данномъ случаѣ совершенно безразлично, вѣрно ли было это ихъ убѣжденіе или вовсе неправильно; достаточно того, что оно существовало, а какъ скоро спорящія партіи съ принятіемъ или утвержденіемъ какой бы то ни было вещи связываютъ вопросъ о вѣчной погибели и вѣчномъ спасеніи — разногласія ихъ относительно этой вещи уже нельзя назвать ничтожными. Но если даже оставить такую связь въ сторонѣ и взглянуть на споръ только съ исторической точки зрѣнія, и въ этомъ случаѣ онъ уже перестаетъ казаться событіемъ ничтожнымъ въ англійской церковной исторіи. Англиканское исповѣданіе вышло изъ рукъ своихъ устроителей со всѣми признаками соглашенія, компромисса между протестантскимъ содержаніемъ и внѣшнею формою, внѣшнимъ покровомъ, заимствованнымъ отъ римскаго католичества. Особыя одежды для духовенства при совершеніи богослуженія являлись лишь небольшою, но очень замѣтною частью всего этого внѣшняго покрова, оказывались лишь однимъ изъ многочисленныхъ примѣровъ этого соглашенія. Богослужебныя и форменныя одежды для соперничавшихъ партій въ сущности служили не болѣе, какъ только внѣшнимъ знакомъ, эмблемой, подобно знаменамъ у воюющихъ сторонъ. За этимъ знакомъ крылся вопросъ собственно о томъ, въ какую изъ двухъ противоположныхъ сторонъ только что сформировавшееся англиканство должно было направляться въ своемъ дальнѣйшемъ историческомъ развитіи—въ сторону Женевы или въ сторону Рима, впередъ или назадъ, сдѣлаться ли чистымъ протестантствомъ или же, постепенно освобождаясь отъ протестантскихъ элементовъ, болѣе и болѣе сближаться съ католичествомъ. Ни откуда не видно, чтобы пуритан-

ская оппозиція противъ англиканства заявляла готовность немедленно прекратиться и окончиться, лишь только въ угоду ей установленныя одежды дѣйствительно были бы отмѣнены. Уже одно то обстоятельство, что многія изъ пуританскихъ возраженій противъ установленныхъ одеждъ съ нѣкоторыми незначительными передѣлками или даже безъ всякихъ перемѣнъ оказывались пригодными и дѣйствительно выставлялись также и противъ разныхъ другихъ особенностей англиканскаго ритуала, достаточно убѣдительно свидѣтельствуетъ, что пуританская оппозиція не удовлетворилась бы одной отмѣною одеждъ и если бы она была предоставлена своему естественному теченію и не встрѣчала бы никакихъ препятствій и помѣхъ, она передѣлала бы весь англиканскій ритуалъ и даже весь внѣшній церковный строй англиканства въ духѣ кальвинизма. Слѣдовательно въ исторіи столкновенія между партіями изъ-за церковныхъ и форменныхъ одеждъ дѣло шло собственно о цѣлости всего англиканства, какъ особаго протестантскаго исповѣданія,—о томъ, быть или не быть ему, сохраниться или рушиться, а такое или иное рѣшеніе этого вопроса въ свою очередь зависѣло отъ того, на сторонѣ которой изъ двухъ соперничавшихъ партій оказывались всѣ или, по крайней мѣрѣ, многія необходимыя для успѣха въ борьбѣ удобства и выгоды позиціи — поддержка государственной власти, численное превосходство, преимущество іерархическаго положенія, вліянія, матеріальнаго обезпеченія и проч. Удобства и выгоды принадлежали партіи англиканской; ей потому принадлежалъ и перевѣсъ въ борьбѣ, а партія пуританская подвергалась преслѣдованію. Впрочемъ взаимныя отношенія партій едвали бы измѣнились, еслибы преобладаніе досталось на долю не англиканской партіи, но ея соперницы, еслибы Мартирологистъ Фоксъ, Ковердэль, Самсонъ или другой кто нибудь изъ пуританскихъ проповѣдниковъ возсѣдалъ на каѳедрѣ архіепископа Паркера. Хотя пуритане въ своихъ спорахъ съ англиканцами имѣли обыкновеніе ссылаться на такъ назы-

ваемую свободу совѣсти и выражать желаніе, что бы въ отношеніи къ нимъ оказываема была, по крайней мѣрѣ, терпимость, но они разсуждали подобнымъ образомъ лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда теряли надежду на побѣду и только потому, что теряли ее. Провозглашавшаяся пуританами теорія терпимости не отличалась широтой, не распространялась на всѣ религіозныя партіи и секты, но была очень узкою и одностороннею. Проповѣдь пуританъ о терпимости имѣла въ виду терпимость въ отношеніи только къ нимъ, пуританамъ, и болѣе ни къ кому другому и такимъ образомъ говорила, что сами пуритане имѣютъ право разсчитывать на терпимость со стороны господствующей партіи, но что отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы господствующая англиканская партія въ случаѣ пораженія имѣла въ свою очередь такое же право разсчитывать на терпимость со стороны побѣдительницы. Слѣдовательно любой изъ предполагаемыхъ пуританскихъ архіепископовъ такимъ же образомъ сталъ бы преслѣдовать подвѣдомственное духовенство за надѣваніе сёрплиса при совершеніи богослуженія, какъ преслѣдовалъ Паркеръ за ненадѣваніе и, по крайней мѣрѣ, съ такимъ же, если еще не съ болѣе сильнымъ рвеніемъ и фанатизмомъ началъ бы искоренять всѣ, такъ тазываемые, папистическіе остатки, съ какимъ архіепископъ Паркеръ и нѣкоторые изъ епископвъ, побуждаемые королевой, охраняли и оберегали ихъ [1]). Въ дѣйствительности до начала первой англійской революціи XVII вѣка пуританство не имѣло возможности съ полною свободой обнаруживать свой фанатизмъ въ дѣлѣ иско-

---

[1]) Въ сущности тоже утверждаетъ о пуританахъ времени Елизаветы даже и Neal, очень строгій къ защитникамъ господствующей церкви. См. т. I, 102—103, 95. A national church, uncompromising and intolerant, was that for which both parties contended; and having achieved the victory, each would have excluded the other from its advantages, and punished them for their contumacy. Toleration was a word unknown. Такъ говоритъ и Marsden, котораго

рененія остатковъ папизма въ англиканствѣ, потому что при Елизаветѣ и первыхъ Стюартахъ пуританская оппозиція противъ англиканской церкви не сопровождалась замѣтнымъ успѣхомъ и блестящими побѣдами; пуртане почти постоянно въ это время встрѣчали со стороны защитниковъ англиканства энергичное и систематическое противодѣйствіе. Не имѣя возможности фактически „очищать“ англиканскую церковь отъ всѣхъ „остатковъ папизма“ путемъ законодательныхъ мѣръ и и силою власти, пуритане тѣмъ не менѣе во все время борьбы противъ господствующей церкви не переставали критиковать узаконенный церковный строй, направляя свои возраженія прежде всего противъ богослужебнаго англиканскаго ритуала.

Уже въ самомъ началѣ спора объ одеждахъ (vestiarian controversy) пуритане поднимали свои возраженія не исключительно и не единственно противъ богослужебныхъ и форменныхъ одеждъ, но и противъ разныхъ другихъ, такъ называемыхъ, папскихъ обрядовъ и обычаевъ [1]), такъ что споръ объ одеждахъ уже съ самаго начала перепутывался съ пререканіями о многихъ другихъ предметахъ богослужебно-обрядоваго характера, какъ это видно хотя бы напримѣръ изъ вышеупомянутыхъ проектовъ, обсуждавшихся на засѣданіяхъ конвокаціи въ 1563 году [2]). Между этими предметами установленныя одежды обыкновенно занимали мѣсто лишь самое главное, но не единственное, а съ теченіемъ времени количество пререкаемыхъ предметовъ богослужебно-обрядоваго характера не только не сокращалось, но даже увеличивалось. Въ англиканскомъ ритуалѣ и вчастности въ книгѣ общихъ молитвъ пуритане

симпатіи больше на сторонѣ пуританской партіи, хотя онъ и желаетъ судить о нихъ безпристрастно. См. Early Puritans, 239—240, 138.

[1]) Neal, I, 132.

[2]) См. выше, стран. 172—176.

съ теченіемъ времени стали все больше и больше находить и открывать разныхъ недостатковъ и предосудительныхъ, суевѣрныхъ несообразностей. Съ содержаніемъ и характеромъ этихъ пуританскихъ возраженій противъ англиканскаго молитвенника и вообще противъ всей богослужебной обрядовой стороны англиканства мы и намѣрены ознакомиться теперь, такъ какъ они однородны съ приведенными выше возраженіями противъ богослужебныхъ и форменныхъ одеждъ. При этомъ мы не ставимъ себѣ задачей исчерпать до подробностей и мелочей безъ исключенія всѣ и всякія критическія замѣчанія и возраженія, какія когда-либо, гдѣ-либо и при какихъ-либо обстоятельствахъ дѣлались пуританами за все время до конца XVI и въ XVII столѣтіи. Подобное предпріятіе можетъ составить спеціальную задачу историка англиканской обрядности и выполнимо лишь въ особомъ и при томъ обширномъ сочиненіи, посвященномъ спеціально этому предмету. Для нашей цѣли, полагаемъ, будетъ достаточно изложить пуританскія возраженія съ одной стороны болѣе другихъ типичныя, съ другой—тѣ, какія чаще прочихъ повторялись и съ особенной настойчивостью отстаивались пуританами. Очень важно обратить вниманіе на то обстоятельство, что подлежащія нашему обзору пуританскія возраженія слышались въ продолженіе не одного какого-либо недолгаго періода, напр. въ продолженіе перваго десятилѣтія царствованія Елизаветы Тюдоръ, но именно повторялись и при томъ неоднократно и въ XVI и въ XVII столѣтіяхъ. О причинѣ того догадаться не трудно. Церковная и государственная власть продолжала отстаивать неприкосновенность установленнаго богослужебно-обрядоваго строя и не хотѣла допускать никакихъ уступокъ въ угоду пуританской партіи, а потому, когда эта послѣдняя начинала тѣмъ или инымъ способомъ заявлять о своихъ желаніяхъ, ей ничего не оставалось дѣлать, какъ снова и снова повторять свои требованія и напоминать о нихъ. Какъ на при-

мѣръ такихъ повтореній достаточно указать здѣсь хотя на два или три случая. Выше уже было упомянуто, что на конвокаціи 1563 года пуританское духовенство между прочимъ добивалось запрещенія обычая осѣнять чело крещаемаго знаменіемъ креста, желало отмѣны сёрплиса, надѣваемаго при богослуженіи и т. д. Объ отмѣнѣ того же крестнаго знаменія, того же сёрплиса хлопотали пуритане спустя уже 43 года послѣ упомянутой конвокаціи, именно въ 1604 году, какъ видно изъ хода ихъ разсужденій на конференціи въ Гэмптонъ-Коортѣ [1]), устроенной по желанію короля Іакова I, хотя и въ этомъ году они желаемаго тоже не получили [2]). Чтобы при обозрѣніи дальнѣйшей пуританской исторіи не повторять нѣсколько разъ одинаковыхъ или очень сходныхъ сужденій пуританъ объ однихъ и тѣхъ же предметахъ, мы, не смотря на то, что сужденія эти высказывались разными лицами, по различнымъ поводамъ и въ разное время, признаемъ болѣе удобнымъ руководствоваться въ данномъ случаѣ не хронологическою послѣдовательностью, но порядкомъ содержанія спорныхъ вопросовъ и такимъ образомъ однородный матеріалъ сгруппировать въ одномъ мѣстѣ, обращаясь за свѣдѣніями къ такимъ даннымъ, которыя относятся не только къ началу царствованія Елизаветы, но и къ послѣднимъ годамъ XVI вѣка и даже къ XVII столѣтію. Хотя очеркъ внѣшней пуританской исторіи нами прерванъ почти въ началѣ, но къ уясненію богослужебно-обрядовыхъ разногласій знакомство съ фактами послѣдующей внѣшней исторіи пуританства не можетъ прибавить чего либо существенно необходимаго и важнаго. Что же касается самаго порядка или плана, въ какомъ предстоитъ излагать содержаніе

---

[1]) Hampton - Court — королевскій дворецъ въ окрестностяхъ Лондона.

[2]) См. у Perry. The History of the Church of England from the death of Elisabeth. London. 1861. т. I, 98—99. Neal, I, 395—402.

пуританскихъ сужденій относительно англиканскаго ритаула, то ихъ систематизація не мало затрудняется отрывочностью ихъ. Пуритане являлись критиками богослужебно-обрядоваго строя. Въ преобладающемъ большинствѣ случаевъ ихъ критика направлялась противъ отдѣльныхъ, частныхъ особенностей его, напримѣръ противъ употребленія инструментальной музыки при богослуженіи, обручальнаго кольца при вѣнчаніи, колѣнопреклоненія при вкушеніи евхаристіи и т. п. Въ полемическихъ пуританскихъ трактатахъ, петиціяхъ, памфлетахъ и прочихъ литературныхъ произведеніяхъ того рода обыкновенно или вовсе не замѣчается никакой системы или порядокъ возраженій сообразуется съ порядкомъ статей и предписаній, заключающихся въ англиканскомъ общемъ молитвенникѣ, а защитники англиканства, отвѣчая въ свою очередь на пуританскіе трактаты, обыкновенно тоже опровергали ихъ пунктъ за пунктомъ, положеніе за положеніемъ. Между апологетами англиканства и полемистами противъ пуританъ, писавшими въ царствованіе Елизаветы, особенно извѣстенъ англиканскій пресвитеръ Ричардъ Гукеръ (R. Hooker, род. въ 1553 г., умеръ въ ноябрѣ 1600 г.). Его обширное сочиненіе, подъ названіемъ „Церковная Политика“ (Ecclesiastical Polity), весьма замѣчательно, какъ сводъ всевозможныхъ въ то время извѣстныхъ пуританскихъ возраженій противъ англиканства вообще и вчастности противъ богослужебно-обрядовой его стороны, заключающій въ тоже время и соотвѣтствующія опроверженія автора. О богослужебно-обрядовыхъ вопросахъ, служившихъ предметами спора, Гукеръ трактуетъ преимущественно въ книгѣ пятой своей Церковной Политики и замѣчательно, что эта книга, раздѣленная на 81 главу, своимъ объемомъ превосходитъ всѣ четыре первыя, взятыя вмѣстѣ, и заключаетъ 681 страницу по изданію Keble'я (Oxford 1836 года), тогда какъ первыя четыре, вмѣстѣ съ длиннымъ предисловіемъ, умѣщаются на 465 страницахъ того же самаго изданія. Въ общемъ сочиненіе Гукера написано по

опредѣленному плану, однако содержаніе книги пятой всего менѣе отличается связностью изложенія и единствомъ предмета, такъ какъ авторъ опровергаетъ здѣсь разныя отдѣльныя пуританскія возраженія, переходя большею частію механически отъ одного къ другому [1]).

---

[1]) См. у K. H. Sack. Richard Hooker von den Gesetzen des Kirchenregiments im Gegensatze zu den Forderungen der Puritaner. Heidelberg. 1868, стр. 61 и дал.—Благодаря покровительству сольсберійскаго епископа Jewel'я, автора сочиненія «Apologia Ecclesiae Anglicanae (1562 г.)», Гукеръ поступилъ въ оксфордскій университетъ въ 1567 г., слѣдовательно въ періодъ самыхъ оживленныхъ богослужебно-обрядовыхъ споровъ въ англиканской церкви; въ 1577 году пріобрѣлъ степень магистра искусствъ (magister in facultate artium) и званіе адъюнкта (fellow) въ коллегіи Тѣла Христова (Corpus Christi college), въ которой получалъ воспитаніе; рукоположенный затѣмъ въ санъ пресвитера, Гукеръ въ 1581 году удостоился быть вызваннымъ въ Лондонъ для проповѣданія «у креста св. Павла». Принужденный потомъ отказаться отъ университетской службы вслѣдствіе женитьбы (по университетскому уставу профессора обязаны вести жизнь безбрачную), Гукеръ, при содѣйствіи Сэндиса, архіепископа йоркскаго, получилъ въ мартѣ 1585 года назначеніе на очень видное мѣсто въ Лондонѣ, сдѣлался «master of Temple», т. е. настоятелемъ церкви при одномъ изъ лондонскихъ юридическихъ училищъ, извѣстномъ подъ именемъ Тэмпля, принадлежавшемъ юридической корпораціи того же имени, при чемъ Гукеръ утвержденъ былъ въ своей должности безъ выбора самой корпораціи. Помощникомъ по должности былъ у Гукера въ это время, хотя и не долго, пуританистъ Travers, который въ своихъ проповѣдяхъ съ церковной каѳедры опровергалъ ученіе своего настоятеля, такъ что, по выраженію историка Фюллера, «утромъ каѳедра говорила чисто по кентерберійски, а послѣ полудня по женевски и собраніе слушателей отливало въ первомъ случаѣ и приливало во второмъ». Богословское ученіе Travers'а, говоритъ одинъ современный англійскій писатель, «было крайне кальвинскимъ (intensely calvinistic), отличаясь тѣмъ узкимъ полемическимъ тономъ, который могутъ усвоять только искренніе ученики великой кальвинской системы. Богословское ученіе Гукера хотя принимало кальвинизмъ, но возвышалось надъ нимъ. Одинъ проповѣдникъ безусловно благого былъ предъ женевской системой, другой (Гукеръ) анализировалъ основы всѣхъ системъ, стараясь найти слѣды Божественнаго Ума, открывающагося въ природѣ, Священномъ Писаніи и человѣческомъ разумѣ» (J. Tulloch. English

Дѣлая съ своей стороны попытку обзора критическихъ пуританскихъ сужденій касательно богослуженія и обрядности, мы, прежде чѣмъ обратить вниманіе на

---

puritanism. Lond. 1861, стр. 26—27; подробн. см. у Hopkins, т. III, 52 и д.). Еще во время настоятельства при церкви Тэмпля Гукеръ задумалъ и началъ свою обширную, спеціально направленную противъ пуританъ, апологію англиканства (Ecclesiastical Polity); въ 1591 г. съ цѣлью спокойно и на свободѣ довести трудъ до конца Гукеръ оставилъ службу въ Тэмплѣ и исходатайствовалъ себѣ ректорство (т. е. настоятельство) въ приходѣ Boscum сольсберійской епархіи, затѣмъ въ 1595 г. переселился на лучшее мѣсто въ приходъ Bishopsborn въ кентскомъ графствѣ, миляхъ въ трехъ отъ Кентербюри, гдѣ и оставался до смерти. «Церковная Политика» Гукера состоитъ изъ 8 книгъ; первыя четыре вышли печатно въ 1594 году, пятая — въ 1597 году; что же касается трехъ послѣднихъ, то онѣ сдѣлались достояніемъ печати довольно долго спустя по смерти автора, послѣдовавшей въ 1600 г. и противъ подлинности ихъ или, по крайней мѣрѣ, неповрежденности существуютъ нѣкоторыя сомнѣнія; книги 6 и 8-я въ первый разъ напечатаны въ 1651 году, 7-я въ 1662 году. Церковная Политика Гукера имѣла много изданій и въ XVII вѣкѣ и въ XVIII и въ нынѣшнемъ. Лучшее изъ нихъ, заключающее, кромѣ Политики, также и остальныя сочиненія Гукера, проповѣди, трактаты, есть изданіе Keble въ трехъ томахъ — The works of... Hooker. Oxford. 1836; эти три тома въ общей сложности имѣютъ 2334 страницы въ большую 8-ю, включая сюда и разныя добавленія издателя. Содержаніе пяти книгъ Церковной Политики слѣдующее. Книга I-я говоритъ «о законахъ и различныхъ видахъ ихъ вообще». Кн. II опровергаетъ пуританское ученіе о Св. Писаніи, какъ единственномъ руководствѣ для вѣрующихъ; авторъ называетъ это ученіе первымъ пуританскимъ тезисомъ. Кн. III-я опровергаетъ второй пуританскій тезисъ, что «Библія предписываетъ только одну форму церковнаго устройства и что законы, на какихъ основывается эта форма, никоимъ образомъ не могутъ подлежать измѣненію». Кн. IV полемизируетъ противъ третьяго тезиса пуританъ, что «форма нашего (т. е. англиканскаго) церковнаго строя искажена папистическими установленіями, обрядами, церемоніями, уже устраненными у остальныхъ реформированныхъ церквей, примѣру которыхъ въ этомъ и мы (т. е. англиканцы) должны слѣдовать». Кн. V-я полемизируетъ противъ пуританъ, утверждавшихъ, что въ богослужебно-обрядовой сторонѣ англиканства «находится много суевѣрнаго, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ подверглись порчѣ и тѣ законы и обычаи, которые ка-

частности и подробности, естественно желали бы найти отвѣты на вопросы общаго характера—чего вообще добивались пуритане, когда поднимали рѣчь о необходимости улучшеній въ англиканскомъ ритаулѣ и чѣмъ вообще онъ имъ не нравился? Искать у самихъ пуританъ точныхъ и однообразныхъ отвѣтовъ на вопросы этого рода было бы едвали не вполнѣ напраснымъ трудомъ, во всякомъ случаѣ такіе отвѣты приходится добывать изъ пуританскихъ положеній частнаго характера. Возставая не прямо противъ англиканства, но противъ „папизма“ въ англиканствѣ, пуритане все свое вниманіе сосредоточивали на порицаніи разныхъ отдѣльныхъ особенностей англиканскаго богослужебно-обрядоваго строя и вчастности англиканскаго молитвенника, заключающаго въ себѣ весь кругъ церковнаго богослуженія. То правда, что общее—въ данномъ случаѣ англиканскій богослужебно-обрядовый строй—само слагается изъ подробностей и частностей и перестаетъ существовать, какъ скоро онѣ всѣ уничтожены. Противники пуританъ дѣйствительно и были убѣждены, что, осуждая частность за частностью, пуритане стремились къ окончательному разрушенію, къ радикальной передѣлкѣ узаконеннаго церковнаго строя, къ замѣнѣ его другимъ, хотѣли, такимъ образомъ, ломать выстроенное зданіе, постепенно отнимая отъ него камень за камнемъ. Сами пуритане въ большинствѣ случаевъ протестовали противъ такого обвиненія и обыкновенно утверждали, что лишь нѣкоторые отдѣльные папистическіе остатки въ англиканскомъ ритуалѣ смущаютъ ихнюю совѣсть и препятствуютъ имъ во всей точности исполнять богослужебный уставъ и подчиняться церковнымъ правиламъ. Изъ этихъ двухъ противоположныхъ показаній, конечно, и то и другое можно признать безспорно

саются лицъ, облеченныхъ правами церковнаго служенія». См. вышеупомянутое соч. Sack'a, стр. 8—9, 13—14; 34 и д., 43 и д., 48 и д., 56 и д., 61 и д., 97 и д., а также—Church of England biographies. In two series. Published under the direction of the Tract committee. London. First series, стр. 3—28; Richard Hooker.

справедливымъ въ приложеніи къ единичнымъ личностямъ и небольшимъ кружкáмъ изъ среды пуританской партіи. Напр. пуритане, посаженные въ 1567 году въ тюрьму за совершеніе недозволеннаго богослуженія, очевидно оказывались въ отношеніи къ англиканству самыми радикальными реформаторами [1]). Съ другой стороны пуританская исторія можетъ указать не мало личностей, начиная съ Ковердэля, Фокса, Гильпина и подобныхъ имъ, которыя дѣйствительно только изъ-за епископскихъ и священническихъ ризъ съ нѣкоторыми немногими символическими дѣйствіями и обрядами не считали установленную англиканскую церковь за совершенную и безукоризненно чистую и потому становились въ ряды ея противниковъ. Но если однако не имѣть въ виду ни самыхъ крайнихъ пуританъ, ни самыхъ умѣренныхъ и поставить вопросъ о цѣли, къ достиженію которой въ богослужебно-обрядовомъ отношеніи стремилось пуританство, разсматриваемое, какъ цѣлое движеніе, поскольку можно говорить о немъ, какъ о чемъ-то цѣломъ, то едвали можно оспаривать убѣжденіе приверженцевъ господствующей церкви, что затаеннымъ желаніемъ пуританъ было коренное, полное преобразованіе англиканскаго богослужебно-обрядоваго строя. Обыкновенно пуритане утверждали, что англиканскій ритуалъ необходимо привести въ точное согласіе съ Библіей, а это, по ихъ мнѣнію, уже сдѣлано было у „лучшихъ реформированныхъ церквей“. Подобныя выраженія означали, что будетъ тѣмъ лучше, чѣмъ больше англиканское богослуженіе станетъ похоже на богослуженіе у кальвинскихъ общинъ въ Швейцаріи, Шотландіи и у иностранцевъ-колонистовъ, жившихъ въ Англіи. Но между кальвинскимъ и англиканскимъ разницы оказывалось настолько много, что согласовать одно съ другимъ было нельзя безъ коренной реформы послѣдняго. Англійскіе пуритане съ восторгомъ отзывались о богослуженіи кальвинистовъ швейцарскихъ, нидерланд-

[1]) См. выше, стран. 205—210.

скихъ и шотландскихъ и охотно вступали въ общеніе таинствъ съ этими своими заграничными единовѣрцами. Факты подобнаго рода свидѣтельствуютъ, что пуритане ничего не стали бы возражать, если бы и въ Англіи были введены церковно-богослужебные порядки, устроенные Кальвиномъ для Женевы или Ноксомъ для Шотландіи. Не требуя именно этого въ выраженіяхъ рѣшительныхъ и ясныхъ, они тѣмъ не менѣе дѣлали противъ англиканскаго богослужебнаго устава такія возраженія, для устраненія которыхъ необходимо было бы произвести въ немъ очень большія измѣненія. Возражатели напр. постоянно жаловались на упадокъ англійской проповѣди и въ тоже время настаивали, что она должна занимать главное мѣсто въ богослуженіи, какъ важнѣйшая составная его часть. Такою она и являлась у послѣдователей Кальвина, у которыхъ почти вся служба состояла (какъ и теперь) изъ проповѣди. Въ вѣкъ Елизаветы проповѣдничество въ англиканской церкви далеко не процвѣтало и большинство пасторовъ совсѣмъ не говорило собственныхъ проповѣдей, вовсе не будучи къ тому способно и ограничиваясь только чтеніемъ поученій изъ книги гомелій, далеко не всегда исполняя точно даже и предписаніе о чтеніи готовыхъ проповѣдей каждое воскресенье [1]). Упадокъ проповѣдничества зависѣлъ конечно отъ различныхъ причинъ и главнымъ образомъ отъ низкаго уровня богословскаго и общаго образованія англиканскихъ клириковъ. По убѣжденію партіи англиканской для поднятія проповѣдничества до цвѣтущаго состоянія совсѣмъ была ненужна передѣлка узаконеннаго богослужебнаго устава, а только устраненіе препятствій, мѣшавшихъ успѣхамъ проповѣдничества. Но пуритане въ этомъ случаѣ соглашались

[1]) Статья 27-я «внушеній» королевы (1559 г.) требовала, чтобы пасторы, не могущіе говорить собственныхъ проповѣдей, непремѣнно читали въ церкви за службой одну изъ гомелій каждое воскресенье (Cardwell. Documentary annals, I, 223—224), а чтобы прочитать внятно и съ пользой для слушателей—обязывались предварительно подготовляться къ чтенію дома (тамъ же, стр. 231).

съ своими противниками лишь на половину. Не отрицая, что упадокъ зависитъ отъ разныхъ обстоятельствъ и желая ихъ устранить, они тѣмъ не менѣе одну изъ главнѣйшихъ причинъ его указывали въ самомъ строѣ англиканскаго богослуженія. Оно по ихъ убѣжденію составлено такимъ образомъ, что отводитъ проповѣди вовсе не первое мѣсто, а чуть ли не послѣднее и во всякомъ случаѣ она слишкомъ заслонена чтеніемъ предписанныхъ молитвъ. Въ богослужебной книгѣ заботливо, тщательно и въ большомъ изобиліи изложено все, когда и что нужно пѣть или читать; она содержитъ и готовые тексты молитвъ и пѣснопѣній и разныхъ наставленій и увѣщаній; указанъ точно и порядокъ ихъ, отступать отъ него не позволяется, а измѣнять текстъ молитвъ строго воспрещается. Церковнослужитель оказывается какъ бы привязаннымъ, прикованнымъ къ служебнику подобно тому, какъ и у папистовъ, а проповѣдь по смыслу англиканскаго богослужебнаго устава является только какъ бы роскошью, не существеннымъ и не необходимымъ добавленіемъ, безъ котораго большинство пасторовъ дѣйствительно и обходится съ спокойной совѣстью. У пастора, когда онъ совершаетъ службу по установленному молитвеннику, большая часть времени тратится не на проповѣдь, а на точное выполненіе того или другаго чинопослѣдованія; но помимо этого, уже самое запрещеніе измѣнять что либо въ богослужебной книгѣ, сколько-нибудь отступать отъ нея, произносить, вмѣсто напечатанныхъ въ ней увѣщаній и молитвъ, какія-нибудь другія, сходныя по содержанію, но лучшія по изложенію, заставляетъ церковнослужителя чисто рабски слѣдовать книгѣ, устраняетъ этимъ всякое участіе его личнаго творчества, развиваетъ въ совершеніи богослуженія механизмъ и формализмъ, подавляющій религіозное чувство и у совершителей богослуженія и у присутствующихъ. Такимъ образомъ, успѣхи проповѣдничества въ сильной степени задерживаются самымъ характеромъ англиканскаго богослуженія. Пасторовъ оно пріучаетъ ни мало не за-

ботиться о развитіи въ себѣ проповѣдническаго дара, почитать свои обязанности совсѣмъ исполненными, если только будетъ прочитано все, положенное по молитвеннику, и вполнѣ удовлетворяться такимъ прочтеніемъ, а церковной власти даетъ возможность до крайности понижать потребный отъ кандидатовъ въ пасторы цензъ образованности и богословской учености, низводить его до простой грамотности и даже только до умѣнія читать. Вообще, хотя пуритане обыкновенно воздерживались требовать прямо, чтобы англиканское богослуженіе было радикально, кореннымъ образомъ передѣлано, но въ сущности толковали о перемѣнахъ не незначительныхъ; ихъ требованія и проекты, выполненные и проведенные послѣдовательно, въ результатѣ сдѣлали бы англиканское богослуженіе очень мало похожимъ на то, какое узаконено общимъ молитвенникомъ [1]). Такъ, по крайней мѣрѣ, выходитъ, если обра-

[1]) Сейчасъ изложенныя сужденія пуританъ объ узаконенномъ богослуженіи мы резюмировали собственными словами, основываясь на различныхъ данныхъ изъ исторіи пуританской полемики. Въ подтвержденіе правильности изложенія да будетъ позволено привести для примѣра нѣсколько положеній изъ одного пуританскаго документа — апологіи двухъ пуританскихъ пасторовъ Вилькокса и Фильда, посаженныхъ въ тюрьму въ 1572 году,— названной авторами «исповѣданіемъ вѣры». Они говорятъ: «мы признаемъ, что должны существовать опредѣленныя мѣста для совершенія общественнаго богослуженія, что могутъ быть (may be) и предписанныя формы молитвъ и богослуженія на общепонятномъ языкѣ, потому что не всѣ владѣютъ даромъ молитвы» (т. е. не всѣ способны выражать молитвенныя чувства собственными словами), «но... мы утверждаемъ, что церковнослужители (ministers) не должны думать, *будто исполнили всѣ свои обязанности, если прочитали все, положенное по служебнику;* церковнослужители посланы не читать службу, а *проповѣдывать* избавленіе, данное Христомъ (ministers not sent to say service, but to preach deliverance through Christ), поэтому проповѣдничество не слѣдуетъ *отвергать* въ пользу чтенія (preaching must not be thrust out of doors, собственно значитъ: не слѣдуетъ выталкивать вонъ, за двери) и церковнослужителя не нужно такъ *приковывать* (tied to) къ предписанной формѣ, чтобы онъ во всякое время непремѣнно обязывался

тивъ сначала вниманіе на разныя отдѣльныя пуританскія замѣчанія о неудовлетворительности богослуженія, потомъ посмотрѣть на нихъ въ совокупности. Пуританскіе критики напр. нерѣдко высказывали жалобы на длинноту разныхъ чинопослѣдованій и молитвъ [1]), недовольны были той особенностью богослуженія, что

пользоваться ею. Кто можетъ составить такой образецъ молитвы, который былъ бы нуженъ для всѣхъ временъ и годился бы для каждой конгрегаціи? Мы утверждаемъ, что различныя церкви могутъ отличаться одна отъ другой уставами и церемоніями, только сохраняли бы единство вѣры... не отрицаемъ, что самое это различіе есть дѣло хорошее, но слѣдуетъ опасаться, чтобы молитвы не были *длинны и скучны*. Такъ какъ *главное* дѣло въ служеніи пастора есть проповѣдничество, то ему и должно уступить мѣсто все прочее (preaching, as it is the *chief* part of a minister's office, so all other things must give place to it)... Церковныя церемоніи не должны быть *многочисленны* (ceremonies... ought to be few), должны быть чужды всякой тѣни зла и своей прямой цѣлью должны ставить поддержаніе благочинія и добраго порядка. Поэтому мы отвергаемъ облаченія (apparel) и всѣ папскія церемоніи... Служеніе пастора состоитъ въ проповѣданіи Слова Божія и совершеніи таинствъ, а потому тотъ, кто способенъ *только читать*, столь же мало пригоденъ къ пастырскому служенію, какъ и выучившіяся грамотѣ женщины и дѣти». Текстъ апологіи въ извлеченіи приведенъ у Neal, I, 190 примѣч. 2.

[1]) Англиканское богослуженіе нельзя назвать очень длиннымъ. Напр. утреннее и вечернее богослуженіе, если оно не поется, а только читается, продолжается каждое около получаса; если поется, то—отъ трехъ четвертей до часа (см. у В. Михайловскаго. Англиканская церковь... стр. 100—101). Пуританамъ оно казалось продолжительнымъ лишь потому, что, интересуясь главнымъ образомъ проповѣдью, а не литургическими формами, они, къ своему прискорбію, часто видѣли ея полное отсутствіе. Апологетъ англиканства Гукеръ, вступая съ пуританами въ полемику по поводу ихъ жалобъ на продолжительность богослуженія, въ свою очередь укоряетъ оппонентовъ, что они *всю службу желали бы превратить въ проповѣдь*. Самъ Гукеръ, напротивъ, защищаетъ положеніе, что богослуженіе можетъ обойтись и безъ устной проповѣди пастора, а насѣтованія тѣхъ, которые предпочитаютъ слушать проповѣдь и въ тоже время тяготятся длинготой службы, дѣлаетъ между прочимъ довольно странное замѣчаніе, что можно приходить за службу и не къ самому началу. См. у Sack. Цит. соч. стр. 68—69.

по англиканскому ритаулу присутствующіе должны давать отвѣты на слова пастора, отъ чего оно принимаетъ форму діалога между церковнослужителемъ и молящимися; поочередные возгласы богомольцевъ и пастора пуритане почитали совершенно излишними и называли ихъ напрасно прерывающими богослуженіе пустыми репетиціями [1]),—жаловались даже на повтореніе молитвы Господней за англиканскими службами [2]),—на то, что книга Псалмовъ читается несоразмѣрно часто сравнительно съ другими священными книгами [3]),—на то, что англиканскій уставъ даетъ слишкомъ много

---

[1]) Neal, I, 157; K. H. Sack. Цит. соч. 69. — Отвѣтные возгласы народа положены напр. на утреннемъ и на вечернемъ богослуженіи. Пасторъ напр. говоритъ: «Спаси, Господи, люди Твоя», народъ отвѣчаетъ: «и благослови достояніе Твое». Пасторъ: «Господи, спаси королеву», народъ: «и услыши милостиво насъ» и т. п. Изъ подобныхъ отрывочныхъ изреченій, какими церковнослужитель обмѣнивается съ народомъ, состоитъ вся довольно длинная такъ называемая литанія (The Litany)—чинъ общаго моленія, совершаемаго послѣ утренняго богослуженія по воскресеньямъ, средамъ, пятницамъ и нѣкоторымъ другимъ особымъ днямъ, по содержанію и назначенію нѣсколько сходный съ нашей литіей. Текстъ литаніи см. у Daniel. Codex liturgicus, т. III, 364—373, на русскомъ — у епископа Іоанна въ журн. Чтенія въ обществѣ любит. духовнаго просвѣщ. 1881, ч. II, стр. 148—153. Чинъ утренняго и вечерняго богослуженія на русск. яз. см. тамъ же, стр. 137 и д., 144 и дал.

[2]) Neal, I, 157.—На утреннемъ богослуженіи молитва Господня читается дважды. См. Daniel. Cod. lit. III, 350 и 355; русск. перев. въ журн. Чт. о. л. д. пр. 1881 г. ч. II, стр. 139 и 142; на вечернемъ—тоже дважды. Daniel, тамъ же, стр. 360 и 362. Михайловскій. Англиканская церковь... стр. 125—126.

[3]) Псалтирь прочитывается вся въ теченіе мѣсяца такимъ образомъ, что изъ нея берется по одному чтенію каждый день на утреннемъ и на вечернемъ богослуженіи. О порядкѣ, какъ она должна читаться, см. Daniel. Цит. соч. стр. 321 и д. и Чт. о. л. д. пр. 1881. ч. I, стр. 640. Защищая отъ пуританскихъ возраженій предпочтительное употребленіе Псалтири, Гукеръ въ кн. V, гл. 27 своей Ecclesiastical Polity подробно распространяется о достоинствѣ этой священной книги и пишетъ краснорѣчивую похвалу въ честь ея. См. у Sack, стр. 69—70.

мѣста чтеніямъ изъ книгъ неканоническихъ (по западной терминологіи называемыхъ апокрифическими), которыя даже совсѣмъ не должны были бы читаться въ церкви и называться Священнымъ Писаніемъ по причинѣ многихъ содержащихся въ нихъ явныхъ заблужденій [1]); критиковали самый выборъ чтеній изъ кано-

---

[1]) Сѣтованія на употребленіе «апокрифовъ» — это примѣръ одной изъ самыхъ частыхъ, постоянно повторявшихся жалобъ съ пуританской стороны на несовершенство установленнаго богослуженія. Neal, I, 157. Пуритане выставляли на видъ, что изъ 779 главъ, содержащихся въ каноническихъ книгахъ Ветхаго Завѣта, въ общественномъ богослуженіи 187 главъ вовсе не употребляются, не смотря на то, что ап. Павелъ говоритъ: *всяко писаніе богодухновенно и полезно ко ученію* (2 Тим. III, 16); между тѣмъ изъ 172 главъ въ книгахъ неканоническихъ цѣлыхъ 104 главы положено читать за богослуженіемъ. См. напр. петицію линкольнширскихъ пасторовъ къ королю Іакову I (въ дек. 1604 г.) у Neal, I, 427; сравн. разсужденія на конференціи пуританскихъ ученыхъ съ архіепископомъ Уайтгифтомъ въ 1584 г. Neal, I, 280 и д. По убѣжденію пуританъ, чтеніе неканоническихъ книгъ не только не полезно и не назидательно, но способно лишь распространять суевѣрія и заблужденія въ народѣ. Въ 1583 г. на судъ архіепископа Уайтгифта вызванъ былъ нѣкто Underdown, одинъ изъ церковнослужителей чичестерской епархіи. Подсудимый особенно смущался тѣмъ обстоятельствомъ, что въ кн. Товитъ гл. VI, 15 сказано: *понеже демонъ любитъ ю* (т. е. Сарру), между тѣмъ эта глава читается 30 сент. за вечернимъ богослуженіемъ (такъ и до нынѣ. См. Daniel. Cod. lit. III, 338; русск. пер. Чт. о. л. д. пр. 1881 г. ч. I, 649); при этомъ между подсудимымъ и архіепископомъ возникли длинныя пренія по вопросу, сообразно ли съ природою діавола, какъ безплотнаго существа, приписывать ему чисто человѣческое свойство любить женщинъ и не есть ли такое представленіе о діаволѣ грубое суевѣріе; архіепископъ, оказавшійся безсильнымъ опровергнуть возраженія пуританина, въ заключеніе сказалъ ему, что слѣдуетъ не разсуждать, а повиноваться. См. у Hopkins, т. II, 356 и д. Гукеръ, защищая употребленіе неканоническихъ книгъ на основаніи практики христіанской древности, замѣчаетъ однако, что, по его собственному личному мнѣнію, это чтеніе лучше было бы отмѣнить, но въ данномъ случаѣ онъ предпочитаетъ подчиниться высшему авторитету, тоже самое рекомендуетъ и своимъ противникамъ. См. у Sack. Цит. соч. стр. 64. Употребленіе неканоническихъ книгъ осталось въ англиканствѣ до

ническихъ книгъ Св. Писанія, выставляя на видъ, что общій молитвенникъ во многихъ случаяхъ отдаетъ предпочтеніе главамъ, менѣе назидательнымъ и мало подходящимъ къ обстоятельствамъ даннаго времени сравнительно съ другими главами, болѣе назидательными и подходящими [1]),—постоянно требовали отмѣны постовъ,

---

сихъ поръ, отчасти вслѣдствіе католическихъ традицій, но—повидимому—столько же и просто по принципу противопуританской оппозиціи.

[1]) См. напр. въ упомянутой выше петиціи къ Іакову I у Neal, I, 427 и др. Подъ этой жалобой очевидно скрывалось желаніе, чтобы выборъ чтеній изъ Св. Писанія былъ предоставленъ на добрую волю пасторовъ. Пуритане очень часто сѣтовали еще и на то, что богослужебная книга авторизуетъ такой англійскій переводъ Св. Писанія, который далеко не отличается совершенствомъ и содержитъ множество ошибокъ и искаженій подлиннаго Слова Божія; съ своей стороны они отдавали рѣшительное предпочтеніе такъ называемой Женевской Библіи—переводу, сдѣланному нѣкоторыми англійскими протестантами пуританскаго лагеря, проживавшими въ царствованіе Маріи Тюдоръ въ Женевѣ (Coverdal'емъ, Whittingham'омъ, Samson'омъ, шотландскимъ реформаторомъ Ноксомъ и проч. См. у Neal, I, 110—111), и изданному въ Женевѣ въ 1560 году съ посвященіемъ королевѣ Елизаветѣ. По причинѣ рѣзкаго предисловія и разныхъ примѣчаній съ намеками на современныя обстоятельства этотъ переводъ очень не нравился англійскому правительству. Такъ напр. къ слову *саранча* Апок. IX, 3 переводчики дѣлаютъ примѣчаніе въ томъ смыслѣ, что священный писатель разумѣетъ здѣсь не однихъ кардиналовъ и монаховъ, но и епископовъ, докторовъ, баккалавровъ и т. п. (См. у Cardwell. Documentary annals, т. II, 32, примѣч.). Вскорѣ потребовавшееся при Елизаветѣ второе изданіе правительство соглашалось разрѣшить только подъ тѣмъ условіемъ, если эта Библія будетъ представлена для пересмотра въ коммиссію изъ архіепископа и нѣсколькихъ епископовъ; но пуритане не соглашались на такое условіе и изданіе этой Библіи замедлилось до 1572 г., послѣ чего она неоднократно выходила (см. Weber. Gesch. d. Kirchenref. in Grossbrit. т. II, 436 и Neal, I, 452 и примѣч.). Въ церковномъ употребленіи до 1611 г. продолжала оставаться такъ называемая Епископская Библія, въ основу которой положенъ былъ переводъ, называемый Кранмеровой Библіей (изд. въ 1539. О ней у В. Соколова. Реформація въ Англіи, гл. VIII, 364 и д.), пересмотрѣнный въ 1568 г. Паркеромъ при участіи нѣкоторыхъ другихъ епископовъ, откуда и названіе

оставшихся въ англиканствѣ отъ римско-католическаго исповѣданія, а также праздничныхъ дней, особенно въ честь святыхъ, доказывая, что съ Писаніемъ согласно только соблюденіе дня Господня, т. е. воскресенья, которое съ теченіемъ времени привыкли называть библейскимъ именемъ „субботы“ и проводить ее чуть не съ такою же строгостью, какъ евреи по моисееву закону [1]), — постоянно протестовали вообще противъ

этого перевода Епископскою Библіей (Neal, I, 166). При Іаковѣ I въ 1611 г. въ церковное употребленіе былъ введенъ тщательно сдѣланный спеціальной коммиссіей новый переводъ (исторію его см. у Perry. The History of the Church of England from the death of Elizabeth, т. I, 96, 149—153, 199—200). Однако и противъ него пуритане дѣлали возраженія, предпочитая держаться своей излюбленной Женевской Библіи. Perry, I, 200. Краткія свѣдѣнія объ англійскихъ переводахъ Библіи см. у Neal, I, 451—453; у Perry, I, 155 примѣч. 2; у Tayler. A Retrospect of the religious life of Engl. стр. 37—39. Herzog. Real-Encyklop. т. IV, изд. 1855 г., стр. 64 и д.

[1]) Напримѣръ въ апологіи Вилькокса и Фильда, изъ которой выше приведены нѣкоторыя положенія, о праздникахъ и постахъ авторы говорятъ: «религія не привязана ни къ какому времени, ни одинъ день не святѣе другаго. Но такъ какъ для слушанія Слова Божія и совершенія св. таинствъ необходимы опредѣленныя времена, то мы сохраняемъ день Господень, какъ намъ заповѣдано въ Священномъ Писаніи. Праздники, посвященные Христу, какъ-то: день Его рождества, обрѣзанія, страстей, воскресенія, вознесенія и проч. еще могутъ быть удержаны христіанами по желанію, потому что эти дни посвящены одному Христу, Которому принадлежатъ всѣ дни и времена. Но слѣдуетъ совершенно отвергнуть праздники, посвященные святымъ, съ постами наканунѣ (eve) этихъ дней». Neal, I, 191 примѣч. Пуритане не отвергали значенія постовъ, но, по мнѣнію большинства ихъ, посты не должны быть учрежденіями постоянными, пріуроченными къ опредѣленнымъ днямъ въ теченіе года. Въ такъ называемой «книгѣ дисциплины» (пуританскомъ произведеніи, о которомъ сказано будетъ послѣ) авторы ея говорятъ: «постъ имѣетъ своею цѣлію или моленіе объ отвращеніи существующихъ бѣдствій или испрошеніе какого-нибудь опредѣленнаго благодѣянія Божія. Назначеніе постовъ поэтому каждый разъ должно зависѣть отъ усмотрѣнія церковной власти, которая обязана увѣдомлять о томъ приходскихъ пасторовъ, а эти послѣдніе—своихъ прихожанъ». См. у Neal, т. III, Appendix, N. IV,

церемоніальности англиканскаго богослуженія и потому весьма рѣзко нападали на богослуженіе въ церквахъ каѳедральныхъ, особенно на употребленіе тамъ анти-

---

стр. 496.—Противъ точно такихъ же пуританскихъ мнѣній о постахъ и праздникахъ полемизируетъ Гукеръ. См. у Sack. стр. 80.—Samson и Humphreys отвѣчали Паркеру, что, по ихъ мнѣнію, и гражданское правительство можетъ установлять воздержаніе въ нѣкоторые дни въ видахъ пользы для государства, если можно поручиться, что это воздержаніе не будетъ содѣйствовать суевѣрію. См. у Neal, I, 138 примѣч. Кромѣ воскресныхъ дней у англиканъ, по ихъ богослужебному уставу, существуетъ около 30-ти праздниковъ, не только Господскихъ (Рождество, Крещеніе, Преображеніе) но и въ честь Божіей Матери (Рождество Богородицы сент. 8, — Благовѣщеніе марта 25, — Срѣтеніе февр. 2, называемое днемъ очищенія Богоматери) и въ честь святыхъ—Предтечи, апостоловъ, евангелистовъ (Луки и Марка), первомученика Стефана (дек. 26), виѳлеемскихъ младенцевъ (дек. 28), архангела Михаила и св. ангеловъ (сент. 29) и проч.—Существуютъ и посты: сорокъ дней великаго поста, при чемъ исключаются дни воскресные, днями поста считаются кануны нѣкоторыхъ праздниковъ, всѣ пятницы въ году, кромѣ той, на которую можетъ пасть Рождество Христово и проч. По степени строгости посты впрочемъ не одинаковы и раздѣляются въ этомъ отношеніи на двѣ главныя категоріи—на посты въ собственномъ смыслѣ (fasts) и на дни воздержанія (the days of abstinence). Во время послѣднихъ запрещается только мясная пища, но разрѣшается молочная и т. п. (Подробности объ этомъ см. напр. въ соч. The Congregation in Church—довольно распространенной книжкѣ, составленной однимъ изъ пасторовъ ритуалистовъ — chapter XVI: Notes on fasting). Вечернее богослуженіе наканунѣ нѣкоторыхъ изъ праздниковъ (по современному календарю наканунѣ 16-ти) считается праздничнымъ и называется бдѣніемъ (vigils), при чемъ звонятъ во всѣ колокола, какъ въ праздникъ. На каждый изъ воскресныхъ дней, на каждый изъ праздниковъ и на нѣкоторые дни (первый день Великаго поста, Великую пятницу) имѣется въ англиканскомъ служебникѣ по особой краткой молитвѣ, называемой коллектою, по которой и можно отличить богослуженіе одного воскреснаго или праздничнаго дня отъ другаго. Хотя кругъ англиканскаго суточнаго богослуженія начинается не съ вечера, но съ утра, тѣмъ не менѣе коллекту праздника, имѣющаго бдѣніе, а также и воскресную полагается читать не только въ самый праздникъ или воскресенье, но и наканунѣ его за вечернимъ богослуженіемъ. Текстъ коллектъ см. у Daniel, т. III, 383—414 и въ журн. Чтенія въ общ. люб. д. просв.

фоннаго пѣнія и инструментальной музыки [1]), подвергали безпощаднымъ порицаніямъ разные церковные обычаи, перешедшіе отъ римскаго католичества, каковы—обычай звонить въ колокола предъ богослуженіемъ, называть храмы именами святыхъ и ангеловъ [2]), расписывать стекла храмовъ священными изображеніями [3]),

---

1881 г. ч. II, 161—186. Перечисленіе постовъ и праздниковъ см. у Daniel, тамъ же, стр. 342—344 и въ календарѣ у Daniel, стр. 329—342; русскій переводъ тамъ же, 1881 г. ч. I, 652, календарь 645—651.

[1]) Neal, I, 122, 132, 157, 312 и др. При Елизаветѣ «богослуженіе въ капеллѣ самой королевы и нѣкоторыхъ каѳедральныхъ церквахъ совершалось, говоритъ Neal, при такой обстановкѣ (so splendid and showly), что если бы не англійскій языкъ его, иностранцы едвали могли бы отличить его отъ римско-католическаго». Тамъ же, стр. 108.

[2]) Neal, I, 181. — Гукеръ, защищая противъ пуританскихъ возраженій обычай (въ кн. V, гл. 13-й Церковной Политики) называть храмы такими именами говоритъ, что онъ существуетъ только для того, чтобы отличать одинъ храмъ отъ другаго по названію, но что этимъ не внушается ни ученіе о молитвахъ къ ангеламъ и святымъ, ни представленіе о святыхъ, какъ покровителяхъ того или другаго храма. Храмы посвящаются собственно одному Богу, какъ показываетъ и самое названіе church, происходящее отъ греческаго *κυριακή*, что значитъ домъ Божій. См. у Sack. Цит. соч. стр. 63—64.

[3]) Отвергнувъ иконопочитаніе (см. членъ XXII символа 39-ти статей) и удаливъ иконы изъ церквей, англиканцы удержали сохраняющійся и до сихъ поръ и теперь все болѣе и болѣе распространяющійся обычай разрисовывать стекла храмовъ картинами изъ Библіи. Кромѣ того, на одномъ изъ оконъ храма, извѣстномъ подъ именемъ памятнаго окна (memorial window), обыкновенно рисуются изображенія покойныхъ благотворителей храма или прихода и вообще разныхъ усопшихъ лицъ (см. у Михайловскаго. Англиканская церковь, стр. 96—97)—обычай, существовавшій еще до реформаціи, какъ видно напр. изъ такъ наз. «Видѣнія пахаря Пирса», дидактической поэмы XIV вѣка, бичевавшей сатирою католическое духовенство и монашество. Поэтъ между прочимъ изображаетъ въ ней католическаго монаха, который, «выманивая пожертвованія для своего ордена, прибѣгаетъ къ разнымъ хитрымъ уговорамъ, льстя честолюбію жертвователя и обѣщая нари-

кланяться, когда произносится въ храмѣ за богослуженіемъ имя Іисусъ [1]) и т. п.

совать его портретъ на стеклѣ церковнаго окна, каковая честь служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ ручательствомъ и за близость души жертвователя къ небу» (см. у В. Соколова. Реформація въ Англіи, гл. II, 95). Понятна отсюда и ненависть пуританъ къ расписаннымъ церковнымъ стекламъ: помимо того, что эти стекла являлись замѣною иконопочитанія, вчастности памятное стекло очень живо напоминало и о церковныхъ молитвахъ за умершихъ и о римско-католическихъ обманахъ и суевѣріяхъ. Поэтому поученія пуританскихъ проповѣдниковъ противъ расписанныхъ церковныхъ стеколъ иногда завершались стеклобитіемъ, какъ это напр. случилось въ Кембриджѣ послѣ проповѣди нѣкоего Withers'a. См. у Neal, I, 140; Weber, II, 428. Curteis. Dissent in its relation to the church of England, стр. 57.

[1]) По римско-католическому ритуалу при произнесеніи имени Іисуса полагается поклонъ, состоящій «въ значительномъ наклоненіи головы съ нечувствительнымъ преклоненіемъ плечъ» и называемый maxima minimarum, т. е. большой изъ малыхъ, такъ какъ поклоны бываютъ трехъ родовъ: низкій (profunda), средній (media) и малый, а послѣдній раздѣляется въ свою очередь на три вида—maxima minimarum, media-in-minima minimarum (см. у Серединскаго. О богослуженіи западной церкви. Вып. 4-й, стр. 12—13). Обычай наклонять голову при имени Іисусъ (bowing at the name of Jesus) сохранился и въ англиканствѣ. Королева Елизавета узаконила его 52-ю статьей своихъ «внушеній» (см. Cardwell, т. I, 231; у Neal, I, 105—106 стр.). Пуритане постоянно протестовали противъ него, какъ папскаго, основаннаго на ложномъ истолкованіи словъ апостола: *о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится* (Фил. II, 10), подающаго поводъ думать, что почитаніе воздается не лицу Христа, но только Его имени и вообще, какъ противъ неосновательнаго, потому что, говорили они, и прочія имена Спасителя нашего—Еммануилъ, Христосъ, Господь и т. п. одинаково достопоклоняемы (Neal, I, 158—159 и 173—174). Тѣмъ не менѣе церковная власть продолжала настойчиво охранять обычай. Въ началѣ XVII вѣка обѣ конвокаціи кентерберійская и йоркская снова узаконили его XVIII-мъ канономъ церковныхъ правилъ, изданныхъ въ 1604 году въ количествѣ 141, (см. у Neal, I, 413; у Perry. History of the Church of England, т. I, 120—123), а Лодъ во время своего епископства однажды подвергъ болѣе 20-ти церковнослужителей различнымъ наказаніямъ за несоблюденіе этого обычая и порицаніе его въ проповѣдяхъ (Neal, I, 564) Англиканскій апологетъ Nicholsius (XVIII в.), защищая обычай своей церкви противъ

Перечисленныя сейчасъ возраженія такъ или иначе, прямо или косвенно имѣли отношеніе ко всему англиканскому ритуалу и направлялись вообще противъ всего круга англиканскаго богослуженія. Но на ряду съ ними съ пуританской стороны постоянно слышалась критика и раздавались протесты и противъ цѣлыхъ отдѣльныхъ чинопослѣдованій, заключающихся въ общемъ молитвенникѣ, и противъ отдѣльныхъ выраженій и фразъ его и противъ особыхъ обычаевъ, частію прямо предписанныхъ этою книгою при совершеніи того или другаго отдѣльнаго священнодѣйствія, частію имѣющихъ съ которымъ-нибудь изъ нихъ тѣсную связь. Такъ напр. въ англиканскомъ служебникѣ существуютъ три чинопослѣдованія, которыя пуритане въ свое время желали видѣть вовсе уничтоженными и исключенными изъ книги богослуженія, почитая ихъ за совершенно несогласныя съ протестантскими понятіями — это 1) чинъ частнаго крещенія дѣтей въ домахъ (The ministration of private baptism of children in houses), 2) чинъ причащенія больныхъ (The communion of the sick) и 3) чинъ воцерковленія женщинъ, иначе называемый благодареніемъ женщинъ послѣ дѣторожденія (The thanksgiving of women after childbirth, commonly called The churching of women).—Совѣтуя приходскимъ пасторамъ убѣждать своихъ прихожанъ, „чтобы они безъ важной причины и необходимости не настаивали, чтобы дѣти ихъ крещены были въ домахъ“, а не въ хра-

---

диссидентскихъ порицаній, между прочимъ о поклонѣ при имени Іисусъ говоритъ: nos, quotiescunque Domino nostro, recitato ejus nomine, reverentiam exhibemus, tantum modo leniter capita inclinamus, citra (безъ) ullam vel levissimum strepitum, aut proximi cujusvis molestiam—потому что диссиденты, въ числѣ прочихъ несообразностей обычая, указывали и на производимый въ церквахъ шумъ, шарканье ногами и толканье богомольцами другъ друга, когда кланяются, слыша имя Іисусъ. См. Gulielmi Nicholsii presbyteri defensio Ecclesiae Anglicanae (посвященное королевѣ Аннѣ). Londini. 1708 г. стр. 312—314.

годахъ [1]). Впрочемъ когда до свѣдѣнія св. Синода дошли затрудненія при распредѣленіи этой суммы, онъ указомъ отъ $\frac{22 \text{ декабря } 1869}{13 \text{ февраля } 1870}$ года разъяснилъ нѣкоторыя стороны этого прежняго указа. Это разъясненіе состояло между прочимъ въ слѣдующихъ пунктахъ: а) „Обученіе въ школахъ можетъ быть производимо не непосредственно священниками, но и другими лицами подъ руководствомъ священниковъ, отвѣтствующихъ за успѣшное дѣйствіе школъ, открываемыхъ или открытыхъ въ ихъ приходахъ; б) 3050 рублей назначены св. Синодомъ въ прибавку къ содержанію знающимъ татарскій языкъ священникамъ въ тѣхъ приходахъ, гдѣ будутъ находиться школы для дѣтей крещеныхъ татаръ, и, слѣдовательно, отъ Братства св. Гурія, въ распоряженіе котораго ассигнована эта сумма, зависитъ распредѣленіе ея по тѣмъ 20 приходамъ, въ которыхъ существуютъ уже или будутъ вновь открыты школы, съ тѣмъ только, чтобы означенные священники получали за симъ одинаковые оклады до 300 рублей“ [2]). При скудныхъ вообще средствахъ Братства св. Гурія, пособіе св. Синода было истиннымъ благодѣяніемъ. До него въ Казанской епархіи было на содержаніи Братства только 8 крещено-татарскихъ школъ, а по полученіи его къ концу того же 1869 года число такихъ школъ возросло вдругъ до 25. Въ 1871 году возникшее отпаденіе крещеныхъ татаръ отъ христіанской вѣры въ мухаммеданство сдѣлало безотложно необходимымъ еще болѣе увеличить число крещено-татарскихъ школъ, которыя оказались на дѣлѣ дѣйствительнымъ средствомъ къ основательному и убѣдительному утвержденію крещеныхъ татаръ въ православіи, какъ это было высказано и въ синодальномъ указѣ. Въ 1872 году Братство содержало до 40 школъ крещено-татарскихъ. Но и этого числа было недостаточно. У мухаммеданъ положительно въ каждой деревнѣ существуютъ

[1]) Дѣла Совѣта Братства 1870 г. Протоколы Совѣта 1870 г. 3 іюня, № 6. Тоже 1872 г. 17 февраля, № 15.

[2]) Протоколы Совѣта Братства 1872 г. 17 февраля.

школы для первоначальнаго обученія дѣтей своей грамотѣ и вѣрѣ; и христіанскія школы, какъ противодѣйствіе мухаммеданской пропагандѣ, должны со временемъ быть въ каждомъ крещено-татарскомъ селеніи. Поэтому число школъ въ крещено-татарскомъ населеніи съ каждымъ годомъ должно было увеличиваться. Вмѣстѣ съ увеличеніемъ числа крещено-татарскихъ татаршколъ увеличивалось и впредь еще болѣе должно было увеличиваться число священниковъ, которымъ за ихъ труды по школамъ слѣдовать должна прибавка къ содержанію изъ ассигнованныхъ св. Синодомъ 3050 рублей. Размноженіе и развитіе крещено-татарскихъ школъ, по установившейся въ Казанскомъ краѣ методѣ инородческаго образованія, и ближайшее ознакомленіе Братства съ религіознымъ состояніемъ крещеныхъ татаръ частію выяснило въ то время, а частію даже уже создало такія явленія, естественно не бывшія въ виду св. Синода при изданіи имъ указа 1869 года, изъ которыхъ видно стало, что степень заботы и труда со стороны священниковъ по отношенію къ школамъ въ разныхъ приходахъ требуется разная. Учителя братскихъ татарскихъ школъ были природные крещеные татары. Священники содѣйствовали успѣху школъ разнообразнымъ попеченіемъ о нихъ, напр. преподаваніемъ закона Божія, расположеніемъ прихожанъ къ помѣщенію въ эти школы дѣтей и т. д. Число школъ стало не равномѣрнымъ въ разныхъ приходахъ, въ иныхъ больше, въ другихъ меньше. Эта разночисленность школъ зависѣла отъ неравномѣрной численности по приходамъ крещено-татарскихъ селеній и жителей. На успѣхъ или безуспѣшность школъ сильное вліяніе имѣло религіозное состояніе мѣстныхъ жителей—крещеныхъ татаръ. Они въ разныхъ приходахъ и мѣстностяхъ тоже были различны, начиная отъ твердыхъ въ православіи до явно и рѣшительно наклонныхъ къ мухаммеданству. Въ этомъ отношеніи трудъ священника и его дѣятельность усложнялись не численностію, а затрудненіями со стороны внутренняго отношенія прихожанъ къ православной вѣрѣ. Съ другой стороны, успѣхъ или безуспѣшность школы

много зависѣли отъ учителя, отъ степени его талантливости, знаній, учительской способности и опытности и усердія къ дѣлу. При лучшихъ, вполнѣ удовлетворительныхъ качествахъ учителя, въ мѣстности, гдѣ и крещеные татары расположены къ христіанству, попеченіе о школѣ не представляло особеннаго труда. Но при безотложной необходимости открывать школы въ довольно значительномъ числѣ, чтобы по возможности предупреждать колебаніе жителей въ вѣрѣ, могли иногда попадаться учителя молодые, малоопытные и даже малосвѣдущіе; а мѣстные жители къ тому же могли оказываться или несочувственными или косными къ христіанскому образованію дѣтей, или даже расположенными къ мухаммеданству. Тутъ нужно было со стороны священника много труда и искусства, чтобы мѣстныя препятствія устранить и неопытнаго учителя руководить и направить. Въ живой дѣйствительности, особенно въ дѣлѣ новомъ, никакъ нельзя предусмотрѣть и разъ навсегда въ одну общую формулу заключить всѣ явленія. Явленія могли возникать новыя, неожиданныя и во всякомъ случаѣ разнообразныя. Въ виду этихъ фактовъ и соображеній норма распредѣленія добавочнаго жалованья священникамъ нѣсколько стѣсняла Совѣтъ Братства, и онъ въ февралѣ мѣсяцѣ 1872 года вошелъ съ просьбою къ высокопреосвященному Антонію о ходатайствѣ предъ Совѣтомъ Православнаго Миссіонерскаго Общества, въ вѣдѣніе котораго въ томъ году были переданы св. Синодомъ суммы на распространеніе православія въ Имперіи, касательно того, чтобы Братству былъ предоставленъ въ распредѣленіи 3050 рублей нѣкоторый просторъ въ отношеніи числа священниковъ и размѣра прибавки къ ихъ содержанію, именно—чтобы предоставлено было Братству назначать прибавку не 20 только священникамъ, а и болѣе [1]). На ходатайство высокопреосвященнаго Антонія предсѣдатель Православнаго Миссіонерскаго Общества, митрополитъ Иннокентій увѣдомилъ его отъ

[1]) Протоколы Совѣта Братства 1872 г. 17 февраля.

5 ноября 1872 года, что по предложенію его св. Синодъ опредѣленіемъ отъ $\frac{18 \text{ августа}}{8 \text{ сентября}}$ 1872 года предоставилъ Братству св. Гурія право назначать прибавку изъ отпускаемой ежегодно въ его распоряженіе суммы 3050 рублей не только 20 священникамъ, но и большему ихъ числу, соотвѣтственно ихъ трудамъ въ школахъ для дѣтей крещеныхъ татаръ, съ соблюденіемъ условія, чтобы таковая прибавка въ сложности со штатнымъ жалованьемъ не превышала для одного лица 300 рублей [1]). Такимъ образомъ, начиная съ этого года, прибавочное жалованье распредѣлялось Совѣтомъ Братства болѣе, чѣмъ 20 священникамъ въ крещено-татарскихъ приходахъ. Такъ дѣло было до 1891 года, когда практика Совѣта Братства указала ему на необходимость расширить силу указа и на священниковъ другихъ инородческихъ приходовъ. Въ своемъ ходатайствѣ по этому поводу предъ высокопреосвященнымъ Павломъ Совѣтъ Братства приводилъ въ основаніе то обстоятельство, что мухаммеданская пропаганда не ограничивается только крещеными татарами, а сильно дѣйствуетъ и на другія инородческія племена, гдѣ только они сосѣдствуютъ съ татарами-мухаммеданами, и есть не мало уклоняющихся и даже совершенно уклонившихся въ мухаммеданство вотяковъ, чувашъ и черемисъ. Такимъ образомъ борьба съ мухаммеданствомъ и въ подобныхъ мѣстностяхъ не менѣе тяжела, и такая же забота и такой же трудъ требуются отъ священниковъ надъ инородческими миссіонерскими школами, чувашскими, черемисскими и вотяцкими, въ мѣстностяхъ, подлежащихъ мухаммеданскому вліянію, какъ и надъ подобными крещено-татарскими школами. Въ виду этого Совѣтъ Братства находилъ справедливымъ за одинаковые труды оказывать одинаковое же пособіе священникамъ. На ходатайство высокопреосвященнаго Павла по этому предмету изъ св. Синода послѣдовалъ указъ отъ 16 августа 1891 года, въ которомъ св. Синодъ разрѣшилъ Совѣту Братства изъ назна-

[1]) Протоколы Совѣта Братства 1872 г. 20 декабря, № 1.

ченныхъ на вознагражденіе священниковъ крещено-татарскихъ приходовъ Казанской епархіи 3050 рублей выдавать пособіе священникамъ и другихъ инородческихъ приходовъ епархіи, прилагающимъ особое усердіе въ борьбѣ съ мухаммеданствомъ и мухаммеданской пропагандой среди инородцевъ [1]). Распредѣленіе 3050 рублей въ первые два года поручалось Совѣтомъ Братства особой коммиссіи, нарочито каждый разъ избираемой. Но потомъ практика установила обычай, что эта сумма распредѣлялась Н. И. Ильминскимъ, при соучастіи В. Т. Тимоѳеева, такъ какъ этимъ двумъ лицамъ наиболѣе были извѣстны заслуги разныхъ священниковъ по участію въ школахъ Братства. Совѣтъ Братства, разсмотрѣвъ составленную вѣдомость священникамъ, обычно утверждалъ ее и отсылалъ въ консисторію, которая и разсылала деньги согласно назначенію. Въ 1884 году отъ 23 іюня послѣдовалъ отъ св. Синода новый указъ, которымъ сообщалось, что на содержаніе братскихъ школъ ассигнуется сверхъ прежнихъ суммъ еще 2000 рублей. Эти двѣ тысячи съ этого времени ежегодно высылаются св. Синодомъ въ Братство [2]).

Православное Миссіонерское Общество явилось впервые Братству на помощь въ 1872 году, когда оно ассигновало 2000 рублей на школы Братства. Эта субсидія въ неизмѣнномъ видѣ продолжалась до 1875 года. Въ этомъ году, по ходатайству высокопреосвященнаго Антонія, Совѣтъ Православнаго Миссіонерскаго Общества ассигновалъ Братству Св. Гурія 2000 на открываемый при немъ миссіонерскій пріютъ [3]). Такимъ образомъ въ томъ году было получено 4000 рублей отъ Миссіонерскаго Общества. Въ $18^{76}/_{77}$ году Миссіонерское Общество присовокупило къ этимъ суммамъ еще 3000 рублей на Переводческую коммиссію [4]). Учителю миссіонерскаго пріюта назначено 300 рублей. Итого на миссіонерскій пріютъ

---

[1]) Отчетъ Братства за 24 годъ, стр. 36—37.

[2]) Тоже за 18 годъ, стр. 100 и слѣдующіе отчеты.

[3]) Отчетъ Братства за 8 годъ, стр. 32.

[4]) Отчетъ Братства за 10 годъ, стр. 58.

было отпущено Обществомъ 2300 рублей. Эта сумма на миссіонерскій пріютъ продолжала неизмѣнно ассигноваться до 1889 года, когда къ ней было еще прибавлено 2100 рублей; и съ этого года по сіе время пріютъ получаетъ отъ Общества 4400 рублей [1]). Въ $18^{80}/_{81}$ году Миссіонерское Общество увеличило субсидію Переводческой коммиссіи до 4000 рублей [2]). Въ послѣдующіе годы эта субсидія была увеличена до 4800 рублей.

Изъ свѣдѣній о средствахъ Братства мы видимъ, что собственныя суммы Братства крайне скудны и дѣятельность его на эти суммы далеко не могла бы развиться до тѣхъ размѣровъ, какихъ она достигла въ послѣднее время, если бы не субсидіи отъ св. Синода, Православнаго Миссіонерскаго Общества, министерства народнаго просвѣщенія и разныхъ земствъ. Для того, чтобы очевидно показать это, достаточно сослаться на казначейскій братскій отчетъ за 24 годъ. Членскіе взносы и разные собственно братскіе сборы дали за этотъ годъ 3794 рубля 77 коп. Между тѣмъ расходъ составлялъ 22,778 рублей 67 коп., слѣдовательно, почти въ семь разъ превосходилъ собственныя средства Братства.

Покажемъ теперь годичные итоги братчиковъ и сестеръ Братства за всѣ годы его существованія.

Годы существованія Братства.	Братчики.	Сестры.
Въ 1 году ($18^{67}/_{68}$) было. . . .	468	116
Во 2 году ($18^{68}/_{69}$) было. . .	474	100
Въ 3 году ($18^{69}/_{70}$) было. . .	658	152
Въ 4 году ($18^{70}/_{71}$) было. . .	905	188

[1]) См. Отчеты Братства за соотвѣтствующіе годы.

[2]) Отчетъ Братства за 14 годъ, стр. 36.

Годы существованія Братства.	Братчики.	Сестры.
Въ 5 году ($18^{71}/_{72}$) было. . . .	977	205
Въ 6 году ($18^{72}/_{73}$) было. . . .	920	212
Въ 7 году ($18^{73}/_{74}$) было. . .	400	43
Въ 8 году ($18^{74}/_{75}$) было. .	280	23
Въ 9 году ($18^{75}/_{76}$) было. . .	194	34
Въ 10 году ($18^{76}/_{77}$) было . . .	185	36
Въ 11 году ($18^{77}/_{78}$) было . . .	160	35
Въ 12 году ($18^{78}/_{79}$) было . . .	194	36
Въ 13 году ($18^{79}/_{80}$) было . . .	164	27
Въ 14 году ($18^{80}/_{81}$) было . . .	152	33
Въ 15 году ($18^{81}/_{82}$) было . . .	137	25
Въ 16 году ($18^{82}/_{83}$) было . . .	150	20
Въ 17 году ($18^{83}/_{84}$) было . .	152	20
Въ 18 году ($18^{84}/_{85}$) было . . .	108	22
Въ 19 году ($18^{85}/_{86}$) было . . .	125	26
Въ 20 году ($18^{86}/_{87}$) было . . .	139	17
Въ 21 году ($18^{87}/_{88}$) было . . .	153	34
Въ 22 году ($18^{88}/_{89}$) было . . .	179	54
Въ 23 году ($18^{89}/_{90}$) было . . .	188	58

Годы существованія Братства.	Братчики.	Сестры.
Въ 24 году ($18^{90}/_{91}$) было . .	133	28
Въ 25 году ($18^{91}/_{92}$) было . . .	—	—

Относительно цифровыхъ данныхъ вышеприведенной таблицы нужно замѣтить, что числа братчиковъ и сестеръ за 2—6 годъ чисто фиктивныя. Совѣтъ Братства въ первые годы полагалъ, что лица, сдѣлавшія членскій взносъ за первый годъ, суть братчики и навѣрное внесутъ деньги впослѣдствіи. Но на дѣлѣ оказалось не такъ: многіе внесли деньги только за первый годъ и потомъ прекратили взносы. Такъ, уже за третій братскій годъ въ отчетѣ упоминается объ этомъ фактѣ и при этомъ замѣчается: „если нѣкоторые изъ прежнихъ членовъ не внесли своихъ годичныхъ взносовъ, то мы не думаемъ, чтобы это было отъ ихъ невниманія къ Братству, а вѣрнѣе отъ нашего ненапоминанія имъ объ этомъ“. [1]) И когда въ шестомъ братскомъ году изъ 1132 членовъ сдѣлали взносы только 386 человѣкъ, то Совѣтъ Братства, руководимый тою же мыслію о забывчивости братчиковъ по отношенію ко взносамъ, предложилъ общему собранію братчиковъ—„печатать ежегодно списокъ членовъ Братства съ графою недоимокъ, — въ этой графѣ обозначать число годовъ, за которые существуютъ недоимки, — и такой списокъ вмѣстѣ съ годовымъ отчетомъ разсылать всѣмъ братчикамъ и сестрамъ, адресы которыхъ имѣются въ Совѣтѣ [2])“. Хотя согласно постановленію Совѣта подобная мѣра и была принята, но она ни къ чему не повела. Благодаря ей, удалось лишь увеличить число братчиковъ и сестеръ до 443 человѣкъ и притомъ только на одинъ годъ, потому что въ 8 братскомъ году число лицъ, внесшихъ членскіе взносы было уже 303, а въ 9 году

[1]) Отчетъ Братства за 3 годъ, стр. 52.
[2]) Отчетъ Братства за 6 годъ, стр. 8, 129.

понизилось до 228 человѣкъ. Съ цѣлію возбужденія сочувствія въ обществѣ къ дѣятельности Братства и увеличенія числа его членовъ, въ общемъ собраніи братчиковъ по окончаніи 9 братскаго года было прочитано братчикомъ Золотницкимъ „Воззваніе“, напечатанное потомъ въ значительномъ числѣ экземпляровъ и разосланное многимъ лицамъ [1]). И это „Воззваніе“ не достигло своей цѣли: въ 10 братскомъ году число братчиковъ и сестеръ не только не увеличилось, а даже уменьшилось, именно съ 228 человѣкъ оно понизилось до 221 человѣка. Вскорѣ число членовъ достигло приблизительно 170 человѣкъ, и это число, съ небольшими колебаніями, продолжается во всѣ послѣдующіе годы Братства.

Въ числѣ братчиковъ и сестеръ не мало было пожизненныхъ. Мы не станемъ перечислять ихъ ежегодно, потому что взносы пожизненныхъ братчиковъ и сестеръ (не менѣе 75 рублей) поступаютъ въ неприкосновенный капиталъ и годовая расходная сумма Братства увеличивается только процентами съ капитала этихъ взносовъ. До настоящаго времени число пожизненныхъ братчиковъ приблизительно (свѣдѣній за послѣдній годъ еще нѣтъ) простирается до 66 лицъ, а пожизненныхъ сестеръ до 15 лицъ. Впрочемъ изъ числа ихъ нѣкоторые уже померли.

УСПѢХИ БРАТСКОЙ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ. ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Разсмотрѣвъ 25-лѣтнюю дѣятельность Братства, укажемъ теперь въ краткихъ словахъ на тѣ плоды, какіе успѣла уже принести эта дѣятельность. Мы видѣли, что главнымъ орудіемъ воздѣйствія Братства на инородцевъ была школа особаго типа, съ преподаваніемъ на инородческихъ языкахъ, съ учителями инородцами, съ преобладающимъ характеромъ церковности. Нѣтъ надобности говорить о томъ, что школа съ такимъ

[1]) Отчетъ Братства за 9 годъ, стр. 5—7.

религіозно-нравственнымъ направленіемъ, какъ братская, должна была имѣть и дѣйствительно имѣла глубокое религіозно-воспитательное вліяніе на своихъ питомцевъ. Это понятно само собою. Но не одно только юное поколѣніе получаетъ свою духовную пищу въ братскихъ школахъ, а вообще все инородческое населеніе, благодаря этимъ школамъ, постепенно расширяетъ кругъ своего знакомства съ истинами православной вѣры. Дѣти, обучаясь въ школѣ и усвоя здѣсь высокія истины христіанства, по приходѣ домой, естественно, разсказываютъ объ этомъ старшимъ членамъ семейства. Такимъ образомъ знаніе этихъ истинъ распространяется отъ младшихъ къ старшимъ, чему способствуетъ сильная любознательность инородцевъ, вслѣдствіе которой они съ крайнимъ любопытствомъ распрашиваютъ дѣтей, чему и какъ ихъ учатъ въ школѣ. А тѣ, удовлетворяя ихъ любопытству, незамѣтно для себя, служатъ разсадниками христіанскихъ понятій между своими родичами. Отрадныя послѣдствія сего замѣтны уже въ огромномъ числѣ мѣстностей Казанскаго края. Сближаясь съ братскою школою чрезъ разсказы своихъ дѣтей, взрослые инородцы охотно и частовременно посѣщаютъ эту школу въ свободное отъ занятій время и здѣсь получаютъ назиданіе и просвѣщеніе, выслушивая разсказы учителя собравшимся, или слушая церковное пѣніе мальчиковъ-учениковъ подъ руководствомъ своего учителя. Такимъ образомъ братская школа для деревенскихъ инородцевъ отчасти замѣняла даже храмъ. Вмѣсто того, чтобы въ праздной лѣности провести утро воскреснаго и праздничнаго дня или вечеръ субботы и кануна праздника, инородцы идутъ въ школу и здѣсь слушаютъ разсказы изъ св. Писанія или житія того или другаго святаго, а также слушаютъ церковное пѣніе своихъ дѣтей и выходятъ изъ школы религіозно настроенные и съ новымъ запасомъ христіанскихъ знаній. Особенно привлекаетъ инородцевъ въ школу церковное пѣніе, на которое обращено въ братскихъ школахъ самое серьезное вниманіе, что́ и очень естественно. Религія обнимаетъ собою всѣ стороны человѣче-

скаго духа; она—не дѣло одного разсудка, но вмѣстѣ съ тѣмъ чувства и воли. Между тѣмъ простые разсказы, обычныя свѣдѣнія, сообщаемыя о религіозно-нравственныхъ предметахъ, дѣйствуютъ почти исключительно на умъ и разсудокъ слушателя и только при особенномъ умѣньи разскащика затрогиваютъ чувство. Совершенно другое дѣло—церковное пѣніе: дѣйствуя непосредственно на чувство, оно въ тоже время сообщаетъ массу высшихъ свѣдѣній изъ области вѣры; пробуждая чувство и доводя его до высокой интенсивности, оно въ тоже время и нравственно воспитываетъ человѣка, побуждаетъ его къ чистой дѣятельности, и такимъ образомъ дѣйствуетъ чрезъ чувство не только на умъ, но и на волю слушателя. Слѣдовательно, оно обнимаетъ собою всѣ силы духа, и такимъ образомъ представляетъ самое удобное средство къ перевоспитанію инородцевъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что инородцы толпами стекаются въ братскую школу послушать здѣсь церковное пѣніе, а также ревностно посѣщаютъ богослуженіе въ тѣхъ храмахъ, гдѣ ведется стройное пѣніе учениками братскихъ школъ церковныхъ молитвъ и пѣснопѣній на родномъ и понятномъ для инородца языкѣ. Такимъ образомъ церковное пѣніе въ братскихъ школахъ служило однимъ изъ главнѣйшихъ воспитательныхъ средствъ. Братская школа замѣняла собою молитвенный домъ. Священники приходскіе, посѣщая деревню, при случаѣ совершаютъ здѣсь уже въ полномъ составѣ всѣ церковныя службы, за исключеніемъ конечно литургіи. Особенно это нужно сказать относительно великаго поста. Приходскіе священники, сознавая неудобство для прихожанъ своихъ деревень исполнять христіанскій долгъ исповѣди и причастія въ сельскомъ храмѣ, нерѣдко отстоящемъ отъ деревни на значительномъ пространствѣ, и въ тоже время желая, чтобы никто не остался безъ исполненія это важнаго христіанскаго долга, распредѣляютъ недѣли великаго поста по разнымъ своимъ приходскимъ деревнямъ, пріѣзжаютъ сюда и здѣсь въ братской школѣ исполняютъ все великопостное

богослуженіе, какое возможно совершить не въ храмѣ. Такимъ образомъ крещенымъ инородцамъ остается только утромъ въ субботу отправиться въ село и здѣсь въ храмѣ удостоиться принятія св. Таинъ. Нерѣдко и этотъ завершительный актъ говѣнія священники позволяютъ, если мѣстныя условія неблагопріятны для посѣщенія села, исполнять все въ той же братской школѣ, пріобщая запасными дарами. Понятно само собою, съ какимъ уваженіемъ и любовію должны смотрѣть послѣ всего этого инородцы на братскую школу. Она, основанная на принципахъ религіозно-воспитательныхъ, болѣе всего дорогихъ для сердца простаго люда, болѣе всего удовлетворяющихъ его идеалу о школѣ, естественно должна вызывать въ немъ симпатичное отношеніе объ себѣ. Простой человѣкъ еще можетъ не понять, и часто дѣйствительно не понимаетъ тѣхъ методовъ и тѣхъ пріемовъ, какіе употребляются въ другихъ гражданскихъ, такъ сказать, школахъ, того характера обученія, какимъ отличаются эти школы, и полезности тѣхъ свѣдѣній, какія здѣсь сообщаются. Но для него всегда и притомъ легко понятны цѣль, задачи и методъ школьнаго дѣла, когда оно поставлено и ведется преимущественно на религіозно-нравственныхъ воспитательныхъ началахъ, какъ въ школахъ Братства. Поэтому-то онъ и относится къ этимъ школамъ съ сочувствіемъ. Видя же при томъ братскую школу какъ бы молитвеннымъ домомъ, инородецъ и не можетъ не относиться къ ней съ уваженіемъ и почтеніемъ. Такое вліяніе братскихъ школъ стало обнаруживаться уже въ самыхъ первыхъ годахъ Братства [1]). Благодаря своему религіозно-нравственному направленію, которое столь дорого сердцу инородцевъ, школы Братства даже пользовались расположеніемъ инородцевъ-язычниковъ, которые съ дѣтскою простотою сердца всегда представляли самую воспріимчивую почву для сѣмянъ христіанской вѣры и, видя благотворное вліяніе братскихъ школъ на религіозно-нравственную жизнь

[1]) Отчетъ Братства за 2 годъ, стр. 12—20; за 3 годъ, стр. 24.

своихъ сородичей, охотно отдавали своихъ дѣтей въ школы Братства. Во многихъ братскихъ школахъ, находящихся въ мѣстностяхъ, гдѣ существуютъ инородцы язычники, обучались дѣти этихъ языческихъ инородцевъ. Эти дѣти наравнѣ съ прочими изучали законъ Божій и церковное пѣніе, составляющіе главные предметы преподаванія въ братскихъ школахъ, и выходили изъ школы съ полнымъ запасомъ христіанскихъ свѣдѣній и наклонностію къ православной вѣрѣ. Нѣкоторые изъ нихъ потомъ приняли св. крещеніе, а переходъ прочихъ въ православіе есть только вопросъ времени. Сознавая высокую задачу братскихъ школъ, сами инородцы пришли къ убѣжденію въ ихъ необходимости. Инородцы стали сознавать ту непроглядную тьму невѣдѣнія, въ какой они доселѣ находились, начали приходить къ сознанію крайней скудости своихъ религіозныхъ свѣдѣній, — къ сознанію того, что эти свѣдѣнія не только недостаточны, но часто совершенно невѣрны, искажены и носятъ на себѣ совершенно нехристіанскій оттѣнокъ. Въ желаніи помочь этой своей духовной нищетѣ, они нерѣдко составляли сходы, на которыхъ рѣшали, что у нихъ крайне необходима школа, и обращались потомъ въ Совѣтъ Братства съ просьбою открыть у нихъ школу. Въ рѣдкомъ изъ отчетовъ за послѣдніе братскіе годы не упоминается о нѣсколькихъ подобныхъ случаяхъ. Нѣкоторые же изъ инородцевъ, обладающіе достаточными средствами, не только обращались въ Совѣтъ Братства съ просьбою объ открытіи школы, но и сами принимали дѣятельное участіе въ осуществленіи этой мысли: устраивали помѣщенія для братскихъ школъ или назначали жалованье учителю. И объ этомъ фактѣ свидѣтельствуютъ всѣ отчеты Братства. Начало этого явленія относится еще ко второму братскому году [1]). Интересъ къ братскимъ инородческимъ школамъ рано пробудился не только среди самихъ инородцевъ, но и среди частныхъ русскихъ лицъ, приходскихъ священниковъ и при-

[1]) Отчетъ Братства за 2 годъ, стр. 11.

ходскихъ попечительствъ. Такъ напр. въ первый же годъ Братства г. Берстель въ селѣ Козыляхъ Лаишевскаго уѣзда открываетъ школу и передаетъ ее въ вѣдѣніе Братства, изыскавъ для нея матеріальное обезпеченіе [1]). Въ 1873 году казанскія купеческія жены Е. С. Прибыткова и Д. И. Никитина заявили предсѣдателю братскаго Совѣта о своей готовности содержать, каждая изъ нихъ, по школѣ въ инородческихъ деревняхъ, жертвуя на оныя по 70 рублей въ годъ. Совѣтъ постановилъ содержать на средства первой черемисскую школу въ деревнѣ Варангушахъ, а на средства второй — чувашскую школу въ деревнѣ Атлашинской [2]). Мы не имѣемъ намѣренія перечислять всѣ подобные факты въ лѣтописяхъ Братства; настоящее указаніе сдѣлано только для примѣра того сочувствія, какое встрѣтили братскія школы въ частныхъ лицахъ на первыхъ порахъ братской дѣятельности. Нѣсколько братскихъ школъ были также открыты заботами и на средства сельскихъ священниковъ и приходскихъ попечительствъ [3]). Земства съ охотою брали братскія школы на свое содержаніе, по прошествіи нѣсколькихъ лѣтъ существованія школы, и Совѣтъ Братства уступалъ земству школы, если находилъ, что онѣ уже успѣли пустить глубокіе корни и дальнѣйшее дѣло просвѣщенія инородцевъ извѣстной мѣстности можетъ идти и безъ непосредственнаго руководства Братства. Но иногда, въ виду тѣхъ нравственно-религіозныхъ условій, въ которыхъ находилось мѣстное и окрестное инородческое населеніе, Совѣтъ Братства находилъ преждевременною подобную передачу школъ и отказывалъ въ просьбѣ земству [4]).

Переложеніе богослуженія православной церкви на родной для инородцевъ языкъ должно было усилить ихъ влеченіе къ богослуженію. Стройное, дотолѣ неслыханное въ селахъ,

[1]) Дѣла Братства 1867 года.

[2]) Протоколы Совѣта Братства 1873 г. 9 ноября № 6, 1874 г. 21 апрѣля, № 14.

[3]) См. напр. Отчетъ Братства за 9 годъ, стр. 23—26.

[4]) См. напр. Протоколы Совѣта Братства 1878 г. 28 ноября, № 6.

пѣніе на родномъ языкѣ во храмѣ, внятное и удобовразумительное чтеніе молитвъ естественно стало привлекать множество инородцевъ къ богослуженію, и храмы христіанскіе съ каждымъ годомъ все болѣе и болѣе стали наполняться инородцами. Пустые храмы инородческихъ приходовъ теперь бываютъ полны молящимися въ воскресные и праздничные дни; число говѣющихъ также ежегодно увеличивается; въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ прежде говѣющихъ изъ инородцевъ являлось въ храмъ Божій столь мало, что русскіе, указывая на эти единицы, смотрѣли на нихъ, какъ на рѣдкость; въ этихъ же самыхъ мѣстностяхъ теперь инородцевъ стало заявляться въ храмъ столь большое количество, что относительнымъ числомъ превзошли русскихъ [1]). Уже самое первое появленіе богослуженія на инородческихъ языкахъ вызвало сильныя симпатіи инородцевъ и имѣло своимъ слѣдствіемъ привлеченіе массы инородцевъ въ храмы [2]). Въ 1868 году одинъ священникъ крещено-татарскаго прихода сообщалъ Совѣту Братства, что „къ пасхѣ крещенскіе мальчики выучили и пѣли въ первый день пасхи въ церкви и по домамъ крещеныхъ (татаръ) канонъ пасхи на татарскомъ языкѣ. Пѣніе это произвело на крещеныхъ сильное впечатлѣніе; многіе изъ стариковъ плакали при слушаніи сего канона, пѣтаго ихъ звуками... Самый ходъ на пасху со св. иконами въ крещенскихъ деревняхъ выходилъ изъ ряда прежнихъ годовъ въ тѣхъ же деревняхъ. Старые и малые, женщины и дѣвицы, всѣ большою толпою ходили за св. иконами; избы такъ туго набивались народомъ, что нельзя было руки просунуть; народъ толпился у дверей, въ сѣняхъ, на дворѣ и улицѣ. Крещенскія дѣвицы, при появленіи св. иконъ въ ихъ домѣ, уже не скрывались за занавѣсками, печами, и не разбѣгались, какъ это было прежде, но, нарядившись во весь свой праздничный уборъ, являлись предъ нами, преклоняли голову подъ Евангеліе, читан-

[1]) См. напр. Отчетъ Братства за 13 годъ, стр. 15—16, и всѣ другіе отчеты.

[2]) Отчетъ Братства за 2 годъ, стр. 14—18.

ное мною на ихъ родномъ языкѣ, прикладывались къ св. иконамъ на подобіе русскихъ; даже въ крещенскихъ деревняхъ было больше народу при хожденіи въ св. пасху, нежели въ русскихъ“ [1]). Кромѣ того, переводы на инородческіе языки сослужили еще другую службу. Они развили въ инородцахъ любовь къ чтенію. Изъ приведеннаго выше списка инородческихъ изданій видно, что переводы количественно увеличиваются каждогодно и при томъ быстро; нѣкоторыя книги, печатавшіяся раньше сотнями экземпляровъ, печатаются теперь тысячами. А такъ какъ всѣ переводы состоятъ изъ религіозно-нравственныхъ и богослужебныхъ книгъ, то распространеніе ихъ среди инородцевъ служитъ орудіемъ укрѣпленія этихъ послѣднихъ въ истинахъ вѣры и въ доброй христіанской дѣятельности. Вообще во всѣхъ мѣстностяхъ, куда проникала дѣятельность Братства, замѣтны болѣе или менѣе ясные слѣды ея благотворнаго вліянія. Чтобы видѣть это, достаточно сличить религіозное состояніе язычествующихъ инородцевъ и наклонныхъ къ мухаммеданству крещеныхъ татаръ съ тѣмъ состояніемъ, въ какомъ являются предъ нами тѣже самые инородцы, но уже почувствовавшіе на себѣ вліяніе Братства чрезъ школы, ихъ учителей и распространеніе религіозно-нравственныхъ книгъ на инородческихъ языкахъ. Всѣхъ крещеныхъ инородцевъ можно раздѣлить на двѣ группы: одни перешли въ христіанство изъ язычества, другіе — изъ мухаммеданства. Тѣ и другіе религіозно-нравственно улучшились въ 25-лѣтній періодъ братской дѣятельности среди нихъ. Первые, по отзывамъ священниковъ, доставляемымъ въ Совѣтъ Братства, становятся, благодаря просвѣтительной дѣятельности Братства, годъ отъ году болѣе и болѣе религіозными, рачительными къ исполненію христіанскихъ обязанностей, чаще и въ большемъ количествѣ начинаютъ посѣщать храмы Божіи и, если сохраняютъ еще нѣкоторые укоренившіеся обряды язычества, то уже исполненіе этихъ обрядовъ носитъ

[1]) Извѣстія по Казанской епархіи 1868 г. № 17, стр. 492.

мудрости авторъ говоритъ, въ чемъ заключается христіанская мудрость, но потомъ (стр. 127) замѣчаетъ, что отъ христіанина требуется не мудрость только, но еще вѣра. Прекрасно. Что же? переходитъ ли христіанская мудрость въ вѣру, или остается самостоятельною? а главное—является ли мудрость одною изъ главныхъ добродѣтелей, или имѣетъ какое-либо другое мѣсто? У одного изъ новыхъ протестантскихъ моралистовъ—Пальмера есть попытка разложить сущность христіанскаго нравственнаго добра на составные элементы—свободу, любовь, правду и истину, и истинствованіе, какъ собирательная добродѣтель, у него является какъ главная; а она соотвѣтствуетъ греческой мудрости. Раздѣляетъ ли авторъ это воззрѣніе Пальмера, или нѣтъ?

в) Тоже нужно сказать и о второй стоической добродѣтели — воздержаніи. Указавъ, что въ христіанствѣ она мыслится какъ возвышеніе духа надъ плотію, онъ тѣмъ и ограничивается. Степень ея цѣнности, ея мѣсто въ христіанской аретологіи опять не указывается.

г) Относительно третьей доблести — мужества нужно замѣтить, что желалось бы указаніе на историческую судьбу этой добродѣтели въ христіанскомъ ученіи. Ученіе о ней появилось въ эпоху гоненій и особенно интересны взгляды Тертулліана, написавшаго трактатъ de patientia, Оригена, св. Кипріана. Многіе раціоналисты въ мученикахъ христіанскихъ видятъ стоическихъ героевъ, воспитавшихся на уваженіи къ добродѣтели мужества. Вообще историческая справка указала бы автору первоначальный и дальнѣйшій смыслъ, который соединялся съ этою добродѣтелью; у автора она понимается въ очень широкомъ, позднѣйшемъ смыслѣ.

д) Наконецъ авторъ ищетъ христіанскій смыслъ въ четвертой стоической добродѣтели—*справедливости*. По толкованію автора, это—добродѣтель, опредѣляющая отношеніе христіанина къ другимъ, и сущность ея заключается въ томъ, чтобы не нарушать чужихъ правъ, а всѣмъ и каждому воздавать свое (стр. 139). Поэтому, продолжаетъ далѣе авторъ, христіанство не полагаетъ ее (справедливость) главнымъ принципомъ отношеній къ ближнимъ; такимъ принципомъ въ христіанствѣ является любовь (стр. 141), и начинается трактованіе о христіанской любви.—Все это пожалуй такъ, но все старыя, избитыя и элементарныя понятія. Желалось бы отъ автора нѣкотораго углубленія въ анализѣ христіан-

скаго понятія о правдѣ, которое имѣетъ свою длинную исторію и научное значеніе. Дѣло въ томъ, что δικαιοσύνη есть принципная добродѣтель Ветхаго Завѣта и тамъ она была не соціальною доблестію, а индивидуальною; ею опредѣлялись отношенія ветхозавѣтнаго человѣка къ самому себѣ, а главнымъ образомъ — отношенія къ Богу, слѣд. ея значеніе было религіозно-нравственное: она есть результатъ исполненія закона. Господь нашъ даетъ въ Своемъ ученіи господствующее значеніе „правдѣ", называетъ блаженными алчущихъ и жаждущихъ ея, учитъ искать царства Божія и правды Его и т. д.; только возвышаетъ самое понятіе праведности, какъ она мыслилась фарисейскою теологіею, и требуетъ иного отношенія къ закону, чѣмъ какого требовали книжники и фарисеи. Слѣдовательно въ христіанствѣ δικαιοσύνη является не спеціально моральною добродѣтелью, а религіозною, или точнѣе религіозно-нравственною. Въ этомъ смыслѣ она является и у ап. Павла, поднявшаго капитальный вопросъ о мѣстѣ и значеніи, сущности и содержаніи δικαιοσύνη въ религіозно-христіанской жизни. Великое распаденіе римско-католической церкви совершилось главнымъ образомъ по причинѣ неодинаковаго пониманія значенія δικαιοσύνη. Католики мыслятъ ее какъ точное и вѣрное исполненіе нравственнаго закона (морализмъ пониманія); протестанты—какъ ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ—правду Божію, о которой училъ ап. Павелъ, какъ оправданіе человѣка предъ Богомъ чрезъ вѣру въ Іисуса Христа (религіозная точка зрѣнія). Какое теперь мѣсто дать δικαιοσύνη и какъ ее понимать по православному ученію? Краткое объясненіе сего вопроса очень желалось бы отъ богословствующаго моралиста, указующаго мѣсто и значеніе въ христіанствѣ добродѣтели δικαιοσύνη.

Но будемъ вращаться около точки, на которой стоитъ авторъ. „Включая справедливость въ число добродѣтелей, говоритъ онъ, христіанство не полагаетъ ея главнымъ принципомъ отношеній къ ближнимъ; такимъ принципомъ въ христіанствѣ является любовь". Значитъ, правда не принципіальная добродѣтель? Но христіанство принципныя нравственныя понятія выводитъ изъ нравственныхъ свойствъ воли Божіей, а по христіанской догматикѣ Богъ есть Духъ праведный и всеблагій. Эти два предиката въ опредѣленіи свойствъ воли Божіей, находящіеся въ кореллятивной связи, должны лечь

и въ опредѣленіе принциповъ христіанской нравственности. Если откинуть въ предикатахъ къ понятію о Богѣ первый (правосудность), то образуется религіозный сантиментализмъ, превращающій Бога въ благодушнаго добряка, покрывающаго все своею любовію; если откинемъ второй предикатъ, то образуется религіозный ригоризмъ, грозящій только воздаяніемъ каждому по дѣламъ его. Нравственная область должна служить отображеніемъ этого чуднаго средокрестія нравственныхъ свойствъ Божіихъ. Христіанинъ долженъ жить правдою и любовію, и правда—такая же принципіальная добродѣтель, какъ и любовь. Но при одинаковой принципіальности между ними есть градація по степени нрав. идеи. Любовь конечно нравственно выше правды и христіанскій Богъ есть Богъ любы κατ' ἐξοχήν; христіанская любовь на первомъ мѣстѣ, покрываетъ и освящаетъ правду.—Стоикъ, какъ вѣрно замѣчаетъ авторъ, не зналъ любви и не училъ ей; съ его точки зрѣнія она неразумна, непонятна; разумъ не можетъ оправдать функцій любви.

Глава пятая второй части сочиненія изображаетъ Іисуса Христа, какъ реальнаго образца нравственной жизни, сравнительно съ идеальнымъ стоическимъ мудрецомъ (стр. 149—168). Начертаніе нравственнаго образа святѣйшаго лица нашего Господа дѣйствительно очень трудно, какъ вѣрно замѣчаетъ авторъ. Христіанское чувство и благоговѣніе руководились не логически составленными чертами сего образа, а непосредственнымъ созерцаніемъ цѣльнаго лица, исторически жившаго и начертаннаго св. евангелистами конкретно. Таково было благоговѣніе къ возлюбленному Учителю у апостоловъ, такова была сила любви къ Сладчайшему Іисусу у первенствующихъ христіанъ, и т. д. Въ новѣйшее время, послѣ Шенкелевскаго Charactersbild Jesu пытаются аналитически представить нравственный образъ Господа и въ западно-европейской литературѣ есть много дѣльныхъ характеристикъ. Авторъ разбираемаго сочиненія очевидно знакомъ съ этою литературою и искусно воспользовался трудами этихъ ученыхъ. Начертаніе нравственнаго величественнаго образа потребовало искусной и тонкой кисти, и удары такой кисти по мѣстамъ просвѣчиваютъ ясно.—Одно мѣсто останавливаетъ мое вниманіе и вызываетъ недоумѣніе. На стр. 160 авторъ говоритъ: „свобода и независимость отъ всего внѣшняго, земныхъ благъ, требованій своей психо-физической природы... и т. п.—вотъ главный девизъ стоическаго

мудреца.... Съ этой стороны между нимъ и І(исусомъ) Христомъ существуетъ несомнѣнное сходство". По нашему мнѣнію, сходства нѣтъ, а только великое различіе. Сущность нравственной свободы и независимости нашего Господа состоитъ въ томъ, что въ отношеніи ко всему внѣшнему, земнымъ благамъ, требованіямъ Своей природы и т. д. Онъ оставался святѣйшимъ лицомъ и не вѣдалъ грѣха, образующагося у обыкновеннаго человѣка именно въ сферѣ этихъ отношеній. Къ лицу нашего Господа можно и должно прикладывать не средневѣковое potuit non peccare, даже не non potuit peccare, а именно нравственную святость, которою дышатъ всѣ Его дѣйствія.

Всѣ указанныя мною замѣчанія не отнимаютъ у сочиненія его почтеннаго достоинства. Предметъ, избранный авторомъ, изслѣдованъ вполнѣ, документально и подробно. Мышленіе автора сжатое, точное и строгое; посему и изложеніе предмета не страдаетъ ни внѣшнимъ расширеніемъ, ни искусственною риторикою. Лаконичность автора доходитъ иногда до обрывистости. Предложенія краткія, построенныя правильно, и мысль, въ нихъ выраженная, ясна до прозрачности.

Принявъ во вниманіе сіи достоинства, спѣшу высказать свое мнѣніе, что сочиненіе г. Невзорова удовлетворительно для полученія имъ искомой степени магистра богословія. Каковое свое мнѣніе почтительнѣйше представляю на благоусмотрѣніе академическаго Совѣта.

Э. о. проф. *А. Гренковъ.*

1892.
Мая 29.

РЕЦЕНЗІЯ

ЭКСТРАОРДИНАРНАГО ПРОФЕССОРА А. ГУСЕВА НА СОЧИНЕНІЕ Г. НЕВЗОРОВА: „МОРАЛЬ СТОИЦИЗМА И ХРИСТІАНСКОЕ НРАВОУЧЕНІЕ“ (КАЗАНЬ, 1892 Г.).

Въ предисловіи къ своему сочиненію г. Невзоровъ говоритъ о побужденіяхъ, внушившихъ ему рѣшимость писать изслѣдованіе объ отношеніи стоическаго нравоученія къ христіанскому, указываетъ задачу своего изслѣдованія, дѣлаетъ замѣчанія о литературѣ предмета и проч. Встрѣча стоицизма съ христіанствомъ въ исторіи, вліяніе стоическихъ воззрѣній на нѣкоторыхъ отцовъ и учителей церкви и высказываемое разными учеными мнѣніе о зависимости христіанскаго ученія о нравственности отъ стоическаго—вотъ что, по словамъ автора, побудило его избрать предметомъ своего изслѣдованія критическое сопоставленіе стоической морали съ христіанскою. Задачею своего сочиненія онъ поставилъ выяснить какъ несостоятельность основныхъ принциповъ стоическаго нравоученія по сравненію съ основными принципами христіанскаго ученія о нравственности, такъ и независимость послѣдняго отъ перваго. Въ обзорѣ литературы предмета г. Невзоровъ достаточно знакомитъ читателя какъ съ сочиненіями, излагающими стоическое міровоззрѣніе, такъ и съ сочиненіями, посвященными сравненію стоической морали съ христіанскою. Относительно послѣдняго рода сочиненій авторъ справедливо замѣчаетъ, что они далеко не отвѣчаютъ требованіямъ всесторонняго изслѣдованія.

Раздѣливъ все свое сочиненіе на двѣ части, изъ коихъ въ первой излагается міровоззрѣніе стоиковъ, а въ послѣдней—христіанское нравоученіе, какъ противоположное ему, авторъ подраздѣлилъ каждую изъ нихъ на нѣсколько главъ сообразно съ требованіями предмета сочиненія. Первой части предпослано особое введеніе, въ коемъ идетъ рѣчь о связи ученія стоиковъ съ ученіемъ предшествовавшихъ имъ греческихъ философовъ и излагается ходъ и развитіе стоическаго ученія у грековъ и римлянъ. За послѣдней главою второй части слѣдуетъ заключеніе. Такъ какъ въ изслѣдованіи г. Невзорова особую важность представляютъ главы, трактующія объ основныхъ принципахъ стоической морали

и христіанской и объ ихъ соотношеніи, то я и остановлюсь преимущественно на этихъ главахъ.

Выходя изъ той мысли, что нравоученіе стоиковъ предопредѣляется теоретическими началами ихъ философіи, авторъ предварительно излагаетъ теологическія, космологическія и антропологическія воззрѣнія ихъ. Въ ученіи о божествѣ стоики не возвышались въ общемъ надъ пантеистическою точкою зрѣнія. Богъ ихъ—это душа міра, неотдѣлимая отъ него. Богъ стоиковъ не иное что, какъ безличный міровой разумъ. Усвоя дѣйствительное бытіе только тому, что имѣетъ тѣло, стоики мыслили и божество имѣющимъ тѣло, хотя и тонкое, какое то эфирно-огненное. Все различіе между божествомъ и міромъ стоики полагали въ томъ, что божество есть первосила и первосущность внѣ своего обнаруженія, а міръ есть также первосила и первосущность, но взятая во внѣшнихъ ея обнаруженіяхъ. Нѣкоторые изъ стоиковъ, положимъ, усвояли своему божеству свойства, мыслимыя лишь въ личномъ существѣ, отдѣльномъ отъ міра, но это—просто непослѣдовательность. Что-же касается приписыванія стоиками своему божеству промышленія о мірѣ и о людяхъ, то въ ихъ ученіи о промыслѣ нельзя видѣть ничего другого, кромѣ чисто-фаталистическаго представленія объ отношеніи божества къ міру. Стоики все поставляли въ зависимость отъ судьбы. Послѣдняя мыслилась у нихъ подъ формой міроваго разума, все проникающаго собою и все направляющаго сообразно съ собственными неизмѣнными законами. Разумная основа всего сущаго и происходящаго въ мірѣ, разсматриваемая съ своей внутренней, недоступной наблюденію, стороны, вотъ что такое промыслъ Божій по ученію стоиковъ. Таковымъ пантеистическимъ понятіемъ о божествѣ предуказывается самъ собою характеръ и космологическихъ воззрѣній стоицизма.

Міръ есть не твореніе, а лишь самооткровеніе божества. Міръ произошелъ чрезъ превращеніе божественнаго начала въ основныя стихіи и формы видимой природы. Въ неорганическихъ тѣлахъ божественное начало, эфирный огонь, проявляется какъ сила, лишь соединяющая различные элементы и придающая имъ ту или иную форму; въ растеніяхъ оно открывается какъ жизненная сила произрастанія; въ животныхъ становится душою; въ человѣкѣ, какъ въ разумномъ существѣ, оно достигаетъ наивысшаго своего обнаруженія. Будучи проявленіемъ совершеннѣйшаго божественнаго

начала, міръ, по взгляду стоиковъ, безусловно совершенъ. Совершенство міра не нарушается ни физическимъ, ни нравственнымъ зломъ. Физическое зло даже не есть зло въ собственномъ смыслѣ. Міръ такъ устроенъ, что въ немъ зло и бѣдствія неразрывно соединены съ благомъ и счастіемъ. Такія катастрофы, какъ наприм. землетрясенія, наводненія и прочее, страшны лишь для тѣхъ, кто дѣлается ихъ жертвою. Человѣчеству же въ цѣломъ они приносятъ неоспоримое благодѣяніе. Зло въ собственномъ смыслѣ, по ученію стоиковъ, есть лишь порокъ. Онъ — абсолютное зло для совершающаго его. Но, унижая однихъ, порокъ служитъ къ возвышенію другихъ, чуждыхъ его. Стоики не останавливались даже предъ мыслью о томъ, что порокъ вообще необходимъ какъ условіе существованія добродѣтели. Настаивая на необходимости зла, они, однако, уклонялись отъ логически требуемаго признанія бога источникомъ его. Но, какъ ни прекрасенъ, по взгляду стоиковъ, наличный міръ, онъ, однако, мимолетенъ: онъ долженъ уничтожиться посредствомъ огня. Впрочемъ, вслѣдъ за его уничтоженіемъ начнется снова процессъ мірообразованія, подобный прежнему. Такое круговращеніе міровъ было предметомъ общаго вѣрованія стоиковъ.

Антропологическія ихъ воззрѣнія въ общемъ соотвѣтствуютъ требованіямъ ихъ доктрины. Человѣкъ возвышается надъ всѣми предметами и существами видимаго міра. Какъ истеченіе божественнаго разума, разумъ въ человѣкѣ служитъ основою для происхожденія другихъ сторонъ души и для образованія всей его духовной жизни. Стоики усвояли разуму въ человѣкѣ не познавательную лишь функцію, но и практически-дѣятельную. Хотя и не послѣдовательно, но признавалась стоиками свобода человѣческой воли. Что касается отношенія души къ тѣлу, то она содержитъ и проникаетъ всѣ тѣлесные органы и отправленія, хотя и не въ одинаковой степени. Позднѣйшіе стоики, какъ наприм. Сенека, представляли, впрочемъ, нѣсколько иначе отношеніе между душою и тѣломъ, приближаясь болѣе всего къ мрачному Платоновскому взгляду на послѣднее. Хотя пантеистическій характеръ стоической философіи и не допускалъ мысли о личномъ безсмертіи души человѣческой, однако же нѣкоторые стоики непослѣдовательно склонялись къ допущенію личнаго безсмертія.

Таково теоретическое ученіе стоической философіи, взятое въ своихъ основныхъ и наиболѣе общихъ положеніяхъ. Съ ними, однако, не рѣдко разногласятъ частнѣйшія мнѣнія и воззрѣнія, высказывавшіяся отдѣльными представителями стоицизма.

Стоическую мораль авторъ разсматриваетъ со стороны ученія ея о высшемъ благѣ, о добродѣтели и о мудрецѣ.

Выходя изъ мысли, что въ мірѣ, одушевленномъ однимъ божественнымъ началомъ, царитъ предуставленный порядокъ и строгая гармонія, стоики поставляли высшее благо человѣка въ слѣдованіи природѣ. Слѣдовать же ей значитъ согласовать человѣческую жизнедѣятельность съ требованіями высшаго разума и чрезъ то быть добродѣтельнымъ. Не къ удовольствію нужно стремиться, учили стоики, а къ добродѣтели. Добродѣтель имѣетъ высокую цѣну сама по себѣ, и человѣку достаточно для счастія ея одной. Удовольствія же, въ особенности чувственныя, не имѣли никакой цѣнности въ мнѣніи стоиковъ. Жизнь, здоровье, красота, богатство, слава, честь, вообще все, въ чемъ люди думаютъ найти счастіе, по взгляду стоиковъ, не суть блага. И наоборотъ, смерть, болѣзнь, нищета и прочее не должны почитаться зломъ. Все это, взятое само по себѣ, безразлично. Тѣмъ не менѣе многіе изъ стоиковъ видѣли въ жизни, здоровьи, богатствѣ и въ тому подобномъ такія вещи, которыя, не будучи сами по себѣ благами, всегаки должны считаться желательными по сравненію съ ихъ противоположностями: смертью, болѣзнью и т. д. Но задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы не приходить въ уныніе и не считать себя бѣдствующимъ вслѣдствіе неимѣнія того, что̀ представляется сравнительно желательнымъ. Истинное благо человѣка заключается въ совершенной независимости отъ всего внѣшняго и въ равнодушномъ отношеніи къ превратностямъ своего положенія: благо—не внѣ, а внутри человѣка. Впрочемъ, если обстоятельства сложатся столь неблагопріятно, что человѣкъ найдетъ въ нихъ несомнѣнное препятствіе къ достиженію высшей цѣли жизни, то онъ долженъ лучше лишить себя жизни, чѣмъ жить недостойно.

Видя въ слѣдованіи разуму высшее благо человѣка, стоики самую добродѣтель отожествляли съ мудростью. Быть добродѣтельнымъ, по ученію стоиковъ, значитъ подчинять разуму всѣ влеченія человѣческой природы, быть свободнымъ

отъ всякихъ страстныхъ возбужденій и движеній, сохранять душевное спокойствіе среди всякихъ обстоятельствъ и вообще быть господиномъ своего внутренняго міра. Подобно Платону, стоики признавали четыре главныя добродѣтели: мудрость, воздержаніе или умѣренность, мужество и справедливость и почитали основаніемъ всѣхъ ихъ знаніе. Первая изъ названныхъ добродѣтелей есть самая главная, такъ что безъ ней невозможны остальныя. Всѣ добродѣтели, по ученію стоиковъ, столь тѣсно связаны одна съ другою, что одна вызываетъ и предполагаетъ другую. Что же касается степеней добродѣтели, высшихъ, среднихъ и низшихъ, то онѣ не допускались стоиками: по ихъ мнѣнію, нельзя быть болѣе или менѣе добродѣтельнымъ. Самый переходъ изъ порочнаго состоянія въ добродѣтельное мыслился у стоиковъ внезапнымъ, наступающимъ незамѣтно для самого субъекта. Какъ добродѣтель есть слѣдствіе мудрости человѣка, такъ, наоборотъ, порокъ есть плодъ неразумія или заблужденія. Гдѣ свилъ себѣ гнѣздо одинъ порокъ, тамъ присутствуютъ всѣ виды порока, какъ-то: невоздержаніе, трусость и т. под. Добродѣтельное состояніе, по взгляду стоиковъ, есть полное безстрастное состояніе, при коемъ человѣка не волнуютъ ни радости, ни скорби житейскія и при которомъ онъ дѣйствуетъ только на основаніи требованій долга. Образованію въ человѣкѣ такого настроенія содѣйствуетъ подавленіе всякихъ чувствованій, какъ наприм. любви, состраданія, сорадованія, гнѣва и т. д. Разсуждая объ особенностяхъ индивидуальной морали, стоики совсѣмъ не пренебрегали и соціальною. Въ основу надлежащихъ отношеній человѣка къ его ближнимъ они полагали принципъ равенства и братства всѣхъ людей. Все человѣчество, по ихъ воззрѣнію, составляетъ одну нераздѣльную семью, ибо всѣмъ людямъ присуща одна и таже искра божественнаго разума. Раздѣленіе-же людей на обособленныя общества и государства есть слѣдствіе несовершенства людей. Истинное отечество человѣка находится повсюду, гдѣ есть люди. Гражданами такого отечества могутъ быть, однако, лишь мудрые. Въ немъ царитъ справедливость, взаимное между людьми благожелательство и забота каждаго изъ нихъ о благѣ другого. Такъ какъ человѣчество въ цѣломъ представляетъ собою одинъ живой организмъ, то благо отдѣльнаго лица возможно лишь подъ условіемъ единенія его съ другими людьми. Отсюда каждый

обязанъ трудиться ради общаго блага: въ общей пользѣ заключается и личная. Само собою разумѣется, въ обществѣ мудрыхъ не должно быть никакого мѣста для рабовъ: рабство есть зло. Сообразно порядку, неизбѣжному въ обществѣ мудрыхъ, должны перестраиваться существующія на лицо государства, исполненныя разныхъ несовершенствъ.

Свой нравственный идеалъ стоики олицетворяли въ видѣ мудреца. Мудрецъ — полнота нравственныхъ совершенствъ. Онъ—обладатель истины, чуждый всякаго заблужденія. Во всей своей жизнедѣятельности онъ руководствуется единственно требованіями разума, а не влеченіями страстей и не ходячими мнѣніями. Онъ болѣе всего дорожитъ своей свободою и на самомъ дѣлѣ представляется независимымъ ни отъ чего существомъ. Только мудрецъ способенъ къ справедливости и ко всякой добродѣтели. Счастье мудреца, какъ условливающееся его внутреннимъ состояніемъ, не возмущается и не нарушается никакими перемѣнами обстоятельствъ и никакими злоключеніями жизни. Онъ уповаетъ лишь на себя самого и въ себѣ самомъ находитъ силы для безскорбнаго перенесенія даже потери самыхъ любимыхъ и самыхъ близкихъ существъ. Невозмутимое спокойствіе и холодное равнодушіе ко всякимъ случайностямъ никогда не покидаетъ мудреца. Смерть встрѣчаетъ онъ равнодушно и даже самъ ускоряетъ ея наступленіе, прибѣгая къ самоубійству, если обстоятельства жизни колеблютъ его нравственное достоинство. Вообще въ своемъ совершенствѣ и счастіи мудрецъ, по ученію стоиковъ, не только не уступаетъ богамъ, въ бытіе коихъ вѣритъ толпа и которые суть проявленіе единаго божественнаго начала, но даже превосходитъ ихъ постольку, поскольку онъ—самъ виновникъ своего совершенства и счастія. Не признавая никого изъ людей воплощеніемъ идеи истиннаго мудреца, стоики, однако, вообще допускали осуществимость ея для людей, если они того твердо захотятъ. Степень совершенства, достигаемаго человѣкомъ, опредѣляется степенью его приближенія къ идеалу мудреца.

Таковымъ представляется нравоученіе стоиковъ въ изложеніи г. Невзорова. Прежде сопоставленія этого нравоученія съ христіанскимъ онъ дѣлаетъ нѣсколько общихъ замѣчаній касательно достоинствъ и недостатковъ стоической морали. Первое достоинство ея авторъ видитъ въ томъ, что она высоко цѣнитъ добродѣтель ради ней самой, а не какъ лишь

средство къ внѣшне-счастливой жизни, и полагаетъ ее во внутреннемъ настроеніи человѣка, а не во внѣшнихъ только дѣйствіяхъ. Второе достоинство стоической морали авторъ усматриваетъ въ провозглашеніи ею идей всеобщаго братства и равенства людей. Главные же недостатки стоическаго нравоученія, зависящіе, по мнѣнію автора, отъ пантеистическихъ представленій, заключаются, съ одной стороны, въ неотчетливости содержанія нравственнаго идеала, въ его односторонности и въ недостаточности побужденій къ его выполненію, а, съ другой, въ его предпочтительно индивидуалистическомъ характерѣ.

Этимъ указаніемъ достоинствъ и недостатковъ стоической морали заканчивается у автора первая часть его сочиненія. Вторая часть раздѣляется не на три главы съ ихъ подраздѣленіями, какъ первая, а на пять главъ. Въ первой изъ нихъ идетъ рѣчь о сущности христіанской нравственности въ отличіе ея отъ древней философской. Въ послѣдующихъ главахъ авторъ разсматриваетъ христіанское нравоученіе съ тѣхъ же главныхъ его сторонъ, съ какихъ было имъ разсмотрѣно стоическое нравоученіе. Вторая глава излагаетъ христіанское ученіе о высшемъ благѣ и о такъ называемыхъ низшихъ благахъ въ сравненіи съ стоическимъ; третья глава даетъ понятіе о христіанскомъ воззрѣніи на добродѣтель вообще сравнительно съ стоическимъ представленіемъ о ней; четвертая глава посвящена выясненію христіанскаго взгляда на главныя стоическія добродѣтели; послѣдняя же глава говоритъ объ І. Христѣ, какъ реальномъ образцѣ нравственной жизни, въ сравненіи съ идеальнымъ мудрецомъ стоической философіи. Въ чемъ же усматриваетъ г. Невзоровъ существенное отличіе христіанской морали отъ стоической и безусловное превосходство первой предъ послѣднею?

Въ первой главѣ авторъ доказываетъ, что какъ вообще древне-философское нравоученіе, такъ въ частности и стоическое, существенно отличны отъ христіанскаго ученія о нравственности и безусловно ниже его. Между тѣмъ какъ языческіе моралисты вообще и въ частности стоики держались на почвѣ эвдемонизма, выше всего поставляя погоню за личнымъ счастіемъ, по христіанскому ученію, въ противоположность имъ, „нравственность есть, говоритъ г. Невзоровъ, не забота о личномъ счастіи, а ревность о Богѣ и достиженіе Его царства, которое есть правда, миръ и радость о Духѣ Святомъ

(Римл. 14, 17).... Религіозность—вотъ существенное свойство христіанской нравственности въ отличіе отъ древней философской" (стран. 93—94).

Приступая къ изложенію христіанскаго ученія о высшемъ благѣ, авторъ прежде всего поставляетъ на видъ, что „вопросъ объ этомъ благѣ по самой своей сущности стоитъ въ связи съ ученіемъ о Богѣ, ибо въ Немъ человѣкъ полагаетъ все лучшее, возвышенное и самое дорогое для себя" (стран. 99). Безусловное преимущество христіанскаго ученія о высшемъ благѣ предъ стоическимъ, равно какъ противоположность между ними, авторъ усматриваетъ въ слѣдующемъ. Тогда какъ стоикъ выше всего ставилъ свой разумъ и свою волю и домогался полной независимости, христіанинъ, напротивъ, видитъ высшее для себя благо въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ и въ полномъ подчиненіи своего разума и своей воли разуму Божію и волѣ Божіей. Затѣмъ, тогда какъ стоикъ считалъ для себя возможнымъ достиженіе высшаго блага здѣсь, на землѣ, христіанинъ, напротивъ, уповаетъ на достиженіе во всей полнотѣ высшаго блага лишь съ явленіемъ новаго неба и новой земли, въ коихъ будетъ жить только правда (2 Петр. 3, 13), и съ наступленіемъ царства славы, когда Богъ *будетъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 28). Далѣе, тогда какъ стоическое воззрѣніе на высшее благо должно было приводить и приводило его искателей къ разочарованію, христіанскій взглядъ на высшее благо, напротивъ, ведетъ человѣка, искренно вѣрующаго, къ предвкушенію блаженства еще здѣсь, на землѣ, и исполняетъ живыхъ духомъ христіанъ радостною и непоколебимою надеждою на полное обладаніе неизреченнымъ блаженствомъ въ загробномъ мірѣ. Тѣже противоположность и превосходство христіанскаго нравоученія сравнительно съ стоическимъ открываются и въ отношеніи къ благамъ второстепеннымъ, низшимъ. Между тѣмъ какъ стоики въ сущности презирали эти блага, христіанинъ можетъ свободно пользоваться ими и долженъ достойно цѣнить ихъ, какъ дары самого Бога. „Христіанинъ, говоритъ г. Невзоровъ, только не долженъ прилѣпляться къ нимъ всѣмъ своимъ существомъ, до потери нравственной свободы и до забвенія высшихъ обязанностей... Онъ, правда, можетъ отказываться отъ тѣхъ или другихъ благъ, какъ наприм. аскетъ отказывается отъ собственности; но въ этомъ случаѣ онъ имѣетъ въ виду нравственное совершенство, высшую культуру своей воли,

которой пресѣкаетъ всякое поползновеніе къ частнымъ благамъ, какъ къ меньшимъ и для человѣка часто не безопаснымъ“ (стран. 110).

Разсматривая христіанское ученіе о добродѣтели въ сравненіи съ стоическимъ, авторъ указываетъ и здѣсь существенную разницу между тѣмъ и другимъ и превосходство перваго предъ послѣднимъ. Добродѣтель стоиковъ проникнута духомъ своеволія и самонадѣянности, а потому въ сущности не есть и добродѣтель, а скорѣе—грѣхъ. Совсѣмъ иною является добродѣтель истиннаго христіанина: слѣдуя не своей волѣ, а волѣ Божіей, онъ не считаетъ себя способнымъ безупречно и исполнять ее безъ благодатной помощи. Что же касается до частныхъ главныхъ добродѣтелей, установленныхъ стоицизмомъ, то и онѣ естественно страдаютъ тѣмъ-же кореннымъ недостаткомъ, какимъ запечатлѣно понятіе стоиковъ вообще о добродѣтели. Такъ, мудрость у стоиковъ есть просто знаніе того, что̀ служитъ ко благу человѣка и что́ ему вредитъ,—знаніе, диктуемое человѣку его же собственнымъ разумомъ и чуждое высшей санкціи и опоры. Напротивъ, „мудрость христіанина, говоритъ г. Невзоровъ, есть знаніе того, что́ такое воля Божія, благая, угодная и совершенная (Римл. 12, 2. Еф. 5, 17). Своимъ первоисточникомъ и началомъ она имѣетъ божественное откровеніе“ (стран. 125). Воздержаніе отъ благъ жизни у стоика проистекало изъ презрѣнія къ нимъ и изъ горделиваго представленія его о себѣ, тогда какъ христіанскій аскетъ отказывается отъ нихъ по боязни не устоять на высотѣ христіанскаго званія и вслѣдствіе стремленія направить къ Богу всѣ свои помыслы и желанія. Мужество христіанина, обнаруживаемое имъ во дни самыхъ тяжкихъ страданій и бѣдствій, есть плодъ, съ одной стороны, полной преданности и покорности волѣ Божіей, а, съ другой, твердаго упованія на премудрость и благость Промыслителя міра. Стоическое же мужество проистекало изъ надменнаго желанія стать выше всяческихъ невзгодъ и ударовъ жизненныхъ и изъ болѣзненнаго сознанія ихъ роковой неотвратимости. Мужество христіанина, проникнутаго вѣрою въ живаго Бога, поэтому, есть истинное мужество, ничѣмъ не сламливаемое, тогда какъ мужество стоиковъ есть напыщенный героизмъ, часто заканчивавшійся отчаяніемъ и ведшій къ самоубійству. Наконецъ, что касается справедливости, этой послѣдней изъ стоическихъ добродѣтелей, то христіанская справедливость,

по словамъ г. Невзорова, имѣетъ предъ ней важное преимущество уже потому, что носитъ не столько отрицательный характеръ, какъ у стоиковъ, сколько положительный, предполагая не то только, чтобы мы не вредили благу ближнихъ, но и то, чтобы мы прямо содѣйствовали ихъ благу (стран. 140). Включая въ число добродѣтелей и справедливость, христіанство, однако, полагаетъ не ее, а любовь, главнымъ принципомъ отношеній нашихъ къ ближнимъ. Стоики же не могли возвыситься до любви къ людямъ какъ главной нормы взаимныхъ человѣческихъ отношеній. Если же послѣдователи стоической философіи и благотворили людямъ, то дѣлали это въ сущности изъ эгоизма: упражняясь въ благотворительности, человѣкъ привыкаетъ-де лишать себя благъ, какія имѣетъ, и чрезъ то укрѣпляетъ свою независимость отъ внѣшнихъ условій своей жизни. Таковъ личный источникъ благотворительности стоиковъ.

Въ послѣдней, пятой, главѣ авторъ противопоставляетъ ученію стоиковъ о воображаемомъ идеалѣ мудреца ученіе христіанское объ І. Христѣ, какъ реальномъ нравственномъ образцѣ, исполненномъ не мнимаго, а дѣйствительнаго нравственнаго совершенства, и находящемся всегда въ живыхъ благодатныхъ отношеніяхъ къ Своимъ послѣдователямъ. Изъ многихъ нравственно-величественныхъ чертъ, какими отличается образъ Спасителя отъ идеальнаго стоическаго мудреца и коими безусловно превосходитъ послѣдняго, слѣдуетъ указать здѣсь по крайней мѣрѣ на одну. Тогда какъ мудрецъ стоиковъ представляется чуждымъ любви къ какому-либо одному народу преимущественно, хотя бы то былъ родной для него народъ, и относящимся ко всѣмъ одинаково, что граничитъ съ чистымъ равнодушіемъ, І. Христосъ, не смотря на то, что израильскій народъ не пріемлетъ Его, проявляетъ къ Нему особенную любовь Свою и такимъ образомъ узаконяетъ патріотизмъ.

Въ особомъ заключеніи, коимъ заканчивается сочиненіе г. Невзорова, онъ высказываетъ нѣсколько замѣчаній касательно неправильности пріемовъ, употребляемыхъ писателями отрицательнаго направленія, чтобы доказать мнимую зависимость христіанскаго нравоученія отъ стоическаго, и указываетъ основанія, въ силу коихъ скорѣе должно допустить вліяніе христіанскихъ понятій на позднѣйшихъ представителей стоической школы.

Таковы предметъ, общее содержаніе и направленіе труда г. Невзорова. Предметъ, избранный имъ для изслѣдованія, заслуживаетъ полнаго одобренія. Не только въ Западной Европѣ, но и у насъ даже въ сочиненіяхъ, предназначенныхъ для распространенія въ народѣ, высказывалось особенное сочувствіе къ стоической морали въ ущербъ значенію и достоинству христіанскаго нравоученія. Я разумѣю нѣкоторыя брошюры, недавно изданныя книгопродавческою фирмою: „Посредникъ“. Тема, взятая авторомъ, дѣлаетъ честь ему и въ другомъ отношеніи. Въ послѣдніе годы,—какъ это извѣстно всякому, слѣдившему за духовной литературою,—стало входить въ обычай избраніе для кандидатскихъ и магистерскихъ диссертацій такихъ темъ, которыя по самому ихъ существу большей частью не даютъ авторамъ ни косвенныхъ поводовъ, ни прямыхъ побужденій къ *самодѣятельному* раскрытію и уясненію догматической и нравственной стороны христіанства. Отчасти и вслѣдствіе этого обстоятельства, съ одной стороны, уровень собственно богословскаго міровоззрѣнія и просвѣщенія грозитъ болѣе и болѣе понижаться, а, съ другой, духовная литература можетъ окончательно обѣднѣть произведеніями, излагающими или защищающими православно-христіанское догматическое и нравственное ученіе. Не маловажной заслугою со стороны г. Невзорова является, поэтому, уже то, что онъ не захотѣлъ плыть по теченію, т. е. искать болѣе легкой, но менѣе полезной темы для своего сочиненія. Взятая имъ на себя не легкая задача въ общемъ и главномъ выполнена съ достаточной удовлетворительностью. Авторъ въ общемъ хорошо ознакомился какъ со всѣми древними сочиненіями, излагающими стоическое міровоззрѣніе, такъ и съ сочиненіями, трактующими о взаимоотношеніи между стоическою этикою и христіанскою. Особенно значительный трудъ понесъ авторъ по изученію сочиненій перваго рода. Избранный имъ планъ сочиненія въ общемъ не вызываетъ серьезныхъ возраженій. Характеръ какъ теоретической, такъ и практической стороны стоическаго міровоззрѣнія изображенъ г. Невзоровымъ въ общемъ вѣрно, равно какъ достаточно ясно и отчетливо. Все различіе христіанскаго ученія о нравственности отъ стоическаго и безусловное превосходство перваго предъ послѣднимъ *ясно* сознаны авторомъ большей частью и изложены мѣстами съ похвальной убѣжденностью христіанина. Изложеніе сочиненія въ общемъ отличается не только

ясностью и правильностью языка, но и живостью. Что же касается того обстоятельства, что авторъ въ рѣшеніи взятой имъ на себя задачи имѣлъ не мало предшественниковъ, едва ли уменьшаетъ значеніе и достоинство его труда: не легко найти предметъ, о коемъ никогда и никѣмъ не писалось; авторъ же не только не отнесся рабски къ сдѣланному до него другими, но то исправилъ, то восполнилъ найденное у своихъ предшественниковъ. Само собою разумѣется, въ сочиненіи г. Невзорова, какъ и во всякомъ сочиненіи, есть своего рода недостатки. Такъ, по мѣстамъ замѣчаются въ его трудѣ нѣкоторая невыдержанность плана, нѣкіе пробѣлы, повторенія, противорѣчія, неудачныя параллели, неясности и неосторожныя выраженія. Но этихъ недостатковъ не много, и они не нарушаютъ общаго впечатлѣнія, благопріятнаго для автора. Недостатки будутъ указаны мною обстоятельно на коллоквіумѣ, если Совѣту благоугодно будетъ допустить до него г. Невзорова. Въ заключеніе я долженъ сказать, что, по моему мнѣнію, сочиненіе, разсмотрѣнное мною, даетъ его автору право на полученіе степени магистра богословія.

Экстраординарный профессоръ *А. Гусевъ.*

17-е апрѣля
1892 года.

№ 19.

13 іюня 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи протоіерея А. Владимірскаго, всѣ ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора А. Некрасова и экстраординарныхъ профессоровъ А. Гренкова и А. Гусева, не присутствовавшихъ по болѣзни и нахожденію въ отпуску.

I. Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „Честь имѣю представить при семъ табели балловъ, полученныхъ слушателями миссіонерскихъ курсовъ татарскаго и монгольскаго отдѣловъ I года по устнымъ отвѣтамъ, а также по поведенію за 189½ учебный годъ“.

Справка: 1) Изъ разсмотрѣнія табелей балловъ видно, что устныя испытанія сдавали всѣ слушатели.

2) Всѣ слушатели курсовъ сдали повѣрочныя испытанія удовлетворительно, т. е. въ среднемъ выводѣ получили баллъ не ниже трехъ и ни по одному предмету не получили единицы.

3) По поведенію всѣ слушатели получили баллъ 5.

4) По § 14 Соображеній объ открытіи миссіонерскихъ курсовъ при Казанской духовной академіи: „Въ концѣ каждаго учебнаго года производятся повѣрочныя испытанія слушателямъ миссіонерскихъ курсовъ. Въ случаѣ успѣшности, имъ предлагается оставаться на другой годъ, въ противномъ же случаѣ предлагается оставить академію“.

Постановили: Принимая во вниманіе отмѣтки по устнымъ испытаніямъ слушателей I-го года миссіонерскихъ курсовъ, перевести ихъ на II годъ, въ слѣдующемъ порядкѣ:

1) Львовскаго Николая.
   Левченко Іону.
   Татмышевскаго Василія.
   Максимова Михаила.
5) Бордычевскаго Павла.
   Матвѣевскаго Григорія.

Ефимова Никиту.
Ласточкина Петра.

Журналъ сей прежде приведенія въ исполненіе представить на благоусмотрѣніе Его Высокопреосвященства.

II. Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „Честь имѣю представить при семъ списокъ слушателей миссіонерскихъ курсовъ II года съ отмѣтками балловъ, полученныхъ ими на устныхъ испытаніяхъ, а также списокъ г. инспектора съ отмѣтками по ихъ поведенію за минувшій 189½ учебный годъ.

Справка: 1) Изъ разсмотрѣнія табели балловъ, полученныхъ слушателями II года по устнымъ отвѣтамъ, за два года пребыванія ихъ въ академіи на курсахъ, видно, что всѣ слушатели въ общемъ выводѣ получили по каждому предмету удовлетворительные баллы, не ниже 3. Изъ списка по поведенію, представленнаго г. инспекторомъ, видно, что всѣ слушатели II курса получили по поведенію въ семъ 189½ учебномъ году баллъ 5.

2) По § 14 Соображеній: „Въ концѣ каждаго учебнаго года производятся повѣрочныя испытанія слушателямъ миссіонерскихъ курсовъ“.

3) Всѣ слушатели во время своего двухгодичнаго пребыванія въ академіи на курсахъ состояли на своемъ содержаніи, кромѣ Раева Петра и Шастина Николая, состоявшихъ на казенномъ содержаніи во все время пребыванія своего на курсахъ, и Попова Александра и Фіалкина Ивана, состоявшихъ на казенномъ содержаніи одинъ послѣдній годъ.

4) По § 15 тѣхъ же Соображеній: „По окончаніи двухгодичнаго курса, слушатели-миссіонеры получаютъ отъ Совѣта академіи свидѣтельство въ слушаніи миссіонерскихъ наукъ извѣстнаго отдѣла“.

5) Изъ окончившихъ двухгодичные курсы слушателей *Елисѣевъ Е.* и *Семеновъ Т.* состоятъ въ вѣдѣніи Казанскаго Епархіальнаго Начальства, *Фіалкинъ Н.* Астраханскаго, *Раевъ П.* Симбирскаго, *Поповъ А.* Тобольскаго, *Ивановъ А.* Оренбургскаго, *Макаровъ С.* Вятскаго, *Шастинъ Н.* Иркутскаго, *Аврорскій С.* Астраханскаго миссіонерскаго комитета и *Королевъ Н.* Московскаго миссіонерскаго общества.

6) При дѣлахъ Совѣта хранятся документы слушателей, представленные ими при поступленіи на курсы.

Постановили: Въ виду окончанія двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ составить *Елисѣеву Е.*, *Фіалкину Н.*, *Раеву П.*, *Попову А.*, *Иванову А.*, *Макарову С.*, *Шастину Н.*, *Аврорскому С.*, *Королеву Н.* и *Семенову Т.* свидѣтельства о пребываніи ихъ на курсахъ и препроводить ихъ вмѣстѣ съ прочими документами въ подлежащія начальственныя мѣста, въ вѣдѣніи коихъ они состоятъ.

Журналъ сей предварительно представить на благоусмотрѣніе Его Высокопреосвященства.

№ 20.

13 іюня 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ, всѣ ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора А. Некрасова и экстраординарныхъ профессоровъ А. Гренкова и А. Гусева, не присутствовавшихъ по болѣзни и по нахожденію въ отпуску.

Слушали: а) Докладъ Секретаря И. Спасскаго: „Имѣю честь представить при семъ списокъ студентовъ IV курса Казанской духовной академіи съ отмѣтками балловъ, полученныхъ ими на устныхъ и письменныхъ испытаніяхъ, а также списокъ г. инспектора по ихъ поведенію за минувшій $189^1/_2$ учебный годъ.

Справка: 1) Изъ разсмотрѣнія табели балловъ, полученныхъ студентами IV курса Академіи за всѣ четыре года ихъ академическаго образованія по устнымъ и письменнымъ отвѣтамъ, видно, что всѣ студенты въ общемъ выводѣ по каждому предмету получили удовлетворительные баллы — не ниже 3, кромѣ студента Виктора Копылова, получившаго по

Нравственному богословію баллъ 2, но согласно постановленію Совѣта академіи отъ 26 мая сего года за № 11 ему разрѣшено было сдать новое повѣрочное испытаніе по этому предмету; изъ акта коммисіи, производившей это вторичное испытаніе, видно, что Викторъ Копыловъ по нравственному богословію получилъ баллъ 4.—Изъ списка по поведенію видно, что всѣ студенты IV курса получили въ $189^1/_2$ учебномъ году баллъ 5, кромѣ студента Лапшангскаго Василія, получившаго баллъ 3. Въ представленной г. инспекторомъ вѣдомости о поведеніи студентовъ, о поведеніи Лапшангскаго сдѣлано объяснительное замѣчаніе Правленіе Академіи, разсмотрѣвъ ее, опредѣленіемъ своимъ отъ 12 сего іюня постановило сужденіе о поведеніи Лапшангскаго имѣть въ началѣ будущаго учебнаго года.

2) По § 132 акад. устава: „По окончаніи испытаній на каждомъ курсѣ составляется Совѣтомъ списокъ студентовъ по успѣхамъ и поведенію. При составленіи списка на четвертомъ курсѣ принимаются во вниманіе успѣхи студентовъ за все время академическаго образованія“.

3) По § 133 того же устава: „При опредѣленіи сравнительнаго достоинства студентовъ и составленіи списка ихъ принимаются во вниманіе сочиненія, устные отвѣты и поведеніе“.

Въ поясненіе сего § въ объяснительной къ уставу запискѣ (на стр. 33) изложено: „По вниманію къ тому, что въ духовномъ воспитанникѣ и отличные успѣхи по наукамъ теряютъ свое значеніе при неудовлетворительномъ его поведеніи, признано также необходимымъ, при составленіи списка студентовъ, принимать въ соображеніе инспекторскую вѣдомость о поведеніи студентовъ (§ Уст. 133)“.

Примѣчаніе: „При составленіи списка новые языки въ общій счетъ предметовъ не вводятся“.

4) По § 135 того же устава: „При окончаніи полнаго академическаго курса студенты академіи удостоиваются степени кандидата богословія и званія дѣйствительнаго студента“.

5) По § 136 того же устава: „Студенты академіи, оказавшіе за весь четырехлѣтній курсъ отличные успѣхи и пред-

ставившіе сочиненіе, признанное Совѣтомъ удовлетворительнымъ для степени магистра, утверждаются въ степени кандидата, съ правомъ полученія степени магистра безъ новаго устнаго испытанія, но удостоиваются этой послѣдней степени не иначе, какъ по напечатаніи сочиненія и удовлетворительномъ защищеніи его въ присутствіи Совѣта и приглашенныхъ Совѣтомъ стороннихъ лицъ (коллоквіумѣ)".

6) По § 137 того же устава: „Студенты, оказавшіе въ теченіи четырехлѣтняго курса очень хорошіе и хорошіе успѣхи и представившіе при окончаніи курса удовлетворительное для степени кандидата сочиненіе утверждаются въ этой степени. Но для полученія степени магистра они должны выдержать новое устное испытаніе по тѣмъ предметамъ, по коимъ не оказали успѣховъ, соотвѣтствующихъ сей степени, и представить новое сочиненіе.

7) По § 138 того же устава: „Студенты, оказавшіе въ теченіе академическаго курса посредственные успѣхи и не представившіе сочиненія на степень кандидата или представившіе сочиненіе, неудовлетворительное для сей степени, получаютъ званіе дѣйствительнаго студента".

8) По § 139 того же устава: „Если получившій степень кандидата за весь четырехлѣтній курсъ оказалъ отличные успѣхи въ наукахъ, но не удовлетворилъ требованіямъ относительно сочиненія на степень магистра, или если представилъ сочиненіе, заслуживающее сей степени, но не оказалъ успѣховъ, соотвѣтствующихъ оной, то при соисканіи такими лицами степени магистра Совѣтъ не требуетъ отъ перваго изъ нихъ новаго устнаго испытанія, а отъ послѣдняго новаго сочиненія".

9) По § 140 того же устава: „Примѣнительно къ сему Совѣтъ поступаетъ и при соисканіи дѣйствительными студентами степени кандидата.

10) По § 14 правилъ испытаній на ученыя степени, составленныхъ Совѣтомъ и утвержденныхъ Его Высокопреосвященствомъ 19 апрѣля 1885 г.: „При опредѣленіи сравнительнаго достоинства студентовъ и составленіи списка ихъ принимаются во вниманіе сочиненія, устные отвѣты и поведеніе. Въ случаѣ равенства балловъ, сочиненіямъ и поведе

нію дается преимущество предъ устными отвѣтами“ (Уст. § 133. Объясн. запис. къ сему §. Правила взысканія за нар. студ. своихъ обязанностей въ Каз. акад. § 1).

Примѣчаніе: При составленіи списка новые языки въ общій счетъ предметовъ не вводятся; по нимъ требуется только удовлетворительная отмѣтка, т. е. не ниже 3. (Уст. § 133 Прим. полож. 1874 г. § 11, пр. 2)“.

11) По § 17 тѣхъ же правилъ: „Въ окончательномъ спискѣ, составленномъ на основаніи успѣховъ за всѣ четыре года, студенты дѣлятся на три разряда. Къ первому относятся тѣ изъ нихъ, которые оказали по всѣмъ предметамъ преподаванія, по сочиненіямъ и проповѣдямъ отличные успѣхи, т. е. имѣютъ по крайней мѣрѣ двѣ трети балловъ на 5, а остальные на 4 и по поведенію баллъ 5. Ко второму разряду относятся студенты, оказавшіе очень хорошіе успѣхи, т. е. тѣ, которые не имѣютъ ни одного балла ниже 3. Оказавшіе посредственные успѣхи студенты причисляются къ третьему разряду (Уст. §§ 136—138)“.

12) По § 28 тѣхъ же правилъ: „Студенты академіи, оказавшіе за четырехлѣтній курсъ успѣхи отличные или очень хорошіе и хорошіе (по 1 и 2 разряду), но не представившіе при окончаніи курса сочиненія на степень или представившіе сочиненіе, не заслуживающее ученой степени, выпускаются изъ академіи съ званіемъ дѣйствительнаго студента академіи и съ правомъ при исканіи степени кандидата богословія не держать устнаго испытанія (Уст. §§ 138—140)“.

13) По § 159 акад. устава: „Студенты по окончаніи академическаго курса или принимаютъ священный санъ или поступаютъ на духовно-учебную службу“.

Примѣчаніе: „Казеннокоштные студенты, по окончаніи курса обращаемые въ вѣдѣніе епархіальнаго начальства, могутъ быть опредѣляемы на священно-служительскія мѣста. О каждомъ таковомъ опредѣленіи епархіальные преосвященные сообщаютъ Оберъ-Прокурору Св. Синода для надлежащаго свѣдѣнія“.

14) По § 160 того же устава: „Казеннокоштные студенты обязаны за каждый годъ содержанія въ академіи про-

служить полтора года на духовно-учебной службѣ, куда бы они ни были начальствомъ назначены".

15) По § 161 того же устава: „Казеннокоштные студенты, въ случаѣ выхода изъ духовно-учебнаго вѣдомства до окончанія учебнаго курса или послѣ онаго, до истеченія установленнаго обязательнаго срока службы, должны возвратить сумму, употребленную на ихъ содержаніе въ академіи, по разсчету проведеннаго въ академіи или не дослуженнаго времени".

Примѣчаніе 1: „Тѣ изъ казеннокоштныхъ воспитанниковъ, которые поступятъ на священно-служительскія мѣста, освобождаются отъ взноса денегъ за воспитаніе въ академіи".

Примѣчаніе 2: „Окончившіе курсъ казеннокоштные студенты опредѣляются на священно-служительскія мѣста по предварительномъ сношеніи мѣстнаго Епархіальнаго Преосвященнаго съ Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода о безпрепятственности къ освобожденію ихъ отъ обязательной духовно-учебной службы".

16) По примѣчанію 2 къ § 159 того же устава: „Своекоштные студенты, въ случаѣ заявленнаго ими желанія поступить на духовно-учебную службу, опредѣляются на оную и на священно-служительскія мѣста на тѣхъ же основаніяхъ, какъ и казеннокоштные",

17) Всѣ студенты IV курса во время четырехлѣтняго пребыванія своего въ академіи состояли на казенномъ содержаніи, кромѣ Волковскаго С. и Грифцева Н., состоявшихъ на казенномъ содержаніи съ 2 сентября 1891 г., Домрачева В., состоявшаго съ 20 августа 1890 года, и Троицкаго С. на стипендіи Костромскаго миссіонерскаго комитета".

18) Указомъ Св. Синода отъ 12 іюня 1870 года за № 33 между прочимъ предписано: „Чтобы въ аттестатахъ, выдаваемыхъ обучавшимся на казенномъ содержаніи въ духовныхъ заведеніяхъ воспитанникамъ, было непремѣнно прописываемо, что воспитанники сіи обязаны прослужить положенное за воспитаніе въ академіи число лѣтъ въ духовномъ вѣдомствѣ и что до выслуги этого срока они не могутъ быть уволены изъ духовнаго вѣдомства безъ особаго разрѣшенія

Св. Синода, при чемъ показывать и самое число лѣтъ обязательной службы".

19) Указомъ Св. Синода отъ 19 мая 1871 г. за № 32 п. 6 предписано: Дипломы на ученыя степени окончившихъ курсъ ученія казеннокоштныхъ академическихъ воспитанниковъ препровождаются Совѣтами академій, согласно уст. служ. прав. ст. 407, въ Правленія подлежащихъ семинарій или духовныхъ училищъ для пріобщенія къ дѣламъ объ опредѣленіи сихъ воспитанниковъ на службу".

20) Опредѣленіемъ Св. Синода отъ 15 декабря—10 января $187^{5}/_{6}$ г. № 1833 воспрещается окончившимъ курсъ въ духовныхъ академіяхъ казеннокоштнымъ воспитанникамъ вступленіе въ бракъ до наступленія новаго учебнаго года, къ началу коего (къ 1 сентября) дѣлается общее распредѣленіе кончившихъ курсъ на должности по духовно-учебнымъ заведеніямъ; послѣ же 1 сентября они могутъ вступать въ бракъ, но только съ обязательствомъ, что они будутъ безпрекословно подчиняться распоряженіямъ начальства относительно назначенія ихъ на службу и что вступленіе ихъ въ бракъ и могущія послѣдовать изъ сего семейныя затрудненія при назначеніи ихъ на мѣста не будутъ принимаемы въ уваженіе, въ чемъ воспитанники и обязуются до вступленія въ бракъ давать подписки".

21) По § 81 лит. б. п. 10 акад. устава „присужденіе званія дѣйствительнаго студента и степени кандидата относится къ предметамъ занятій Совѣта, представляемымъ на утвержденіе Епархіальнаго Преосвященнаго".

б) Докладъ его же, секретаря И. Спасскаго: „Честь имѣю представить при семъ курсовыя сочиненія студентовъ IV курса, писанныя ими въ $189^{1}/_{2}$ учебномъ году на соисканіе ученой степени и разсмотрѣнныя г.г. профессорами по принадлежности. Студенты сіи писали сочиненія на слѣдующія темы:

№№	Имена и фамиліи студентовъ.	Темы сочиненій.	Мнѣнія гг. рецензентовъ.
1	*Александровъ* Сергѣй.	Историческій очеркъ развитія въ русскомъ проповѣдничествѣ типа народной (практической) проповѣди.	Одинъ рецензентъ находитъ справедливымъ признать сочиненіе заслуживающимъ кандидатской степени. Другой находитъ возможнымъ признать сочиненіе и въ настоящемъ его видѣ достаточнымъ для присужденія автору ученой степени кандидата богословія.
2	*Алмазовъ* Александръ.	„Русское монашество въ концѣ XVII и въ началѣ XVIII стол.“.	По отзыву одного авторъ справедливо можетъ быть удостоенъ степени кандидата богословія; по отзыву другаго трудъ автора даетъ ему право на полученіе степени кандидата богословія.
3	*Архангеловъ* Серафимъ.	Права и преимущества православнаго духовенства въ Россіи сравнительно съ положеніемъ духовенства инославнаго и иновѣрнаго.	По отзыву одного рецензента для полученія степени кандидата богословія сочиненіе удовлетворительно, по отзыву другаго вполнѣ удовлетворительно.
4	*Беневоленскій* Константинъ.	Иркутская (Бурятская) миссія.	По отзыву одного авторъ вполнѣ достоинъ степени кандидата богословія, другой — по тщательности изслѣдованія, по обширности труда,

№№	Имена и фамиліи студентовъ.	Темы сочиненій.	Мнѣнія гг. рецензентовъ.
			по добросовѣстному отношенію автора къ принятой на себя задачѣ вполнѣ признаетъ удовлетворительнымъ для соисканія ученой степени кандидата богословія.
5	*Березинъ* Тихонъ.	Критическій разборъ вѣроученія молоканъ воскресниковъ.	По отзыву того и другаго рецензента сочиненіе удовлетворительно для степени кандидата.
6	*Волковскій* Сергѣй.	„1-е посланіе св. Апостола Павла къ Ѳессалоникійцамъ (опытъ экзегетическаго изслѣдованія)“.	Одинъ рецензентъ признаетъ сочиненіе удовлетворительнымъ для кандидатской степени, по мнѣнію другаго оно можетъ быть признано удовлетворительнымъ для степени кандидада богословія.
7	*Граммаковъ* Гавріилъ.	„Димитрій, Архіепископъ Херсонскій, какъ проповѣдникъ“.	По отзыву одного рецензента сочиненіе Г. Граммакова выдержанностію основной задачи, сжатымъ и стройнымъ теченіемъ мыслей и правильнымъ литературнымъ изложеніемъ производитъ на читателя весьма хорошее впечатлѣніе. Достоинства его даютъ достаточное основаніе считать диссертацію эту не только вполнѣ удовлетворительной для степени кандидата богословія, но и замеча-

№№	Имена и фамиліи студентовъ.	Темы сочиненій.	Мнѣнія гг. рецензентовъ.
			живающей вниманія богословски образованной публики. Видѣть сочиненіе Г. Граммакова въ печати было бы тѣмъ болѣе желательно, что исторія русскаго церковнаго проповѣдничества далеко не богата такими серьезными монографіями. По отзыву другаго, въ общемъ сочиненіе производитъ весьма хорошее впечатлѣніе. Для присужденія Г. Граммакову степени кандидата онъ находитъ его сочиненіе вполнѣ достаточнымъ.
8	*Грифцевъ* Николай.	„Русское духовенство въ смутное время“.	По отзыву одного вполнѣ удовлетворительно для предоставленія автору его степени кандидата богословія; по отзыву другаго сочиненіе можно признать достаточнымъ для присужденія сей степени.
9	*Гусевъ* Николай.	„Творенія Св. Василія Великаго, касающіяся церковной дисциплины“.	По отзыву одного рецензента сочиненіе вообще удовлетворительно для степени кандидата богословія; другой рецензентъ признаетъ возможнымъ предоставить автору степень кандидата.

№№	Имена и фамиліи студентовъ.	Темы сочиненій.	Мнѣнія гг. рецензентовъ.
10	*Домрачевъ* Василій.	„Загириты. Ихъ ученіе и исторія. (Очеркъ изъ древней исторіи мухаммеданскаго права)“.	По мнѣнію того и другаго рецензента удовлетворительно для соисканія ученой степени кандидата богословія.
11	*Ильменскій* Сергѣй.	„Филаретъ, Архіепископъ Черниговскій, какъ проповѣдникъ“.	По отзыву одного сочиненіе производитъ очень хорошее впечатлѣніе на читателя, написано оно языкомъ правильнымъ, выработаннымъ, и для кандидатской степени вполнѣ удовлетворительно. По отзыву другаго сочиненіе производитъ очень благопріятное впечатлѣніе и рецензентъ считаетъ его вполнѣ достаточнымъ для присужденія автору ученой степени кандидата богословія.
12	*Керенскій* Михаилъ.	„Рѣчи Св. Апостола Петра въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ. (Опытъ историко-критическаго изслѣдованія).	Тотъ и другой рецензентъ признаютъ сочиненіе удовлетворительнымъ для степени кандидата богословія.
13	*Копыловъ* Викторъ.	„Израиль въ его религіозныхъ, политическихъ и гражданскихъ	По отзыву одного рецензента сочиненіе вполнѣ удовлетворительно для присужденія автору степени кандидата бо-

№№	Имена и фамиліи студентовъ.	Темы сочиненій.	Мнѣнія гг. рецензентовъ.
		отношеніяхъ къ неизраильтянамъ".	гословія; по отзыву другаго оно можетъ служить основаніемъ къ тому, чтобы присудить автору степень кандидата богословія.
14	*Кременскій* Иванъ.	„О милостынѣ, молитвѣ и постѣ по ученію Іисуса Христа въ нагорной проповѣди". Опытъ толкованія VI гл., 1—18 ст. Евангелія Матѳея.	По отзыву одного рецензента вполнѣ, а по отзыву другаго очень удовлетворительно для степени кандидата.
15	*Меньшиковъ* Аркадій	„Мнѣнія московскаго митрополита Филарета по разнымъ церковно-правительственнымъ вопросамъ".	По мнѣнію одного рецензента сочиненіе производитъ очень хорошее впечатлѣніе и вполнѣ достойно степени кандидата богословія. По восполненіи пробѣловъ и по нѣкоторомъ исправленіи того, что сдѣлано, сочиненіе можетъ быть принято на полученіе степени магистра богословія. По отзыву другаго сочиненіе степени кандидата заслуживаетъ.
16	*Миролюбовъ* Леонидъ.	„Ученіе ислама о духовномъ мірѣ и разборъ этого ученія".	По мнѣнію одного рецензента вполнѣ удовлетворительно для соисканія ученой степени кандидата богословія, по мнѣнію другаго удовлетворительно.

№№	Имена и фамиліи студентовъ.	Темы сочиненій.	Мнѣнія гг. рецензентовъ.
17	*Покровскій* Сергѣй.	„О Духовныхъ Правленіяхъ“ (историко-каноническій очеркъ).	По отзыву одного сочиненіе производитъ очень пріятное впечатлѣніе и вполнѣ заслуживаетъ степени кандидата богословія; по отзыву другаго очень хорошее сочиненіе, не препятствующее автору его пріобрѣсти степень не кандидата только, но и магистра богословія.
18	*Поповъ* Александръ.	„Книга Дѣяній Апостольскихъ“ (опытъ историко-критическаго введенія).	Одинъ рецензентъ считаетъ возможнымъ признать сочиненіе удовлетворительнымъ для присужденія автору степени кандидата. По мнѣнію другаго авторъ за свой обширный трудъ заслуживаетъ степени кандидата богословія.
19	*Прокошевъ* Павелъ.	„Каноническіе труды Іоанна, Епископа Смоленскаго“.	По отзыву одного сочиненіе очень хорошее и вполнѣ заслуживаетъ степени кандидата богословія. Если бы авторъ потрудился дополнить свою работу, присоединить къ ней разборъ ученія Іоанна Смоленскаго о церковномъ судѣ сравнительно съ позднѣйшими изслѣдованіями Суворова и другихъ, то сочиненіе его могло бы быть принято на полученіе степени магистра богословія. По от-

№№	Имена и фамиліи студентовъ.	Темы сочиненій.	Мнѣнія гг. рецензентовъ.
			зыву другаго сочиненіе степени кандидата заслуживаетъ.
20	*Счастневъ* Василій.	„Святитель Тихонъ Воронежскій“ (его жизнь и творенія).	По отзыву одного рецензента степень кандидата богословія автору за сіе сочиненіе дать можно; другой, съ общепринятой точки зрѣнія считаетъ трудъ автора удовлетворительнымъ для удостоенія его степени кандидата богословія.
21	*Троицкій* Сергѣй.	„Сочиненія Никона Черногорца, какъ историческій памятникъ церковнаго права въ русской церкви“.	По мнѣнію одного рецензента заслуживаетъ степени кандидата богословія; по мнѣнію другаго, для присужденія автору степени кандидата богословія сочиненіе можно признать достаточнымъ.
22	*Ястребовъ* Илья.	„Алтайская духовная миссія“.	По отзыву одного рецензента вполнѣ удовлетворительно. Другой рецензентъ словесно заявилъ въ Совѣтѣ, что онъ не успѣлъ еще составить письменнаго отзыва о сочиненіи, но на основаніи бѣглаго обзора его онъ рецензентъ присоединяется къ отзыву перваго рецензента.

Справка: 1) Два студента Лапшангскій В. и Обтемперанскій И. совсѣмъ не представили сочиненій.

2) По § 81 лит. а: п. 6. акад. устава распоряженія о разсмотрѣніи диссертацій на ученыя степени и оцѣнка оныхъ относятся къ предметамъ занятій Совѣта, окончательно рѣшаемымъ самимъ Совѣтомъ.

3) По § 81 лит. а. п. 10 того же устава одобреніе къ напечатанію сочиненій, писанныхъ на учреждаемыя въ академіи преміи или на соисканіе ученыхъ степеней, относится также къ предметамъ занятій Совѣта, окончательно рѣшаемымъ самимъ Совѣтомъ.

Постановили: 1) Соглашаясь съ отзывами гг. профессоровъ и преподавателей, читавшихъ курсовыя сочиненія студентовъ IV курса, признать означенныя сочиненія заслуживающими степени кандидата богословія;

2) Принимая во вниманіе успѣхи окончившихъ курсъ воспитанниковъ академіи по устнымъ и письменнымъ отвѣтамъ за всѣ четыре года академическаго образованія, а также принимая въ соображеніе и отмѣтки сихъ воспитанниковъ по поведенію въ минувшемъ $189^1/_2$ учебномъ году,

а) Удостоить степени кандидата богословія съ правомъ преподаванія въ семинаріи и съ правомъ полученія степени магистра богословія безъ новаго устнаго испытанія:

1) Граммакова Гавріила.
2) Прокошева Павла.
3) Беневоленскаго Константина.

б) Удостоить степени кандидата богословія съ правомъ преподаванія въ семинаріи:

4) Ильменскаго Сергѣя.
5) Ястребова Илью.
6) Меньшикова Аркадія.
7) Миролюбова Леонида.
8) Кременскаго Ивана.
9) Гусева Николая.
10) Березина Тихона.
11) Покровскаго Сергѣя.
12) Александрова Сергѣя.

ОТНОШЕНІЕ ЕВАНГЕЛЬСКАГО НРАВОУЧЕНІЯ КЪ ЗАКОНУ МОИСЕЕВУ И КЪ УЧЕНІЮ КНИЖНИКОВЪ И ФАРИСЕЕВЪ ПО НАГОРНОЙ ПРОПОВѢДИ ІИСУСА ХРИСТА *).

VI.

Паки слышасте, яко речено бысть древнимъ: не во лжу кленешися, воздаси же Господеви клятвы твоя. Азъ же глаголю вамъ не клятися всяко: ни небомъ, яко престолъ есть Божій: ни землею, яко подножіе есть ногама Его: ни Іерусалимомъ, яко градъ есть великаго Царя. Ниже главою твоею кленися, яко не можеши власа единаго бѣла или черна сотворити. Буди же слово ваше: ей, ей: ни, ни: лишше же сею отъ непріязни есть (Мѳ. V, 33—37).

Въ ветхозавѣтномъ законѣ заповѣдь о клятвѣ нигдѣ не читается въ томъ видѣ, какъ она приводится здѣсь Господомъ. Большинство экзегетовъ, не отрицая различія между цитатой Спасителя и подлинными заповѣдями Моисея (Лев. XIX, 12. Исх. XX, 7) по буквальному выраженію, считаютъ ихъ однако совершенно тожественными по содержанію [1]); но мы потомъ уви-

*) См. Прав. Собес. 1894 г. февраль.

[1]) «Нѣтъ нужды останавливаться на томъ, что буквально сихъ словъ нѣтъ въ законѣ. Ибо они выражаютъ ни болѣе, ни менѣе

димъ, что по содержанію-то заповѣдь ветхозавѣтнаго закона о клятвѣ и представляетъ существенное отличіе отъ цитаты Господа. Вюнше [1]), стараясь подъискать въ Моисеевыхъ книгахъ что нибудь подходящее къ словамъ, приводимымъ въ нагорной проповѣди, допускаетъ такого рода предположеніе, будто Спаситель соединилъ въ одну заповѣдь два отдѣльныхъ мѣста изъ Моисеева закона; одно изъ нихъ дѣйствительно представляетъ заповѣдь о клятвѣ [2]), а въ другомъ рѣчь идетъ объ обѣтахъ [3]). Но для Вюнше Христосъ Спаситель есть только человѣкъ Іисусъ, который подобно всякому заблуждающемуся смертному могъ допустить произвольное выкраиваніе одной заповѣди изъ двухъ совершенно разнопредметныхъ постановленій или по непониманію закона или же съ какою нибудь предвзятою цѣлію; противъ такого взгляда еврейскаго ученаго едва ли нужно что нибудь возражать. Для каждаго же христіанина ясно, что если Господь въ разсматриваемомъ мѣстѣ нагорной проповѣди говоритъ исключительно только о клятвѣ, то Онъ и изъ закона могъ цитовать только такое постановленіе, въ которомъ рѣчь идетъ о клятвѣ, а не объ обѣтахъ. Впрочемъ, если мы вопреки всякой очевидности согласимся даже съ совершенно неправдоподобнымъ мнѣніемъ Вюнше, то и въ такомъ случаѣ для насъ не будетъ вполнѣ устранено различіе между заповѣдью, приводимой Господомъ, и подлинными словами ветхозавѣтнаго закона. Цитата Господа: *не во лжу кленешися, воздаси же Господеви клятвы твоя* — вовсе не тожественна ни по буквѣ, ни по внутреннему смыслу съ

того, что и точная буква закона»; Прав. Собес. 1856, стр. 20 (примѣч.); ср. *Achelis*, Bergpredigt; стр. 154.

[1]) Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangel. aus Talmud und Midrasch, стр. 57.

[2]) Лев. XIX, 12: *не клянитеся именемъ Моимъ въ неправдѣ.*

[3]) Второз. XXIII, 21: *да не умедлиши воздати его,* т. е. обѣтъ.

словами, взятыми изъ двухъ указанныхъ мѣстъ закона: *не кленитеся именемъ Моимъ въ неправдѣ и да не умедлите воздати клятву;* въ первомъ случаѣ, т. е. въ цитатѣ Господа, рѣчь идетъ о клятвѣ вообще, а во второмъ—только о клятвѣ именемъ Божіимъ.

Если же имѣть въ виду тѣ постановленія Моисея, которыя прямо относятся только къ клятвѣ, то разница между ними и цитатой Господа будетъ болѣе, чѣмъ очевидной. Главнѣйшія заповѣди Моисея о клятвѣ читаются такъ: *не возмеши имене Господа Бога твоего всуе* [1]: *не очиститъ бо Господь пріемлющаго имя Его всуе* (Исх. XX, 7. Второз. V, 11); *не кленитеся именемъ Моимъ въ неправдѣ* [2], *и да не оскверните имене святаго Бога вашего: Азъ Господь Богъ вашъ* (Лев. XIX, 12). О различіи по буквѣ мы уже не говоримъ: суть дѣла въ содержаніи, во внутреннемъ смыслѣ и значеніи. Цитуемая Господомъ заповѣдь запрещаетъ только ложную клятву; слѣдовательно она косвенно позволяетъ употреблять клятву для подтвержденія всякаго факта, даже самаго грязнаго и возмутительнаго, лишь бы только онъ былъ истиннымъ и дѣйствительнымъ. Напротивъ постановленія писаннаго ветхозавѣтнаго закона отличаются несравненно большею широтою и возвышенностію; Моисей запрещалъ не ложную только клятву, но и клятву вообще напрасную, употребляемую безъ дѣла и безъ требованія крайней нужды. По смыслу Моисеевыхъ постановленій, человѣкъ нарушаетъ святость клятвы столько же ложнымъ свидѣтельствомъ, сколько и призываніемъ Бога во свидѣтели для подтвержденія факта мелочнаго, грубаго, или же прямо

---

[1]) לַשָּׁוְא, какъ нарѣчіе (всуе), употребляется всегда въ значеніи — напрасно, тщетно, безъ пользы; см. Іерем. IV, 30. Мал. III, 14 и друг.

[2]) Еврейское слово לַשֶּׁקֶר въ смыслѣ нарѣчія имѣетъ болѣе широкій смыслъ, чѣмъ русское выраженіе — въ неправдѣ или во лжу: оно значитъ также—напрасно, тщетно, безъ причины; 1 Цар. XXV, 21. Пс. XXXVII, 20. LXVIII, 5. CXVIII, 78. 86 и друг.

грѣховнаго и постыднаго. Намъ даже кажется, что Моисей по требованіямъ своего времени долженъ былъ главнымъ образомъ настаивать на запрещеніи именно этой напрасной и невынужденной крайнею необходимостію клятвы. У древнихъ евреевъ былъ нѣсколько иной взглядъ на клятву, чѣмъ въ наше напр. время; мы смотримъ на нее чисто съ субъективной точки зрѣнія, считая ее только обязательствомъ предъ своею совѣстью и предъ Богомъ непремѣнно свидѣтельствовать истину; напротивъ ветхозавѣтные евреи, подобно другимъ древнимъ народамъ, смотрѣли на клятву нѣсколько объективно: они видѣли въ ней какъ бы самозаклятіе [1]), которое подобно заговору дѣйствуетъ на клятвопреступника съ фатальною необходимостью; по ихъ мнѣнію человѣкъ чрезъ клятву не только безусловно обязуется исполнить то, въ чемъ онъ поклялся, но и выражаетъ готовность претерпѣть кару Божію, которая непремѣнно должна постигнуть его еще въ земной жизни, если онъ по какимъ бы то ни было обстоятельствамъ нарушитъ клятву. Поклясться напр. собственною жизнію въ подтвержденіе ложнаго факта для еврея значило—прямо обречь себя на неизбѣжную гибель. Такимъ образомъ по вѣрованію евреевъ клятва сама въ себѣ заключаетъ нѣкоторую таинственную силу, дѣйствующую на нарушителя ея съ фатальною неизбѣжностію, подобно тому, какъ дѣйствіе извѣстной силы природы непремѣнно вызываетъ опредѣленное явленіе [2]). При такомъ пониманіи клятвы злоупотреб-

---

[1]) На это указываетъ и одна изъ самыхъ употребительныхъ, по крайней мѣрѣ во времена царей, формулъ клятвы: «пусть то и то сдѣлаетъ мнѣ Богъ, и еще больше сдѣлаетъ»; 1 Цар. XIV, 44; 2 Цар. III, 35. 3 Цар. II, 23. XIX, 2. XX, 10 и т. д.; ср. 1 Цар. XXV, 22. III, 17.

[2]) На подобномъ значеніи клятвы было основано и заклятіе, имѣвшее точно также объективное значеніе; такъ, если священникъ произнесетъ заклятіе надъ женщиною, заподозрѣнною въ прелюбодѣяніи, и дастъ ей выпить «горькую воду проклятія», то въ случаѣ ея преступности «горькая вода, наводящая проклятіе,

леніе ею должно было состоять не столько въ произнесеніи ея для подтвержденія лжи, сколько въ употребленіи ея въ случаяхъ маловажныхъ и невынужденныхъ необходимостью. Клятвопреступленіе, какъ можно догадываться, было во времена Моисея, не смотря на грубость народа, сравнительно рѣдкимъ явленіемъ, вслѣдствіе чего законодатель считалъ клятву вполнѣ достаточною для окончательнаго рѣшенія спорныхъ дѣлъ: такъ обвиняемому въ присвоеніи чужой собственности достаточно было подтвердить клятвою свою неприкосновенность къ возводимому на него обвиненію, чтобы онъ былъ совершенно оправданъ (Исх. XXII, 8. 10). Вотъ почему Моисей въ своихъ постановленіяхъ о клятвѣ и употребляетъ такія выраженія (לַשָּׁקֶר, לַשָּׁוְא), которыя даютъ мысль о грѣховности клятвы не только ложной, но и невынужденной важностью дѣла.

Далѣе, въ цитатѣ Господа (Мѳ. V, 33) говорится о запрещеніи подтверждать ложь всякою вообще клятвенною формулою; а такое запрещеніе предполагаетъ позволительность и для подтвержденія истины употреблять точно также всякое клятвенное слово, чьимъ бы именемъ человѣкъ ни клялся. Напротивъ Моисей въ приведенныхъ нами постановленіяхъ говоритъ только о клятвѣ именемъ Божіимъ. *Человѣцы большимъ кленутся* (Евр. VI, 16); но для истиннаго поклонника Іеговы никто и ничто не должно быть выше вѣчно живущаго Бога, Который только и можетъ быть непреложнымъ въ истинѣ и правдѣ; поэтому-то Моисей и заповѣдуетъ клясться только именемъ Божіимъ: „Господа Бога твоего бойся, и Ему одному служи, и къ

войдетъ въ нее ко вреду ея, и опухнетъ чрево ея, и опадетъ лоно ея, и будетъ эта жена проклятою въ народѣ своемъ» (Числ. V, 12—31). Замѣчательно, что и самая клятва особенно въ судебныхъ дѣлахъ произносилась часто въ формѣ заклятія со стороны судьи: «заклинаю тебя Богомъ живымъ» (Матѳ. XXVI, 63). Объ объективномъ значеніи благословеній и проклятій см. *Julius Happel,* Der Eid im Alt. Testament, Leipzig 1893, стр. 5—10.

Нему прилѣпляйся, и Его именемъ клянись“ (Второз. VI, 13).

Впрочемъ нельзя не сознаться, что въ ветхомъ завѣтѣ не только въ патріархальный, но и въ подзаконный періоды употреблялись иногда самые разнообразные виды клятвъ; такъ, клялись именемъ богоизбранныхъ и поставленныхъ на высокое служеніе лицъ — царей (1 Цар. XVII, 55. XXV, 26. 2 Цар. XI, 11. XV, 21), пророковъ (4 Цар. II, 4. 6. IV, 30) и первосвященниковъ (1 Цар. I, 26); клялись далѣе душею друга (1 Цар. XX, 3), страхомъ своего отца (Быт. XXXI, 53), жизнію Фараона (Быт. XLII, 15), языческими божествами (3 Цар. XIX, 2. XX, 10) и т. д.; но что всего замѣчательнѣе, клянущіеся указывали, какъ на свидѣтелей истинности своихъ словъ, даже на неодушевленные предметы: такъ Моисей „свидѣтельствовался“ небомъ и землею (Втор. IV, 26); Іаковъ и Лаванъ, заключая союзъ между собою, повидимому клянутся холмомъ, устроеннымъ изъ камней (Быт. XXXI, 45—52); точно также и Іисусъ Навинъ, увѣщевая народъ предъ своею смертію служить единому истинному Богу, поставляетъ свидѣтелемъ непреложности обѣщаній евреевъ большой камень (I. Нав. XXIV, 27). Но во-первыхъ для насъ имѣютъ важность заповѣди о клятвѣ только Моисеева законодательства; а употребленіе въ практикѣ перечисленныхъ клятвенныхъ формъ вовсе еще не служитъ доказательствомъ того, что и съ точки зрѣнія Моисеевыхъ постановленій всѣ эти клятвы были законными; на нѣкоторыя изъ этихъ клятвъ мы прямо должны смотрѣть, какъ на отступленіе отъ опредѣленныхъ требованій закона; никто не скажетъ напр., что Іезавель и Венададъ (3 Цар. XIX, 2. XX, 10) клялись законною клятвою, когда призывали во свидѣтельство своихъ словъ языческихъ боговъ. Во-вторыхъ, и сами клянущіеся не всегда придавали силу законности и обязательности употребленной ими клятвенной формулѣ и если произносили ее, то только въ виду особенныхъ случайныхъ

обстоятельствъ; Іосифъ напр. для сохраненія своего инкогнито по необходимости долженъ былъ употребить такую клятву (именемъ Фараона), которая заставила бы его братьевъ смотрѣть на него, какъ на природнаго египтянина; эта клятва и для него не имѣла никакого обязательнаго значенія, потому-то онъ и употребляетъ ее для подтвержденія словъ, которыхъ и самъ потомъ не выполняетъ (Быт. XLII, 15—16. 19). Наконецъ въ третьихъ, многія изъ тѣхъ формулъ, которыя считаются иными экзегетами за клятвенныя, въ существѣ дѣла вовсе не клятвы въ точномъ значеніи этого слова. Холмъ изъ камней для Іакова и Лавана былъ только видимымъ напоминаніемъ даннаго ими обѣщанія, а на самомъ дѣлѣ оба они призываютъ во свидѣтели всевѣдущаго и вездѣприсущаго Бога, что̀ видно изъ слѣдующихъ словъ Лавана: „сегодня этотъ холмъ между мною и тобою свидѣтель (עֵד, памятный знакъ);... если ты будешь худо поступать съ дочерями моими, и если возьмешь женъ сверхъ дочерей моихъ, то хотя нѣтъ человѣка между нами, но смотри, Богъ свидѣтель между мною и между тобою“ (Быт. XXXI, 48. 50; ср. 44 ст.); точно также и Іисусъ Навинъ указываетъ на камень, который „слышитъ всѣ слова Господа“ (XXIV, 27), только какъ на внѣшній знакъ завѣта Бога съ народомъ, ибо не могъ же думать пророкъ, что камень можетъ слышать чьи бы то ни было слова.

Особенное значеніе имѣютъ для насъ слова Моисея къ израильтянамъ: „свидѣтельствуюсь вамъ сегодня небомъ и землею, что скоро потеряете землю, для наслѣдованія которой вы переходите за Іорданъ“ (Второз. IV, 26). Нѣкоторые толковники [1]) принимаютъ эти слова за клятву; а если это дѣйствительно такъ, то слѣдовательно взглядъ ветхозавѣтнаго законодателя на клятву былъ совсѣмъ иной, чѣмъ у Христа Спасителя, рѣшительно запрещавшаго клясться небомъ и землею.

---

[1]) *Julius Happel*, Der Eid im A. Test., Leipzig 1893, стр. 3 и 4.

Но приведенныя слова ни въ какомъ случаѣ нельзя считать клятвенными. Еврейскій глаголъ, соотвѣтствующій слову „свидѣтельствуюсь“ (הַעִידֹתִי отъ עוּד), никогда и нигдѣ не употребляется въ ветхозавѣтныхъ книгахъ въ значеніи клянусь [1]). Если слова Моисея не поэтическій оборотъ, то самый вѣроятный смыслъ ихъ будетъ такой: пусть небо и земля будутъ постояннымъ напоминаніемъ вамъ о томъ, что̀ я говорю [2]), или: какъ не прейдутъ небо и земля, такъ и слова Мои не прейдутъ (ср. Мрк. XIII, 31). По своему значенію разсматриваемыя слова Моисея имѣютъ близкое сходство съ началомъ его покаянной пѣсни: „внимай, небо, я буду говорить: и слушай, земля, слова устъ моихъ“ (Второз. XXXII, 1); но едва ли кто рѣшится утверждать, что этотъ поэтическій оборотъ есть ничто иное, какъ клятва.

Во всякомъ случаѣ можно съ полною увѣренностію утверждать, что съ точки зрѣнія Моисеевыхъ постановленій вполнѣ законною признавалась только клятва именемъ Божіимъ: ее только заповѣдалъ Моисей (Второз. VI, 13); ее считали единственно дозволенною и слѣдовавшіе за нимъ пророки (I. Нав. XXIII, 7; Іерем. IV, 2). Вотъ почему самыми обычными форму-

[1]) Нужно имѣть въ виду, что при объективномъ взглядѣ на клятву буква клятвеннаго выраженія имѣетъ существенное значеніе; вотъ почему евреи употребляли при клятвѣ исключительно только глаголы или שָׁבַע или אָלָה, которые сами по себѣ, по своему внутреннему значенію были словами знаменательными и священными; שָׁבַע происходитъ отъ священнаго для евреевъ числа семь (שֶׁבַע), а אָלָה отъ слова אֵל — Богъ.

[2]) Въ подтвержденіе такого пониманія можно сослаться на слѣдующее мѣсто изъ книги Бытія: «Авраамъ сказалъ (Авимелеху): семь агницъ возьми отъ руки моей, чтобы онѣ были мнѣ свидѣтельствомъ (לְעֵדָה, отъ עוּד — свидѣтельствовать), что я выкопалъ этотъ колодезь» (Быт. XXI, 30); понятно, что въ данномъ случаѣ семь агницъ были просто только напоминаніемъ о договорѣ, заключенномъ между Авраамомъ и Авимелехомъ (ср. Быт. XXXI, 44. 52; I. Нав. XXII, 27).

лами клятвы, употреблявшимися въ особенно важныхъ и торжественныхъ случаяхъ, были въ Ветхомъ Завѣтѣ: „живъ Господь“ (Суд. VIII, 19. 1 Цар. XIV, 39. 45. XIX, 6. XX, 3. 21. XXV, 26. 34 и т. д.) и „пусть то и то сдѣлаетъ мнѣ Богъ, и еще больше сдѣлаетъ“ (1 Цар. XIV, 44. 2 Цар. III, 35 и т. д.).

Но съ теченіемъ времени у іудеевъ стали мало по малу входить въ практику жизни другія клятвенныя формулы помимо клятвы именемъ Божіимъ. У позднѣйшаго іудейства, какъ извѣстно, благоговѣніе къ имени Божію простиралось до того, что благочестивые іудеи даже при чтеніи священныхъ книгъ не рѣшались произносить святѣйшее имя Іеговы; поэтому они старались всячески избѣгать и употребленія клятвы этимъ святѣйшимъ именемъ. Но все же они не могли совершенно отказаться отъ клятвы: для нихъ страшна была не самая клятва, а только имя Бога, произносившееся при ней. Въ виду этого книжники и фарисеи ко временамъ Іисуса Христа измыслили такія клятвы, при которыхъ имя Божіе не произносится и которыя вслѣдствіе этого казались не столь важными и отвѣтственными. Такимъ образомъ внѣшнее благоговѣніе къ имени Божію привело книжниковъ и фарисеевъ къ обходу Моисеева закона и къ униженію самого института клятвы; мысль эта раздѣляется даже новѣйшими еврейскими учеными: „чтобы не произносить божественнаго имени, говоритъ Вюнше, іудеи (временъ Іисуса Христа) клялись святынями народа, напр. знаменіемъ завѣта, богослуженіемъ, храмомъ, Моисеемъ, Торой, пророками и хагіографами“ [1]). Боязнь оскорбить величіе имени Божія простиралась у позднѣйшихъ іудеевъ до того, что они, какъ кажется, считали клятву даже одною изъ буквъ святѣйшаго имени Іеговы страшнѣе всякихъ другихъ клятвенныхъ выраженій. „Клятва одною изъ буквъ божественнаго имени, по взгляду

---

[1]) Neue Beiträge zur Erläuterung d. Evangel., стр. 59.

талмудистовъ, или же однимъ изъ божественныхъ свойствъ, напр. Всемогущимъ, Господомъ воинствъ, Всеблагимъ, Милостивымъ, Долготерпѣливымъ, Милосердымъ, должна считаться обязательною, и тотъ, кто ее унизитъ, подлежитъ наказанію; хотя по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ (т. е. раввиновъ) онъ не долженъ быть наказываемъ смертію, но все же его должно извергнуть изъ общества народа“ [1]). Изъ благоговѣнія же къ имени Божію іудеи болѣе предпочитали употреблять напр. выраженіе — „клянусь небомъ и землею“, чѣмъ одно слово — „клянусь“, такъ какъ оно естественно вызываетъ въ умѣ представленіе о Богѣ. „Если, говорится въ одномъ талмудическомъ трактатѣ,—какое нибудь свидѣтельство требуется словами: я заклинаю, или я требую, или я обязываю васъ, — т. е. согласно предписанію Моисеева закона, — то показаніе обязательно. Но если требованіе выражается словами: я заклинаю васъ небомъ и землею, то показаніе не обязательно, такъ какъ при этомъ не необходимо думать о Творцѣ“ [2]).

Какія воззрѣнія имѣли книжники и фарисеи на клятву во времена Іисуса Христа, объ этомъ мы можемъ догадаться на основаніи слѣдующихъ обличительныхъ словъ Спасителя: „Горе вамъ, вожди слѣпые, которые говорите: если кто поклянется храмомъ, то ничего; а если кто поклянется золотомъ храма, то повиненъ. Безумные и слѣпые! что больше, золото, или храмъ, освящающій золото? Также: если кто поклянется жертвенникомъ, то ничего; если же кто поклянется даромъ, который на немъ, то повиненъ. Безумные и слѣпые! что больше, даръ, или жертвенникъ, освящающій даръ? Итакъ клянущійся жертвенникомъ клянется имъ и всѣмъ, что на немъ; и клянущійся храмомъ клянется имъ и живущимъ въ немъ; и кля-

---

[1]) *Wünsche*. Neue Beiträge zur Erläuterung d. Evangel., стр. 59.

[2]) Тамъ же.

нущійся небомъ клянется престоломъ Божіимъ и сидящимъ на немъ“ (Мѳ. XXIII, 16—22). Нѣкоторые изъ толковниковъ [1]) понимаютъ это мѣсто такимъ образомъ; будто книжники и фарисеи дерзали утверждать и учить, что нѣкоторые виды клятвъ (храмомъ, жертвенникомъ и т. д.) позволительно употреблять даже для завѣренія лжи; но мы затрудняемся согласиться съ такою мыслію, такъ какъ она не подтверждается ни Талмудомъ, ни другими историческими памятниками. Ослабленіе важности клятвы, какъ средства для завѣренія истинности какого нибудь показанія въ самыхъ крайнихъ и важнѣйшихъ случаяхъ жизни, несомнѣнно привело іудеевъ къ тому, что въ обычныхъ житейскихъ отношеніяхъ они очень и очень часто нарушали нѣкоторыя клятвы; но совсѣмъ невѣроятно, чтобы книжники и фарисеи,—эти уважаемые руководители и учители народа, рѣшились возвести это нарушеніе въ нравственный принципъ или заповѣдь. Злоупотребленіе божбою и въ наше время—дѣло очень обычное; иные привыкли завѣрять каждую свою фразу божбою, не заботясь о томъ, что эта божба черезъ минуту будетъ нарушена; но при всемъ томъ едва ли кто нибудь изъ этихъ людей, привыкшихъ ежеминутно божиться и въ дѣло и не въ дѣло, рѣшится серьезно утверждать и выдавать за нравственную истину такого рода мысль, будто иная божба позволительна и для подтвержденія лжи. Точно также и фарисеи едва ли могли простирать свое искаженіе нравственнаго ученія такъ далеко, чтобы вопреки и закону Моисея (Лев. XIX, 11) и естественному нравственному чувству проповѣдывать позволительность не только лжи, но и завѣренія ея посредствомъ клятвы храмомъ, жертвенникомъ, Іерусалимомъ и т. д. Правда, исторія знаетъ примѣры существованія подобныхъ воззрѣній на клятву даже въ христіанскихъ обществахъ: іезуиты, какъ извѣстно,

---

[1]) *Еп. Михаилъ*, Толковое Евангеліе, т. I, стр. 426; *Дмитревскій*, Нагорная бесѣда І. Хр., Спб. 1893, стр. 25.

нашли возможнымъ дозволить употребленіе клятвы и при ложныхъ свидѣтельствахъ, хотя и ограничили это употребленіе исключительными случаями; но и они все же сознавали, что клятвопреступленіе ничѣмъ не можетъ быть оправдано, и потому-то требовали, чтобы клянущійся во лжу по крайней мѣрѣ въ мысли исправилъ свое ложное свидѣтельство, завѣряемое клятвой. Подобнаго рода reservatio mentalis была, какъ кажется, допускаема и нѣкоторыми талмудистами; о р. Акибѣ напр. говорится въ Талмудѣ, что „онъ клялся только губами, а въ душѣ дѣлалъ свою клятву безсильною“ [1]); но подобное злоупотребленіе клятвою безспорно признавалось далеко не всѣми талмудистами за дѣло, согласное съ требованіями закона, и тѣмъ болѣе никогда не возводилось на степень нравственнаго принципа. Если мы будемъ дѣлать выводы изъ единичныхъ фактовъ, то намъ придется согласиться и съ тѣмъ мнѣніемъ, высказаннымъ Вюнше, будто нѣкоторые талмудисты и особенно хагадисты рѣшительно возстаютъ подобно Іисусу Христу противъ употребленія клятвы въ житейскихъ дѣлахъ; основаніемъ для такого мнѣнія служитъ единственное и случайное мѣсто въ Талмудѣ, гдѣ говорится: „не слѣдуетъ ни разу клясться предъ другимъ для подтвержденія истины, чтобы не оказаться легкомысленнымъ въ отношеніи къ обѣтамъ и присягамъ и не обмануть своего ближняго чрезъ клятву“ [2]); но мѣсто это стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ другими талмудическими воззрѣніями на клятву. Во всякомъ случаѣ книжниковъ и фарисеевъ нельзя считать ни настолько нравственно опустившимися, чтобы они рѣшились говорить о дозволительности завѣренія лжи клятвою, ни настолько нравственно высокими, чтобы у нихъ было замѣтно стремленіе къ полной отмѣнѣ клятвы по крайней мѣрѣ въ обычныхъ житейскихъ отношеніяхъ.

---

[1]) *Nork*, Rabbinische Quellen und Parallelen; стр. 37.

[2]) *Wünsche*, op. cit., стр. 58.

Въ приведенномъ мѣстѣ 23-ей главы Евангелія отъ Матѳея Спаситель обличаетъ книжниковъ и фарисеевъ въ томъ, что они, избѣгая употребленія клятвы именемъ „Неизреченнаго“ и всѣмъ тѣмъ, что̀ непремѣнно вызываетъ въ человѣкѣ представленіе о Богѣ, измыслили множество другихъ клятвъ, которыми, какъ имъ казалось, устраняется представленіе объ имени Божіемъ. Въ особенно торжественныхъ и исключительныхъ случаяхъ они согласно Моисееву закону допускали и клятву именемъ Божіимъ (Мѳ. XXVI, 63), но въ обычныхъ житейскихъ отношеніяхъ они запрещали употреблять даже клятву золотомъ храма, даромъ на жертвенникѣ и т. д.; въ этомъ случаѣ имъ казалось позволительнымъ съ полною свободою употреблять для завѣренія истинности своихъ словъ только клятвы маловажныя и менѣе отвѣтственныя [1]). Какія же именно клятвы считались маловажными? Судя по обличительной рѣчи Господа, это была во-первыхъ клятва храмомъ [2]) и жертвенникомъ (Мѳ. XXIII, 16. 18); далѣе наряду съ нею поставляется клятва небомъ (Мѳ. XXIII, 22), т. е. именно та самая клятва, которая упоминается Спасителемъ и въ нагорной проповѣди. Отсюда можно съ полнымъ правомъ заключать, что къ числу маловажныхъ относятся и другіе виды клятвъ, перечисляемыхъ въ нагорной проповѣди, именно—клятвы землею,

---

[1]) Трудно сказать, почему клятва золотомъ храма (конечно не украшеніями храма, а золотомъ, какъ корваномъ) и даромъ на жертвенникѣ считалась болѣе отвѣтственною, чѣмъ клятва храмомъ, жертвенникомъ, Іерусалимомъ и т. д. Быть можетъ у іудеевъ въ обычномъ словоупотребленіи *золото храма* и *даръ на жертвенникѣ* дополнялись такими эпитетами, которые естественно вызывали въ представленіи мысль о Богѣ (ср. Лук. XXI, 4).

[2]) Это подтверждаетъ и Талмудъ, гдѣ клятва храмомъ чаще всего влагается въ уста раввиновъ иногда по самому пустому поводу; тамъ же говорится; «Бава бенъ Бута клялся храмомъ въ копнѣ отдѣла Херитутъ, а раббанъ Симеонъ бенъ Гамаліилъ—въ началѣ; и это было въ обыкновеніи у Израиля»; *Lightfoot*, Horae hebr. et talm., стр. 280 и 281.

Іерусалимомъ и головою своею. Нѣкоторое подтвержденіе того, что этимъ клятвамъ дѣйствительно не придавалось особенной важности, можно находить въ Талмудѣ и у Маймонида. „Если кто, говоритъ послѣдній, клянется небомъ, землею, солнцемъ и т. д., хотя бы клянущійся имѣлъ при этомъ въ мысли Того, Кто сотворилъ ихъ, то его клятву нельзя считать клятвою“ [1]). Еще яснѣе говорится въ одномъ талмудическомъ трактатѣ (Babyl. Beracoth): „если кто заклинаетъ другаго небомъ или землею, тотъ не повиненъ“ [2]). Клятва Іерусалимомъ точно также считается раввинами сама по себѣ ничтожною: „Р. Іуда сказалъ: если кто клянется Іерусалимомъ, то его слова ничего не значатъ, если онъ не обратилъ своего взора къ этому городу“ [3]). Клятва собственною головою была у іудеевъ по свидѣтельству Талмуда одною изъ самыхъ употребительныхъ [4]); но во взглядѣ на ея значеніе раввинисты расходятся. Въ Sanhedrin-ѣ напр. говорится: „если кто долженъ поклясться другому и этотъ скажетъ ему: обѣщайся мнѣ жизнію твоей главы, то по мнѣнію ученыхъ тогда не нужно никакой другой клятвы“; напротивъ р. Меиръ не соглашается съ такимъ мнѣніемъ и считаетъ клятву своею головою недостаточною для завѣренія истинности свидѣтельства [5]).

Такимъ образомъ нарушеніе книжниками и фарисеями Моисеева закона касательно клятвы состояло во-первыхъ въ томъ, что они, обращая вниманіе только на внѣшнюю форму, а не на существо дѣла, придавали значеніе клятвѣ лишь постольку, поскольку въ

---

[1]) *Lightfoot*, Horae hebr., стр. 280.

[2]) Тамъ же.

[3]) *Nork*, Rabbin. Quellen und Parall., стр. 32; ср. *Lightfoot*, Horae hebr., стр. 281.

[4]) *Wünsche*, op. cit., стр. 60; ср. *Lightfoot*, Horae hebr., стр. 281.

[5]) *Wünsche*, op. cit., стр. 60.

ней призывалось страшное имя Іеговы; клянись съ полною свободою, но только не именемъ „Неизреченнаго“ и не именемъ того, что съ необходимостію вызываетъ въ представленіи мысль о Богѣ,—вотъ какимъ принципомъ руководились они. Во-вторыхъ, книжники и фарисеи, съ цѣлію избѣжать въ клятвѣ упоминанія имени Божія и сдѣлать ее такимъ образомъ менѣе отвѣтственною, измыслили множество другихъ клятвъ, которымъ они придавали крайне невысокое значеніе, и употребляли ихъ съ полною свободою во всѣхъ житейскихъ и маловажныхъ дѣлахъ. Въ принципѣ они ограничивали употребленіе клятвы только тѣмъ единственнымъ требованіемъ, чтобы она произносилась не во лжу, вслѣдствіе чего заповѣдь Моисея: „не клянись именемъ Божіимъ всуе“—получила въ ихъ ученіи такой видъ: „не клянись во лжу, но исполняй предъ Господомъ клятвы твои“ (Мѳ. V, 33). Но на практикѣ это ослабленіе значенія клятвы естественно должно было повести къ тому, что она постоянно нарушалась; даже и еврейскіе ученые вынуждаются допустить, что „хотя іудеи считали клятву религіозно-нравственнымъ институтомъ высокой важности, однако въ послѣднюю половину втораго столѣтія вслѣдствіе соприкосновенія съ эллинизмомъ она получила у нихъ нѣкоторую поверхность и легкость въ жизни и мысли; прежняя простота и прямота въ словѣ и дѣлѣ все болѣе пропадала, такъ что и сама клятва много потеряла въ своемъ высокомъ значеніи и важности“ [1]).

Эти воззрѣнія книжниковъ и фарисеевъ на клятву вполнѣ уясняютъ и смыслъ словъ Господа въ нагорной проповѣди. Имѣя въ виду дозволеніе со стороны книжниковъ и фарисеевъ употреблять нѣкоторыя, по ихъ мнѣнію маловажныя клятвы въ обычныхъ житейскихъ и даже пустыхъ дѣлахъ, что̀ естественно должно было сопровождаться частымъ нарушеніемъ ихъ, Хри-

---

[1]) *Wünsche,* op. cit., стр. 58.

стосъ Спаситель рѣшительно запрещаетъ употреблять эти клятвы и считаетъ вполнѣ достаточнымъ въ обычныхъ житейскихъ дѣлахъ для завѣренія истинности словъ простое утвержденіе — да, да, или отрицаніе — нѣтъ, нѣтъ; по Его ученію всякая клятва сама по себѣ имѣетъ важность: поэтому употребленіе ея всуе и безъ требованія крайней нужды есть такой же грѣхъ, какъ и злоупотребленіе именемъ Божіимъ. Господь оставляетъ въ полной силѣ постановленіе ветхозавѣтнаго закона о клятвѣ именемъ Божіимъ; Онъ имѣетъ въ виду единственно только ученіе слѣпыхъ вождей народа, которые изъ благоговѣнія къ имени Божію настолько унизили важность клятвы, что она совсѣмъ потеряла у нихъ характеръ самаго надежнаго и окончательнаго средства для завѣренія истинности того или другаго свидѣтельства. Поэтому Христосъ Спаситель не говоритъ, что не нужно клясться ни въ какомъ случаѣ ни именемъ Божіимъ, ни какою либо другою клятвою. Онъ возстаетъ только противъ измышленныхъ фарисеями маловажныхъ клятвъ и даетъ заповѣдь: „не клянитесь вовсе ни небомъ, ни землею, ни Іерусалимомъ, ни головою своею“. При вдумчивомъ чтеніи этихъ словъ всякій пойметъ, что видѣть здѣсь безусловное запрещеніе клятвы вообще — значитъ давать въ заключеніи больше того, что есть въ посылкахъ. Ошибка противниковъ клятвы, основывающихся на Евангеліи, въ томъ и состоитъ, что они отдѣляютъ слова Господа: „не клянись вовсе“ отъ послѣдующихъ словъ: „ни небомъ, потомучто оно престолъ Божій“ [1]) и т. д. и допускаютъ такое сокращеніе рѣчи Господа: „Я же говорю вамъ: не клянись вовсе; но да будетъ слово ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ“; такое сокращеніе

---

[1]) Чтобы не подавать повода къ ложному пониманію даннаго мѣста, по нашему мнѣнію нужно въ русскомъ переводѣ отбросить двоеточіе послѣ слова — *вовсе* и читать это мѣсто такъ: «не клянись вовсе ни небомъ, потомучто оно престолъ Божій, ни землею» и т. д.

совершенно измѣняетъ истинный смыслъ словъ Господа, ибо заповѣдь — „не клянись вовсе“ далеко не тожественна съ запрещеніемъ клясться небомъ, землею, Іерусалимомъ и головою своею [1]).

Нужно замѣтить, что въ заповѣди Господа о клятвѣ самое существенное значеніе имѣетъ слово ὅλως; если перевести его русскимъ нарѣчіемъ — „всячески, всякимъ образомъ“, или въ связи съ отрицаніемъ при глаголѣ (μὴ ὀμόσαι) словомъ „никакъ“, то въ рѣчи Спасителя дѣйствительно можно будетъ видѣть прямое запрещеніе клятвы вообще, при чемъ указаніе на клятву небомъ, землею и т. д. будетъ имѣть смыслъ примѣрнаго перечисленія нѣкоторыхъ изъ видовъ клятвы; но слово ὅλως можетъ быть передано только русскими нарѣчіями — „вовсе, совершенно, совсѣмъ“; оно усиливаетъ только значеніе сказуемаго, но не вноситъ въ него новаго содержанія; въ разсматриваемомъ случаѣ оно сообщаетъ заповѣди Господа смыслъ не условнаго, а рѣшительнаго запрещенія клясться небомъ, землею и т. д.

Запрещая употребленіе измышленныхъ книжниками и фарисеями клятвъ, Спаситель въ нагорной проповѣди разрушаетъ и то призрачное основаніе, изъ котораго исходили слѣпые вожди народа. Они думали, что допущенныя ими клятвенныя выраженія не могутъ

---

[1]) Нѣмецкіе экзегеты, въ подтвержденіе того, что Господь запрещаетъ не клятву вообще, а только празднословную божбу (battologische Schwören) небомъ, землею, Іерусалимомъ и т. д., ссылаются на филологію: четыре раза повторенное μήτε (μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, μήτε ἐν τῇ γῇ и пр.) указываетъ на то, что слова μὴ ὀμόσαι ὅλως должны быть понимаемы въ смыслѣ запрещенія клясться только перечисленными видами клятвъ; а если бы Господь хотѣлъ выразить запрещеніе клясться всякаго рода клятвами, то Онъ употребилъ бы отрицаніе μήδε-μήδε, которое только и можетъ сообщить словамъ — «небомъ, землею, Іерусалимомъ и головою своею» смыслъ примѣрнаго перечисленія нѣкоторыхъ изъ видовъ клятвъ. *Tholuck*, Bergpredigt, Hamburg 1833, стр. 286; *Achelis*, Bergpredigt, стр. 155.

унижать величія имени Божія, что въ нихъ совсѣмъ обходится это святѣйшее имя; но Спаситель разъясняетъ, что въ существѣ дѣла всякая клятва есть клятва именемъ Божіимъ. Клянешься ли ты, говоритъ Господь, небомъ, землею и Іерусалимомъ, ты все равно клянешься Богомъ, потомучто небо—престолъ Божій, земля—подножіе ногъ Его, а Іерусалимъ—Его святой городъ; клянешься ли ты даже собственною головою, ты призываешь во свидѣтели Того, Кто имѣетъ полную власть надъ нею, такъ какъ ты самъ не можешь сдѣлать ни одного волоса бѣлымъ или чернымъ.

Такимъ образомъ Христосъ Спаситель, говоря въ нагорной проповѣди исключительно только о заблужденіяхъ книжниковъ и фарисеевъ, не имѣлъ никакой нужды останавливать вниманіе слушателей на клятвѣ именемъ Божіимъ, такъ какъ и сами книжники относились къ ней съ величайшимъ благоговѣніемъ. Господь оставляетъ въ полной силѣ законъ Моисея о клятвѣ и даже Самъ подчиняется ему на допросѣ у первосвященника [1]). Если Онъ говоритъ, что клятвенныя выраженія нужно замѣнять простымъ утвержденіемъ или отрицаніемъ, то имѣетъ при этомъ въ виду именно только тѣ „маловажныя“ по мнѣнію фарисеевъ клятвы, которыя допускались ими въ обычныхъ житейскихъ дѣлахъ безъ требованія крайней нужды; въ данномъ случаѣ Онъ никакъ уже не могъ говорить о клятвѣ именемъ Божіимъ, потомучто дальнѣйшія слова—„а что сверхъ сего, то отъ лукаваго“ — не могутъ же относиться къ той клятвѣ, которая заповѣдана самимъ Богомъ чрезъ пророка Моисея. Впрочемъ, нѣкоторые даже изъ православныхъ богослововъ [2]) допускаютъ

---

[1]) Замѣчательно, что разсказъ объ этомъ передается тѣмъ же самымъ евангелистомъ (Матѳеемъ XXVI, 63), который записалъ въ полномъ видѣ и нагорную рѣчь Спасителя; если бы евангелистъ понималъ слова Господа: «не клянись вовсе ни небомъ»... въ смыслѣ полной отмѣны всякаго рода клятвъ, то не умолчалъ ли бы онъ о клятвѣ Господа предъ первосвященникомъ?

[2]) *Добронравовъ*, О клятвѣ; Прав. Обозр. 1889 г., апрѣль; ср. мнѣніе бл. Августина у *Тренча*, Нагорная проповѣдь, стр. 55.

такого рода мысль, будто всякая рѣшительно клятва происходитъ отъ *непріязни* и служитъ однимъ изъ проявленій зла, дѣйствующаго въ мірѣ. Но какъ же клялся Спаситель, какъ клялся самъ Богъ въ ветхомъ завѣтѣ? Неужели же Господь, какъ бы руководясь далеко не нравственнымъ принципомъ — „цѣль оправдываетъ средства“ — можетъ совершать то, что само въ себѣ есть зло, или, выражаясь прямѣе, грѣшить? Мысль эта слишкомъ тяжела и неудобопріемлема для совѣсти христіанина; нѣтъ, клятва законная и Богомъ дозволенная не есть зло, не есть *отъ непріязни*.

Нѣкоторое недоумѣніе при объясненіи заповѣди Господа о клятвѣ можетъ возбуждать только слѣдующій вопросъ: почему же должно считать дозволительнымъ по ученію Іисуса Христа употребленіе клятвы единственно только именемъ Божіимъ? Не логичнѣе ли думать вмѣстѣ съ книжниками и фарисеями, что если уже клясться, то лучше клясться именемъ чего нибудь тварнаго, чѣмъ самого Творца, именемъ чего нибудь конечнаго, чѣмъ „Неизреченнаго“, чтобы какъ нибудь не оскорбить величія и святости имени Божія суетнымъ призываніемъ? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно понять и опредѣлить сущность самой клятвы. По общепринятому опредѣленію, клятва есть средство для окончательнаго завѣренія другихъ въ истинности и непреложности какого нибудь свидѣтельства или обѣщанія; съ точки зрѣнія этого опредѣленія клятва есть результатъ грѣховности и несовершенства человѣка, сдѣлавшагося вслѣдствіе паденія съ одной стороны склоннымъ ко лжи и обману, а съ другой—подозрительнымъ и недовѣрчивымъ къ своему ближнему. Нельзя дѣйствительно отрицать того, что клятва чаще всего имѣетъ такое значеніе: въ обычныхъ житейскихъ отношеніяхъ клятва или божба главнымъ образомъ употребляется съ цѣлію придать большую степень вѣроятія тому или другому утвержденію; въ этомъ случаѣ она имѣетъ значеніе главнымъ образомъ только для того лица, предъ которымъ клянутся; но для болѣе

полнаго и точнаго опредѣленія клятвы непремѣнно нужно принять во вниманіе и то значеніе, какое она имѣетъ для самаго клянущагося. Клятва, употребляемая въ дѣлахъ общественной важности, и должна быть разсматриваема прежде всего съ точки зрѣнія этого значенія. Такъ, когда человѣкъ присягаетъ и клянется именемъ Всемогущаго Бога въ неизмѣнной вѣрности царю и отечеству, то чрезъ это онъ принимаетъ на себя непремѣнное обязательство считать свое обѣщаніе столь же неизмѣннымъ и непреложнымъ, какъ непреложна воля Господа, именемъ Котораго она поклялся; нарушеніе присяги будетъ казаться для его нравственнаго сознанія столь же преступнымъ, какъ и оскорбленіе святости Божіей. Точно также клятва предъ показаніями на судѣ имѣетъ то значеніе для допрашиваемаго свидѣтеля, что онъ съ особенною осторожностію начинаетъ относиться къ своему показанію, опасаясь, какъ бы къ его словамъ не примѣшалась ложь и какъ бы чрезъ это не была оскорблена святость Божія. Разсматриваемая съ этой стороны, клятва вовсе не является непремѣннымъ слѣдствіемъ недовѣрія одного лица къ другому: она служитъ здѣсь главнымъ образомъ средствомъ для самого клянущагося укрѣпить свою слабую волю въ исполненіи принятаго на себя обѣщанія. Въ этомъ смыслѣ клятва можетъ быть даже употребляема только предъ самимъ собою и предъ своею совѣстью, что̀ дѣйствительно и бываетъ при различнаго рода обѣтахъ.

Кромѣ того клятва имѣетъ какъ бы значеніе и характеръ молитвы: она служитъ выраженіемъ надежды на помощь Всемогущаго Бога, ибо Онъ одинъ только можетъ дать человѣку силу къ исполненію клятвеннаго обѣщанія. Самъ человѣкъ при слабости своей воли и при склонности хромать на обѣ плеснѣ не можетъ поручиться за себя въ томъ, что воля его останется непреклонною при всѣхъ обстоятельствахъ жизни, и вотъ онъ обращается къ помощи Бога, надежду на Котораго и выражаетъ въ клятвѣ и присягѣ. Отсюда и

произошла можетъ быть формула христіанской клятвы, употребляемой въ общественныхъ дѣлахъ: „обѣщаюсь и клянусь Всемогущимъ Богомъ“. Въ связи съ этимъ значеніемъ клятва имѣетъ и другой высокій смыслъ: она является „глубо-знаменательнымъ актомъ, — исповѣданіемъ, что Богъ вѣренъ и что только въ Богѣ человѣкъ можетъ быть не вѣроломенъ“ [1]).

Но все это только частныя опредѣленія клятвы, которыя еще не обнимаютъ всей полноты ея значенія. Подъ эти опредѣленія нельзя напр. подвести ту клятву, которую произнесъ Спаситель на судѣ у первосвященника (Мѳ. XXVI, 63); въ этомъ случаѣ клятва не можетъ быть разсматриваема, ни какъ средство для клянущагося къ понужденію своей воли свидѣтельствовать одну только истину, ни какъ выраженіе надежды на помощь Всемогущаго Бога, ибо здѣсь клянется существо безгрѣшное и всесильное, ни какъ, наконецъ, средство для окончательнаго завѣренія тѣхъ склонныхъ къ сомнѣнію людей, предъ которыми была произнесена клятва, ибо Господь не могъ не знать, что озлобленные противъ Него судьи все равно не повѣрятъ Его свидѣтельству и что клятва съ цѣлію только большаго увѣренія окажется въ этомъ случаѣ безрезультатной и потому напрасной. Еще менѣе приложимы вышеуказанныя опредѣленія къ той клятвѣ, о которой говорится у псалмопѣвца: *клятся Господь и нераскается: ты іерей во вѣкъ по чину Мелхиседекову* (Пс. CIX, 4); въ данномъ случаѣ Богъ обращается съ клятвою къ Единородному Сыну Своему, Который во всякомъ случаѣ не имѣетъ нужды въ удостовѣреніи клятвою истинности словъ Своего Отца. Точно также и человѣческая клятва не всегда можетъ быть подведена подъ тѣ опредѣленія, какія мы указали выше. Такъ извѣстно, что „апостолъ Павелъ безъ всякаго сторонняго побужденія, по одному внутреннему сознанію истины своихъ словъ,

---

[1]) *Тренчъ*, Нагорная проповѣдь. I. Христа, стр. 55.

клянется Богомъ (Рим. IX, 1. 2 Кор. II, 17. Гал. I, 20) и призываетъ Его во свидѣтели“ (Рим. I, 9. 2 Кор. I, 23. XI, 11. 31. Фил. I, 8. 1 Сол. II, 5. 10. V, 27) [1]; это клятвенное подтвержденіе вовсе не вызывалось недовѣріемъ читателей его посланій къ истинности его словъ; вѣдь онъ клянется предъ тѣми, „вѣра которыхъ возвѣщается во всемъ мірѣ“ (Рим. I, 8), которымъ онъ самъ говоритъ: „я увѣренъ о васъ, братіе, что и вы полны благости, исполнены всякаго познанія; ваша покорность всѣмъ извѣстна“ (Рим. XV, 14. XVI, 19), которыхъ онъ наконецъ называетъ „своими возлюбленными и вожделѣнными, радостію и вѣнцомъ своимъ“ (Фил. IV, 1). Точно также клятва апостола Павла не всегда служила средствомъ къ выраженію надежды на помощь Божію и къ укрѣпленію воли въ непремѣнномъ исполненіи принятаго на себя обязательства; здѣсь клятва имѣла часто совсѣмъ другую цѣль и значеніе.

Намъ кажется, что самое широкое и существенное значеніе клятвы состоитъ въ томъ, что посредствомъ нея клянущійся возвышаетъ свидѣтельствуемую имъ истину до величія и высоты того, именемъ чего или кого онъ клянется. Вотъ почему *человѣцы бо́льшимъ кленутся* (Евр. VI, 16), бо́льшимъ, чѣмъ самъ человѣкъ или по крайней мѣрѣ то дѣло, по поводу котораго произносится клятва; Богъ же, давая напр. обѣтованіе Аврааму, *понеже ни единѣмъ имѣяше бо́льшимъ клятися, кляшася собою* (Евр. VI, 13). Разсматриваемая съ точки зрѣнія психологической, клятва, какъ актъ свободной воли человѣка, есть результатъ и видимое проявленіе того душевнаго состоянія, когда говорящій проникается такою полнотою убѣжденія и вѣры въ непреложность своего свидѣтельства, что невольно понуждается отмѣтить и оттѣнить его особеннымъ образомъ, возвысить его до величія того, что

[1] Правосл. Собес. 1856, стр. 17—18.

для него особенно свято и дорого. Такимъ образомъ человѣкъ можетъ выражать чрезъ клятву свою глубокую увѣренность въ истинности своего свидѣтельства, свое такъ сказать благоговѣніе къ нему; нравственно-практическая цѣль клятвы можетъ имѣть въ этомъ случаѣ самое несущественное и второстепенное значеніе.

Только при такомъ опредѣленіи клятвы можно объяснить тотъ вышеуказанный фактъ, что Господь Самъ иногда клянется Своимъ именемъ, и клянется при томъ вовсе не по снисхожденію къ маловѣрію тѣхъ, кому Онъ даетъ обѣтованія: употребляя клятву, Господь хочетъ возвысить чрезъ это изрекаемую Имъ истину до величія Самого Себя, какъ вѣчной Истины, придать ей такимъ путемъ особенное и чрезвычайное значеніе не только въ глазахъ того, предъ кѣмъ Онъ клянется, но и въ глазахъ всѣхъ будущихъ родовъ, и чрезъ это „преимущественнѣе показать наслѣдникамъ обѣтованія непреложность Своей воли“ (Евр. VI, 17). Только при этомъ опредѣленіи становится понятнымъ и то, почему человѣкъ можетъ употреблять и дѣйствительно употребляетъ клятву даже и въ томъ случаѣ, когда никто не сомнѣвается въ истинности его словъ: клятва для самого клянущагося есть прежде всего актъ исповѣданія своей глубокой увѣренности въ истинѣ того или другаго свидѣтельства и вмѣстѣ съ тѣмъ средство къ тому, чтобы придать своимъ словамъ особенный вѣсъ и значеніе [1]).

Отсюда слѣдуетъ во-первыхъ, что клятва вовсе не является непремѣннымъ слѣдствіетъ грѣховности и нравственной испорченности людей; она не всегда происходитъ отъ зла и отъ лукаваго, такъ какъ выражать свою глубокую вѣру въ свидѣтельствуемую истину и

---

[1]) Легко объяснить послѣ этого, почему клятва сдѣлалась у насъ въ нѣкоторомъ смыслѣ даже ораторскимъ пріемомъ и поэтическимъ украшеніемъ, къ которому нерѣдко прибѣгаютъ въ тѣхъ случаяхъ, когда хотятъ придать рѣчи особенную силу и важность.

возвышать ее при посредствѣ клятвы до святости и величія Бога еще нисколько не значитъ—дѣйствовать подъ вліяніемъ грѣховныхъ побужденій. Во-вторыхъ, значеніе клятвы, какъ средства для окончательнаго увѣренія другихъ, есть значеніе второстепенное и, такъ сказать, выводное: „клятва во удостовѣреніе потому-то и оканчиваетъ всякій споръ“ (Евр. VI, 16), что посредствомъ нея клянущійся возвышаетъ свое свидѣтельство до высоты того, чѣмъ онъ больше всего дорожитъ и предъ чѣмъ особенно благоговѣетъ. Въ третьихъ, клятва есть не только исповѣданіе глубокой увѣренности въ свидѣтельствуемой истинѣ, но и выраженіе благоговѣйнаго отношенія къ имени того, чѣмъ человѣкъ клянется: если для меня свята и дорога подтверждаемая клятвою истина, то безспорно тѣмъ святѣе и выше для меня имя того, чьимъ именемъ я клянусь. Но для всякаго сотвореннаго существа никто и ничто не можетъ и не должно быть выше всесовершеннаго Бога: только Онъ одинъ — *великій и хваленъ зѣло и величію Его нѣсть конца;* поэтому не небомъ и землею, не Іерусалимомъ и собственною жизнію долженъ клясться человѣкъ, не это считать для себя самымъ святымъ и великимъ: нѣтъ, онъ долженъ только „Господа Бога своего бояться, и Ему одному служить, и къ Нему прилѣпляться, и Его именемъ клясться“ (Второз. VI, 13). Въ ветхомъ завѣтѣ клятва прежде всего и имѣла характеръ особеннаго прославленія и почитанія Бога (Ис. XIX, 18—19. XLV, 23; ср. Пс. LXII, 12); этотъ же характеръ она должна сохранить, по предсказанію ветхозавѣтныхъ пророковъ, и въ новомъ завѣтѣ (Ис. LXV, 16. Іерем. XII, 16). Отсюда-то и становится понятнымъ, почему въ христіанствѣ можетъ имѣть мѣсто единственно только клятва именемъ Божіимъ: безпредѣльная святость и величіе принадлежатъ только Богу; поэтому если мы хотимъ возвести святость свидѣтельствуемой нами истины на идеальную высоту, то должны клясться именемъ не твари, а Творца; клятва есть нѣкоторый видъ молитвеннаго

славословія, а оно можетъ относиться единственно только къ Тому, Кто есть свѣтъ, истина и вѣчная правда. Заблужденіе книжниковъ и фарисеевъ въ томъ и состояло, что они, благоговѣя предъ величіемъ святѣйшаго имени Божія, измыслили клятву тварными существами и предметами и слѣдовательно, *разумѣвъ Бога*, подобно язычникамъ, *не яко Бога прославиша* (Рим. I, 21).

Доцентъ академіи Священникъ **А. Смирновъ.**

ВОЗЗРѢНІЯ
МОСКОВСКАГО МИТРОПОЛИТА ФИЛАРЕТА
ПО ВОПРОСАМЪ:
О ЦЕРКОВНОМЪ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВѢ, О МАТЕРІАЛЬНОМЪ ОБЕЗПЕЧЕНІИ ДУХОВЕНСТВА, О СНЯТІИ СВЯЩЕННАГО САНА И О БРАКѢ *).

IV.

О бракѣ.

Предварительныя замѣчанія.

Значеніе мнѣній митр. Филарета по вопросу о бракѣ.—Общее направленіе взглядовъ его по означенному вопросу характеризуется стремленіемъ охранить древніе устои брачнаго института отъ колебанія ихъ и выходитъ изъ сознанія важности брачнаго института для видовъ провидѣнія Божія,—для благоустройства семейной жизни, — для благоденствія государства, и для цѣлости православія.—Какой санкціи законы о христіанскомъ бракѣ и на чемъ они утверждаются? — Стойкость митр. Филарета въ исполненіи древнихъ коренныхъ законовъ относительно брака и примѣры этого.

По вопросу о бракѣ отъ митр. Филарета осталось весьма много всякихъ — большаго и малаго объема, длинныхъ и короткихъ „донесеній“, „резолюцій“, „писемъ“, „мнѣній“, изъ которыхъ могъ бы составиться весьма обширный сборникъ, интересный не въ томъ только отношеніи, что онъ могъ бы служить для характеристики личности митр. Филарета, но и въ томъ, что могъ бы служить практическимъ руководствомъ

*) См. Прав. Собес. 1894 г. февраль.

въ пастырской дѣятельности, — тѣмъ болѣе, что митр. Филаретъ старается быть точнымъ выразителемъ и истолкователемъ церковныхъ законовъ по сложному и запутанному вопросу о бракѣ. — Да и самъ митр. Филаретъ придавалъ своимъ мнѣніямъ по этому вопросу весьма важное руководящее значеніе. Это можно видѣть изъ одного его письма къ ректору московской духовной академіи, протоіерею А. В. Горскому [1]). „Движеніе вѣка къ новому, болѣе или менѣе колеблющему древнія твердыни, писалъ онъ, возбуждаетъ заботу охранительную. Съ сею мыслію посылаю вамъ дѣло о бракѣ съ племянницею мачихи (мы ниже будемъ вести рѣчь объ этомъ), *полагая неизлишнимъ, чтобы происшедшее изъ сего небольшое изслѣдованіе прочитать преподавателю церковнаго права*“... [2]). — Впрочемъ, не одни только новыя вѣянія, — направленныя къ разрушенію старыхъ устоевъ жизни, побуждали митр. Филарета писать по вопросу о бракѣ, были и другіе мотивы, вытекавшіе изъ общаго взгляда митр. Филарета на бракъ или „супружество“.

а) „*Супружество*“ *весьма важно въ путяхъ Провидѣнія Божія.* „Богъ, сотворивъ первыхъ людей, имъ самимъ и ихъ потомкамъ ввѣрилъ дальнѣйшее произведеніе людей на свѣтъ, — ввѣрилъ, какъ бы продолженіе своего творческаго дѣйствія“ [3]). Отсюда само собою понятно то, какъ далеко не безразлично соблюденіе или нарушеніе „закона супружества“; относительно послѣдняго краснорѣчиво говорятъ, по мнѣнію митр. Филарета, факты исторіи [4]) и его личныя наблюденія [5]).

---

[1]) **1864 г. февраля 10 дня.**

[2]) **Собр. мн. 5, 522 стр. Алек. Ѳед. Лавровъ, въ монашествѣ Алексій, недавно умершій въ санѣ архіепископа литовскаго.**

[3]) **Собр. мн. 5, 69.**

[4]) **Собр. мн. 5, 70. Давидъ.**

[5]) **Тамъ же.**

б) *Соблюденіе закона супружескаго важно и съ точки зрѣнія благополучія семейной жизни.* „Дѣти узнаютъ, что ихъ родители не уважили закона и легко приходятъ къ мысли, что и имъ не нужно уважать болѣе, нежели ихъ родители. Упадокъ нравственности, начатый родителями, продолжается въ дѣтяхъ и далѣе“ [1]).

в) Государство есть аггрегатъ отдѣльныхъ семействъ; его корень, начало и фундаментъ—та клѣтка въ организмѣ цѣлаго государства, которой имя—семья. „Разстроенныя части (семьи) разстроятъ и цѣлое“. Это, по мнѣнію митр. Филарета, съ очевидностью доказывается исторіей Рима. „Когда жены римлянъ готовы были умереть за чистоту супружества, Римъ возросталъ и укрѣплялся. Но когда онъ погрузился въ пороки, противные чистотѣ супружества, онъ изнемогъ подъ напоромъ дикихъ варваровъ“ [2]).

д) Соблюденіе законовъ, относительно брака, даже мелкихъ и неважныхъ, требуется и въ тѣхъ видахъ, чтобы нарушеніемъ ихъ не подать повода къ соблазну и нареканіямъ и—упрекамъ въ „неправославіи“. „Большинство православнаго народа, не умствуя, благоговѣетъ, преемственно отъ предковъ, къ церковнымъ правиламъ и обычаямъ; и скорѣе скажетъ: жаль, что церковное правило нарушено, нежели разсудитъ, что нарушенное правило не изъ числа важныхъ“.—Нарушеніе и мелкихъ правилъ особенно можетъ смущать раскольниковъ, которые—стараются „уловлять случаи, когда власть, по ихъ мнѣнію, уклоняется отъ отеческихъ преданій“ и усиливаются тѣмъ убѣждать своихъ единомышленниковъ въ „неправославіи“ ея [3]).

Да и не во избѣжаніе только упрековъ раскольниковъ и ревнителей церковныхъ правилъ, а вообще въ видахъ единообразія дѣйствій и соглашенія ихъ съ

---

[1]) Собр. мн. 5, 70.

[2]) Собр. мн. 5, 70 п. IV.

[3]) Собр. мн. 3 т., 52—53.

практикой греческой церкви, слѣдуетъ держаться опредѣленной нормы вселенскихъ правилъ, иначе разногласіе въ церковной практикѣ русской церкви съ греческою можетъ вести къ раздѣленію восточныхъ церквей. Уже и теперь „неблагорасположенные къ православной церкви покушались обратить“ нѣкоторыя „разности [1]) въ раздоръ и раздѣленіе“ между греческой и русской церквами. Былъ бы данъ новый, болѣе сильный поводъ къ раздору, если бы св. Синодъ коснулся предѣла, положеннаго вселенскими правилами, относительно брака [2]).

Наконецъ, къ сказанному нужно еще прибавить и то, что, если преступить „предѣлъ неприкосновеннаго кореннаго закона (правило вселенскаго собора)“, то вѣдь неизвѣстно будетъ, на чемъ остановиться [3]).

Если мы возьмемъ во вниманіе весь рядъ мотивовъ, говорящихъ за неуклонное и точное исполненіе законовъ супружества, то поймемъ строгость въ этомъ отношеніи митр. Филарета, простирающуюся до того, что, по его мысли, отступленіе отъ брачнаго закона не извинительно даже въ нуждѣ, напр. „когда отъ несчастнаго супружества ищутъ другаго супружества“ [4]).

Но, отстаивая общеобязательность, силу и авторитетъ законовъ относительно брака, митр. Филаретъ конечно имѣлъ въ виду въ собственномъ и строгомъ смыслѣ законы церковные, а не постановленія гражданскаго характера (что будетъ видно изъ дальнѣйшихъ разсужденій), съ точки зрѣнія которыхъ бракъ есть договоръ, контрагентами коего являются двѣ личности—мужчина и женщина. По мнѣнію же митр. Филарета, бракъ есть таинство и какъ таковый (т. е.

---

[1]) Собр. мн. 5, 519 стр. Напр. браки съ неправосл., браки въ 5, 6 и 7 степеняхъ родства.

[2]) Тамъ же.

[3]) Собр. мн. 2 т., 171 стр.

[4]) Собр. мн. 5, 70 стр.

какъ религіозно-нравственный, освященный благословеніемъ Божіимъ, таинственный союзъ), онъ относится къ компетенціи церковной власти, которая „по церковнымъ правиламъ и чину совершаетъ его“ [1]). Въ силу этого она, т. е. „іерархическая власть“ имѣетъ свой „собственный законъ“, нарушать который никакая гражданская власть не въ правѣ. Если же случается, что напр. юстицъ-коллегія не запрещаетъ втораго брака лицу, уличенному въ прелюбодѣяніи, то это опредѣленіе можетъ имѣть значеніе только по ея вѣдомству въ лютеранскомъ исповѣданіи и „не можетъ имѣть никакой силы предъ судомъ греко-россійскаго исповѣданія“ [2]). Примѣромъ того, что гражданскій законъ не долженъ, по разуму церкви православной, вторгаться въ чуждые ему предѣлы [3]) и не можетъ имѣть здѣсь должнаго значенія, служитъ обрядъ церковнаго усыновленія: пріемничество или усыновленіе въ гражданскомъ смыслѣ — есть только приписка къ семейству и влечетъ за собой усвоеніе пріемышу правъ наслѣдственныхъ, тогда какъ „усыновленіе“ въ церковномъ значеніи есть „паки рожденіе“ и духовное родство и, какъ такое, является однимъ изъ препятствій къ браку [4]). Вообще „гражданская фамилія, какъ извѣстно, не имѣетъ никакого отношенія къ церковнымъ соборнымъ правиламъ“ [5]). Такимъ образомъ, *общеобязательную силу и авторитетъ* въ дѣлахъ брачныхъ *имѣютъ церковныя правила* въ строгомъ смыслѣ этого слова.

Общія основанія законодательства по брачному вопросу, говоритъ митр. Филаретъ, *заключаются въ*

---

[1]) Собр. мн. 3 т., 265 стр.

[2]) Тамъ же, 2 т., 269 п. 2.

[3]) Тамъ же, 3 т., 534.

[4]) Донесенія св. Синоду митр. Филарета, «Чт. въ общ. ист. и древн.» 1874 г., 4 кн. 156—157 стр. или отд. оттискъ, 20—21 стр.

[5]) 5, 518 стр. п. II.

св. Писаніи и *въ правилахъ вселенскихъ соборовъ*, въ которыхъ напр. означены нѣкоторые случаи запрещеннаго къ браку родства, *и—въ преданіи*, принимаемомъ постольку, поскольку оно согласуется съ вышеуказанными основаніями [1]). Такъ напр. оно имѣетъ большое значеніе въ случаяхъ, когда запрещаются браки и въ „тѣхъ видахъ родства, которые въ оныхъ буквально не упомянуты“ [2]), такъ что указанія Св. Писанія и правилъ вселенскихъ соборовъ — должны служить въ качествѣ нормы и для преданія.

Глубоко вѣруя въ непререкаемую твердость этихъ каноническихъ основаній, въ непогрѣшимость ихъ [3]), онъ съ удивительною стойкостью проводилъ ихъ въ своей практикѣ; эту стойкость онъ неоднократно обнаруживалъ даже предъ требованіями св. Синода. Изъ многихъ случаевъ въ этомъ родѣ считаемъ достаточнымъ указать здѣсь на два случая. Указами св. Синода отъ 1810 года 17 февраля и 1837 года 31 января было предписываемо, чтобы установляемое 53-мъ правиломъ трульскаго собора препятствіе къ браку, возникающее изъ духовнаго родства, ограничивать воспрещеніемъ браковъ только воспріемниковъ съ воспринятыми и съ родителями послѣднихъ. Но вотъ, въ 1854 году, къ митр. Филарету поступило прошеніе о разрѣшеніи брака крестныхъ брата и сестры. Онъ отказалъ въ разрѣшеніи и на требованіе св. Синодомъ объясненія своего отказа отвѣчалъ, что „дабы разрѣшеніе вопроса утвердить на точномъ основаніи соборныхъ правилъ, нашелъ онъ нужнымъ принять въ разсужденіе оба правила VI вселенскаго собора, 53-е о

---

[1]) Левит. кн. 53 и 54 пр. 6 вселен. собора, 50 гл. Кормчей, Собр. мн. 5, 515. Юбил. сборникъ 1 т., 631—632 стр.

[2]) Собр. мн. 5, 515 стр. Такъ напр. ни въ Св. Писаніи, ни въ правилахъ св. соборовъ и отцевъ не говорится ничего о бракѣ съ племянницею мачихи. Тамъ же, 514 стр.

[3]) Собр. мн. 5, 517.

духовномъ родствѣ и 54-е о родствѣ плотскомъ“ [1]). Св. Синодъ, ссылаясь на вышеупомянутые свои указы, разрѣшилъ однако этотъ бракъ. Но митр. Филаретъ не могъ этимъ разубѣдиться въ сознанной имъ „несообразности“ такого брака съ логическимъ смысломъ 53 правила VI вселенскаго собора, и когда не далѣе, какъ чрезъ два года послѣ этого, въ 1856 году, къ нему поступило другое прошеніе о разрѣшеніи подобнаго же брака, онъ снова отказалъ въ ономъ и на вторичное требованіе св. Синодомъ объясненія указалъ опять на ту же имъ прежде выясненную несообразность [2]).

Ознакомившись съ общимъ взглядомъ московскаго святителя на церковное законодательство касательно брачнаго права, мы должны теперь естественно перейти къ дѣтальному разсмотрѣнію его воззрѣній на частные пункты занимающаго насъ весьма сложнаго и запутаннаго вопроса о бракѣ.

Форма заключенія брака.

Необходимость большой осмотрительности въ совершеніи браковъ.—Мѣры предосторожности противъ заключенія незаконныхъ браковъ: публикація или оглашеніе и обыскъ.—Какъ поступать въ случаяхъ сомнительной подлинности документовъ или ихъ неполноты.—Мѣсто, время и совершитель брака.

Въ церковной практикѣ относительно брака, какъ извѣстно, на первомъ планѣ стоитъ вопросъ о томъ, какъ предупредить случаи незаконныхъ браковъ, удостовѣриться прежде вѣнчанія ихъ въ ихъ безпрепятственности. — Стойкій и мужественный поборникъ законности, московскій святитель на этотъ разъ былъ особенно требователенъ. „Святость таинства брака требуетъ всевозможной осторожности, не разъ говари-

---

[1]) Юбил. сборн. 1 т., 625—627 и Собр. мн. дополнит. томъ, 390—391 стр.

[2]) Юбилейн. сборникъ т. 1, 629 стр.

валъ онъ кому слѣдовало, — чтобы къ расторженію онаго не приступать безъ крайней необходимости“ [1]). А потому онъ настаиваетъ, чтобы духовное начальство принимало всѣ средства къ возможному уменьшенію,— если не къ полному уничтоженію,—незаконнымъ образомъ заключенныхъ браковъ, часто происходящихъ отъ неосмотрительности,—замѣчая при этомъ, что если и есть примѣры вступившихъ въ незаконные браки и не подвергшихся дѣйствію церковнаго правосудія, то эти случаи не даютъ права оказывать покровительство незаконнымъ бракамъ вообще, подобно тому какъ примѣры людей, похитившихъ чужія вещи и укрывшихся отъ суда, не ведутъ къ тому, чтобы уличеннаго похитителя поставить наряду съ невиннымъ“ [2]). Консисторія въ дѣлахъ брачныхъ должна „зрѣлѣе обдумывать предметъ, чтобы не сдѣлать шага торопливаго или излишняго“ [3]).

Если, такимъ образомъ, нужна, по мнѣнію митр. Филарета „величайшая осторожность“ при заключеніи браковъ, то какія *средства* предлагаетъ онъ для этой цѣли?—Средствами къ тому въ древней русской церкви служили—вѣнечная память и обыскъ, а въ настоящее время — публикація или оглашеніе и обыскъ [4]). По мнѣнію митр. Филарета — этихъ средствъ достаточно для своей цѣли. Такъ въ своемъ письмѣ оберъ-прокурору Н. А. Протасову, относительно мѣръ предосторожности многобрачія онъ писалъ: „употребляемыя мѣры предосторожности суть: 1) церковныя публикаціи

[1]) Такъ начинается резолюція отъ 1839 г. марта 7 дня, 11-я стр. отдѣльн. оттиска резолюцій м. Филарета изъ «Чтеній въ общ. ист. и древ.» за 1877 г. кн. 2.

[2]) Собр. мн. 5, 71.

[3]) Собр. мн. 2 т., 187 стр.

[4]) Подробно объ этомъ см. изл. въ Курсѣ церк. права И. С. Берникова 67—71 стр.; Курсъ церк. права Н. С. Суворова 2 т., 324—327 стр.

и 2) обыскъ—средства сильныя для постоянно живущихъ въ приходахъ [1]).

„*Публикаціи*“ въ церкви или по просту оглашеніе — имѣетъ цѣлью чрезъ троекратный допросъ въ публичномъ церковномъ собраніи родителей, родственниковъ и свойственниковъ или постороннихъ лицъ узнать, нѣтъ ли какихъ нибудь препятствій къ браку: принужденія родителей или несогласія ихъ на бракъ, близкихъ родственныхъ связей между брачущимися и проч. Впрочемъ, едва ли это средство настолько „сильно“, чтобы всегда достигало своихъ цѣлей; потому-то вѣроятно митр. Филаретъ не придавалъ оглашенію особенно важнаго значенія, какъ скоро были на лицо другія условія, гарантирующія безпрепятственность брака. Все это видно изъ нѣсколькихъ резолюцій митр. Филарета [2]).

Гораздо строже онъ смотрѣлъ на *обыскъ*. Это и понятно почему. Здѣсь не путемъ голословныхъ показаній лицъ, быть можетъ пристрастныхъ къ брачущимся, а на основаніи документальныхъ данныхъ опредѣляется правоспособность ихъ на брачное сожитіе; значитъ, болѣе гарантій законности брака [3]). По Филарету эти документы слѣдующіе: 1) метрическія и исповѣдныя книги, — свидѣтельствующія о лѣтахъ и безбрачіи лицъ брачущихся; 2) дозволеніе отъ начальства съ удостовѣреніемъ въ безбрачіи, если лицо, вступающее въ бракъ, служащее; 3) паспортъ отъ иногородныхъ не служащихъ лицъ, съ означеніемъ безбрачія; 4) свидѣтельство отъ городскаго общества для купцовъ и мѣщанъ, съ означеніемъ безбрачія; 5) дозволеніе отъ начальства и помѣщика, съ означеніемъ без-

---

[1]) Дополнит. т. 80 стр. Душепол. Чтен. 1878 г., 3 ч. 254—255 п. 8.

[2]) Юбил. сборн., I т., 151—152 и 159 стр. и др.

[3]) 11—12 стр. отдѣльнаго оттиска «резолюцій» м. Филарета изъ «Чтеній въ общ. ист. и древн.» за 1877 г., 2 кн.

брачія, въ селеніяхъ казенныхъ и помѣщичьихъ; 6) свидѣтельство отъ воинскаго начальства для военныхъ чиновъ и т. д. 7) Кромѣ того, „дабы обыскъ и публикаціи церковныя не были между незнающими о неизвѣстныхъ“, запрещается священнику „вѣнчать лицо, которое живетъ въ его приходѣ менѣе полугода“. По мнѣнію митр. Филарета, этихъ мѣръ предосторожности вполнѣ достаточно для предупрежденія незаконныхъ браковъ. Если же эти мѣры еще умножить, то, „ловя рѣдкихъ преступниковъ“, можно „затруднить притязаніями многія тысячи“ невинныхъ [1]).

Впрочемъ, въ пастырской практикѣ были и *бываютъ случаи, когда брачущіеся представляютъ подложные* документы, а *иногда не полные и не обстоятельные*, такъ или иначе тормозящіе дѣло браковѣнчанія.—Свое мнѣніе *по первому вопросу* московскій святитель высказалъ разбирая дѣло о бракѣ крѣпостной дѣвицы Василисы Павловой, подъ ложнымъ наименованіемъ мѣщанской дочери Настасьи Поѣдавшевой, съ горнистомъ карабинерскаго полка Иваномъ Васильевымъ. „Было бы справедливо и по общему разсужденію, писалъ онъ, что пріобрѣтшій что либо обманомъ не имѣетъ права удержать за собой такое пріобрѣтеніе; такъ и Василиса не имѣетъ права удержать мужа пріобрѣтеннаго обманомъ. Но поелику горнистъ Васильевъ объявилъ, что онъ благаго произволенія о вступленіи въ бракъ съ Настасьею (Василисою тожъ) не отмѣняетъ, и закона нарушать не желаетъ и свободнымъ отъ сего брака быть не хочетъ...., то бракъ сей въ церковномъ отношеніи остается твердымъ“. Что же касается факта подлога документовъ, то за него виновная „подлежитъ отвѣтственности предъ судомъ гражданскимъ, не переставая быть женою горниста“. Имѣя въ виду факты подобныхъ подлоговъ документовъ, митр. Филаретъ вмѣняетъ вообще въ ближай-

[1]) Дополн. томъ Собр. мн. 80—81; 3 т. Собр. мн. 534—535.

шую обязанность священникамъ, чтобы они въ случаяхъ сомнѣнія въ подлинности документовъ сносились съ священникомъ, выдавшимъ эти документы, или доносили о семъ духовному начальству „для дознанія подлинности или неподлинности документовъ чрезъ сношеніе, съ кѣмъ слѣдуетъ“ [1]).

Въ томъ случаѣ, когда документы страдали неполнотою и необстоятельностью, митр. Филаретъ требовалъ представить несомнѣнныя доказательства безпрепятственности брака [2]), когда же бракъ совершался безъ „обыска“ и документовъ—онъ отрѣшалъ священника отъ священнослуженія и требоисправленія, не расторгая впрочемъ брака, если онъ по существу былъ законенъ [3]).

Какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ перечисленные документы съ достаточною опредѣленностью свидѣтельствуютъ предъ лицами вѣнчающими объ условіяхъ правоспособности къ браку: здѣсь обозначается имя и фамилія жениха и невѣсты [4]); дается свѣдѣніе о лѣтахъ, даже о состояніи умственныхъ способностей [5]); исповѣданіе или согласіе брачущихся; дѣвица или вдова, и послѣ какого брака,—также и о женихѣ [6]); согласіе ихъ самихъ или ихъ родителей, опекуновъ; мѣсто жительства и т. д. Наконецъ, въ добавленіе ко всему

---

[1]) Собр. мн. 3 т., 534—535 стр. Ср. Юбил. сб. 1 т., 159 и 161 стр.

[2]) Юбил. сборникъ, т. 1, 162 стр., 11—12 стр. отд. оттиска «резолюцій» м. Филарета изъ «Чтеній въ общ. ист. и древн.» за 1877 г., кн. 2.

[3]) Юбил. сборн. т. 1, 159 и 161 стр.

[4]) 11—12 стр. отд. оттиска изъ «Чтеній въ общ. ист. и древ.» за 1877 г., кн. 2. Собр. мн. 5, 225 стр.

[5]) Юбил. сбор. т. 1, 163 и 622 стр.

[6]) Юбил. сбор. 1 т., 161 стр. Собр. мн. 1 т., 307 стр.

этому, должно быть присоединено „поручительство“ поѣзжанъ, свидѣтелей не менѣе троихъ [1]).

Для дѣйствительности и законности брака требуется еще благословеніе церкви; такимъ образомъ здѣсь возбуждается вопросъ о мѣстѣ, времени и совершителѣ таинства брака.

Общимъ правиломъ *относительно мѣста совѣршенія брака*, по мнѣнію митр. Филарета, служитъ то, что онъ долженъ совершаться въ церкви, а не въ часовняхъ или частныхъ домахъ, и онъ указываетъ мотивы такого правила. Если допустить браковѣнчаніе въ часовняхъ или частныхъ домахъ и „внести“ это „разрѣшеніе“ въ „законъ“, писалъ онъ къ оберъ-прокурору св. Синода, то можно опасаться большихъ затрудненій. „Важность церковнаго правила будетъ потрясена. Если браковѣнчаніе въ частномъ домѣ законно и священно, когда церковь отстоитъ на 500 верстъ, почему оно будетъ незаконно и несвященно, когда церковь отстоитъ на 50 или 5 верстъ? Дѣло не становится болѣе или менѣе святымъ отъ числа верстъ. Раскольники скажутъ: почему же не уважить и нашего браковѣнчанія въ часовнѣ или домѣ? Желающіе тайныхъ браковъ смѣлѣе нынѣшняго покусятся совершать ихъ въ домахъ и произойдутъ новыя затрудненія и въ изслѣдованіи и рѣшеніи“ дѣлъ о бракахъ. Но при этомъ митр. Филаретъ, по нуждѣ, все таки допускаетъ совершеніе брака и не въ церкви [2]).—Относительно совершенія браковъ въ домовыхъ церквахъ митр. Филаретъ былъ такого мнѣнія, что вѣнчаніе браковъ должно быть „публичное“, а потому не въ домовыхъ церквахъ. „Однако, зная, что въ приходскихъ

---

[1]) 12 стр. отд. оттиска резолюцій изъ «Чтеній въ общ. ист. и древ.» за 1877 г., ян. 2. Юбил. сборникъ, 1 т., 151 и 159 стр.

[2]) Собр. мн. 3 т., 267 стр. О поводахъ къ предписанію совершать вѣнчаніе въ церквахъ и о законодательствѣ по сему вопросу см. у о. Горчакова въ его изслѣдованіи «О тайнѣ супружества», стр. 321—324.

церквахъ изъ браковъ дѣлаютъ зрѣлища, писалъ онъ своему викарію, епископу дмитровскому Иннокентію, допускалъ я вѣнчаніе въ *домовыхъ*, по сдѣланіи обыска и публикацій въ приходской, при довольной извѣстности, что просящіе сего разрѣшенія не подвергнутъ меня искушенію. А если случится, что бракъ вѣнчанный въ домовой церкви сдѣлается предметомъ суда, то и разрѣшеніе вѣнчать въ домовой церкви можетъ подвергнуться отвѣтственности“ [1]).

Относительно же *времени совершенія браковъ* митр. Филаретъ не особенно строго держался существующихъ для сего общихъ правилъ [2]). „Случалось мнѣ, писалъ онъ, разрѣшать совершеніе брака въ недѣлю мясопустную для военнослужащаго, который вскорѣ долженъ отправляться въ походъ или въ иное мѣсто службы и не можетъ возвратиться для совершенія брака послѣ пасхи“. Но, добавляетъ онъ, такое изъятіе изъ правила довольно сильно оправдывалось необходимостью, и, не простирая своей гласности далѣе одной церкви и прихода, не было соединено съ большимъ опасеніемъ соблазна. А потому когда, въ 1855 году, его спрашивали: можно ли совершать бракъ Ихъ Высочествъ Великаго Князя Николая Николаевича съ дочерью принца ольденбургскаго, не нарушая церковныхъ чиноположеній и обычаевъ, безъ соблазна, въ мясопустное воскресеніе, то онъ въ тѣхъ видахъ, что бракъ члена Высочайшей фамиліи будетъ совершаться предъ очами всей Россіи и чрезъ то можетъ послужить причиною соблазна, рекомендовалъ „лучше сохранить церковное правило, хотя оно не высокой важности“ [2]).

Совершителемъ брака можетъ быть только священникъ, а отнюдь не простолюдинъ или гражданское

---

[1]) См, о нихъ въ Курсѣ церк. права И. С. Бердникова, 67 стр. и подробнѣе въ изслѣдов. о. Горчакова «О тайнѣ супружества», 325—332 стр.

[2]) Собр. мн. 4 т., 51—53.

общество: только „іерархическая власть по церковнымъ правиламъ и чину совершаетъ таинство брака“ [1]), бракъ же, совершенный чрезъ простолюдина, писалъ митр. Филаретъ по поводу раскольническихъ браковъ, есть „мнимое бракосочетаніе“ [2]), не дѣйствительное предъ закономъ и не способное обезпечить сведеннымъ права и гражданскія послѣдствія законныхъ браковъ [3]).

Условія законности и дѣйствительности брака.

Для законности и дѣйствительности брака, кромѣ законной формы, требуется еще, чтобы онъ удовлетворялъ различнымъ условіямъ брачнаго права, вытекающимъ изъ отношеній естественныхъ, общежительныхъ и религіозныхъ. Къ числу условій, вытекающихъ изъ естественныхъ отношеній, относятся: а) законный возрастъ, б) физическая и психическая способность къ супружеству, в) отсутствіе близкихъ родственныхъ отношеній. Къ условіямъ, вытекающимъ изъ правилъ общежитія, относятся: IV) свободное согласіе на бракъ со стороны жениха и невѣсты, одобреніе со стороны родителей и опекуновъ и дозволеніе начальства; V) отсутствіе отношеній къ другимъ лицамъ, противныхъ брачному союзу; VI) государственная и общественная правоспособность къ заключенію законнаго брака. Изъ религіозныхъ отношеній препятствуютъ заключенію брака: VII) священный санъ, VIII) монашескій обѣтъ, IX) различіе религіи и X) различіе вѣроисповѣданій [4]).

---

[1]) Собр. мн. 3 т., 265.

[2]) Тамъ же, 3 т., 267.

[3]) Дополн. томъ Собр. мн. 222 и 224 стр. п. 7. О совершителѣ брака и бракахъ раскольниковъ будетъ сказано подробно въ своемъ мѣстѣ, когда будетъ рѣчь о смѣшанныхъ бракахъ.

[4]) Курсъ церковнаго права И. С. Бердникова 71 стр., § 62-й.

Условія брачной правоспособности, вытекающія изъ естественныхъ отношеній.

Законный возрастъ вступающихъ въ бракъ и двоякаго рода мотивы къ нормированію его. — Физіологическая и психическая способность къ брачному сожитію. — Отсутствіе близкихъ родственныхъ отношеній. — Мотивы запрещенія браковъ въ близкомъ родствѣ и двоякое примѣненіе каноническихъ основаній къ различнымъ видамъ родства. — Защита митр. Филаретомъ метода счисленія степеней. — Родство кровное. — Свойство или родство двухродное. — Обстоятельность разработки вопроса о свойствѣ у митр. Филарета и значеніе его сужденій по означенному вопросу. — Свойство отъ трехъ родовъ. — Духовное родство. — Родство по усыновленію.

„Чтобы не подать повода къ вѣнчанію малолѣтнихъ браковъ“ — церковь, какъ извѣстно, установила опредѣленный *возрастъ для лицъ брачущихся*—жениха и невѣсты [1]). *Мотивами* къ установленію его, по мнѣнію митр. Филарета, служили *два соображенія о сущности и цѣли брака.*—Если существеннымъ условіемъ брачнаго союза нужно признать согласіе брачущихся, то изъявленіе его въ несовершеннолѣтнемъ не имѣетъ полной силы, по незрѣлости разсудка и воли [2]); а, слѣдовательно и бракъ въ этомъ случаѣ,—т. е. когда женихъ и невѣста „не самовластны“ [3]), какъ выражается митр. Филаретъ въ другомъ мѣстѣ, утверждался бы на весьма шаткихъ основаніяхъ и не соотвѣтствовалъ бы идеѣ брака, какъ религіозно-нравственнаго союза. Другимъ мотивомъ къ установленію опредѣленнаго возраста является ближайшая и непосредственная цѣль „супружества“. Провидѣніе Божіе супругамъ „ввѣрило дальнѣйшее произведеніе людей на свѣтъ,—ввѣрило, какъ бы продолженіе своего творческаго дѣйствія“, — этотъ „великій даръ“; въ виду этого половая зрѣлость конечно должна приниматься

---

[1]) Собр. мн. 2, 200 стр.

[2]) Собр. мн. 3 т., 266 стр.

[3]) Тамъ же 1 т., 306 стр.

въ разсчетъ при опредѣленіи брачнаго совершеннолѣтія. Но такъ какъ, въ зависимости отъ климатическихъ условій мѣстности и другихъ условій чисто физическаго свойства, а иногда отъ индивидуальныхъ особенностей темперамента, половая зрѣлость наступаетъ не вездѣ одинаково, то, въ виду вышеуказанныхъ обстоятельствъ, нормальный *возрастъ брачущихся* опредѣляется въ законахъ различно. Такъ у римлянъ было принято считать женщину способною къ браку въ 12 лѣтъ отъ роду. Эта же норма была установлена Юстиніаномъ, а эклога Льва Исаврянина назначаетъ мужчинѣ 15 лѣтъ, а женщинѣ 13 лѣтъ для вступленія въ бракъ [1]). Отголоски этихъ разностей въ опредѣленіи брачнаго совершеннолѣтія мы находимъ и въ нашей кормчей (50 гл.), гдѣ въ одномъ мѣстѣ — оно опредѣляется для невѣсты въ 12 лѣтъ, а въ другомъ — въ 13 лѣтъ [2]). Указомъ св. Синода 1774 года, примѣнительно къ мѣстнымъ условіямъ холодной Россіи, опредѣлено вѣнчать мужчинъ не ранѣе 15 л., а женщинъ не ранѣе 13 лѣтъ. Отсюда произошла та путаница, неопредѣленность, какую митр. Филаретъ указываетъ на одной и той же страницѣ „Оглавленія законамъ греко-россійской церкви“ Я. М. Гиновскаго, именно: однимъ положеніемъ совершеннолѣтіе невѣсты признается съ 12 лѣтъ, а другимъ — съ 13 лѣтъ отъ рожденія. Основываясь на томъ, что за второе — и кормчая и указъ 1774 г. декабря 17, митр. Филаретъ признаетъ его за „рѣшительный законъ“, а что касается „положенія о совершеннолѣтіи въ 12 лѣтъ“ то, по мнѣнію его, должно совсѣмъ исключить изъ свода законовъ [3]). Впрочемъ, въ сочиненіяхъ митр. Филарета позднѣйшаго времени нормальный возрастъ для

---

[1]) Подр. объ этомъ въ Курсѣ церк. права И. С. Берникова 69—75.

[2]) Собр. мн. 2 т., 200 стр.

[3]) Тамъ же, въ 27 г.—это вполнѣ согласно—9 л. Бердн.

брачнаго совершеннолѣтія датируется въ 18 лѣтъ для жениха и 16 лѣтъ для невѣсты [1]). Эта разница въ опредѣленіи совершеннолѣтія объясняется тѣмъ, что первое мнѣніе относится къ 1827 году, — второе же къ 1863 году, а извѣстно, что въ 1830 году послѣдовалъ Высочайшій указъ о запрещеніи вступать въ бракъ лицамъ мужескаго пола ранѣе 18 лѣтъ, а женскаго — ранѣе 16 лѣтъ. „Законъ, говоритъ митр. Филаретъ въ письмѣ своемъ къ оберъ-прокурору св. Синода А. П. Ахматову — „для вступленія въ бракъ требуетъ отъ мужескаго пола 18, а для женскаго — 16 лѣтъ возраста“ [2]). Такимъ образомъ образовалось *двоякое совершеннолѣтіе: церковное* (15 и 13) и *гражданское* (18 и 16) съ различнымъ значеніемъ по отношенію къ дѣйствительности и законности брака. „Лицо, вступившее въ бракъ въ церковномъ несовершеннолѣтіи, имѣетъ право просить“, до наступленія впрочемъ гражданскаго совершеннолѣтія,—„расторженія брака“, на томъ основаніи, что требуемое церковью изъявленіе согласія на бракъ въ несовершеннолѣтнемъ не имѣетъ полной силы, по незрѣлости разсудка и воли [3]). Такимъ образомъ законнымъ возрастомъ для вступленія въ бракъ считается для мужчинъ 18 лѣтъ, для женщинъ 16-ть.— Но въ семейномъ быту, особенно крестьянскомъ, говоритъ митр. Филаретъ, встрѣчается иногда отцу семейства нужда напр. при недостаткѣ женщинъ въ домѣ женить сына нѣсколько недостигшаго совершеннолѣтія. Въ этихъ видахъ епархіальнымъ архіереямъ дано право разрѣшать въ подобныхъ случаяхъ бракъ подъ тѣмъ условіемъ, если до совершеннолѣтія не достаетъ не болѣе 6 мѣсяцевъ [4]). И митр. Филаретъ дѣйствительно разрѣшалъ такіе браки, какъ видно изъ его „резо-

---

[1]) Собр. мн. 5 т., 479 стр.

[2]) Тамъ же 5, 479.

[3]) Тамъ же 3, 266.

[4]) Тамъ же 5, 479.

люцій", впрочемъ, если только въ прошеніяхъ о разрѣшеніи ихъ указывались побудительныя къ тому причины [1]).—Выше сказано о минимальномъ предѣлѣ возраста для вступленія въ законный бракъ. Максимальнаго предѣла возраста у московскаго митрополита точно не опредѣляется. Въ отношеніи къ вступающимъ въ бракъ въ престарѣлыхъ лѣтахъ онъ рекомендовалъ дѣлать увѣщанія и, если увѣщаніе не имѣло дѣйствія, то—вѣнчать [2]).

Въ тѣхъ же видахъ достиженія ближайшей цѣли брака митр. Филаретъ признаетъ въ числѣ условій законнаго брака *„физическую способность къ брачному сожитію"*: неспособность къ нему природная [3]), а равно и пріобрѣтенная до вступленія въ бракъ [4]), является одной изъ причинъ къ разрыву брачнаго союза [5]). Такую напр. резолюцію далъ митр. Филаретъ консисторіи по дѣлу о расторженіи брака крестьянина Ивана Борисова и крестьянки Прасковьи: „Увѣщевать прилично когда есть несогласіе и жалоба въ проступкахъ, чтобы послѣдовало прощеніе и примиреніе. Здѣсь же дѣло идетъ о физической неспособности. Приступить къ дѣлу" [6]). А когда, на основаніи освидѣтельствованія, медицинской конторой было найдено, что она дѣйствительно неспособна къ дѣторожденію отъ природы, то — приказалъ бракъ расторгнуть. Впрочемъ, это не одинъ фактъ въ подобномъ родѣ, но объ этомъ рѣчь будетъ ниже, а теперь къ числу условій закон-

---

[1]) Душеп. Чт. 1877, ч. 2, 126—127, п. 4.

[2]) Душеполез. Чт. 1877 г., ч. 2, 381, п. 3. Приб. къ Твор. св. отц. 1871 г. кн. II, 421.

[3]) Юбил. сборн. 1 т., 617 стр.

[4]) Юбил. сборн. 1 т., 634 стр.—24—25 стр. отдѣльнаго оттиска резолюцій митр. Филарета изъ 3 кн. «Чтен. въ общ. истор. и древн.» за 1876 годъ.

[5]) Юбил. сборн. 1 т., 617—618; 453—454, 634—637.

[6]) Тамъ же.

ности и дѣйствительности брака должно, конечно отнести „нормальное состояніе психическое“ [1]).

Однимъ изъ важныхъ, необходимыхъ условій законности и дѣйствительности брачнаго союза признавалось и признается *отсутствіе родства въ близкихъ степеняхъ*. Объяснить это можно различными мотивами: частію физіологическаго, частію нравственнаго, частію соціальнаго характера.—Физіологическое основаніе заключается въ томъ, что человѣкъ какъ-то инстинктивно чувствуетъ отвращеніе отъ брака въ близкомъ родствѣ; къ тому же, по свидѣтельству опыта, отъ браковъ родственныхъ лицъ происходятъ физически и духовно слабыя дѣти. Нравственная сторона такого запрещенія заключается въ той опасности для добрыхъ нравовъ, которая возникала бы изъ довѣрчивости и короткости отношеній, неизбѣжныхъ въ совмѣстномъ сожительствѣ близкихъ лицъ, если бы для нихъ не была бы отрѣзана возможность вступать въ браки. Въ соціальномъ отношеніи подобное запрещеніе имѣетъ свое достаточное основаніе и важное значеніе въ томъ, что браки скорѣе должны разширять и распространять объединяющіяся связи между людьми далѣе родственнаго круга, чѣмъ держаться въ узкихъ границахъ этого круга. Все это мотивы, вытекающіе прямо изъ основной идеи и цѣли брачнаго союза; они вѣроятно дали силу тому строгому обычаю въ греческой церкви, по которому браки запрещаются даже до 7 степеней включительно [2]).

Какъ смотрѣлъ митр. Филаретъ на эти основанія къ запрещенію браковъ въ близкомъ родствѣ, не видно изъ его сочиненій; вѣроятно они казались ему настолько очевидными, что онъ не считалъ нужнымъ указывать на нихъ, тѣмъ болѣе что общія церковныя

---

[1]) Юбил. сборн. 1 т., 620—622.

[2]) Письма къ Высочайшимъ особамъ 2 ч., 88 стр. Собраніе мнѣній 5 т., 519, № 16.

узаконенія о препятствіи къ браку близкаго родства не допускали возможности никакихъ сомнѣній, а *для* митр. *Филарета положительный церковный законъ имѣлъ непререкаемое значеніе*, — самъ въ себѣ заключалъ основаніе и непреложный мотивъ къ неуклонному исполненію его [1]). Въ частности *каноническое законодательство* по вопросу о бракѣ *являлось для него исходнымъ пунктомъ* и точкой опоры во всѣхъ его сужденіяхъ о родствѣ, какъ препятствіи къ браку.

Каноническими основаніями по данному вопросу служатъ для митр. Филарета, слѣдующія: кн. Левитъ 18 гл. 7—16 [2]), 53 и 54 правила трулльскаго собора [3]), и 50 глава кормчей книги — о „тайнѣ супружества", въ силу конечно того канонико-юридическаго принципа, по которому пока правила прямо не отмѣнены компетентною законодательною властью или не замѣнены новыми, канонистъ обязанъ считать ихъ дѣйствующими [4]): все это для митрополита московскаго непреложные источники брачнаго права въ отношеніи родства, хотя, впрочемъ, правила кормчей онъ признаетъ не „строго обязательными" [5]). Въ этомъ случаѣ митр. Филаретъ вполнѣ согласенъ съ другими канонистами такъ же, какъ и онъ—видѣвшими въ поцитованныхъ правилахъ основанія брачнаго права въ указанномъ отношеніи.

Нѣсколько въ иномъ положеніи находится вопросъ о томъ, *какъ понимать*, въ какомъ смыслѣ принимать

---

[1]) Юбил. сборн. томъ 1, 625—627 и 629; томъ 2, 51—54.

[2]) Юбил. сборн. 1 т., 631 стр.

[3]) Юбил. сборн. 1 т., 632; Собр. мн. 2, 184; Юбил. сборн. 2 т., 62—53 стр.

[4]) Собр. мн. 1 т., 149 стр.

[5]) Юбил. сборн. 1 т., 632 стр. и др. Собр. мн. 5, 515 стр. примѣчаніе 517 стр. п. 12. — О 50 главѣ Кормчей, ея происхожденіи, каноническомъ достоинствѣ и практическомъ значеніи существуютъ извѣстныя изслѣдованія—«О тайнѣ супружества» о. Горчакова и 50 глава Кормчей» А. С. Павлова.

самый *текстъ этихъ правилъ*: понимать ли и принимать ихъ такъ, какъ они даны, отбрасывая всѣ собственныя толкованія и выводы [1]), или нужно пользоваться методомъ „счисленія степеней родства", принятымъ когда-то въ римскомъ правѣ? — Изъ „мнѣній" митр. Филарета видно, что были попытки опредѣлять родственныя отношенія между брачущимися, руководствуясь исключительно буквой церковныхъ правилъ; и полагая при этомъ за основаніе такой канонико-юридическій принципъ: „о чемъ нѣтъ запрещенія ни въ словѣ Божіемъ, ни въ правилахъ вселенскихъ соборовъ и святыхъ отецъ, то должно быть дозволено". Исходя изъ этого начала, нѣкоторые, какъ увидимъ ниже, находили возможнымъ допускать бракъ съ племянницею мачихи [2]). Митр. Филаретъ, разбирая вышеуказанный принципъ, признаетъ его противнымъ ученію св. отцевъ и ведущимъ къ неразрѣшимой запутанности въ церковномъ законодательствѣ о бракахъ. Умолчаніемъ въ книгѣ Левитъ нѣкто хотѣлъ доказать, говоритъ онъ, что позволительно взять въ супружество сестру жены послѣ ея смерти. На это св. Василій великій въ 87 правилѣ отвѣчаетъ: „въ сихъ книгахъ не писано и того, яко отецъ и сынъ не должны входить къ единой наложницѣ". „Вотъ какую нелѣпость надлежало бы допустить, продолжаетъ митр. Филаретъ, если бы допустили заключеніе на основаніи умолчанія". Св. Василій продолжаетъ: „и сколько другихъ видовъ нечистыхъ страстей изобрѣло бѣсовское училище, о коихъ божественное писаніе умолчало",—и заключаетъ: „такимъ образомъ умолчаніе не даетъ разрѣшенія сластолюбцамъ" [3]).—Для большаго уясненія вопроса о род-

---

[1]) Собраніе мнѣній 5, 514 стр.

[2]) Собр. мн. 5, 510—514. Ср. «50 гл. Кормчей книги, какъ историческій и практическій источникъ русскаго брачнаго права» А. С. Павлова, 201—202 стр.

[3]) Собраніе мнѣній 5, 514 стр.

ствѣ въ отношеніи, какъ препятствіи къ браку, митр. Филаретъ восходитъ къ общимъ основаніямъ законодательства по брачному вопросу, даннымъ въ Св. Писаніи и соборныхъ правилахъ, и указываетъ *методъ* ихъ *примѣненія къ разнымъ многочисленнымъ видамъ родства.* Въ Св. Писаніи и въ соборныхъ правилахъ, говоритъ онъ, означены только нѣкоторые виды препятствующаго заключенію браковъ родства, а о другихъ видахъ родства, по ихъ множеству, умолчано и дополненіе ихъ предоставлено преданію. Для сохраненія преданія въ должныхъ границахъ и въ согласіи съ Св. Писаніемъ и соборными правилами принятъ *методъ „исчисленія степеней родства“*. Счисленіе степеней родства основывается на двухъ положеніяхъ. Первое, всякое рожденіе составляетъ степень. Второе, мужъ и жена не раздѣляются на двѣ степени, а составляютъ одну, на основаніи словъ Христа Спасителя: „два въ плоть едину; нѣста два, но плоть едина“ [2]).

Мы ограничимся этими общими замѣчаніями относительно того, какъ митр. Филаретъ смотрѣлъ на родство и способъ его опредѣленія и обратимся теперь къ детальному разсмотрѣнію вопроса о родствѣ, какъ препятствіи къ браку.

Родство — какъ препятствіе къ брачному союзу— *дѣлится на* слѣдующія *категоріи:* кровное или „плотское“, свойство, трехродное, духовное или по кумовству и наконецъ усыновленіе. — Скажемъ о каждомъ въ отдѣльности.

Родство кровное или „плотское“ есть взаимное отношеніе двухъ лицъ, происходящихъ одно отъ другаго въ послѣдовательномъ генетическомъ порядкѣ (отецъ и сынъ), или отъ одного общаго родоначальника (я и мой братъ); въ первомъ случаѣ — родство кровное по прямой линіи въ восходящемъ или нисхо-

---

[1]) Собр. мн. 5, 515, см. также дополнит. томъ 364 стр.

дящемъ порядкѣ; во второмъ—по боковой линіи [1]).— Если мы бросимъ ретроспективный взглядъ на исторію законодательства о родствѣ, то увидимъ, что у евреевъ, по Моисееву законодательству, былъ запрещенъ бракъ до третьей степени кровнаго боковаго родства; въ древней христіанской церкви запрещались браки въ кровномъ боковомъ родствѣ до третьей степени включительно (19 пр. апост.), а съ теченіемъ времени, послѣ колебательнаго отношенія къ браку, — въ 4 степени, на трулльскомъ соборѣ (54 прав.) послѣдовало окончательное запрещеніе и въ послѣдней степени, каковое постановленіе было принято и въ собранія гражданскихъ законовъ [2]). Въ древней русской церкви строгость по отношенію къ бракамъ въ кровномъ родствѣ простиралась до 7 степени включительно (хотя и не всегда), такъ какъ каноническимъ руководствомъ была Кормчая [3]). Въ 1810 году св. Синодъ. „усмотрѣвъ отъ чрезмѣрнаго расширенія родства затрудненія въ составленіи браковъ въ селеніяхъ малолюдныхъ и мелкопомѣстныхъ, оставилъ непоколебимыми правила шестаго вселенскаго собора, прочія же правила 50 главы Кормчей книги не призналъ строго обязательными; и дозволилъ епархіальнымъ архіереямъ разрѣшать браки 5, 6 и 7 степеней родства отъ одного и двухъ родовъ“ [4]). Хотя рѣшенія св. Синода, какъ мѣстнаго собора, по мнѣнію митр. Филарета, не могутъ имѣть безусловно рѣшающаго значенія [5]), и мы видѣли и увидимъ, какъ онъ относился къ требованіямъ его по

---

[1]) Дополнит. томъ Собр. мн. 363 стр. «Подъ именемъ родства въ тѣсномъ смыслѣ разумѣется родство отъ крови отъ одного рода».

[2]) Подробно изложено объ этомъ въ «Курсѣ церк. права» И. С. Бердникова, 75—78; въ изслѣдов. «О тайнѣ супружества», 338—341 и 50 главѣ Кормчей.

[3]) «О тайнѣ супружества», 338—340.

[4]) Юбил. сбор. 1 т., 632 стр.

[5]) Собр. мн. 5, 517 п. 6,—518 п. 14.

нѣкоторымъ вопросамъ, однако онъ вполнѣ признавалъ постановленіе св. Синода 1810 года относительно кровнаго родства „не требующимъ ни измѣненія, ни дополненія“ [1])—и конечно потому, что оно, хотя не согласно съ Кормчей, вполнѣ согласно съ вселенскими канонами [2]).

Для выясненія взглядовъ митр. Филарета на браки въ близкихъ степеняхъ кровнаго родства изложимъ подробно дѣло о бракѣ флигель-адъютанта А. П. Мансурова, какъ можно предполагать, заключенномъ въ 4 степени кровнаго родства [3]).

Насколько можно судить по весьма оживленной перепискѣ митр. Филарета съ оберъ-прокуроромъ св. Синода княземъ А. Н. Голицынымъ, оно представляется въ слѣдующемъ видѣ. Въ 1826 году въ половинѣ ноября совершенъ былъ незаконный бракъ г. Мансурова въ близкомъ кровномъ родствѣ. Благочинный донесъ о немъ, и доносъ препровожденъ въ консисторію для законнаго разсмотрѣнія. Консисторія, во второй половинѣ ноября и въ первыхъ числахъ декабря, спросивъ прикосновенныхъ къ дѣлу лицъ духовнаго званія, сообщила въ управу благочинія о спросѣ прикосновенныхъ къ дѣлу свѣтскихъ лицъ [4]). Между тѣмъ самъ митр. Филаретъ въ своемъ письмѣ къ оберъ-прокурору, князю А. Н. Голицыну, между прочимъ, по этому дѣлу сообщалъ, что въ данномъ случаѣ предлежитъ „забота не о частныхъ лицахъ, но о неприкосновенности кореннаго церковнаго (вселенское правило) закона, котораго предѣлъ если преступить, то неизвѣстно будетъ, на чемъ остановиться, а также о томъ, чтобы

[1]) Юбил. сбор. 1 т., 632—633 стр.

[2]) Тамъ же и Письма къ Высоч. особамъ 2 ч., 88—89 стр.

[3]) Подробно излагаемъ это дѣло съ нарочитой цѣлью выяснить непоколебимую стойкость и твердость митр. Филарета въ своихъ убѣжденіяхъ и въ исполненіи каноническихъ правилъ.

[4]) Собр. мн. 2, 184—185.

не распространять въ народѣ неблагопріятныхъ впечатлѣній, особенно во времена требующія всякой осторожности“ и т. п. [1]). Князь сообщилъ митр. Филарету, что записку его о бракѣ Мансурова онъ читалъ Государю Императору, и Государь поручилъ ему просить митрополита, чтобы онъ повременилъ сужденіемъ о самомъ бракѣ, потому что Мансуровъ, который долженъ по сему дѣлу отвѣчать консисторіи, посылается Государемъ за границу съ порученіемъ. Сужденіе же о священникѣ и причтѣ (повѣнчавшихъ Мансурова) отдѣлить отъ сего брачнаго дѣла и судить ихъ особо, теперь, на основаніи законовъ. Митрополитъ отвѣтилъ на это: „письмо ваше подало мнѣ случай войти въ лабиринтъ размышленій, изъ котораго до сихъ поръ не нахожу вывода. Одно дѣло, хотя двумя виновными сторонами сдѣланное, какъ раздѣлить? И какъ можно мнѣ при томъ остаться вѣрнымъ?“ [2]) Съ своей стороны, князь Голицынъ увѣдомляетъ митрополита, что онъ по этому дѣлу не находитъ затрудненій раздѣлить судъ надъ двумя лицами, виновными въ одномъ и томъ же дѣлѣ, тѣмъ болѣе, что неизвѣстно, скоро ли Марсуровъ вернется изъ-за границы и сужденіе о немъ по необходимости должно быть отложено до его возвращенія. Въ заключеніи проситъ увѣдомить, „не найдетъ ли митрополитъ эту точку зрѣнія вѣрною“. Въ другомъ секретномъ письмѣ Голицынъ сообщаетъ митрополиту, что Мансуровъ жалуется на консисторію, которая дѣлаетъ запросы полиціи о его бракѣ, и что Государю не угодно, чтобы Мансурова болѣе останавливали. Тогда митр. Филаретъ выдвигаетъ на видъ авторитетъ самого закона: „54 правило вселенскаго собора, въ указѣ св. Синода, отъ 17 февраля, 1810 г. переведено съ греческаго подлинно такъ: „Да непопустиши двоюродной сестрѣ сочетаться бракомъ съ

---

[1]) Собраніе мнѣній 2 томъ, 171 стр.

[2]) 22 декабря 1826 г. 2 т., 175—176 стр.

двоюроднымъ братомъ, ни сыну и отцу понять за себя дочерь и матерь, ни двумъ братьямъ понять въ супружество матерь и дщерь, ни двумъ сестрамъ вступить въ бракъ съ братьями (между собой родными). Если же что̀ таковое сдѣлано будетъ, по расторженіи брака, виновные да подвержены будутъ семилѣтней епитиміи". Умоляю обратить вниманіе на составъ сего правила. Если ослабить въ судѣ первую часть онаго, то и прочія подвергнуться опасности, поелику правило одно. Правило осуждаетъ прямо вступившихъ въ бракъ, и слѣдовательно не даетъ никакого повода, мимо ихъ, обратить дѣйствіе суда на одного священника, вѣнчавшаго бракъ. Епископъ связанъ въ семъ случаѣ священными узами, и какъ подниметъ руку сокрушить ихъ?" [1])... Ко всему этому митрополитъ добавляетъ, что г. Мансуровъ и не думаетъ выбыть изъ Москвы по высочайшему назначенію, а третій мѣсяцъ остается въ столицѣ, какъ бы для того, чтобы „показать свое торжество и уничтоженіе церковнаго правосудія" [2]). Въ секретномъ же письмѣ отъ 31 января 1827 года князь извѣстилъ митрополита, что онъ немедленно прочиталъ письмо его Государю Императору, который нашелъ это письмо во всѣхъ отношеніяхъ уважительнымъ и отдѣленіе суда надъ священникомъ совѣтовалъ митрополиту потому только, что считалъ его уже отданнымъ подъ судъ. Теперь же рѣшеніе этого вопроса, писалъ князь Голицынъ, Государь предоставляетъ на волю митрополита. Митрополитъ, также секретно отвѣчая князю, снова подтверждаетъ, что Мансуровъ нанаходится въ предѣлахъ Россіи и намѣренно уклоняется отъ правосудія церковнаго, пользуясь „покровительствомъ царственной власти". Князь Голицынъ въ своемъ секретномъ письмѣ увѣдомилъ митрополита, что Государь, по выслушаніи новыхъ затрудненій для

---

[1]) Собр. мн. 2 т., 184 стр. Письмо 19 генваря 1827 года.

[2]) Собран. мнѣній 2, 184—185.

митрополита въ дѣлѣ Мансурова, обѣщалъ въ тотъ же день послать приказаніе Мансурову — не оставаться долѣе въ Москвѣ, а ѣхать въ Петербургъ, чтобы потомъ весною отправиться въ Берлинъ, добавляя къ этому, что „симъ кончится деликатное положеніе митрополита по оному дѣлу“ [1]). Но, какъ потомъ оказалось, этимъ еще не совсѣмъ окончилось деликатное положеніе митрополита по дѣлу о бракѣ Мансурова. Въ 1829 году 29 ноября, баронъ И. И. Дибичъ въ письмѣ на французскомъ языкѣ сообщилъ московкому генералъ-губернатору князю Д. В. Голицыну, что Государь Императоръ, узнавъ о непріятностяхъ, испытываемыхъ полковникомъ Мансуровымъ вслѣдствіе своего брака, поручилъ мнѣ извѣстить васъ, что „Его Величество очень желаетъ, чтобы это дѣло, не подвергаясь огласкѣ, было совершенно предано забвенію и, пріостановить всѣ мѣры, которыя могли бы быть приняты противъ него“. Митрополитъ, получивши это письмо, собственноручно снялъ съ него копію, въ которой впослѣдствіи (въ посмертныхъ бумагахъ Филарета) оказалось черновое всеподданнѣйшее прошеніе „объ увольненіи его отъ управленія московской епархіей и о всемилостивѣйшемъ дозволеніи ему, съ согласія св. Синода, избрать жительство, безъ управленія, въ одномъ изъ монастырей“. Было ли подано это прошеніе и какой былъ отвѣтъ на него, изъ дальнѣйшихъ бумагъ митрополита Филарета не видно [2]).

Въ такомъ же родѣ было другое дѣло, а именно дѣло — о бракѣ генералъ-маіора Шуленникова съ дѣвицей изъ дворянъ, — Домникой Шуленниковой, какъ оказалось по справкамъ, двоюродной сестрой; но оно стоило меньшихъ хлопотъ сравнительно съ дѣломъ Мансурова для митр. Филарета только потому, что секретнымъ отношеніемъ оберъ-прокурора, согласно

---

[1]) Письмо отъ 9 февраля 1827 г.—2 т., 186—189 стр.

[2]) Собр. мнѣн. 2 т., 252—253 стр.

желанію Его Императорскаго Величества, „производствомъ было пріостановлено, впредь до особаго повелѣнія“, — но и здѣсь митр. Филаретъ давалъ понять, кому слѣдовало, какъ „важна и трудна обязанность сохранить секретъ по дѣлу, которое получило уже значительную гласность и возбудило ожиданія“ [1]).

А. Меньшиковъ.

[1]) Это было 25 января 1857 года. Письма къ Высочайшимъ особамъ и др. лицамъ, 2 ч., 43—45 стр.

КАНОНИЧЕСКІЕ ТРУДЫ

ІОАННА, ЕПИСКОПА СМОЛЕНСКАГО.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Одинъ изъ слушателей и почитателей преосвященнаго Іоанна начинаетъ свои воспоминанія о немъ слѣдующими словами: „имя покойнаго преосвященнаго Іоанна, епископа смоленскаго, какъ имена другихъ корифеевъ нашей русской богословской мысли, сошедшихъ со сцены своей дѣятельности и уступившихъ свое мѣсто другимъ дѣятелямъ, не нуждается въ пространныхъ поясненіяхъ. Ему безспорно принадлежитъ одно изъ почетнѣйшихъ мѣстъ въ средѣ блестящихъ свѣтилъ нашей отечественной церкви. Имя его невольно вызываетъ на сравненія и сопоставленія съ великими именами Филарета московскаго, Иннокентія херсонскаго, Филарета черниговскаго, Макарія литовскаго, оттѣнившихъ своею ученою дѣятельностію самую блестящую эпоху въ исторіи православной русской науки. Покойный преосвященный стяжалъ заслуженную и громкую извѣстность своими необычайными дарованіями во всемъ русскомъ образованномъ мірѣ. Онъ счастливымъ образомъ соединилъ въ себѣ самыя многосторонія дарованія, которыя рѣдко гармонически соединяются даже въ выдающихся талантахъ“ [1]). Приве-

[1]) **Христ. Чтеніе 1876, I, 541.**

денныя слова не гиперболическое, а правдивое слово о дѣйствительныхъ заслугахъ преосвященнаго Іоанна для русской богословской науки. Преосвященный Іоаннъ оставилъ по себѣ крупные слѣды во многихъ областяхъ богословской науки: въ его лицѣ мы видимъ глубокомысленнаго богослова, блестящаго церковнаго оратора и творца системы церковнаго законовѣдѣнія.

Богословскія лекціи преосвященнаго Іоанна, по отзывамъ слушателей, отличались необычайнымъ интересомъ, глубиною мысли, самобытною оригинальностію взглядовъ и тонкостію анализа разсматриваемыхъ богословскихъ вопросовъ [1]). „Подобно всѣмъ, богато одареннымъ натурамъ, говоритъ профессоръ Рождественскій, преосвященный не слишкомъ дорожилъ тѣми богатыми сокровищами ума, которыми онъ былъ надѣленъ. Онъ щедрою рукою разсыпалъ эти сокровища предъ слушателями своихъ лекцій, предоставляя въ полное ихъ владѣніе произведенія своей самородной мысли. Онъ не имѣлъ обыкновенія излагать своихъ лекцій на бумагѣ. Онѣ не писались имъ прежде и не записывались послѣ. Онъ являлся обыкновенно въ аудиторію съ маленькимъ Евангеліемъ въ рукахъ, прочитывалъ намѣченное имъ мѣсто изъ Евангелія для обсужденія на лекціи и въ формѣ свободной импровизаціи, ходя по аудиторіи, развивалъ свои мысли въ большинствѣ случаевъ съ неподражаемою логичностію. При силѣ и глубинѣ мысли, при своеобразности и ориги-

---

[1]) Лекціи по Догматическому богословію читаны были преосв. Іоанномъ сначала (съ 1857 по 1859 г.) въ Казанской академіи, гдѣ онъ былъ ректоромъ въ продолженіи 7 лѣтъ (съ 1857—1864 г.), а затѣмъ въ С.-Петербургской академіи, гдѣ онъ точно также состоялъ въ должности ректора (съ 1864—1866 г.). Лекцій, читанныхъ въ Казанской академіи, до насъ не сохранилось. Нѣкоторые отрывки лекцій, читанныхъ въ С.-Петербургской академіи, напечатаны, по студенческимъ записямъ, въ Хр. Чт. 1875 г. II и 1876 г. I и II (о лицѣ Іисуса Христа, о догматахъ вѣры и въ частности о догматахъ Св. Троицы и о промыслѣ Божіемъ).

нальности самого языка, лекціи преосвященнаго въ такой степени носили отпечатокъ личнаго неподражаемаго таланта автора, что всякая попытка къ буквально точной передачѣ ихъ на экзаменѣ или репетиціяхъ была бы безуспѣшна. Изъ его лекцій слушатели выносили много мыслевозбуждающихъ идей, оригинальныхъ взглядовъ, но могли воспроизвести все это не иначе, какъ путемъ самодѣятельной переработки слышаннаго, примѣнительно къ своему собственному строю и складу мысли. Отличительною чертою его лекцій было соединеніе въ нихъ тонкаго и глубокаго философскаго анализа съ нѣкоторымъ оттѣнкомъ мистицизма—самой впрочемъ чистой, высокой и благородной пробы“ [1])...

Не меньшимъ талантомъ отличались и проповѣди преосвященнаго Іоанна. Въ нихъ онъ выступаетъ тонкимъ психологомъ, прекрасно понимающимъ сердце человѣческое и богатымъ душевнымъ опытомъ, и искуснымъ экзегетомъ; своими проповѣдями онъ производилъ сильное вліяніе не только на умъ и сердце слушателей, но и на волю и, такимъ образомъ, давалъ не только впечатлѣніе, но и убѣжденіе. Преосвященнаго Іоанна считаютъ творцемъ новой, свѣтлой эпохи въ исторіи русскаго проповѣдничества [2]).

Но первое мѣсто между трудами преосвященнаго Іоанна, безспорно, занимаютъ его труды по церковному законовѣдѣнію.

Въ 1844 году оберъ-прокуроръ св. Синода графъ Протасовъ, перемѣщавшій талантливыхъ ученыхъ монаховъ въ столичную духовную академію, перевелъ молодаго іеромонаха Іоанна, бывшаго баккалавромъ Московской академіи по классу нравственнаго бого-

---

[1]) Христ. Чтеніе 1876 г. I, 542—543. 551—553.

[2]) См. спеціальное изслѣдованіе о проповѣднических трудахъ преосв. Іоанна-Романовскаго «Преосв. Іоаннъ епископъ смоленскій. Его жизнь и проповѣдническіе труды» (Чтеніе въ общ. люб. дух. просв. 1887 г.).

словія, въ С.-Петербургскую академію на каѳедру каноническаго права, которую онъ и занималъ въ продолженіи 10 лѣтъ (съ 1844—1855). Этотъ періодъ жизни Іоанна былъ временемъ въ высшей степени многотрудной и плодотворной дѣятельности его. Теперь онъ всецѣло посвятилъ себя изученію каноническаго права, обнаруживая при этомъ изумительное терпѣніе и твердость воли. Въ это время было положено имъ начало той разработкѣ науки православнаго церковнаго законовѣдѣнія, которая немного послѣ доставила ему рѣдкое въ то время званіе доктора богословія и репутацію „первостатейнаго законоискусника и канониста православной церкви“. Изъ подъ пера его кромѣ „Опыта курса церковнаго законовѣдѣнія“—вышла масса отдѣльныхъ замѣчательныхъ статей, весьма краснорѣчиво свидѣтельствующихъ о почтенномъ талантѣ и неутомимой энергіи ихъ составителя. Почти всѣ эти статьи (напечатаны въ Православномъ Собесѣдникѣ и Христіанскомъ Чтеніи)—представляютъ собою рядъ классныхъ чтеній, которыя были предложены авторомъ его слушателямъ съ каѳедры церковнаго законовѣдѣнія въ С.-Петербургской академіи [1]). Эти лекціи до того интересовали студентовъ, что, по выраженію одного изъ близко знавшихъ Іоанна, „всецѣло поглощали ихъ вниманіе“ [2]). Въ аудиторію часто являлись и посторонніе слушатели, которые всегда выходили отсюда довольными и уносили съ собою очень лестное мнѣніе относительно таланта и эрудиціи лектора. Вотъ эти-то труды преосвященнаго Іоанна и составляютъ предметъ настоящаго изслѣдованія.

Взявшись за разсмотрѣніе трудовъ преосв. Іоанна по церковному законовѣдѣнію съ историко-канонической точки зрѣнія, мы имѣли въ виду восполнить пробѣлъ въ нашей богословско-канонической ученой лите-

---

[1]) Христ. Чт. 1869. I, 649.

[2]) Голосъ 1869, № 79; Стран. 1869. IV, 48 стр.

ратурѣ. Еще доселѣ каноническіе труды преосв. Іоанна не были предметомъ спеціальнаго разсмотрѣнія въ нашей канонической ученой литературѣ. Правда, есть замѣтка о каноническихъ трудахъ преосв. Іоанна, принадлежащая перу проф. Барсова [1]), но эта замѣтка, по сознанію самого автора ея, носитъ на себѣ характеръ бѣглаго обзора, и потому не могла оказать намъ существенной помощи. Гораздо большую услугу оказалъ намъ хранящійся въ архивѣ нашей академіи трудъ студента XXII курса г. Сацердотова: „Объясненіе церковныхъ правилъ архимандрита Іоанна въ его Опытѣ курса церковнаго законовѣдѣнія сравнительно съ толкованіями Зонары, Вальсамона и Аристина“. Трудъ этотъ, какъ показываетъ самое заглавіе его, имѣетъ дѣло только съ экзегетическою частью его курса и, какъ первый опытъ въ этомъ родѣ, не лишенъ конечно нѣкоторыхъ весьма существенныхъ недостатковъ. Не смотря на это, онъ оказалъ намъ важную услугу при опредѣленіи научныхъ пріемовъ, употребляемыхъ здѣсь преосв. Іоанномъ, и освободилъ отъ кропотливой работы систематизаціи церковныхъ правилъ сообразно съ употребляемыми авторомъ „объясненій“ научными пріемами. Итакъ, бѣглая замѣтка проф. Барсова и архивный трудъ студента Сацердотова — вотъ все, на что мы можемъ указать въ отвѣтъ на вопросъ о литературѣ по предмету нашего изслѣдованія.

Задача нашего труда состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить мѣсто преосв. Іоанна въ ряду русскихъ канонистовъ, показать, что сдѣлано имъ для русской науки церковнаго права. Для того, чтобы выяснить историко-каноническое значеніе трудовъ преосв. Іоанна по церковному праву, прежде всего необходимо показать, въ какомъ состояніи находилась у насъ эта наука до него, а потому первая часть нашего труда и будетъ посвящена этому именно вопросу. Здѣсь мы укажемъ время, когда началась у насъ разработка науки

[1]) Христ. Чт. 1869 г. I.

церковнаго права, какія направленія она прошла въ своемъ развитіи и какіе болѣе или менѣе выдающіеся труды появились за этотъ періодъ времени. Труды преосв. Іоанна сами собою намѣчаютъ намъ дальнѣйшую программу нашего изслѣдованія. Они распадаются на двѣ группы: а) „Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія“ и в) монографіи. Соотвѣтственно этому во второй части своего труда мы займемся „Опытомъ“ преосв. Іоанна. Въ первой главѣ этой части мы изложимъ методическую работу нашего автора, на основаніи которой опредѣлимъ его точку зрѣнія, характеръ системы, воззрѣнія на методъ и источники науки церковнаго права, а чтобы показать значеніе этой работы, сопоставимъ ее съ подобною же работою послѣдующихъ канонистовъ. Во второй главѣ той же части выяснимъ значеніе исагогическаго и экзегетическаго обозрѣнія „основныхъ“ — выражаясь языкомъ самого автора—„каноническихъ источниковъ церковнаго права въ историко-каноническомъ отношеніи“.

Третья часть будетъ посвящена обозрѣнію монографій преосв. Іоанна, составляющихъ систему общаго права церкви. Здѣсь въ нѣсколькихъ главахъ мы представимъ воззрѣнія нашего автора въ связи съ воззрѣніями послѣдующихъ канонистовъ на полномочія церковной власти: а) законодательство, в) управленіе и с) судъ.

Въ заключеніе сдѣлаемъ общую характеристику преосв. Іоанна, какъ канониста.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ИСТОРИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ НАУКИ ЦЕРКОВНАГО ПРАВА ВЪ РОССІИ ДО ПРЕОСВ. ІОАННА.

Церковное право, какъ предметъ школьнаго преподаванія — сначала въ Московской, а потомъ въ С.-Петербургской академіи и характеръ этого преподаванія.—Проэкты систематизаціи науки церковнаго права до «Опыта» преосв. Іоанна.—Введеніе церковнаго права въ кругъ университетскаго преподаванія (1835 г.).—Краткій библіографическій очеркъ важнѣйшихъ трудовъ по церковному праву, предварившихъ своимъ появленіемъ «Опытъ» преосв. Іоанна.

Въ первый разъ мысль о необходимости школьнаго преподаванія церковнаго права высказана была въ Россіи при царѣ Ѳеодорѣ Алексѣевичѣ, въ проэктѣ устава славяно-греко-латинской Московской академіи, но она не была приведена въ исполненіе за неосуществленіемъ самого проэкта устава [1]). Не существовало также науки церковнаго права и во второй періодъ существованія Московской славяно-греко-латинской академіи (1700—1775 г.); не преподавалось даже церковнаго права въ видѣ составной части богословія. Только въ учебной богословской книгѣ Ѳеофилакта Лопатинскаго—„Scientia Sacra“ 1706—1710 [2]), авторъ ея въ отдѣлѣ „о правѣ и праведности“ излагаетъ основанія и начала права гражданскаго и церковнаго.

---

[1]) Смирновъ. Исторія Моск. слав.-гр.-лат. академіи, стр. 12.

[2]) «Наука священная въ богословскихъ состязаніяхъ, по ученію св. церкви восточной, св. Писанія, соборовъ и отцевъ, умозрительно и съ опроверженіемъ противныхъ мнѣній изложенная въ московской коллегіи царя Петра Алексѣевича». Ibid. 136 стр.

Церковное право въ первый разъ сдѣлалось предметомъ школьнаго преподаванія въ третій періодъ существованія означенной академіи (1775—1814 г.) при митр. Платонѣ. Преподаваніе, по мысли митр. Платона, должно было состоять въ объясненіи Кормчей книги. Вотъ что говорится въ инструкціи, данной митр. Платономъ по этому поводу славяно-греко-латинской академіи: „студентамъ надобно знать соборныя дѣянія и правила св. отецъ. Для сего рекомендуется Beveregius. При чемъ надобно сводить нашу Кормчую съ подлиннымъ текстомъ правилъ апостольскихъ, вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, съ показаніемъ, ежели гдѣ съ греческимъ текстомъ у насъ не сходно или не вразумительно. При чемъ дозволяется учителю употреблять благоразумную и основательную критику: поелику многія правила относились не къ настоящимъ обстоятельствамъ и по временамъ имѣли нужду нѣкоторыя отмѣняемы быть“ [1]). Св. Синодъ не только утвердилъ эту программу митр. Платона, но и повелѣлъ (въ 1798 г.), чтобы и въ прочихъ академіяхъ читали и объясняли Кормчую книгу по означенной программѣ [2]). Въ такомъ же духѣ введено было преподаваніе церковнаго права прежде всего въ С.-Петербургской духовной академіи [3]). Въ 1809 г. коммиссіей духовныхъ училищъ для перваго курса этой академіи по церковному праву былъ одобренъ слѣдующій конспектъ: „прочитать всю Кормчую. Но Кормчую нельзя читать безъ строгой благоразумной критики. Нужно почти вездѣ, а паче въ важнѣйшихъ правилахъ, сноситься съ текстомъ греческимъ. Къ яснѣйшему познанію церковнаго восточнаго права могутъ быть употребляемы: Pandectae Beveregii, Antiquitates Binghami,

---

[1]) Смирновъ. 298 стр. Ср. Бердниковъ. Дополненіе къ курсу, 309—310 стр. Остроумовъ. Очеркъ прав. церк. права, 90 стр.

[2]) Полное собр. зак. XXV т., № 18726, п. 4.

[3]) Чистовичъ. Исторія С.-Петербургской дух. акад. 1857 г. стр. 113, 103.

Cassabutii noticia Ecclesiastica, Cavei Historia, Historia Alexandri Natalis, Archeologia Posseri Graeca, Buddei Ecclesia Romana cum Ruthenica irreconciliabilis, Духовный Регламентъ съ относящимися къ нему послѣдующихъ временъ духовно-политическими узаконеніями“ [1]).

Однако это направленіе держалось очень недолго. Уже въ 1809 г. коммиссіей духовныхъ училищъ задача науки церковнаго права понималась гораздо шире, —именно, найдено было необходимымъ составить „краткое хронологически-систематическое изложеніе науки“ [2]). Въ 1814 г. тою же коммиссіею духовныхъ училищъ предложено было академическому правленію — „составить по каноническому праву краткую систему, въ которой собрать коренныя правила церковнаго постановленія, съ доказательствомъ оныхъ изъ слова Божія, правилъ св. апостоловъ, соборовъ и отцевъ съ прибавленіемъ духовнаго регламента“ [3]). Таже самая мысль о необходимости системы по каноническому праву была высказана въ утвержденномъ 1814 г. проэктѣ устава духовныхъ академій. „Каноническое право нашея церкви, говорится здѣсь, требуетъ особеннаго вниманія профессора тѣмъ болѣе, что доселѣ не приведено оно еще въ надлежащій порядокъ и должно быть поясняемо собственными его изысканіями“ [4]).

Какого рода система церковнаго права требовалась въ этомъ случаѣ, это видно изъ составленнаго профессоромъ богословія архимандритомъ Филаретомъ „Обозрѣнія богословскихъ наукъ въ отношеніи къ преподаванію ихъ въ высшихъ духовныхъ училищахъ“. Церковное право отнесено здѣсь къ богословію „при-

---

[1]) Чистовичъ. 191 стр.

[2]) Чистовичъ. стр. 191.

[3]) Чистовичъ. 292 стр.

[4]) Проэктъ устава дух. акад. Спб. 1823 г. III отд., II гл., V, § 171, 58 стр.

мѣнительному“ подъ именемъ „правительственнаго богословія или каноническаго права (theologia retrix seu jus canonicum)“ [1]). Каноническому праву авторъ „Обозрѣнія“ отводитъ послѣднее мѣсто въ составѣ богословскихъ наукъ на томъ основаніи, что „оно далѣе всѣхъ прочихъ частей отстоитъ отъ средоточія богословскихъ познаній“ [2]). Приступая къ составленію программы по этому предмету арх. Филаретъ замѣчаетъ, что въ прежнее время познаніе каноническаго права пріобрѣталось въ Россіи „не наставленіемъ въ училищахъ духовныхъ, а токмо частнымъ упражненіемъ любителей церковнаго благоустройства и опытомъ въ церковныхъ судилищахъ“ [3]), что древній способъ изложенія каноническаго права былъ „собирательный“, т. е. въ видѣ сборниковъ правилъ, изложенныхъ въ хронологическомъ порядкѣ ихъ происхожденія [4]). „Если принять въ разсмотрѣніе, говоритъ составитель Обозрѣнія, 1) множество правилъ церковныхъ, происшедшее съ продолженіемъ временъ, 2) разнообразіе оныхъ по разности обстоятельствъ, того требовавшихъ, 3) неодинаковую важность правилъ вселенскихъ, помѣстныхъ, отеческихъ и законовъ гражданскихъ, привнесенныхъ въ церковное право, 4) необходимость защищать древнія правила противу произвольныхъ и опасныхъ нововведеній, наконецъ 5) необходимость допускать съ благоразумiемъ новыя частныя правила по требованію вновь открывающихся обстоятельствъ,— то можно видѣть, что собирательный образъ изложенія каноническаго права въ настоящее время уже неудо-

---

[1]) Обозрѣніе... отд. изд. 1814. 10 стр.; ср. Собраніе мнѣній и отзывовъ... I, 125—126 стр.; Чистовичъ. 275—276 стр.

[2]) Обозрѣніе... 11—12 стр.

[3]) Обозрѣніе... 47 стр.; ср. Чистовичъ. 291 стр.; Собр. мнѣній и отзывовъ... I т., 146—147 стр.

[4]) Обозрѣніе... 50 стр.; Чистовичъ. 291 стр.; Собраніе мнѣній.... I т., 148 стр.

бенъ и недостаточенъ. Потребно изслѣдованіе и система“ [1]). Что касается самой системы, то въ „Обозрѣніи“ указаны только общія начала составленія ея и самое общее дѣленіе ея на части. „Поелику для составленія системы каноническаго права, говоритъ арх. Филаретъ, нужно не одно сокращеніе обширныхъ, но часто выборъ изъ несогласныхъ между собою правилъ, то прежде всего должно признать общія и неоспоримыя начала, на которыхъ утверждается какъ существованіе, такъ иногда и нѣкоторое измѣненіе частныхъ правилъ церковныхъ. Оныя начала суть слѣдующія: 1) Всякое правило, посредствомъ вѣрнаго заключенія извлеченное изъ Св. Писанія, есть непремѣнно; 2) Всякое правило не противное слову Божію, введенное какою либо церковною властію, дотолѣ твердо, доколѣ высшею, или по крайней мѣрѣ равною властію не будетъ отмѣнено по важной причинѣ; 3) Всякое правило древнѣйшее, при равенствѣ другихъ обстоятельствъ, должно быть предпочтено менѣе древнему или новому, по достовѣрнѣйшей чистотѣ первенствующія церкви и по закону постоянства; 4) Законы гражданскіе въ дополненіе права церковнаго, по взаимному соединенію церкви и общества гражданскаго, должны быть допускаемы потолику, поколику не противорѣчатъ слову Божію и не препятствуютъ преспѣянію истинной вѣры, но способствуютъ къ благоустройству церкви“ [2]). Правильный же составъ самой системы, по мысли автора „Обозрѣнія“, могутъ образовать слѣдующіе отдѣлы: I) „Предварительное понятіе о церкви, соборахъ и преданіяхъ; II) Церковное чиноначаліе (Hierarchia); III) Церковное чиноположеніе (Hierurgia); IV) Церковное домостроительство (Oeconomia Ecclesiastica); V) Церковное судопроизводство (Juridica Ecclesiastica).

---

[1]) Обозрѣніе... 50—51 стр.; Чистовичъ. 291—292 стр.; Собраніе мнѣній... I, 148 стр.

[2]) Обозрѣніе.... 51—52 стр.; Собраніе.... I, 148—149 стр.

Книга сего содержанія должна быть написана такъ, чтобы каждое въ ней положеніе подтверждено было словомъ Божіимъ, или правилами соборными съ примѣненіемъ особенно къ узаконеніямъ церкви россійской. И таковое сочиненіе, прежде употребленія училищнаго, должно быть представлено на разсмотрѣніе начальства“ [1]). Для насъ въ данномъ случаѣ важно

---

[1]) Обозрѣніе.... 52—53 стр.; Собраніе... I, 149 стр. Что касается источниковъ, которыми руководился арх. Филаретъ при составленіи своего «Обозрѣнія», то уже изъ самаго «Обозрѣнія» видно, что онъ находился подъ вліяніемъ господствовавшихъ въ то время богословскихъ системъ. Въ «Обозрѣніи» упомянуты слѣдующія системы—А) писателей греко-россійской церкви: 1) Theophylacti-ortodoxa doctrina de credendis; 2) Sylvestri-compendium Theologiae classicum; 3) Irenaei-compendium Theologiae Dogmatico-Polemicae; 4) Ѳеофана Прокоповича и 5) Макарія (Темесварскаго)—Православное ученіе (Обозрѣніе... 34—35 стр.; Собраніе... I, 139—140); и В) системы, появившіяся внѣ греко-россійской церкви: 1) Buddei-institutiones Theologiae Dogmaticae; 2) Gürtlevi-institutiones Theologicae и 3) Poireti-Oeconomia Divina (Обозрѣніе.... 36 стр.; Собраніе.... I, 140). При опредѣленіи же состава системы по церковному праву авторъ «Обозрѣнія» главнымъ образомъ находился подъ вліяніемъ сочиненія Иринея Фальковскаго: «Compendium in usum Rossicae studiosae juventatis concinnatum».... Справедливость этого подтверждается сходствомъ терминологіи у того и другаго автора. Ириней Фальковскій говоритъ: «Церковь воинствующая на землѣ, по мысли протестантскихъ богослововъ, разсматривается въ трехъ положеніяхъ или состояніяхъ, именно: церковномъ (Ecclesiasticum), политическомъ (Politicum) и экономическомъ (Oeconomia). Положеніемъ «церковнымъ» называется то, которое содѣйствуетъ роду человѣческому въ достиженіи вѣчнаго спасенія; «политическимъ»—то, которое бодрствуетъ надъ его управленіемъ и охраною; и наконецъ, «экономическимъ» — то, которое имѣетъ цѣлію размноженіе и распространеніе рода человѣческаго» (Comdendium... 1827 ann. II t. XV lib. I c. 230 p.). Если эти слова сопоставить съ другими, гдѣ Фальковскій выраженіе «Status Oeconomicus» поясняетъ выраженіемъ «Status Consugalis Christianorum» какъ синонимическимъ (ibid. II t. XV lib. III c. 246 p.), то не останется мѣста никакому сомнѣнію въ томъ, что подъ «Status Oeconomicus» или подъ «Домостроительствомъ» онъ разумѣетъ институтъ брака. Въ такомъ же смыслѣ понимаетъ «Домостроительство» и авторъ «Обозрѣнія», что̀ видно изъ составленнаго имъ «Конспекта

не то, въ какой зависимости находится „Обозрѣніе“ отъ господствовавшихъ въ то время въ Россіи богословскихъ системъ, а то, что въ этомъ „Обозрѣніи“ мы находимъ въ лицѣ его автора выраженіе сознанія лучшими людьми того времени необходимости системы по церковному праву.

Гораздо болѣе стройный и сообразный съ научными требованіями планъ науки церковнаго права мы находимъ далѣе у преосв. Макарія, въ его „Введеніи къ православному богословію“. Каноническое право отнесено здѣсь къ разряду богословскихъ наукъ „составныхъ“ [1]). „Хотя христіанское управленіе, говоритъ преосв. Макарій, можетъ быть предметомъ трехъчастныхъ наукъ, именно: историческаго обозрѣнія каноническаго права, каноническаго права, нынѣ дѣйствующаго въ православной церкви, и каноническаго права сравнительнаго, однакожъ весьма удобно можетъ быть излагаемо и въ одной общей наукѣ, подъ названіемъ каноническаго права или церковнаго законовѣдѣнія. Законы, по которымъ совершается управленіе православной церкви (предметъ каноническаго права). можно раздѣлить на два класса: одни касаются устройства церкви, какъ особеннаго общества вѣрующихъ во Іисуса Христа, соединенныхъ между собою взаимными правами и обязанностями, и пользующихся извѣстными

всѣхъ богословскихъ наукъ для испытанія студентовъ Спб. дух. академіи». Здѣсь говорится «о трехъ установившихся положеніяхъ видимой церкви: церковномъ, политическомъ и экономическомъ», при чемъ къ послѣднему отнесено: «происхожденіе экономическаго положенія и основной (fundamentalis) законъ о запрещенныхъ бракахъ» (Собраніе мнѣній... I, 159 и 173 стр.). Срав. Остроумовъ. Очеркъ прав. цер. права, стр. 99.

[1]) Къ этому же разряду относитъ каноническое право и преосв. Антоній. «Церковное законовѣдѣніе или каноническое право, говоритъ онъ, имѣетъ предметомъ права, законы и постановленія церкви Христовой, а цѣлію—опредѣленіе правильнаго образа взаимныхъ отношеній между собою членовъ церкви». Догмат. богосл. (введеніе § 23, 18 стр.) Спб. 1862 г.

средствами къ достиженію вѣчнаго спасенія; другіе опредѣляютъ отношеніе ея къ постороннимъ обществамъ. Первые составляютъ право церкви внутреннее, послѣдніе—внѣшнее. Но всѣ эти законы, нынѣ дѣйствующіе въ православной церкви, суть не что иное, какъ развитіе, истолкованіе и приложеніе къ частнымъ случаямъ и обстоятельствамъ церкви тѣхъ первоначальныхъ правъ ея и обязанностей, которыя, вытекая изъ самаго существа ея и цѣли, дарованы ей еще самимъ Спасителемъ и достигли настоящаго своего образованія не иначе, какъ въ продолженіе многихъ вѣковъ, а потому имѣютъ двоякое основаніе: въ словѣ Божіемъ—догматическое, и въ исторіи церкви—историческое. По всему этому можно начертать такой планъ для науки каноническаго права: I. Объ основаніяхъ каноническаго права православной церкви: 1) догматическомъ. Первоначальныя или коренныя права церкви, какъ богоучрежденнаго общества, опредѣленныя въ самомъ словѣ Божіемъ: а) право самосохраненія, б) право имѣть собственную іерархію, в) право распространенія, г) право благоустроенія, д) право учить, священнодѣйствовать и пр. 2) (объ основаніи) историческомъ. Обозрѣніе постепеннаго образованія церковнаго законодательства: а) въ три первые вѣка, б) въ періодъ вселенскихъ соборовъ до патр. Фотія, в) со временъ Фотія до настоящихъ дней, особенно въ Россіи. II. О правѣ церкви внутреннемъ: 1) касающемся лицъ, изъ которыхъ состоитъ церковь, какъ то: а) церковнаго правительства (въ частности: аа) св. правит. Синода съ состоящими при немъ учрежденіями и бб) управленій, подчиненныхъ св. Синоду); б) клира или духовенства православной церкви (бѣлаго, монашествующаго и лицъ духовнаго званія); в) мірянъ (по вѣдомствамъ—епархіальному, придворному и военному); 2) (о правѣ церкви внутреннемъ), касающемся средствъ, коими пользуется церковь для своей цѣли, и именно: а) ученія, б) богослуженія и в) управленія или церковной судебной дисциплины (по отношенію ко всѣмъ право-

славнымъ членамъ церкви и въ особенности къ лицамъ, состоящимъ въ вѣдомствѣ духовномъ). III. О правѣ церкви внѣшнемъ. Право церкви внѣшнее должно опредѣлить отношеніе ея: а) къ обществу гражданскому, б) къ обществамъ христіанъ неправославныхъ, в) къ обществамъ иновѣрцевъ: евреевъ, магометанъ и язычниковъ“ [1]). Не трудно замѣтить, что планъ системы церковнаго права, начертанный преосв. Іоанномъ во введеніи къ „Опыту“, находится въ родственной связи съ изложеннымъ нами планомъ преосв. Макарія. Однако это нисколько не умаляетъ заслуги нашего автора, ибо онъ, какъ мы увидимъ далѣе, сдѣлалъ значительный шагъ впередъ сравнительно съ преосв. Макаріемъ, въ разработкѣ и систематизированіи церковнаго права.

Въ 1835 г. было введено преподаваніе церковнаго права въ университетѣ, для всѣхъ студентовъ православнаго исповѣданія. Оно поручено было профессору богословія и велось въ томъ же направленіи, какъ и въ духовныхъ академіяхъ. Въ университетскомъ уставѣ 1863 года церковное право причислено къ разряду наукъ юридическаго факультета и поручено особому преподавателю съ богословско-юридическимъ образованіемъ. Преподаваніе церковнаго права въ университетѣ въ составѣ наукъ юридическихъ послужило началомъ новаго направленія въ построеніи этой науки. Между тѣмъ какъ въ курсѣ наукъ духовной академіи разсматриваются съ большею обстоятельностію тѣ вопросы науки, которые имѣютъ соприкосновеніе съ богословіемъ, въ университетскомъ преподаваніи естественно выдвинулись на первый планъ вопросы, касающіеся государственнаго положенія церкви. Этого мало. Причисленіе церковнаго права къ составу наукъ юридическихъ подало поводъ къ пересадкѣ въ нашу науку церковнаго права односторонніхъ воззрѣній, свойственныхъ крайней протестантской школѣ, на ха-

---

[1]) Введеніе въ правосл. богословіе § 182, 672—674 стр.

рактеръ церковно-правовыхъ нормъ и на источникъ полномочій церковной власти. Съ этими воззрѣніями мы встрѣтимся далѣе.

Преподаваніе церковнаго права въ нашихъ духовныхъ и свѣтскихъ школахъ имѣло своимъ послѣдствіемъ появленіе научныхъ трудовъ по этому предмету. Мы видѣли, что изученіе церковнаго права на первыхъ порахъ состояло въ практическомъ ознакомленіи съ правилами, дѣйствовавшими на практикѣ и помѣщавшимися въ Кормчей книгѣ и книгахъ богослужебныхъ; по инструкціи митр. Платона отъ студентовъ требовалось знаніе содержанія Кормчей книги. Соотвѣтственно этому, первыми въ Россіи трудами по церковному праву были монографіи, посвященныя изслѣдованію Кормчей книги. Таковы труды кіевскаго митр. Евгенія (Болховитинова) и барона Розенкампфа.

Очень небольшой трудъ м. Евгенія, помѣщенный въ его „Описаніи Кіево-Софійскаго собора и кіевской іерархіи“ [1]), представляетъ собою отвѣтъ на вопросъ Розенкампфа: „имѣетъ ли Кормчая книга силу и употребленіе въ гражданскихъ и уголовныхъ судахъ россійскихъ?“ „Вопросъ сей, говоритъ м. Евгеній, очевидно родился изъ того, что Кормчая книга, яко церковное уложеніе, долженствующая существенно содержать въ себѣ правила Св. Писанія, соборовъ и св. отцевъ относительно только исповѣданія вѣры, обрядовъ, обязанности духовныхъ особъ и вообще правленія церковнаго, имѣетъ въ себѣ многія узаконенія по дѣламъ гражданскимъ и уголовнымъ. Итакъ надлежитъ открыть прежде всего причину сему“ [2]). Причина такого смѣшенія церковныхъ законовъ съ гражданскими, по мысли автора, лежитъ въ томъ обстоятельствѣ, что христіанскіе государи „по связи церкви съ гражданствомъ“ а) придавали церковнымъ законамъ силу законовъ го-

[1]) Кіевъ 1825 г. № 42, 235—244 стр.

[2]) Описаніе Кіево-Софійск. собора... 235 стр.

сударственныхъ, b) сами издавали законы для благочинія церковнаго и для наказанія за преступленія противъ вѣры и церкви и c) „представляли церковному надзиранію и распоряженію нѣкоторыя дѣла, касающіяся болѣе совѣстнаго, нежели наряднаго исполненія“ (устройство и содержаніе училищъ, больницъ и пр.). „Изъ собранія сихъ-то церковныхъ правилъ, царскихъ для церкви указовъ и препорученій духовенству, говоритъ м. Евгеній, и составилось Церковное Уложеніе, извѣстное у грековъ подъ именемъ Номоканона, т. е., Законоправильника, а у насъ Кормчей книги“ [1]). Вслѣдствіе такого состава Кормчая съ появленіемъ на Руси должна была имѣть силу закона и въ гражданскихъ судахъ. Въ Уставъ св. Владиміра, Судебникъ царя Ивана Грознаго и въ Уложеніе Алексѣя Михайловича очень многое было внесено изъ Кормчей книги [2]). Даже Петръ Великій, при которомъ русское законодательство получило бо́льшую опредѣленность, „не вдругъ рѣшился уничтожить силу греческихъ градскихъ законовъ, положенныхъ въ Кормчей книгѣ“; онъ только ограничилъ компетенцію церковной власти по дѣламъ гражданскимъ [3]). Послѣ Петра Великаго бывали случаи, когда гражданская власть „при сужденіи уголовныхъ церковныхъ дѣлъ обращалась къ правиламъ Кормчей книги“ [4]). Свой отвѣтъ бар. Розенкампфу м. Евге-

---

[1]) Ibidem. 237 стр.

[2]) Ibidem. 239—242 стр.

[3]) Ibidem. 243 стр.

[4]) Въ подтвержденіе этого м. Евгеній приводитъ слѣдующій фактъ: въ 1807 г. министръ юстиціи обращался къ новгородскому митрополиту Амвросію за разрѣшеніемъ вопроса «какія покраденныя въ церкви вещи почитать и судить за святотатство?» Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Синодъ, по представленію м. Амвросія, сдѣлалъ выписку изъ градскихъ законовъ Кормчей книги, которая и была отправлена министру, а потомъ Правительствующимъ Сенатомъ разослана въ качествѣ руководства всѣмъ уголовнымъ палатамъ. Ibid. 244 стр.

ній заканчиваетъ слѣдующимъ выводомъ: „если Кормчая книга и помѣщенные въ ней градскіе законы потеряли уже свою силу въ назначеніи мѣры наказаній по дѣламъ гражданскимъ и уголовнымъ, по причинѣ изданныхъ уже у насъ на оныя своихъ гражданскихъ уставовъ, то не теряетъ еще донынѣ силы своей въ опредѣленіи существа преступленій, по крайней мѣрѣ въ дѣлахъ церковныхъ и духовныхъ, а иногда и въ гражданскихъ судахъ о наслѣдствѣ обращается вниманіе на степени родства по Кормчей книгѣ“ [1]).

Кромѣ этой монографіи м. Евгеній оставилъ намъ нѣсколько свѣдѣній касательно исторіи греческаго Номоканона на Руси, помѣщенныхъ имъ въ „Историческомъ словарѣ о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовнаго чина греко-россійской церкви“ [2]). Свѣдѣнія эти представляютъ собою только болѣе подробное раскрытіе мыслей, мимоходомъ высказанныхъ м. Евгеніемъ въ упомянутой нами ранѣе монографіи. По мнѣнію м. Евгенія, славянская Кормчая принесена къ намъ изъ Болгаріи вмѣстѣ съ другими церковными книгами при самомъ обращеніи Руси въ христіанство. До митр. Кирилла II у насъ употреблялся списокъ Кормчей съ полнымъ текстомъ правилъ (безъ толкованій), который и легъ въ основу Софійской редакціи. „Однако ни одно изъ таковыхъ первоначальныхъ списковъ безъ толкованій, говоритъ м. Евгеній, донынѣ у насъ еще не найдено. Ибо и самый древнѣйшій—намъ извѣстный, сохраняющійся въ Московской патріаршей библіотекѣ, писаный въ Новгородѣ на хартіи или пергаминѣ въ послѣдней четверти XIII в., имѣетъ уже къ правиламъ полнымъ приписанныя Аристиновы толкованія изъ болгарскаго списка. Вѣроятно, тогдашніе отцы наши, хотя воспользовались толкованіями послѣдняго; но не хотѣли

---

[1]) Ibid. 244 стр.

[2]) Подъ словомъ «Кипріанъ—митроп. кіевскій и всея Россіи», Спб. 1827 г. I, 320—329.

оставить первоначальнаго перевода полныхъ правилъ, вмѣсто коихъ въ болгарскомъ положены только сокращенныя. Изъ сего произошло у насъ два рода списковъ Кормчей книги, одни подобны вышеупомянутому Новгородскому (Софійскому), другіе — Болгарскому (Рязанскому)“ [1]). Въ основу печатной Кормчей легъ списокъ Болгарскій, а не первоначальный — съ полнымъ текстомъ правилъ [2]).

Свѣдѣнія, сообщенныя м. Евгеніемъ, не смотря на ихъ краткость, очень цѣнны; послѣдующіе канонисты наши даютъ лестные отзывы о трудахъ м. Евгенія. Проф. Калачевъ называетъ монографію м. Евгенія, написанную имъ въ отвѣтъ бар. Розенкампфу, трудомъ „обстоятельнымъ“ [3]). Проф. Неволинъ отзывается о трудахъ м. Евгенія, какъ объ „изслѣдованіяхъ замѣчательныхъ“ [4]). Значеніе трудовъ его возвысилось особенно послѣ того, какъ было доказано проф. Павловымъ, что сдѣланное м. Евгеніемъ предположеніе относительно происхожденія Софійскаго списка Кормчей представляетъ собою неоспоримую историческую истину [5]). При самомъ ограниченномъ количествѣ данныхъ, которыми располагалъ м. Евгеній, или точнѣе—почти безъ всякихъ данныхъ [6]), онъ какъ бы чутьемъ угадалъ эту истину и такимъ образомъ предупредилъ проф. Павлова, который, при свѣтѣ новыхъ открытій, обставилъ эту истину неопровержимыми аргументами.

---

[1]) Словарь Историч. 325 стр. Ср. Опис. Кіево-Соф. собора, 239 стр.

[2]) Описаніе Кіево-Соф. собора, 238 стр.

[3]) О значеніи Кормчей въ системѣ древн. рус. церк. права. Чтен. въ Импер. общ. исторіи... 1847, № 3, прим. I.

[4]) Полное собр. соч. VI, 414 стр., 32 прим.

[5]) Первонач. славяно-русскій Номок. Казань 1869 г. 75 стр.

[6]) М. Евгеній высказалъ это предположеніе, имѣя въ виду только сравнительную древность перевода правилъ въ Софійскомъ спискѣ.

Болѣе подробныя, хотя и не вездѣ основательныя, свѣдѣнія о славянской Кормчей сообщаетъ баронъ Розенкампфъ въ своемъ извѣстномъ изслѣдованіи „Обозрѣніе Кормчей книги въ историческомъ видѣ“. Въ предисловіи авторъ указываетъ на тѣ соображенія, которыя послужили мотивомъ къ его изслѣдованію: „законы и установленія, права общія и частныя, дѣйствіе разныхъ властей и обряды, присутственными мѣстами употребляемые, словомъ: весь составъ государственнаго управленія, общественнаго и народнаго изложенія измѣняются временемъ. Долгъ историка есть, сколько возможно, объяснить сіе положеніе прошедшаго и настоящаго вѣка; впрочемъ никто не можетъ правильно судить о семъ послѣднемъ, пока не вникнетъ въ первый, и не пойметъ онаго во всѣхъ отношеніяхъ общественной и частной жизни гражданъ“ [1]). Памятники же государственнаго управленія прошлаго времени соединены „въ Кормчихъ или законныхъ книгахъ“; между тѣмъ Кормчая книга до сихъ поръ еще не была изслѣдована ни въ общемъ видѣ, ни въ частныхъ подробностяхъ. „Мы не найдемъ въ нашихъ лѣтописяхъ, ни въ самыхъ законахъ, говоритъ Розенкампфъ, достаточныхъ свѣдѣній о постепенномъ дополненіи статей, разнообразныхъ переводовъ въ разныхъ спискахъ и, такъ сказать, первоначальныхъ изданіяхъ Кормчей; но и находящіяся въ лѣтописяхъ и въ узаконеніяхъ по сему предмету свѣдѣнія еще не изслѣдованы, ниже обработаны. Никто еще не занимался критическимъ разборомъ матеріаловъ и сравненіемъ источниковъ какъ греческихъ, такъ и русскихъ, входящихъ въ составъ всѣхъ оныхъ списковъ, или по крайней мѣрѣ печатной Кормчей книги: что однакожъ предшествовать должно самому изложе-

[1]) Обозрѣніе... Москва 1829 г. пред. VI стр. «Тотъ не можетъ правильно судить о нынѣшнемъ положеніи дѣлъ, говоритъ Розенкампфъ въ другомъ мѣстѣ, кто не старался пріобрѣсть полныхъ свѣдѣній о прошедшихъ; сравненіе однѣхъ съ другими требуетъ познанія въ обѣихъ». 102 прим. (ко 2 отд.); 101 стр.

нію содержанія и существа сей книги“ [1]). А потому задачею автора было „объяснить малоизвѣстные и критическому разбору не подвергнутые источники древняго россійскаго каноническаго и гражданскаго права, которые включены въ печатной Кормчей книгѣ, но болѣе и въ древнихъ спискахъ разныхъ составовъ оной отъ XIII до самого конца XV в.“ [2]). Изслѣдованія эти приведутъ къ рѣшенію вопроса: „какое вліяніе имѣла Кормчая книга на законодательство и на успѣхи просвѣщенія русскаго народа“ [3]). Такъ какъ Россія получила первыхъ святителей, первыя книги и правила св. отцевъ изъ Греціи, то Розенкампфъ считаетъ необходимымъ предпослать историческому обозрѣнію содержанія Кормчей „нѣкоторыя обстоятельныя (sic) свѣдѣнія о греческихъ церковныхъ правилахъ и о переводѣ ихъ вообще во всѣхъ странахъ христіанскаго міра“ [4]). Въ Греціи были извѣстны два главныхъ собранія церковныхъ правилъ: Іоанна Схаластика и п. Фотія. Классифицируя всѣ извѣстные ему на славянскомъ языкѣ списки (того и другаго рода) этихъ сборниковъ „по разности переводовъ и по различію входящихъ въ оные статей“ Розенкампфъ насчитываетъ шесть древнихъ переводовъ Номоканона до конца XVII в. и при этомъ дѣлаетъ краткое описаніе каждаго изъ нихъ [5]). „Изъ сихъ разныхъ переводовъ, говоритъ онъ, составились два главные рода списковъ Кормчей книги съ XIII в. до перваго изданія печатной Кормчей въ 1653 г.“. Первая редакція (фамилія) — Кирилловская „заключающая въ себѣ списки, сдѣланные по Зонарову составу (рецензіи) полныхъ правилъ и по переводу, присланому въ 1270 г. отъ Болгарскаго Деспода Святислава, ко-

---

[1]) Ibid. 1—2 стр.

[2]) Ibid. пред. V стр.

[3]) Ibid. 2 стр.

[4]) Ibid. 5 стр.

[5]) Ibid. 6—10 стр.

торыя однако списаны не всѣ въ цѣлости, и имѣютъ толкованія Аристиновы вмѣсто нѣкоторыхъ Зонаровыхъ“ [1]). Вторая редакція—Рязанская или Іосифовская, заключающая въ себѣ списки составленные по Аристинову сокращенію, имѣющіе однакоже отчасти правила, переведенныя по полному тексту, равно и Зонаровы толкованія“ [2]). Кромѣ этихъ двухъ редакцій Розенкампфъ упоминаетъ еще о третьей, которую, по мнѣнію его, слѣдовало бы назвать „Кипріановой“ на томъ основаніи, что помѣщенный здѣсь переводъ правилъ сдѣланъ былъ (въ концѣ XIV в.), по всей вѣроятности, митр. Кипріаномъ. Окончательнаго сужденія объ этой редакціи авторъ не произноситъ „такъ какъ изъ оной, говоритъ онъ, я нашелъ до сихъ поръ только одинъ и то не совсѣмъ полный списокъ по вышеозначенному (т. е. Кипріанову) переводу съ толкованіями, мною приписанными болгарскому митр. Димитрію Хоматину“ [3]). Особенный разрядъ Номоканоновъ составляютъ извѣстныя подъ разными названіями краткія выписки изъ всѣхъ правилъ св. отцевъ [4]). „Слѣдуя симъ разрядамъ, содержаніе каждой фамиліи и каждаго списка изложено будетъ со всевозможною точностію; переводы-жъ будутъ сравнены съ греческими подлинниками и сіе извлеченіе раздѣлится на четыре отдѣленія:

А) Первое отдѣленіе. О греческихъ собраніяхъ, предшествовавшихъ славенскому собранію правилъ св. отецъ и о распространеніи ихъ въ разныхъ странахъ христіанскаго міра.

Второе отдѣленіе. О переводахъ на славенскій языкъ греческихъ собраній правилъ. О двухъ главныхъ разрядахъ словенскихъ собраній правилъ св. отецъ. Изложеніе перваго разряда.

---

[1]) Ibid. 10 стр.

[2]) Ibid. 12 стр.

[3]) Ibid. 14 стр.

[4]) Ibid. 15—17 стр.

Третье отдѣленіе. Изложеніе втораго разряда. Описаніе статей и сравненіе разныхъ списковъ, къ сему разряду принадлежащихъ.

Четвертое отдѣленіе. О печатной Кормчей. О Пидаліонѣ. О переводѣ правилъ, нынѣ въ Валахіи и Сербіи находящемся. О другихъ собраніяхъ правилъ св. отецъ, на югѣ и на сѣверѣ употребляемыхъ. Историческое сравненіе Кормчей книги церкви восточной съ таковою-жъ книгою западной церкви (Decretum Gratiani), въ XI в. собранною“ [1]).

Въ цѣломъ своемъ составѣ этому изслѣдованію не суждено было появиться; явились только первыя два отдѣленія, составляющія вступленіе къ остальнымъ. Въ концѣ труда помѣщены оглавленія разнаго рода памятниковъ древняго законодательства: 1) Пидаліона, 2) Прохирона Арменопула, 3) сборника Леунклавія, 4) хронологическій указатель соборовъ, посланій и грамотъ, которыми пользовался авторъ при написаніи своего изслѣдованія, 5) оглавленіе Прохирона царей Льва Мудраго, Александра и Константина на грузинскомъ языкѣ, 6) Пандектъ Никона Черныя горы и 7) Сводной Кормчей [2]).

Розенкампфъ воспринялъ на себя трудную и вмѣстѣ съ тѣмъ весьма важную для древнѣйшей исторіи русскаго права задачу. Онъ пытался разъяснить самую первую и, надобно согласиться, самую темную страницу въ исторіи источниковъ византійскаго права, принесенныхъ къ намъ вмѣстѣ съ христіанствомъ въ греческомъ Номоканонѣ. Рѣшеніе этой задачи служитъ необходимою исходною точкою при рѣшеніи другаго капитальнаго вопроса о вліяніи греко-римскаго права на русское въ древнѣйшій періодъ существованія русской церкви. Въ самомъ дѣлѣ, какъ приступить къ этому послѣднему вопросу, не заручившись наперед

[1]) Подробнѣе—Обозрѣніе .. 17—19 стр.

[2]) Ibid. 1—312 (прибавл.).

точными свѣдѣніями о томъ, какія именно греко-римскія статьи могли быть тогда у насъ прямыми проводниками новыхъ юридическихъ воззрѣній, представительницею которыхъ являлась церковная іерархія.

И вотъ, для рѣшенія этой трудной задачи Розенкампфъ собралъ массу матеріала: одинъ перечень сосиненій, которыми пользовался онъ, занимаетъ цѣлыхъ 97 страницъ (177—274). Громадная литература, которую имѣлъ подъ руками Розенкампфъ, давали ему возможность болѣе или менѣе удовлетворительно—для того времени — рѣшить намѣченную задачу. Но какъ истинный сынъ своего времени, Розенкампфъ заботился, главнымъ образомъ, о томъ, чтобы извлечь какъ можно больше матеріала изъ архивной пыли разныхъ библіотекъ, научная же обработка этого матеріала была для него дѣломъ второстепеннымъ. А потому-то въ трудѣ Розенкампфа мы находимъ не мало недостатковъ, исправленныхъ послѣдующими канонистами. Такъ напр. нельзя согласиться съ представленнымъ имъ рѣшеніемъ того вопроса, относительно котораго м. Евгеній сдѣлалъ столь мѣткую догадку, именно: съ какого времени появился у насъ и вошелъ во всеобщее церковное употребленіе славянскій переводъ греческаго Номоканона? Розенкампфъ склоняется къ той мысли, что до второй половины XIII в. церковныя правила употреблялись у насъ почти исключительно въ подлинномъ греческомъ текстѣ, основываясь на томъ, что бывшіе на Руси до 1250 г. митрополиты-греки „предпочитали чтеніе греческихъ подлинныхъ правилъ словенскимъ“ [1]). Между тѣмъ проф. Павловъ, какъ мы уже упоминали, возвелъ на степень неоспоримой истины предположеніе м. Евгенія, что еще до временъ м. Кирилла II въ русской церкви существовали и употреблялись „въ славянскомъ переводѣ“ тѣ же самые Номоканоны, которые существовали и употреблялись и въ греческой, именно: Номоканонъ Іоанна Схоластика и

[1]) Обозрѣніе... 51—52 стр.

Номоканонъ въ XIV титулахъ; въ преимущественномъ же употребленіи находился у насъ послѣдній, но безъ Фотіевыхъ соборовъ и безъ толкованій“ [1]).

Но если къ нѣкоторымъ выводамъ Розенкампфа и нельзя относиться теперь уже съ довѣріемъ, если трудъ его по своимъ выводамъ не имѣетъ особенной цѣнности, зато онъ имѣлъ для своего времени и теперь еще имѣетъ громаднѣйшую цѣнность по массѣ собраннаго въ немъ матеріала, по тѣмъ многочисленнымъ свѣдѣніямъ, которыя можетъ найти въ этомъ трудѣ изслѣдователь. Самъ Розенкампфъ, сознавая недостатки своего труда, указалъ на его вспомогательное значеніе. „Представляя нынѣ краткое начертаніе сего труда почтеннѣйшему историческому обществу, говоритъ Розенкампфъ, сочинитель совершенно знаетъ, что изложеніе сіе не можетъ быть удовлетворительнымъ и еще весьма далеко отъ той полноты, которую онъ имѣлъ въ виду доставить впредь своимъ изслѣдованіемъ. Однако же и первые опыты ведутъ къ дальнѣйшимъ успѣхамъ и могутъ способствовать особливо тѣмъ, кои имѣютъ удобность пользоваться драгоцѣнными матеріалами, содержащимися по сему предмету въ богатыхъ синодальныхъ, монастырскихъ и другихъ архивахъ, въ Москвѣ находящихся“ [2]). Послѣдующіе канонисты, пользовавшіеся свѣдѣніями, сообщенными въ этомъ „первомъ опытѣ“, съ неподдѣльнымъ чувствомъ уваженія относятся къ автору его. Проф. Калачевъ въ своей монографіи „О значеніи Кормчей“

---

[1]) Первонач. слав.-рус. Номок. 80—81. Несправедливо также бар. Розенкампфъ называетъ Кормчую, заключающую въ себѣ полный текстъ правилъ «Кирилловскою» на томъ основаніи, что будто бы подлинникъ ея полученъ былъ изъ Болгаріи митр. Кирилломъ II (Обозрѣніе... 10 стр.). На самомъ же дѣлѣ изъ Болгаріи была получена Кормчая съ краткимъ текстомъ правилъ. Нѣсколько ошибокъ, по словамъ проф. Горчакова, допущено Розенкампфомъ при рѣшеніи вопроса о происхожденіи 50 гл. Кормчей книги (О тайнѣ супружества. Спб. 1880 г. 3 стр. ср. 178 стр. 1-е прим.) и др.

[2]) Обозрѣніе... 4 стр.

говоритъ: „рѣшаясь сказать нѣсколько словъ о значеніи Кормчей въ системѣ древняго русскаго права, я имѣю при этомъ единственною цѣлію показать, какъ необходимо для нашихъ историковъ и юристовъ подробное обозрѣніе отечественныхъ Кормчихъ и какъ важно было бы изданіе по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ оригинальныхъ и переводныхъ статей этого драгоцѣннаго памятника — трудъ, какъ извѣстно, уже начатый незабвеннымъ барономъ Розенкампфомъ, но къ сожалѣнію еще далеко не оконченный и ожидающій новыхъ усердныхъ дѣлателей“ [1]). Въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ трудъ Розенкампфа „отличнымъ библіографическимъ сочиненіемъ“, и этимъ названіемъ прекрасно опредѣляетъ характеръ и достоинство этого труда [2]). Другой дѣлатель на томъ же поприщѣ—проф. Неволинъ называетъ этотъ трудъ „замѣчательнымъ изслѣдованіемъ“ [3]). Въ монографіи Неволина „о собраніяхъ и ученомъ обработываніи церковныхъ правилъ въ Россіи“ почти на каждой страницѣ мы видимъ цитаты изъ „Обозрѣнія“ Розенкампфа.

Мы уже говорили, что Розенкампфъ путемъ историко-критическаго обозрѣнія статей, входящихъ въ составъ нашей Кормчей, намѣревался отвѣтить на вопросъ: „какое вліяніе имѣла Кормчая книга на законодательство русскаго народа?“ [4]) Но ему удалось только приготовить почву, собрать необходимый матеріалъ, которымъ и воспользовался проф. Калачевъ, воздвигшій зданіе почти на готовомъ основаніи; въ своей монографіи „о значеніи Кормчей“ онъ осуществилъ намѣреніе Розенкампфа, такъ что монографія перваго служитъ продолженіемъ „Обозрѣнія“ послѣдняго, на что

---

[1]) О значеніи Кормчей.... Чтеніе въ общ. исторіи... 1847 г. № 3, 2 стр.

[2]) Ibid.—предисловіе.

[3]) Полн. собр. соч. VI, 414 стр., 32 прим.

[4]) Обозрѣніе... 2 стр.

указалъ и самъ проф. Калачевъ [1]). Центральнымъ пунктомъ работъ проф. Калачева служилъ памятникъ древнерусскаго гражданскаго права, извѣстный подъ именемъ „Русской Правды". „Пользуясь нѣсколькими рукописными Кормчими для сличенія разныхъ списковъ Русской Правды и уставовъ о церковныхъ судахъ, говоритъ Калачевъ, я не могъ не остановиться и на другихъ статьяхъ, находящихся въ этихъ сборникахъ. Достаточно было одного внимательнаго просмотра бывшихъ у меня подъ руками матеріаловъ, чтобы убѣдиться, какъ много изученіе Кормчихъ можетъ способствовать къ объясненію нашего отечественнаго права" [2]). Результатомъ такого убѣжденія и явилась поименованная нами монографія. Здѣсь Калачевъ прежде всего старается опредѣлить юридическое положеніе духовенства въ древней Россіи, показать—съ одной стороны права, которыми оно пользовалось въ то время, съ другой—источники, которыми оно руководствовалось при осуществленіи этихъ правъ, „ибо отсюда уже не трудно будетъ понять, говоритъ онъ, какое именно вліяніе имѣло духовенство, какъ посредствомъ своей личной дѣятельности, такъ и посредствомъ своихъ источниковъ, на свѣтское законодательство Россіи, и слѣдовательно какое было значеніе въ этой же сферѣ одного изъ важнѣйшихъ собраній такихъ источниковъ, извѣстнаго подъ именемъ Кормчей" [3]). Краткій очеркъ юридическаго положенія духовенства въ древней Россіи привелъ Калачева къ такимъ выводамъ: 1) „въ Кормчей встрѣчаются нѣкоторыя статьи, имѣвшія значеніе юридическихъ источниковъ въ нашемъ древнемъ свѣтскомъ законодательствѣ, статьи, дѣйствительно, употреблявшіяся въ этомъ значеніи на практикѣ; 2) въ судахъ церковныхъ, т. е. относительно

---

[1]) Предисловіе

[2]) Предисловіе. Чтеніе въ обществ. ист... 1847 г. № 3.

[3]) Ibid. 5 стр.

предметовъ, принадлежавшихъ исключительно къ духовному вѣдомству, и самаго судопроизводства въ этой сферѣ, Кормчая была несомнѣнно сборникомъ вполнѣ практическимъ, какъ для духовенства, производившаго судъ, такъ и для всѣхъ лицъ свѣтскихъ, какъ членовъ одной и той же церкви; слѣдовательно для насъ, какъ памятникъ права, она содержитъ въ себѣ важнѣйшіе источники для того, чтобы основательно опредѣлить значеніе церковной юрисдикціи въ нашемъ древнемъ правѣ; 3) извѣстные намъ источники свѣтскаго законодательства до Петра Великаго, равно какъ судебныя рѣшенія, во многихъ случаяхъ составлены подъ непосредственнымъ или посредственнымъ вліяніемъ источниковъ, съ одной стороны, церковнаго законодательства, а съ другой — византійскаго права вообще, притомъ именно тѣхъ самыхъ источниковъ, которые большею частію включены въ Кормчую; слѣдовательно какъ памятникъ юридическій, она и въ этомъ отношеніи удерживаетъ свою силу“ [1]). Если эта монографія проф. Калачева по своимъ вполнѣ основательнымъ выводамъ не утратила своего значенія до сихъ поръ, то еще больше цѣны она имѣетъ по тѣмъ обширнымъ примѣчаніямъ, которыми снабдилъ ее авторъ; въ этихъ примѣчаніяхъ, въ нѣсколько разъ бо́льшихъ по своему объему самой монографіи (съ 29—128 стр.), канонистъ найдетъ массу драгоцѣнныхъ указаній, заимствованныхъ изъ разныхъ источниковъ древняго русскаго права.

Наконецъ, нельзя обойти молчаніемъ монографіи проф. Неволина „о пространствѣ церковнаго суда въ Россіи до Петра Великаго“ [2]). Задача монографіи, какъ показываетъ уже самое заглавіе ея, — опредѣлить пространство церковнаго суда въ Россіи въ различныя времена до Петра Великаго. Для удовлетворительнаго

---

[1]) Ibid. 15—16 стр.

[2]) Полн. собр. соч. VI т., 251—389 стр.

рѣшенія этой задачи Неволинъ считаетъ необходимымъ разсмотрѣть: I) Какое пространство имѣлъ церковный судъ греческой церкви, отъ которой русская получила свою іерархію? II) Какія преимущественно узаконенія служили къ опредѣленію пространства суда церковнаго въ Россіи до Петра Великаго? III) Когда, по указанію достовѣрныхъ историческихъ свидѣтельствъ, каждый особенный родъ дѣлъ, подлежавшихъ до Петра Великаго церковному суду, въ первый разъ является у насъ подсуднымъ духовной власти и какія потомъ въ подсудности его происходили измѣненія? IV) Какъ опредѣлено было пространство суда церковнаго Петромъ Великимъ? [1]). Монографія эта, по нашему мнѣнію, имѣетъ цѣнность въ томъ отношеніи, что въ ней собраны и систематизированы постановленія свѣтской власти касательно церковнаго суда а) въ греческой церкви, заключенныя главнымъ образомъ въ законодательствѣ имп. Юстиніана, при которомъ, какъ извѣстно, было точнѣе и подробнѣе разграничено вѣдомство суда церковнаго и гражданскаго и b) въ русской церкви—содержащіяся (постановленія) въ различныхъ памятникахъ древне-русскаго законодательства. Кромѣ того, въ этой монографіи мы находимъ основательное, хотя и краткое, опроверженіе существующихъ возраженій противъ подлинности уставовъ св. Владиміра (274—288 стр.) и Ярослава (298—310). Однако она не исключаетъ собою необходимости новыхъ изслѣдованій, такъ какъ авторъ затрогиваетъ такіе вопросы, на которые, по собственному сознанію, онъ не въ силахъ дать отвѣта. Опредѣляя источникъ той системы наказаній (въ уставѣ Ярослава), по которой виновный въ церковномъ преступленіи подвергался и денежной пенѣ и уголовному наказанію, и указывая отношеніе этой системы къ началамъ, выраженнымъ въ Русской Правдѣ, проф. Неволинъ говоритъ: „хотя мы не со-

[1]) Полн. собр. соч. VI т., 253—254 стр.

мнѣваемся производить эту особенность Устава Ярославова изъ греческихъ законовъ, но тѣмъ не менѣе она представляется намъ такъ несоотвѣтствующею началамъ, принятымъ въ Русской Правдѣ короткой и пространной редакціи, что намъ непонятно, какимъ бы образомъ Ярославъ могъ допустить въ своемъ Уставѣ о церковныхъ судахъ двойное наказаніе за церковныя преступленія, т. е. и денежную пеню, которую должно было взыскивать въ пользу духовной власти, и уголовное наказаніе. Но что мы находимъ для себя непонятнымъ, то другой, можетъ быть, легко пойметъ“ [1]).

Мы уже видѣли, что въ самомъ началѣ текущаго столѣтія многими сознавалась необходимость системы по церковному праву. Первый опытъ систематическаго изложенія церковнаго права въ Россіи представляютъ „Записки по церковному законовѣдѣнію“ проф. (Кіевской академіи и университета) протоіерея Скворцева. „Обработка церковнаго законовѣдѣнія, по мнѣнію автора, можетъ имѣть два вида: видъ свода законовъ и видъ науки. Въ первомъ всѣ правила и законы, соблюдаемые нынѣ церковію, совокупляются въ одно цѣлое, въ порядкѣ систематическомъ, а въ послѣднемъ представляется одно руководство къ церковному законовѣдѣнію или такое ученіе о церковныхъ законахъ, въ которомъ они приводятся къ началамъ главнымъ и описываются чертами болѣе краткими. Съ одной стороны взглядъ науки ограничивается меньшимъ пространствомъ, потомучто обращается болѣе къ существенному и главному въ законахъ; но съ другой, наука должна обнимать болѣе, нежели простой сводъ законовъ; ибо для произведенія правилъ изъ ихъ началъ, наука нерѣдко должна дѣлать соображенія историческія и богословскія“ [2]). Наука церковнаго права дѣлится у проф. Скворцова на 7 отдѣленій. Отдѣленіе I. О свойствахъ

[1]) Ibid. 304 стр.

[2]) Записки по церк. законов. Кіевъ 1857 г. изд. 2-е; § 5, 9 стр.

власти и управленія въ церкви вообще. Въ этомъ отдѣлѣ авторъ говоритъ о носителяхъ церковной власти, источникахъ церковныхъ правилъ, сферѣ и образѣ дѣйствія церкви, характерѣ и свойствахъ церковной власти и наконецъ о характерѣ церкви въ союзѣ съ государствомъ. Отдѣленіе 2. О церковномъ правительствѣ. Здѣсь идетъ рѣчь а) объ епископахъ — вообще и епископахъ съ высшею правительственною властію, т. е. о митрополитахъ и патріархахъ; b) о власти соборной — о соборахъ помѣстныхъ, вселенскихъ и о соборѣ постоянномъ — Синодѣ. Отдѣленіе 3. О служебныхъ званіяхъ и должностяхъ церковныхъ: а) о духовенствѣ вообще; b) о бѣломъ духовенствѣ и с) о духовенствѣ монашествующемъ. Отдѣленіе 4. О вещественныхъ средствахъ церкви: а) о священныхъ мѣстахъ и вещахъ; b) о содержаніи церквей и монастырей и с) о содержаніи духовенства. Отдѣленіе 5. О церковномъ ученіи: а) общее духовное просвѣщеніе—его средства, ученіе въ храмахъ и внѣ храмовъ; b) образованіе духовенства, училища духовнаго вѣдомства и преимущества духовенства болѣе образованнаго. Отдѣленіе 6. О богослуженіи и священнодѣйствіяхъ: а) о богослуженіи и священнодѣйствіяхъ общихъ для всѣхъ вѣрующихъ (о службахъ, праздникахъ, постахъ, крещеніи, покаяніи и пр.); b) о священнодѣйствіяхъ, освящающихъ особенныя званія и состоянія вѣрующихъ (о вѣнчаніи на царство, о посвященіи служителей церкви, о монашескомъ постриженіи, о бракѣ и присягѣ). Отдѣленіе 7. О церковномъ судѣ и дисциплинѣ: а) область и свойство церковнаго суда; b) судъ церкви общій—о церковныхъ преступленіяхъ и наказаніяхъ, о прекращеніи и расторженіи браковъ; с) о судѣ для духовныхъ. Отдѣленіе 8. О дѣйствіяхъ православной церкви въ отношеніи къ иновѣрнымъ: а) начала и образъ дѣйствій церкви въ отношеніи къ иновѣрнымъ вообще—дѣйствія, свойственныя церкви самой въ себѣ и въ союзѣ съ государствомъ, сообразность сихъ дѣйствій съ вѣротерпимостію гражданскою; b) особенныя правила для дѣй-

ствій православной церкви въ отношеніи къ иновѣрцамъ, именно: въ отношеніи къ вѣроисповѣданіямъ христіанскимъ, нехристіанскимъ и въ отношеніи къ отпадшимъ отъ православной церкви.

Въ своемъ руководствѣ проф. Скворцевъ параллельно съ правомъ вселенской церкви излагаетъ право церкви русской. Каждое положеніе его строго обосновано или на церковныхъ кононахъ или на государственныхъ законахъ; послѣднее основаніе впрочемъ указывается авторомъ гораздо рѣже, чѣмъ первое. Свѣдѣнія, сообщаемыя здѣсь, въ высшей степени кратки; на нѣкоторые существенные вопросы читатель не находитъ никакого отвѣта, такъ напр. авторъ совершенно не касается вопроса о томъ, какой Номоканонъ—Фотія или Іоанна Схоластика—преимущественно употреблялся въ Россіи на первыхъ порахъ. Краткость служитъ причиною другаго недостатка—сухости изложенія. Впрочемъ, при сужденіи о значеніи этого труда необходимо имѣть въ виду его назначеніе; не трудно догадаться, что онъ назначенъ преимущественно для учащихся. Для своего времени „Записки“ проф. Скворцева были „изрядною книжицею“, какъ выразился о нихъ Иннокентій, архіеп. харьковскій [1]). „Записки проф. Скворцева, говоритъ протоіерей Ѳаворовъ, трудъ вполнѣ самостоятельный, въ которомъ все принадлежитъ самому автору, т. е. постановка вопросовъ, опредѣляющихъ содержаніе науки, собраніе и обработка матеріала для нея, систематическое распредѣленіе входящихъ въ ея область предметовъ и методъ ихъ изложенія. По объему своему „Записки“ необширны; какъ учебное пособіе, онѣ и должны были имѣть возможно меньшій объемъ; но при краткости своей онѣ заключаютъ въ себѣ много свѣдѣній, и притомъ самыхъ точныхъ, о положительномъ правѣ церкви. Отъ теоретическихъ соображеній и разсужденій авторъ воздерживался и, можетъ быть, болѣе, чѣмъ требовало самое

[1]) Бердниковъ. Дополненіе къ курсу, 311 стр.

дѣло; но зато ничего произвольнаго не внесено имъ въ науку, главная задача которой состоитъ именно въ изложеніи даннаго положительнаго права. Трудъ автора не могъ быть безъ недостатковъ уже и потому, что онъ былъ у насъ первымъ опытомъ въ своемъ родѣ; но такіе или другіе недостатки не закрываютъ его достоинствъ и не отнимаютъ у него не только учебнаго, но и научнаго значенія“ [1]). Въ настоящее время этотъ трудъ можетъ быть пригоденъ только для нѣкоторыхъ справокъ [2]).

Вотъ краткій библіографическій очеркъ болѣе выдающихся трудовъ по церковному праву въ Россіи, предварившихъ своимъ появленіемъ на свѣтъ знаменитый „Опытъ“ преосв. Іоанна. Очеркъ этотъ свидѣтельствуетъ, съ одной стороны, о зачаточномъ состояніи нашей науки церковнаго права въ половинѣ текущаго столѣтія, съ другой, о трудности положенія преосв. Іоанна, задавшагося цѣлію построить обширную систему этой науки. Ужъ если современные намъ канонисты и притомъ такіе авторитетные и сильные въ своей спеціальности, какъ проф. Павловъ, жалуются на тѣ трудности, съ которыми приходится сталкиваться канонисту при построеніи системы церковнаго права, то что же нужно сказать о положеніи преосв. Іоанна?! Проф. Павловъ жалуется на то, что „законы, которыми съ 1721 г., т. е. съ эпохи учрежденія св. Синода ближайшимъ образомъ управляется русская православная церковь, доселѣ еще не приведены въ надлежащій порядокъ“,—не изданы въ особомъ систематическомъ или хронологическомъ собраніи; многіе изъ нихъ не вошли не только въ „Сводъ“, но и въ „Полное собраніе законовъ Россійской имперіи“; другіе съ самаго начала и до сихъ поръ сохраняютъ характеръ „конфиденціальныхъ“ распоряженій по вѣдомству право-

---

[1]) **Біографическій словарь препод. универ. св. Владиміра. Кіевъ 1884 г., 606 стр.**

[2]) **Бердниковъ. Дополненіе, 311 стр.**

славнаго исповѣданія [1]) и т. д... словомъ, что мы до сихъ поръ не имѣемъ „давно желательной и настоятельно необходимой кодификаціи русскаго каноническаго права“ [2]). Затѣмъ, проф. Павловъ указываетъ на то, что для построенія полной догматической системы каноническаго права „нужно еще приготовлять матеріалъ; нужно исполнить не малое число предварительныхъ работъ надъ самыми источниками этого права съ цѣлію опредѣлить ихъ относительное достоинство и указать, насколько содержится въ нихъ дѣйствующее право или такое, которое должно быть признаваемо дѣйствующимъ... Собственныя изысканія ученаго канониста должны вести къ разрѣшенію слѣдующихъ вопросовъ: откуда происходятъ тѣ источники, историческое происхожденіе которыхъ неизвѣстно? Каково было и остается ихъ практическое значеніе? Какъ относятся они къ содержанію основнаго канона церкви и насколько принадлежащія имъ особенныя своеобразныя опредѣленія соотвѣтствуютъ потребностямъ современной церковной жизни или природѣ того каноническаго института, котораго касаются? Только такія работы (если, конечно, онѣ исполнены съ знаніемъ дѣла и добросовѣстно) могутъ содѣйствовать „приведенію каноническаго права нашей церкви въ надлежащій внутренній порядокъ“... и построенію научно-догматической системы его“ [3]). И въ этомъ отношеніи конечно нельзя сравнить положеніе современнаго канониста съ положеніемъ преосв. Іоанна. Если въ настоящее время необходимы предварительныя работы, „исполненныя съ знаніемъ дѣла и добросовѣстно“, то развѣ онѣ не были необходимы въ то время; и если теперь нельзя похвалиться обиліемъ такихъ работъ, то не тѣмъ ли менѣе въ то время — время зарожденія самой науки церковнаго права.

---

[1]) 50-я глава Кормчей кн. Москва 1887 г. пред. 1—2 стр.

[2]) Ibid. 4—5 стр.

[3]) Ibid. 4—5 стр.

Не нужно опускать изъ виду того обстоятельства, что проф. Павловъ говоритъ о трудностяхъ при построеніи „полной догматической системы особеннаго каноническаго права отечественной церкви“. А между тѣмъ это только одна часть сложной работы, принятой на себя преосв. Іоанномъ. Послѣдній задался цѣлію изложить дѣйствующее право русской церкви въ связи съ его историческимъ и каноническимъ основаніемъ—правомъ церкви вселенской, такъ чтобы полная система его, выражаясь языкомъ образнымъ, представляла собою цѣльное дерево—съ корнемъ, стволомъ и вѣтвями [1]). Предварительныя работы, о которыхъ мы говорили въ библіографическомъ очеркѣ, могли оказать помощь преосв. Іоанну только при выполненіи послѣдней части его труда. И дѣйствительно, свѣдѣнія, сообщенныя м. Евгеніемъ и барономъ Розенкампфомъ, какъ видно изъ монографіи преосв. Іоанна „Объ основаніяхъ русскаго церковнаго права“, оказали ему громадную услугу. Указанная монографія построена почти исключительно на основаніи этихъ свѣдѣній. Но это, повторяемъ, только одна часть труда преосв. Іоанна, которую къ тому же ему не удалось сполна осуществить. Для построенія же цѣльной системы у насъ еще не было предварительныхъ работъ. Напрасно бы мы стали смотрѣть на планъ науки церковнаго права, начертанный преосв. Макаріемъ въ его „Введеніи“, какъ на начало самостоятельнаго существованія этой

---

[1]) «Въ русскомъ церковномъ правѣ, говоритъ въ одной изъ своихъ монографій преосв. Іоаннъ, мы видимъ чистыя основанія общаго права вселенской церкви; право нашей церкви есть право въ существѣ своемъ древнее — тоже, какое и сначала принадлежало церкви восточной и всегда принадлежитъ церкви истинной, вселенской, — только право, облеченное въ новыя мѣстныя формы и примѣненное къ мѣстнымъ условіямъ». Объ основ. русск. церк. права. Хр. Чтен. 1846 г. IV, 307 стр. Въ этихъ словахъ преосв. Іоаннъ выразилъ тотъ вполнѣ правильный взглядъ, что зданіе—русское церковное право — нужно разсматривать въ связи съ его основаніемъ—правомъ восточной церкви.

науки. У преосв. Макарія она не имѣетъ еще характера самостоятельной науки, а является только составною частью богословія; такой характеръ придалъ ей преосв. Іоаннъ.

Такимъ образомъ, преосв. Іоаннъ по справедливости можетъ быть названъ „отцемъ новой науки православнаго церковнаго права“ [1]).

П. Прокошевъ.

[1]) **О. Никодимъ Милаш. Црквено право, 25 стр.**

УЧЕНІЕ
СВЯТАГО АѲАНАСІЯ ВЕЛИКАГО
О СВЯТОЙ ТРОИЦѢ.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.
Ученіе о Сынѣ Божіемъ.

Часть вторая.

Глава I-я.

Обращаясь теперь къ ученію о Сынѣ Божіемъ св. Аѳанасія александрійскаго, мы должны напередъ изложить, по крайней мѣрѣ въ главныхъ чертахъ, ученіе о томъ же самомъ предметѣ Арія и его послѣдователей, такъ какъ св. Аѳанасій выработалъ свое ученіе о Богѣ Сынѣ именно въ литературной борьбѣ своей съ аріанствомъ, которую онъ велъ въ продолженіе многихъ лѣтъ своей жизни и которую онъ считалъ самой главной задачей своей церковно-общественной дѣятельности. Мы представимъ аріанство только въ томъ видѣ, въ какомъ опровергалъ его св. Аѳанасій. Поэтому источниками для насъ будутъ служить: 1) Посланіе Арія къ Евсевію никомидійскому о разрывѣ его съ Александромъ александрійскимъ [1]), 2) Посланіе Арія же и его сторонниковъ къ Александру александрійскому [2]), 3) сочиненіе Арія подъ заглавіемъ *Θάλεια* [3])

---

[1]) Оно находится у св. Епифанія (h. 69, 6. 8), у Ѳеодорита (Hist. Eccl. I, 4).

[2]) Сохранилось у Епифанія (h. 69. 7. 8), Аѳанасія (О собор. 16) и Сократа (Hist. I, 6).

[3]) Существенное содержаніе этого произведенія передано св. Аѳанасіемъ въ Сл. прот. аріанъ, I, 5, 6, 9, стр. 163—166, 166—171; О собор. гл. XV, ч. Ш, стр. 123—125; Объ опр. ник. соб. XV гл. 333 стр. О Ѳаліяхъ можно читать у Сократа въ Церк. Ист. кн. I, гл. IV.

и кромѣ того изъ сочиненій св. Аѳанасія отдѣльныя положенія аріанскаго ученія безъ обозначенія источниковъ, откуда они взяты.

Въ посланіяхъ, написанныхъ Аріемъ при первомъ его столкновеніи съ церковію, содержатся мысли и выраженія сравнительно еще умѣренныя и далеко не въ такой степени рѣзкія и крайнія, какъ мысли и выраженія, заключающіяся въ его Ѳаліяхъ. По посланіямъ, Сынъ Божій имѣетъ еще исключительное положеніе между всѣми тварями, стоитъ очень близко къ Богу и называется даже полнымъ и неизмѣняемымъ Богомъ—πλήρης Θεὸς καὶ ἀναλλοίωτος. Въ Ѳаліяхъ, написанныхъ Аріемъ уже тогда, когда всѣ его попытки соглашенія своего ученія съ церковнымъ оказались напрасными, онъ подробнѣе, многостороннѣе и послѣдовательнѣе, чѣмъ прежде, развилъ свои воззрѣнія на Сына Божія и уже прямо, безъ всякихъ уступокъ церковному ученію и безъ малѣйшей сдержанности, высказалъ свое ученіе о Сынѣ Божіемъ, какъ о твари, при чемъ вопреки своимъ прежнимъ словамъ утверждалъ измѣняемость Сына Божія. Прежде называя Сына Божія „совершеннымъ единороднымъ Богомъ“, Арій теперь говоритъ, что Христосъ не есть истинный Богъ, Богъ по естеству, а Богъ только по имени, по мысли (κατ' ἐπίνοιαν) [1]; Онъ есть тварь, благодатно обожествленная, какъ и другія твари (Пс. LXXXI, 6); источникъ Его божественности тотъ же, что и другихъ тварей,—причастіе Божеству Отца по благодати [2]. Чуждый по естеству Отцу [3], Сынъ не только не равенъ Ему, но и не сходенъ съ Нимъ во всѣхъ отношеніяхъ—и по существу и по свойствамъ [4].

---

[1]) О Діон. еп. ал. ч. I, гл. 23, стр. 386.

[2]) О собор. ч. III, стр. 123; ср. Пр. ар. I, стр. 170; Посл. къ епп. ег. и лив. ч. I, стр. 417—418.

[3]) О Діон. еп. ал. 386 стр.

[4]) О собор. стр. 123—124.

Къ этимъ, до послѣдней крайности развитымъ аріанскимъ положеніямъ, не могли прибавить ничего существенно новаго и слѣдующіе за Аріемъ защитники его ученія; они могли сообщить аріанству только новую форму. Аэцій и Евномій, смѣшивая существо и ѵпостась, спорили только о понятіяхъ „рожденный“ и „нерожденный“; другіе, выяснивъ себѣ начала аномейства, сами выдѣлились изъ рядовъ строгихъ аріанъ и стали примыкать все болѣе и болѣе къ ученію церкви.

На основаніи вышеуказанныхъ источниковъ мы можемъ представить сущность аріанства въ слѣдующихъ главныхъ и общихъ чертахъ.

По ученію аріанъ, только одинъ Отецъ есть Богъ въ собственномъ смыслѣ этого слова,—Существо абсолютное, безусловно простое и духовное, неизмѣняемое и непреложное, неизреченное, премудрое, благое и всемогущее. Какъ Существо абсолютно простое и неизмѣняемое, Богъ, по первоначальному смыслу ученія Арія, собственно не можетъ быть ни Отцемъ, ни Сыномъ, ни Творцемъ; но такъ какъ бытіе міра и его несамобытность для Арія были принудительными истинами, то онъ отступилъ для нихъ отъ строгости своего перваго положенія и впалъ въ противорѣчіе. Постепенно онъ призналъ Единаго Нерожденнаго не только Богомъ Отцемъ, но и безначальнымъ виновникомъ (ἄναρχος ἀρχή) всего существующаго, управителемъ и судіею міра.

Какъ единое начало всего, Богъ, по представленію Арія, существовалъ прежде всего, прежде и Сына: Онъ родилъ Сына, родилъ истинно, а не повидимости, не мнимымъ образомъ,—сообщилъ Ему бытіе Своею волею. Какъ рожденный [1]), Сынъ ни безначаленъ, ни вѣ-

[1]) Всматриваясь внимательно въ ученіе Арія, мы видимъ, что онъ мыслилъ «нерожденность» признакомъ существа Божія и смѣшалъ понятія рожденія и творенія. На основаніи этой ошибки онъ выступилъ съ ученіемъ о томъ, что Нерожденный есть верховная причина всего, внѣ которой первоначально было абсолютное ничто, а Рожденный, какъ якобы чуждый

ченъ, ни совѣченъ Отцу. Правда, Онъ довременно, прежде вѣковъ, рожденъ отъ Отца, но прежде чѣмъ родился, Онъ не существовалъ. Было нѣкогда, когда Сына не было — ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν Υἱός [1]). Рожденіе Сына есть первый моментъ Его бытія. Онъ родился, и прежде своего рожденія Онъ не имѣлъ бытія,—родился не изъ существа Отца, путемъ эманаціи (προβολή) или дѣленія Божескаго существа, но произошелъ изъ ничего или изъ несущаго, получилъ бытіе по волѣ Бога. Онъ—не истинный Богъ, но тварь и произведеніе, по сущности чуждъ и не подобенъ Отцу и не въ собственномъ смыслѣ именуется Словомъ и Премудростію, но Онъ тварь единственная въ своемъ родѣ, Онъ созданъ Богомъ для сотворенія чрезъ Него видимаго міра [2]).

Все существованіе Сына Божія является въ системѣ Арія въ какомъ-то странномъ свѣтѣ. Хотя Онъ

Божіей сущности, по природѣ не Богъ, а бытіе конечное, условное, временное,—тварь. Рожденіе, какъ внутренній актъ Божескаго существа, для Арія немыслимо.

[1]) Объ опред. ник. соб. гл. XV, стр. 333. При обозначеніи начала бытія Сына Божія аріане избѣгали выраженія «во времени», потому что время, по ихъ понятіямъ, само получило начало съ происхожденіемъ прочихъ тварей, а Сынъ Божій имѣлъ бытіе еще прежде ихъ, прежде времени. Очевидно, Арій представлялъ между вѣчностію и временемъ еще какое-то среднее состояніе, болѣе близкое къ вѣчности. Быть можетъ, первоначально онъ, какъ и всѣ согласные съ нимъ въ этомъ случаѣ, просто только не различалъ между началомъ, какъ принципомъ причинности, и началомъ, какъ первымъ основаніемъ бытія, какъ точкою отправленія,—и отрицая безначальность Сына въ смыслѣ независимости отъ причины или нерожденность, пришелъ къ мысли о томъ, что Сынъ не совѣченъ Богу Отцу. Мы думаемъ, что формулою ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν Арій утверждалъ мысль о случайности Сына Божія въ отношеніи къ Отцу и въ то же время отрицалъ Его временность и совѣчность съ Отцемъ.

[2]) Про Сына Божія нельзя сказать ни того, что до своего рожденія Онъ существовалъ въ Отцѣ и потомъ родился, ни того, что Онъ произошелъ чрезъ видоизмѣненіе части существа Отца и есть особое проявленіе Божества, ни наконецъ того, что Онъ произошелъ изъ какого нибудь другаго готоваго матеріала.

можетъ быть мыслимъ со всѣми аттрибутами Бога и называться Сыномъ, но Ему не принадлежитъ по природѣ и въ собственномъ смыслѣ ни одно божеское свойство и совершенство; Онъ чуждъ Отчихъ свойствъ и по всему не подобенъ Отчей сущности, а находится въ свойствѣ съ тварями. Сущности Отца и Сына раздѣльны, разобщены, разлучены, чужды, не причастны одна другой и до безконечности не сходны во всемъ между Собою. По Своей природѣ Сынъ измѣняемъ, какъ и всѣ прочія твари, а если Онъ остается тождественнымъ, то только по свободной волѣ. Вѣдѣніе Сына ни въ одной области не абсолютно; въ совершенствѣ Онъ не знаетъ ни Отца, ни своего собственнаго существа, и потому все, что́ Онъ возвѣщаетъ намъ о Богѣ, не абсолютная истина. „Отецъ—тайна для Сына, и Сынъ не можетъ ни видѣть Отца, ни знать Его совершенно и въ точности, потому что, имѣя начало бытія, не можетъ познавать Безначальнаго; даже что́ познаетъ и видитъ, то знаетъ и видитъ соотвѣтственно собственной своей мѣрѣ, какъ и мы познаемъ и видимъ по мѣрѣ собственныхъ своихъ силъ“ [1]). Между Отцемъ и Сыномъ нѣтъ и не можетъ быть единства славы. Та слава, которая, по первоначальному воззрѣнію Арія, дана въ самой Ипостаси, въ самомъ бытіи Сына, по позднѣйшему его представленію, оказывается дарованной Сыну по его заслугамъ, составляющею только награду за его свободный подвигъ и нравственное совершенство, явленное впослѣдствіи, но предувѣденное Богомъ прежде бытія Сына. Такъ какъ всѣ совершенства Сына имѣютъ свое основаніе не въ природѣ Его, то и нравственное величіе Его не имѣетъ абсолютно прочной опоры и единеніе Его съ Отцемъ не можетъ быть безусловнымъ.

Аріанская доктрина встрѣтила себѣ сильное и рѣшительное противодѣйствіе со стороны представителей

---

[1]) *Λείπει αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν..... ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει.* C. ar. I, VI, IX; De Syn. XV.

православія. Между послѣдователями Арія и защитниками церковнаго ученія о Сынѣ Божіемъ, великими отцами и учителями церкви IV вѣка, началась горячая и продолжительная борьба, которая привлекла къ себѣ вниманіе всего тогдашняго христіанскаго общества, чему отчасти способствовали и современныя обстоятельства. Тогда кончена была внѣшняя борьба христіанъ съ язычниками; тогда духовная реакція древняго міра, постепенно слабѣвшая и замиравшая, быстро начала переходить изъ наступательнаго въ оборонительное положеніе; торжество христіанскихъ началъ, впослѣдствіи навсегда и безраздѣльно овладѣвшихъ міромъ, обнаружилось ясно предъ всѣми. Язычество и іудейство уже перестали возбуждать христіанъ на борьбу съ собою; христіане занялись изслѣдованіемъ содержанія своей религіи, получивъ въ свое распоряженіе всѣ необходимыя научныя средства своего времени. Привычка ставить вопросы и возраженія, нажитая вѣками, нашла теперь богатую почву для своего широкаго обнаруженія. На востокѣ страсть къ догматическимъ разсужденіямъ охватила всѣхъ, начиная съ епископа и кончая рабомъ. Къ рѣшенію богословскихъ вопросовъ прибѣгала государственная власть со своею матеріальною силою. Насколько было велико броженіе умовъ того времени, можно судить по тому, что спорящіе не разбирали ни мѣста, ни времени. На это жаловались пастыри IV вѣка. Св. Григорій Нисскій въ словѣ О Божествѣ Сына и Св. Духа разсказываетъ: „приходите вы въ какую нибудь лавку и спрашиваете: что́ стоитъ такая то вещь? А лавочникъ тотчасъ начинаетъ разсуждать о Рожденномъ и Нерожденномъ. Вы спрашиваете: сколько оболовъ нужно заплатить за извѣстный кусокъ хлѣба? и въ отвѣтъ слышите: Отецъ болѣе или Сынъ?—Готова ли ванна?—спрашиваете вы. А вамъ отвѣчаютъ: Сынъ Божій сотворенъ изъ ничего“ [1]). Возбужденные

[1]) Ср. Церк. Ист. Сокр. I. II, с. 2 и св. Аѳан. ч. II, стр. 192.

аріане доходили до „бѣшенства“ [1]) и производили безпорядки. Въ Антіохіи увлеченіе религіозными спорами было настолько сильно, что разъ, по словамъ Сократа [2]), только отрядъ солдатъ воспрепятствовалъ возбужденному народу разрушить городъ. Разногласія въ сужденіяхъ разрушали семейный покой, раздѣляли отца съ сыномъ и брата съ братомъ. Аріане, по словамъ св. Аѳанасія, „не щадили ничего, чтобы подъ видомъ истины вторгнуться въ рай Христовой церкви“ [3]). Для своей цѣли они пользовались всѣми средствами—современными имъ философскими понятіями [4]), авторитетомъ

---

[1]) Похвальное слово св. Аѳанасію Григорія Богослова.

[2]) Historia ecclesiastica, l. I, c. 24.

[3]) «Эта хитрая и дерзкая ересь, говоритъ св. Иларій, съ удивительнымъ искусствомъ дѣйствуетъ для достиженія своей преступной цѣли. Сначала она принимаетъ на себя личину благочестія, потомъ прельщаетъ неопытныхъ выраженіями, затѣмъ приспособляется къ житейской мудрости, наконецъ увлекаетъ съ пути истины видомъ основательности. Часто она пользуется нашимъ ученіемъ противъ насъ же самихъ, вѣрою церкви противъ вѣры церкви» (De trinit. I, I). «Ересь, называемая аріанскою, говоритъ св. Аѳанасій, ересь хитрая и изобрѣтательная, искусно прикрывается словами св. Писанія, вооружается ложными доводами» (Пр. ар. 1 сл. 1 гл.).

[4]) Въ доказательство того, какъ по истинѣ коварно пользовались аріане философскими понятіями и терминами своего времени, можно привести разсужденіе ихъ о Сущемъ и несущемъ, при разоблаченіи его св. Аѳанасіемъ: «Сущій сотворилъ несущаго или сущаго? Изъ Сущаго ли или изъ несущаго сотворилъ его?»—спрашивали аріане. Св. Аѳанасій отвѣчалъ: «не означаютъ они, о комъ спрашиваютъ, чтобы спрашиваемый могъ дать отвѣтъ, но говорятъ просто: Сущій несущаго? Кто же, аріане, этотъ Сущій и что такое это несущее? Или кто Сущій и кто несущій, и что называется Сущимъ или несущимъ? Ибо Сущему можно творить и несущее и Сущее и существовавшее прежде. Древодѣлъ, золотарь, горшечникъ обрабатываютъ каждый по искусству своему вещество прежде ихъ существовавшее. Да и Самъ Богъ всяческихъ, взявъ сущую персть отъ земли, образуетъ человѣка. Посему умствованіе ихъ несостоятельно. Если же говорятъ о Богѣ и Словѣ Его, то пусть присовокупляютъ къ вопросу и недостающее и спрашиваютъ такъ: «сущій

свящ. Писанія и отчасти мнѣніями древнихъ учителей церкви, конечно излагая ихъ въ превратномъ и тенденціозномъ видѣ.

Св. Аѳанасій вполнѣ сознавалъ ту величайшую опасность, какая угрожала церкви и чистотѣ церковнаго ученія со стороны аріанства. Въ окружномъ посланіи (341 г.) онъ съ величайшимъ прискорбіемъ и грустію заявлялъ всему христіанскому обществу, что вѣрованіе церкви и правила ея—въ опасности, что въ скоромъ времени можетъ погибнуть то, что̀ соблюдалось въ церквахъ издревле. Какъ ученый представитель церкви, самъ онъ естественно явился главнымъ защитникомъ православія и съ тѣмъ большею ревностію выступалъ на борьбу съ еретиками, чѣмъ сильнѣе по опыту убѣждался въ опасности отъ нихъ для церкви. Письменнымъ памятникомъ борьбы св. Аѳанасія съ аріанствомъ служатъ слѣдующія его сочиненія: 1) Изложеніе вѣры, 2) Толкованіе на слова: „*вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ*“, 3) Посланіе объ опредѣленіяхъ никейскаго собора, 4) Четыре слова противъ аріанъ, 5) Второе посланіе къ Серапіону, епископу тмуитскому. Сюда же отчасти можно отнести: 6) Книгу о воплощеніи Бога Слова противъ аріанъ, 7) Объ ученіи Діонисія александрійскаго, 8) Окружное посланіе къ епископамъ Египта и Ливіи, 9) Посланіе о соборахъ ариминскомъ и селевкійскомъ, 10) Посланіе къ африканскимъ епископамъ, 11) Письма къ Адельфію епископу и Максиму Философу и 12) Толкованія на нѣкоторые псалмы. Изложе-

---

Богъ былъ ли когда безъ Слова?» Или такъ: «Сущій Отецъ сотворилъ ли несущее Слово или всегда имѣетъ Слово съ Собою, собственное рожденіе Своей сущности?» Но аріанскіе вопросы нелѣпы, исполнены хулы и подобны слѣдующимъ вопросамъ: «сущій Богъ ужели не существуя содѣлался Богомъ или существуетъ прежде, нежели дѣлается? Посему, существуя ли сотворилъ Себя или Онъ изъ ничего, будучи прежде ничѣмъ, внезапно явилъ Самъ Себя?» Подобнымъ образомъ св. Аѳанасій привелъ къ абсурду и другія подобныя возраженія аріанъ, напр. въ томъ же сочиненіи на 197—199 стр. въ рус. перев.

ніе по этимъ источникамъ содержанія и сущности полемики св. Аѳанасія съ аріанствомъ составляетъ непосредственно предстоящую нашу задачу [1]).

Глава II-я.

Метафизической основой аріанства было положеніе, что безконечное не можетъ само являться въ конечномъ. Изъ этого положенія Арій вывелъ заключеніе, что Богъ сотворилъ міръ чрезъ посредствующее существо; это-то существо и есть Сынъ Божій, который по природѣ своей не можетъ быть и называться истиннымъ Богомъ. Это богословское слѣдствіе изъ философскаго положенія и было главнымъ предметомъ полемики между св. Аѳанасіемъ и Аріемъ. Несомнѣнно, было бы гораздо естественнѣе и основательнѣе поразить противника сначала и главнымъ образомъ въ самой основѣ его положеній. Но св. Аѳанасій не сдѣлалъ подробнаго разбора метафизической основы аріанства, такъ какъ это собственно задача метафизика. Какъ богословъ, онъ посвятилъ свои силы главнымъ образомъ разбору богословскихъ слѣдствій изъ метафизической основы аріанства; для него дороги были собственно интересы религіи. Поэтому онъ направилъ свою полемику преимущественно противъ ученія о посредствующемъ существѣ и только косвенно касался основнаго философскаго положенія аріанства.

Классическое, такъ сказать, мѣсто, въ сжатомъ видѣ представляющее всю сущность аріанства и опредѣлявшее планъ полемики съ нимъ св. Аѳанасія, мож-

---

[1]) Подробное изложеніе полемики св. Аѳанасія съ аріанами въ нашей литературѣ сдѣлано, по Мёлеру, г. Ловягинымъ въ соч.: О заслугахъ св. Аѳанасія Великаго для Церкви въ борьбѣ съ аріанствомъ, 1856 г. Въ виду этого мы съ своей стороны сдѣлаемъ только краткое изложеніе этого предмета съ нѣсколько иной постановкой самаго вопроса и съ дополненіемъ къ изслѣдованію г. Ловягина того, что считаемъ нужнымъ.

но находить въ слѣдующихъ словахъ аріанъ: „Богъ, восхотѣвъ создать тварную природу, видѣлъ, что она не можетъ пріять на себя ничѣмъ неумѣряемой Отчей руки и Отчей зиждительной силы; потому первоначально Единый производитъ и творитъ Единаго только, и Его именуетъ Сыномъ и Словомъ и Премудростію, чтобы при Его посредствѣ могло уже прійти въ бытіе и все прочее. Богъ не насъ создалъ для Него, но Его для насъ. И какъ все не существовавшее прежде состоялось Божіею волею, такъ и Онъ, прежде не имѣя бытія, волею Божіею приведенъ въ бытіе, потому что и Слово не есть собственное по естеству рожденіе Отца, но произошло по благодати. Сущій Богъ сотворилъ несущаго Сына тѣмъ же изволеніемъ, которымъ и все сотворилъ, произвелъ, создалъ, восхотѣлъ, чтобы пришло въ бытіе“ [1]).—Въ этомъ небольшомъ отрывкѣ заключается общее содержаніе всего аріанства; въ немъ ясно выразилось аріанское раздѣленіе между Богомъ и міромъ. Богъ не можетъ быть непосредственнымъ Творцемъ міра, потому что послѣдній настолько слабъ и ничтоженъ, что не можетъ входить ни въ какія непосредственныя отношенія къ совершеннѣйшему и высочайшему Существу, не можетъ снести непосредственнаго дѣйствія Божескаго всемогущества. Между Богомъ и міромъ неизмѣримая бездна. Эти мысли составляютъ содержаніе первой половины отрывка. Вторая половина его говоритъ о Существѣ, служащемъ связію между Богомъ и міромъ, о Творцѣ міра—Сынѣ Божіемъ.

Разбирая первую часть этого отрывка, св. Аѳанасій проводитъ ту мысль, что аріанскій дуализмъ, напоминая ученіе манихеевъ [2]), не вытекаетъ логически

---

[1]) II сл. пр. ар. 24 гл. II т. 293, стр. ср. III сл. 27 гл.

[2]) Къ епп. ег. и лив. XVI гл. 423 стр. Замѣчательно, что св. Аѳанасій ни въ этомъ случаѣ, ни въ разборѣ ученія аріанъ о Логосѣ не упоминаетъ ничего о заимствованіи ими своихъ основъ у Филона и неоплатониковъ. Между тѣмъ какъ напр. ученіе аріанъ

изъ мысли о безмѣрномъ величіи Божіемъ и даже лишаетъ Бога истинныхъ совершенствъ Его,—что высочайшія совершенства Божіи не только не препятствуютъ непосредственной связи Бога съ міромъ, но напротивъ они-то и составляютъ основу этой связи. Въ мысли аріанъ о Богѣ, какъ о Существѣ всесовершенномъ и однако не могущемъ создать міръ, заключается противорѣчащее само себѣ понятіе о силѣ и достоинствѣ. Законъ силы таковъ, что, чѣмъ она выше, тѣмъ легче совершаетъ свойственную ей дѣятельность; законъ достоинства тотъ, что чѣмъ оно выше, тѣмъ не причастнѣе его обладатель какому либо пороку или недостатку. Абсолютная сила чужда всякаго затрудненія въ дѣятельности, и абсолютное достоинство исключаетъ всякій моральный недостатокъ. Между тѣмъ аріане, соглашаясь, что Богъ—Существо всемогущее и абсолютно великое, не допускаютъ, чтобы Онъ могъ непосредственно творить міръ, и такимъ образомъ полагаютъ границу истинной силѣ и величію Божію. По св. Аѳанасію, можно представить только двѣ причины, почему бы Богъ не могъ Самъ непосредственно сотворить міръ,—безсиліе и гордость. Но при первомъ объясненіи „вся тварь возопіетъ на произносящихъ о Богѣ недостойное Бога“. Богъ не можетъ утомляться, творя все однимъ велѣніемъ или хотѣніемъ воли своей, въ чемъ удостовѣряетъ насъ Писаніе многими свидѣтельствами. Творецъ не всемогущъ, если Онъ не имѣлъ силы Самъ создать вселенную [1]). Нельзя также допустить, чтобы Богъ не могъ создать міръ по гордости, т. е., чтобы Онъ считалъ это дѣло недостойнымъ Себя, какъ утверждаютъ аріане. Если Богъ не считалъ для Себя недо-

---

о Логосѣ, какъ о посредникѣ, существующемъ для міра, какъ цѣли Его бытія, носитъ на себѣ очень замѣтные слѣды пантеистическаго ученія Филона. Какъ идеи, по Платону, достигаютъ своей цѣли и имѣютъ смыслъ только въ реальности, такъ и Сынъ, по Арію, имѣетъ смыслъ и цѣль Своего бытія только въ мірѣ.

[1]) Пр. ар. I, 26 гл. 196 стр.

стойнымъ сотворить Сына Божія, который, по ученію самихъ же аріанъ, въ существѣ своемъ есть такая же тварь, какъ и всѣ прочія твари, то Онъ не могъ считать для Себя недостойнымъ и созданіе всего вообще тварнаго міра. Кромѣ того, предполагать въ Богѣ гордость значитъ возводить хулу на Него: у Бога гордости нѣтъ [1]). Пусть взглянутъ аріане, считающіе тварей столь ничтожными, что онѣ не могутъ быть дѣломъ рукъ Божіихъ, на то попеченіе, какое, по ученію Евангелія, Богъ имѣетъ относительно волосъ на головѣ, воробьевъ на кровлѣ и полевой травы, и потомъ пусть спросятъ себя, ужели достоинство Бога пострадаетъ отъ того, что Онъ будетъ не только Промыслителемъ, но и Творцемъ міра?! [2]) Вообще нѣтъ никакихъ разумныхъ основаній отрицать созданіе міра непосредственно Самимъ Богомъ.

А если, не смотря на это, аріане упорно отстаиваютъ свою мысль, что Самъ Богъ Отецъ не могъ создать міръ, ссылаясь на Писаніе, которое будто бы твореніе міра приписываетъ не Ему, а Сыну (Пс. XXXII, 6; CIII, 24; Кол. I, 16, 17), то они и въ этомъ случаѣ впадаютъ въ ошибку. Если въ однихъ мѣстахъ Писанія твореніе приписывается дѣйствительно Сыну Божію, то въ другихъ оно усвояется и Богу Отцу (Быт. I, 1). Слѣдовательно не нужно останавливаться только на однихъ мѣстахъ Писанія, оставляя другія, а принявъ въ соображеніе и тѣ и другія, примирять кажущееся въ нихъ разногласіе [3]). Аріане неестественно отдѣлили причину отъ дѣйствія, признали тварей дѣломъ Сына Божія, а самый актъ творенія дѣломъ Бога Отца [4]). А для обоснованія этой

---

[1]) Пр. ар. гл. XXV, 293—294 стр.; Объ опр. ник. соб. ч. I, гл. VII, стр. 320.

[2]) Ibid. II, 293—294 стр.

[3]) I сл. на ар. 38—43 гл., стр. 215—222.

[4]) *Διαιροῦσι τὰ κτίσματα καὶ τὴν δημιουργίαν καὶ τὸ μὲν τοῦ Πατρὸς ἔργον τὰ δὲ τοῦ Υἱοῦ διδόασιν ἔργα* (Orat. c. arian. II c.

ложной мысли они построили столь же ложное ученіе о двухъ Премудростяхъ или двухъ Словахъ, изъ которыхъ одну Премудрость или одно Слово они считали сосуществующимъ Отцу, а другую Премудрость или другое Слово тварію, какъ проявленіе первой Премудрости или перваго Слова вовнѣ [1]). Опровергнуть это аріанское измышленіе для св. Аѳанасія не стоило большого труда. Онъ сдѣлалъ это съ большимъ успѣхомъ въ немногихъ словахъ. Противъ ложныхъ заключеній аріанъ онъ утверждалъ, что раздѣленіе акта воли и его осуществленія свойственно только существамъ конечнымъ, а у Бога то и другое совпадаетъ въ одинъ нераздѣльный моментъ [2]). Что касается ложныхъ основаній, то ихъ онъ опровергъ единогласнымъ свидѣтельствомъ противъ нихъ Писанія, отцевъ церкви и здраваго смысла [3]). Кромѣ того, онъ доказалъ безполезность измышленія этихъ основаній, не приводящихъ къ предположенной цѣли, потому что съ признаніемъ тварности одной изъ Премудростей, именно

XXV. р. пер. 294 стр. ср. XXXVII гл. 311 стр.).—Мёлеръ дастъ такое толкованіе этому мѣсту, будто «Отецъ есть въ собственномъ смыслѣ Отецъ вселенной, Творецъ законовъ, а Сынъ только есть Устроитель и Промыслитель міра». Но такое объясненіе не совсѣмъ удачно. Несообразность ученія аріанъ заключается скорѣе въ томъ, что Отецъ, по ихъ словамъ, есть Творецъ, а твари все таки принадлежатъ не Ему.

[1]) Къ епп. ег. и лив. XII гл., 417 стр.; Пр. ар. II сл., 37 гл., 311 стр., I сл., V гл., 164 стр.—*Οὐκ ἔστιν αὐτὸς ὁ ἐν τῷ Πατρὶ φύσει καὶ ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ Λόγος καὶ ἡ ἰδία σοφία, ἐν ᾗ καὶ τοῦτον πεποίηκε τὸν κόσμον· ἀλλ' ἄλλος μέν ἔστιν ὁ ἐν τῷ Πατρὶ ἴδιος αὐτοῦ Λόγος, καὶ ἄλλη ἡ ἐν τῷ Πατρὶ ἰδία αὐτοῦ σοφία* (по др. чт.: *ἄλλος μὲν Λόγος ὁ ἐν Πατρὶ ἴδιος καὶ ἄλλη ἐν τῷ Πατρὶ ἀΐδιος αὐτῷ σοφία*), *ἐν ᾗ σοφίᾳ καὶ τοῦτον τὸν Λόγον πεποίηκεν· αὐτὸς δὲ οὗτος ὁ Κύριος κατ' ἐπίνοιαν λέγεται σοφία διὰ τὰ σοφιζόμενα*». C. 12 col. 564, 565. Ep. ad epp. Aeg. et Liv.

[2]) II сл. пр. ар. 25 гл., 294 стр.

[3]) О Діонисіи 25 гл. 388 стр. Къ епп. ег. и лив. 13, стр. 421—423.

той, которою созданъ міръ, Богъ устраняется отъ всякаго участія въ созданіи міра, чего не допускали и сами аріане [1]). Признать же творящею Премудростію личное свойство Отца — значитъ признать въ Богѣ одну Премудрость, потому что другая тогда не нужна, и въ то же время впасть въ противорѣчіе съ Писаніемъ, которое, свидѣтельствуя о творческой Премудрости (Іоанн. I, 3; Псал. CIII, 24), имѣетъ въ виду личную Премудрость—Сына Божія [2]).

Итакъ, со стороны Бога не было причины устранить Себя отъ созданія міра; Богъ Отецъ могъ создать міръ Самъ непосредственно. Но, быть можетъ, сама тварная природа по своей слабости не могла „пріять на себя ничѣмъ неумѣряемой Отчей руки и Отчей зиждительной силы?“ Св. Аѳанасій разсматриваетъ и это предположеніе и опровергаетъ его. Несостоятельность его сама собою вытекаетъ уже изъ несостоятельности перваго положенія аріанъ. Но св. Аѳанасій дѣлаетъ особый разборъ этого предположенія, независимо отъ перваго положенія аріанъ. Онъ выясняетъ аріанамъ непримиримыя противорѣчія, съ логическою необходимостію и очевидностію вытекающія изъ этого предположенія, и тѣмъ показываетъ его несостоятельность. Конечнымъ результатомъ его критики является положеніе, что и со стороны твари не могло быть никакого препятствія къ непосредственному созданію ея Богомъ. Порядокъ аргументаціи св. Аѳанасія слѣдующій. Онъ низводитъ измышленнаго аріанами для устраненія безграничной противоположности между конечнымъ и безконечнымъ Посредника между Богомъ и міромъ до состоянія прочихъ тварей [3]) и потомъ строитъ такой силлогизмъ. Если Посредникъ, какъ тварь, ничѣмъ суще-

---

[1]) II сл. пр. ар. 37 гл. 311 стр.

[2]) IV сл. пр. ар. IV гл. 483 стр.

[3]) Пр. ар. сл. II, гл. 19—20, 285—286 стр.

ственно не отличаясь отъ прочихъ тварей, могъ принять на себя неумѣряемую Отчую руку и зиждительную Отчую силу, то могли воспринять ихъ и всѣ прочія твари. Если же никакая тварь не могла быть созданной непосредственно Самимъ Богомъ, то, какъ тварь, не могъ быть созданъ непосредственно Имъ и самый измышленный аріанами Посредникъ, какъ бы Онъ ни былъ совершененъ лично, и—значитъ—Его нѣтъ. Безъ Него же, по представленію аріанъ, невозможно и бытіе міра [1]). Существующій же міръ значитъ призрачный міръ. Съ такою очевидною и грандіозною нелѣпостію, съ логическою необходимостію вытекающею изъ основнаго положенія аріанъ, не могли согласиться и сами ея виновники, признававшіе реальность міра.

Между тѣмъ съ признаніемъ дѣйствительности бытія міра реальная противоположность между безконечнымъ и конечнымъ заявляетъ о себѣ съ полной силой, мучитъ философскую мысль, заставляя ее найти какое нибудь примиреніе. Въ этомъ случаѣ аріанамъ слѣдовало бы смиренно преклониться предъ ученіемъ Писанія, которое, нимало не устраняя безпредѣльной противоположности между конечнымъ и безконечнымъ, находитъ единственное примиреніе ихъ въ актѣ созданія міра изъ ничего волею Бога. Но философской мысли аріанъ не хотѣлось оставить безъ примиренія безграничную противоположность между безконечнымъ и конечнымъ и она тщетно хотѣла примирить эту противоположность признаніемъ тожества безконечнаго и конечнаго въ особомъ бытіи или существѣ, въ одно и то же время безконечномъ и конечномъ. Но примиреніе это, въ дѣйствительности явленное въ ѵпостасномъ единеніи Божества и человѣчества въ Лицѣ Господа нашего Іисуса Христа, аріане хотѣли представить не въ смыслѣ церковнаго уче-

---

[1]) Ibid. сл. II, 26 гл., 296.

нія, не смѣшивающаго конечнаго съ безконечнымъ и не превращающаго одно въ другое, а по своему—въ смыслѣ возведенія конечнаго въ безконечное. Они придумали ученіе о посредствующемъ между Богомъ и міромъ существѣ, которое, считая созданнымъ, въ то же время возвышали надъ всѣми прочими тварями, какъ его собственными созданіями, и отождествляли его съ Божественнымъ Логосомъ или Сыномъ Божіимъ. Въ этомъ пунктѣ аріанство, въ основѣ болѣе философское, чѣмъ религіозное ученіе, становится ближайшимъ образомъ христіанскою ересью [1]). И этотъ пунктъ аріанства попреимуществу былъ предметомъ вниманія св. Аѳанасія въ борьбѣ его съ Аріемъ и его послѣдователями. На немъ св. отецъ сосредоточилъ всѣ свои силы и его опровергалъ всѣми доступными ему способами [2]). Положеніе, которое старался доказать при этомъ св. Аѳанасій, онъ выражаетъ въ своемъ Исповѣданіи вѣры слѣдующими словами: „все сотворено чрезъ Сына, но Самъ Онъ—не тварь“ [3]). Онъ доказывалъ немыслимость самаго бытія Посредника во-первыхъ съ точки зрѣнія понятія о Богѣ и во-вторыхъ съ точки зрѣнія понятія о цѣли и существѣ Посредника. Въ первомъ случаѣ онъ указывалъ на униженіе высочайшаго

---

[1]) Ученіе свящ. Писанія о Сынѣ Божіемъ, какъ о творческомъ Словѣ Отца, казалось Арію достаточнымъ (внѣшнимъ) основаніемъ для того, чтобы посредникомъ между Богомъ и міромъ признать не какое нибудь иное существо, а именно второе Лице Св. Троицы, которое только одно, по представленію Арія, обладало всѣми необходимыми для посредника между Богомъ и міромъ свойствами. Съ одной стороны Оно, по представленію Арія, обладаетъ божескими свойствами и близко къ Богу, даже причастно Его существу, а съ другой—Оно тварь и на ряду съ прочими тварями отлично отъ Бога и причастно тварямъ, отличаясь отъ нихъ только способомъ происхожденія отъ Бога.

[2]) Полемика съ Аріемъ о Сынѣ Божіемъ, какъ о посредникѣ между Богомъ и міромъ, и составляетъ собою разборъ второй части приведеннаго нами основнаго положенія аріанства.

[3]) Испов. вѣры 2 гл. 163 стр.

Существа измышленіемъ такого Посредника, который удовлетворялъ бы Его нуждѣ, такъ какъ несомнѣнно, что удовлетворяющій потребности нуждающагося выше этого послѣдняго. Во второмъ случаѣ онъ не находитъ достаточнаго основанія для дѣйствительнаго бытія Посредника прежде всего потому, что бытіе его, какъ указано выше, не достигло бы той цѣли, для какой онъ могъ будто бы существовать, и потому было бы излишнимъ и безполезнымъ, а во-вторыхъ потому, что бытіе его невозможно по самому понятію о немъ. Посредникъ, мыслимый какъ творящая тварь, носилъ бы непримиримое противорѣчіе въ самомъ существѣ своемъ. Творящая тварь невозможна, какъ бы мы ни старались объяснить происхожденіе въ ней творческой способности, путемъ ли природнаго дарованія или путемъ наученія. Первое не согласно съ самымъ понятіемъ о тваряхъ, общій законъ бытія которыхъ быть созданными, а не созидать. Второе противорѣчитъ понятію о Богѣ во-первыхъ потому, что Онъ какъ существо независтливое, если бы сталъ учить, такъ научилъ творчеству конечно не одну какую нибудь избранную тварь, а всѣ; а во-вторыхъ—потому, что при этомъ нужно будетъ и относительно самого Бога предположить, что и Онъ искусство творить пріобрѣлъ чрезъ наученіе и, значитъ, можетъ его забыть. Наконецъ признавать бытіе особаго Посредника между Богомъ и міромъ только для творенія міра значитъ унижать самого Посредника предъ созданнымъ міромъ, потому что міръ,—при этомъ предполагается,—существуетъ для себя, а Посредникъ для него [1]). Помимо всего этого и самый вопросъ о цѣли бытія Посредника въ высшей степени нелѣпъ, если все же предполагается, что Посредникъ есть Сынъ

---

[1]) **Въ своей аргументаціи св. Аѳанасій въ этомъ случаѣ доводитъ аріанъ дальше даже извѣстнаго нелѣпѣйшаго афоризма Ангела силезскаго: «Богъ столько же зависитъ отъ меня, сколько отъ Него и я. Я помогаю ему хранить Его существо, Онъ помогаетъ мнѣ хранить мое».**

Божій и Богъ. Вотъ почему въ свящ. Писаніи, когда рѣчь идетъ о Божествѣ Сына Божія, нигдѣ не говорится о цѣли Его бытія [1]). Писаніе упоминаетъ о цѣли только внѣшнихъ отношеній Сына Божія (Фил. II. 7, 8) [2]).

Впрочемъ и этого еще мало; выводы, которые логически вытекаютъ изъ ученія аріанъ, ведутъ частію къ атеизму и полному отрицанію всякаго бытія, частію къ пантеизму. Въ самомъ дѣлѣ, если Сынъ Божій есть тварь и вмѣстѣ Богъ, единосущный Отцу, потому что,—какъ согласны и аріане,—Онъ пребываетъ во Отцѣ и въ Немъ пребываетъ Отецъ; то и Богъ Отецъ, единосущный Своему Сыну, долженъ быть тварію или одной сущности съ тварями. А если Сынъ Божій и Его Отецъ суть твари, то Богъ, значитъ, есть не что иное, какъ тварь, иначе—есть только одна тварь, а Бога нѣтъ. А если при этомъ, какъ выше было указано, по ученію аріанъ, и твари не должно быть; то слѣдуетъ, что нѣтъ и не должно быть въ дѣйствительности совсѣмъ ничего. Отрицаніе всякой дѣйствительности—вотъ одинъ изъ крайнихъ, но необходимыхъ, по мнѣнію св. Аѳанасія, выводовъ изъ аріанскаго ученія о Сынѣ Божіемъ. Другой выводъ—это обожествленіе всего. Къ нему св. Аѳанасій приходитъ путемъ такого разсужденія: Сынъ Божій, единосущный Отцу, есть Богъ, но Онъ же и тварь единосущная намъ; слѣдовательно, по св. Аѳанасію, и мы, какъ единосущные Ему, должны быть тварями—богами. „Но далеко, говоритъ на это св. Аѳанасій, людямъ до того, чтобы быть въ Отцѣ, какъ Сынъ Божій въ Отцѣ, и далеко—не по мѣсту, но по естеству. Богоборцы имѣли бы еще для себя предлогъ утверждать такую нелѣпость, если бы Христосъ просто сказалъ: *да будутъ въ Тебѣ едино, да тіи и азъ въ Тебѣ едино будемъ.* Но такъ какъ Спаситель сказалъ сравнительно: *какъ*

---

[1]) Прем. VIII, 5; Іоанн. I, 1; XIV, 10; I, 18.

[2]) Пр. аріан. III сл. 336 стр.

Я въ Тебѣ, такъ и они между собою пусть будутъ едино, т. е. насколько это возможно для нихъ при посредствѣ общенія въ дарованной благодати (Рим. VIII, 35; XI, 29); то аріанамъ остается поэтому только припомнить слова Писанія: *„ты же человѣкъ еси, а не Богъ* (Іезек. XXVIII, 2) и *не распростирайся убогъ сый съ богатымъ* (Притч. XXIII, 4). Быть намъ въ Отцѣ есть не наше, но сущаго и пребывающаго въ насъ Духа, причастіемъ котораго сочетаваемся съ Божествомъ и мы (1 Іоанн. IV, 13, 15). И мы никогда не будемъ такими, каково Слово, ибо что имѣетъ Духъ, имѣетъ сіе отъ Слова (Іоанн. XVI, 15)“ [1]).

Вся аргументація св. Аѳанасія противъ аріанскаго ученія о посредствующемъ Существѣ сводится такимъ образомъ къ тому, что посредствующаго Существа нѣтъ и быть не можетъ, и что аріане впадаютъ въ двоевѣріе, съ одной стороны поклоняясь единому истинному Богу, а съ другой—боготворя тварь и служа ей. Въ основаніи всей его полемики съ аріанствомъ лежитъ мысль о существенномъ отличіи и вмѣстѣ о существенной и полной зависимости твари отъ Творца. Тварь никогда не можетъ сдѣлаться Богомъ; она не можетъ даже явиться и существовать сама собою. Она можетъ имѣть и поддерживать свое бытіе только подъ условіемъ общенія съ Существомъ абсолютнымъ. Сама по себѣ она не можетъ быть источникомъ бытія.

Предложенный разборъ св. Аѳанасіемъ аріанскаго ученія о посредствующемъ Существѣ послужилъ основой и для всей послѣдующей противо-аріанской полемики, что можно видѣть изъ твореній Григорія нисскаго [2]), Амвросія медіоланскаго [3]), блаж. Августина [4]), св. Кирилла александрійскаго [5]) и другихъ. Сходство

---

[1]) III сл. пр. аріан. XX—XXV гл. стр. 408—416.

[2]) L. I, c. Eun.

[3]) L. De fide 6; VII, 7.

[4]) De Trinit. c. VI.

[5]) Thes. l. XVI.

между разборомъ св. Аѳанасія и послѣдующихъ отцевъ и учителей церкви по мѣстамъ доходитъ чуть не до буквальности. Для примѣра укажемъ на нѣкоторыя мѣста изъ сочиненій бл. Августина и св. Григорія Назіанзина. Оба они исключаютъ третье, посредствующее между Богомъ и тварью, Существо. Первый пишетъ: „всякая субстанція, которая не Богъ, есть тварь, а если она не тварь, то Богъ“ [1]). То же почти говоритъ и св. Григорій Назіанзинъ: „если Богъ, то не тварь, если же тварь, то не Богъ, ибо имѣетъ начало во времени. А что̀ имѣетъ начало, то нѣкогда не было и то не подлинно сущее; а что̀ не подлинно сущее, то какъ можетъ быть Богомъ?“ [2]) „Какова одна тварь, говоритъ св. Амвросій, такова и всякая другая“ [3]). Но если всѣ твари, какъ твари, одинаковы между собою, отличны отъ Бога и зависимы отъ Него, то мыслить какую нибудь тварь Творцемъ совершенно нелѣпо. Всѣ эти цитаты имѣютъ параллельныя мѣста въ сочиненіяхъ св. Аѳанасія. Очевидно его творенія читались послѣдующими отцами и учителями церкви и служили для нихъ образцомъ; очевидно въ своей полемикѣ съ аріанами они признавали его для себя авторитетомъ.

Іеромонахъ **Кириллъ** (Лопатинъ).

---

[1]) De Trinit. VI: Omnis substantia, quae Deus non est, creatura est, et quae creatura non est, Deus est.

[2]) Orat. XXXII. *Εἰ μὲν Θεὸς, οὐ κτίσμα. Εἰ κτίσμα δὲ, οὐ Θεὸς, ἤρξατο γὰρ χρονικῶς· ὁ δὲ ἤρξατο, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, οὗ δὲ πρεσβύτερον τὸ, οὐκ ἦν, τοῦτο οὐ Κύριος ὄν· τὸ δὲ μὴ Κύριος ὄν, πῶς Θεός*; Ср. orat. XXIV, также Cyril. In Ioan. c. VI.

[3]) De fide l. I, c. IX: quae enim creatura sicut alia creatura est.

КНИГА ЮБИЛЕЕВЪ

ИЛИ

МАЛОЕ БЫТІЕ [1].

Вотъ слова дѣленія дней [2]) по закону и свидѣтельству, по событіямъ годовъ, по ихъ седминамъ, по ихъ юбилеямъ, на всѣ годы міра, согласно съ тѣмъ, что̀ говорилъ Онъ съ Моисеемъ на горѣ Синаѣ.

I. Случилось въ первый годъ по выходѣ сыновъ Израиля изъ Египта, въ третій мѣсяцъ, въ шестнадцатый день его, тогда сказалъ Богъ Моисею, говоря: „взойди ко Мнѣ на гору, чтобы Я далъ тебѣ двѣ каменныя скрижали закона и всѣ заповѣди, которыя Я написалъ, дабы ты возвѣстилъ ихъ имъ (сынамъ Израиля)!“ И Моисей взошелъ на гору Господню, и слава Господня оби-

---

[1]) Представляемый здѣсь русскій переводъ книги Юбилеевъ сдѣланъ нами съ нѣмецкаго перевода Дильмана, помѣщеннаго въ Jahrbücher der Bibl. Wissenschaft 1849, S. 230—256; 1850—1851, S. 1—72. Дѣленіе на главы принадлежитъ не эѳіопскому подлиннику, а сдѣлано самимъ Дильманомъ. Слова, заключенныя въ нашемъ переводѣ въ скобки и отмѣченныя курсивомъ, дабавлены къ подлинному тексту для большей удобопонятности. Многоточіе означаетъ пропускъ тѣхъ мѣстъ, которыя не могли быть переведены Дильманомъ въ эѳіопскомъ текстѣ вслѣдствіе его испорченности. Примѣчанія къ переводу принадлежатъ отчасти Дильману, а отчасти намъ.

[2]) Подъ такимъ названіемъ книга Юбилеевъ извѣстна у абиссинцевъ. Можетъ быть это надписаніе было и въ первоначальномъ текстѣ, такъ какъ выраженіе — «дѣленіе времени» или «дѣленіе дней» встрѣчается въ книгѣ и дальше (см. I, VI и др. главы).

тала на горѣ Синаѣ, и облако осѣняло ее шесть дней. И Онъ воззвалъ Моисея въ седьмой день среди облака. И онъ видѣлъ славу Божію, какъ пылающій огонь, на горѣ Синаѣ [1]), когда взошелъ, чтобы получить каменныя скрижали закона и заповѣдей, по слову Господа, какъ Онъ сказалъ ему: „поднимись на вершину горы!“ И Моисей былъ на горѣ сорокъ дней и сорокъ ночей, и Господь научилъ его относительно того, что́ было прежде и что случится въ будущемъ; Онъ изъяснилъ ему дѣленіе дней закона и свидѣтельства, и сказалъ: „внимай всѣмъ словамъ, которыя Я тебѣ говорю, и запиши ихъ въ книгу, дабы ихъ роды (потомки) видѣли, какъ Я оставилъ ихъ за все зло, какое сдѣлали они, уклонившись отъ завѣта, который Я утверждаю нынѣ между Мною и тобою на горѣ Синаѣ для будущихъ родовъ ихъ. И будетъ это слово, когда придутъ всѣ наказанія, свидѣтельствовать противъ нихъ, и они познаютъ, что Я справедливѣе, нежели они во всей ихъ правдѣ и во всякомъ ихъ дѣлѣ, и узнаютъ, что Я былъ съ ними. И ты запиши себѣ всѣ слова, которыя Я тебѣ возвѣщаю нынѣ,—ибо Я знаю ихъ противленіе и жестоковыйность,—прежде чѣмъ приведу ихъ въ землю, о которой клялся Аврааму, Исааку и Іакову, когда сказалъ: „вашему сѣмени Я дамъ землю, текущую молокомъ и медомъ“. И они будутъ ѣсть, и насыщаться и уклоняться къ чуждымъ богамъ, къ тѣмъ, которые ихъ не спасли отъ всей ихъ тяготы. И будетъ это свидѣтельство услышано во свидѣтельство имъ: ибо они будутъ забывать Мои заповѣди, все, что Я заповѣдаю имъ, и пойдутъ во слѣдъ язычниковъ и за ихъ нечистотою и мерзостію, и будутъ служить ихъ богамъ, и эти (боги) сдѣлаются для нихъ претыканіемъ въ бѣдствіе и страданіе и сѣтію. И многіе погибнутъ, и будутъ плѣнены, и впадутъ въ руки врага, такъ какъ они забудутъ Мои постановленія, и Мои заповѣди, и Мои праздники, Мой завѣтъ, и Мои субботы, и Мою святыню, которую Я

[1]) Исх. XXIV, 15—17.

освящу Себѣ между ними, и Мою скинію, и Мое святилище, которое Я освящу Себѣ въ странѣ, чтобы положить на немъ Свое имя, дабы оно обитало тамъ. И они будутъ дѣлать себѣ изображенія изъ камня и изъ дерева, и будутъ преклоняться предъ ними, чтобы впадать въ грѣхи, и будутъ приносить своихъ сыновей въ жертву демонамъ и *предаваться* всѣмъ дѣламъ заблужденія своего сердца. И Я буду посылать къ нимъ свидѣтелей, чтобы дать имъ свидѣтельство, но они не послушаютъ ихъ и будутъ убивать Моихъ свидѣтелей; и также тѣхъ, которые слѣдуютъ закону, они будутъ убивать и преслѣдовать, и отвергнутъ его (законъ) совершенно, и начнутъ дѣлать то, что есть зло предъ Моими очами. Тогда Я сокрою Свое лицо отъ нихъ, и предамъ ихъ язычникамъ въ плѣненіе, и въ узы, и на истребленіе, и изгоню ихъ изъ земли (Ханаанской), и разсѣю между *язычниками*. И они забудутъ весь Мой законъ, и всѣ Мои заповѣди, и всю Мою правду, и не будутъ болѣе хранить ни новолунія, ни субботы, и никакого праздника и юбилейнаго года, и никакого установленія. Послѣ сего они *опять* обратятся ко Мнѣ изъ среды язычниковъ всѣмъ сердцемъ и всею душею и всѣми своими силами. И Я соберу ихъ всѣхъ изъ среды язычниковъ; и они опять будутъ искать Меня, чтобы Я явилъ имъ Себя. Когда же они будутъ искать Меня всѣмъ сердцемъ и всею душею, Я открою имъ великій миръ съ правдою, и возставлю ихъ какъ растеніе праведности [1]) отъ всего *Моего* сердца и отъ всей души; и они будутъ во благословеніе, а не въ проклятіе, и содѣлаются главою, а не хвостомъ [2]). И Я возсозламъ Мое святилище между ними и буду обитать съ ними, и буду ихъ Богомъ, и они будутъ Моимъ народомъ въ истину и въ правду; и Я не оставлю ихъ, ни отрекусь *отъ нихъ*, ибо Я Господь, Богъ ихъ.

---

[1]) Это характерное выраженіе заимствовано изъ книги Еноха: X, 21—22. XCII, 2. 8. 12.

[2]) Ср. кн. Еноха CIII, 11.

И Моисей палъ на свое лице, и молился, и говорилъ: „Господи, Боже мой! не оставляй Твоего народа и Твоего наслѣдія, чтобы не ходить имъ въ заблужденіи своего сердца, и не предавай ихъ въ руки враговъ язычниковъ, чтобы они владычествовали надъ ними; не допусти ихъ до сего, чтобы имъ не потерять Тебя! Простри, Господи, Свое милосердіе надъ народомъ Своимъ, и духъ правый содѣлай въ нихъ, и не допусти духа Веліара владычествовать надъ ними, чтобы онъ *клеветалъ* на нихъ предъ Тобою [1]), и совращалъ ихъ со всѣхъ путей правды, дабы они погибли предъ лицемъ Твоимъ! Ибо они Твой народъ и наслѣдіе, который Ты великою силою освободилъ изъ рукъ египтянъ; содѣлай въ нихъ чистое сердце и святый духъ, и не допусти ихъ, чтобы они были доведены до паденія чрезъ свои грѣхи, отнынѣ и до вѣка!“

И Богъ сказалъ Моисею: „Я знаю ихъ противленіе, и ихъ помышленія, и ихъ жестоковыйность; они не покорятся, пока не познаютъ своихъ грѣховъ и *грѣховъ* отцевъ ихъ. И послѣ сего они обратятся ко Мнѣ во всей праведности, и отъ всего сердца и отъ всей души, и Я обрѣжу крайнюю плоть ихъ сердца и крайнюю плоть сердца ихъ сѣмени, и содѣлаю въ нихъ духъ святый, и очищу ихъ, чтобы они болѣе не отвращались отъ Меня съ того дня и до вѣка. И ихъ душа прилѣпится ко Мнѣ и ко всѣмъ Моимъ заповѣдямъ, и они будутъ исполнять Мои повелѣнія, и Я буду ихъ отцемъ, и они будутъ Моимъ сыномъ, и всѣ будутъ именоваться сынами Божіими и всѣ *сынами* духа. И *тогда* откроется, что они сыны Мои и Я отецъ ихъ въ праведность и правду, и что Я люблю ихъ. Ты же запиши себѣ всѣ эти слова, которыя Я возвѣщаю тебѣ на этой горѣ, первое и послѣднее и грядущее, согласно со всѣмъ дѣленіемъ времени подъ закономъ и свидѣтельствомъ, и по седминамъ юбилейныхъ годовъ, до вѣка, пока Я не сойду и не буду жить съ ними отъ вѣка до вѣка“.

---

[1]) Ср. кн. Еноха XL, 7.

И Онъ сказалъ ангелу лица: „запиши для Моисея *событія* съ перваго творенія до того *времени*, когда Мое святилище будетъ устроено между ними, навсегда и навѣчно, и Богъ откроется для очей каждаго, и всякій познаетъ, что Я Богъ Израиля, и Отецъ всѣхъ дѣтей Іакова, и Царь на горѣ Сіонѣ, отъ вѣка до вѣка. И Сіонъ Іерусалимъ будетъ святымъ“. И ангелъ лица, который шелъ предъ станомъ израильтянъ, взялъ скрижали дѣленія лѣтъ отъ творенія, седминъ и юбилеевъ закона и свидѣтельства, каждый годъ по его числу и юбилеи по годамъ, со дня новаго творенія, когда были сотворены небо и земля и всѣ ихъ произведенія, равно какъ и небесныя силы и все твореніе земли, до того времени, когда будетъ создано святилище Господа въ Іерусалимѣ на горѣ Сіонѣ, и всѣ свѣтила будутъ обновлены къ освященію, и къ миру, и къ благословенію для всѣхъ избранныхъ Израиля, чтобы сіе пребывало такъ отъ того дня въ продолженіе всѣхъ дней земли.

II. И ангелъ лица сказалъ Моисею, по слову Господа, говоря: „напиши все повѣствованіе о твореніи, какъ Господь Богъ совершилъ въ шесть дней всѣ Свои произведенія, которыя Онъ сотворилъ, и въ седьмой день соблюдалъ субботу, и освятилъ ее на всѣ вѣка, и утвердилъ ее въ знаменіе для всѣхъ Своихъ твореній“.

Ибо въ первый день Онъ сотворилъ небеса, которыя вверху, и землю, и воды [1]), и всѣхъ духовъ, которые Ему служатъ, и ангеловъ лица̀, и ангеловъ прославленія, и ангеловъ духа огня, и ангеловъ духа вѣтровъ, и ангеловъ облачныхъ духовъ (genitiv.) мрака, и града и инея, и ангеловъ долинъ, и громовъ и молній, и ангеловъ духовъ (genit.) холода и зноя, зимы и весны, осени и лѣта, и *ангеловъ* всѣхъ духовъ (genit.) Его твореній на небѣ, и на землѣ, и во всѣхъ доли-

[1]) По 3 кн. Ездры твореніе неба и земли также отнесено на первый день.

нахъ, и *духовъ* мрака и свѣта, и утренней зари, и вечера, которыя Онъ приготовилъ по предвѣдѣнію Своей премудрости. И тогда мы увидѣли Его произведенія, и прославили Его, и восхвалили Его за всѣ произведенія Его: ибо семь великихъ произведеній Онъ сотворилъ въ первый день [1]).

И во второй день Онъ сотворилъ твердь между водами; и раздѣлились воды въ тотъ день: половина ихъ поднялась вверхъ, и половина опустилась внизъ подъ твердь, которая въ серединѣ, на поверхность всей земли. И это единственное произведеніе, которое Онъ сотворилъ во второй день.

И въ третій день сотворилъ Онъ, какъ сказалъ водамъ: да стекутъ онѣ съ поверхности всей земли въ одно мѣсто и да явится суша. И Онъ сдѣлалъ такимъ образомъ съ водами, какъ сказалъ имъ. И онѣ стекли съ поверхности земли въ одно мѣсто, внѣ тверди, и явилась суша. И въ тотъ день Онъ создалъ для нея (воды) бездны морей по ихъ отдѣльнымъ вмѣстилищамъ, и всѣ рѣки, и вмѣстилища водъ въ горахъ и во всей землѣ, и всѣ озера, и всякую росу земную, и сѣмя, которое сѣется по роду своему, и все, что употребляется въ пищу, и плодовыя и лѣсныя деревья, и садъ Еденъ для веселія. Всѣ эти четыре [2]) великія творенія Онъ сотворилъ въ третій день.

И въ четвертый день Онъ сотворилъ солнце, и луну, и звѣзды, и поставилъ ихъ на тверди небесной, чтобы они свѣтили на всю землю, и повелѣлъ имъ управлять днемъ и ночью, и раздѣлять между свѣтомъ и между тьмою. И Богъ сдѣлалъ солнце великимъ знаменіемъ на землѣ для дней, и субботъ, и годовъ, и

[1]) «Именно — небо, землю, воду, духовъ служенія, ангеловъ лица, ангеловъ прославленія и ангеловъ стихійныхъ духовъ. Совсѣмъ иначе исчисляютъ творенія перваго дня на основаніи сего мѣста эѳіопскіе ученые. См. Catalogus MS. Aethiopicorum Musei Britannici, 1847; Cod. XVIII, № 5». Dillmann.

[2]) Именно—сушу, вмѣстилища водъ, растенія и Еденъ.

юбилеевъ, и для всѣхъ временъ года, и *повелѣлъ* ему раздѣлять между свѣтомъ и между тьмою, и *предназначилъ* его для роста, чтобы росло все, что прозябаетъ и произрастаетъ на землѣ. Эти три рода *творенія* Онъ создалъ въ четвертый день.

И въ пятый день Онъ сотворилъ большихъ морскихъ животныхъ въ глубинахъ водъ,—ибо они были созданы Его рукою прежде всего, — всякую плоть, и все, что движется въ водахъ, рыбъ, и все, что летаетъ, птицъ и весь ихъ родъ. И солнце взошло надъ ними для развитія, и надъ всѣмъ, что существуетъ на землѣ, *и* надъ всѣмъ, что прозябаетъ изъ земли, и надъ всѣми плодовыми деревьями, и надъ всякою плотію. Всѣ эти три рода Онъ сотворилъ именно въ пятый день.

И въ шестой день Онъ создалъ всѣхъ звѣрей земныхъ, и всякій скотъ, и все, что движется на землѣ. И послѣ всего этого Онъ сотворилъ человѣка, одного, мужа и жену сотворилъ ихъ [1]), и поставилъ его владыкою надъ всѣмъ, что на землѣ и что въ моряхъ, и надъ тѣмъ, что летаетъ, и надъ звѣрями и надъ скотомъ, и надъ всѣмъ, что движется на землѣ, и надъ всею землею: надо всѣмъ этимъ Онъ сдѣлалъ его господиномъ. И эти четыре рода *твореній* Онъ сотворилъ въ шестой день.

И было всего *сотворено въ шесть дней* двадцать два рода [2]). И Онъ закончилъ всѣ Свои произведенія въ шестой день,—все, что на небѣ, и на землѣ, и въ моряхъ, и въ долинахъ, во свѣтѣ и во тьмѣ и всюду. И Онъ далъ намъ (ангеламъ) великое знаменіе,—день суб-

---

[1]) Между послѣплѣнными іудеями ходило баснословное преданіе, будто вначалѣ былъ созданъ человѣкъ муже-жена (андрогенъ) и что только послѣ оба пола были раздѣлены. Это вѣрованіе встрѣчается и въ ученіи Зороастра, по крайней мѣрѣ въ его позднѣйшемъ развитіи (Bundegesch, гл. XV). Авторъ книги Юбилеевъ повидимому также раздѣляетъ это воззрѣніе.

[2]) Именно: въ первый день 7 произведеній, во второй 1, въ третій 4, въ четвертый 3, въ пятый 3 и въ шестой 4.

ботній, чтобы мы въ продолженіи шести дней дѣлали дѣла, и въ седьмой день соблюдали субботу ото всѣхъ дѣлъ, всѣ ангелы лица и всѣ ангелы прославленія. Намъ, этимъ двумъ великимъ родамъ, сказалъ Онъ, чтобы мы хранили съ Нимъ [1]) субботу на небѣ и на землѣ. И Онъ сказалъ намъ: „вотъ Я выдѣлю Себѣ народъ изъ среды *всѣхъ* народовъ, чтобы и они (онъ?) празновали субботу; и Я освящу его Себѣ въ *Свой* народъ и благословлю его, какъ Я освятилъ день субботній и посвятилъ ихъ (субботы) Себѣ; такъ благословлю Я его; и они будутъ Моимъ народомъ, и Я буду ихъ Богомъ. И Я избралъ сѣмя Іакова между всѣми изъ тѣхъ, которыхъ Я увидѣлъ, и написалъ Его у Себя первороженнымъ сыномъ. и освятилъ его для Себя навсегда и навѣчно. И Я возвѣщу имъ о субботнемъ днѣ, чтобы они хранили въ него субботу ото всѣхъ дѣлъ своихъ". Такъ положилъ Онъ знаменіе въ немъ, дабы и они праздновали съ нами субботу въ седьмой день, чтобы ѣсть и пить, и прославлять Того, Кто сотворилъ все, какъ и Онъ благословилъ сіе, и освятилъ Себя для Своего народа, чтобы это было явлено предъ всѣми народами, и чтобы они (потомки Іакова?) одинаково съ нами праздновали субботу. И Онъ установилъ, чтобы Его повелѣнія возносились предъ Него, какъ благовоніе, которое было бы пріятно Ему, во всѣ дни двадцати двухъ главъ людей отъ Адама до Іакова [2]). И двадцать два рода произведеній были сотворены до сего седьмаго дня. Этотъ благословленъ и освященъ, и тотъ (Іаковъ) также благословленъ и освященъ. И этотъ вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ къ освященію и благословенію. И сему (Іакову и его потомкамъ) даровано

---

[1]) Это воззрѣніе напоминаетъ человѣкообразныя представленія іудеевъ о Шехинѣ въ Талмудѣ.

[2]) Авторъ хочетъ выразить здѣсь такого рода мысль: хранителями и вѣрными исполнителями своихъ повелѣній Господь избралъ патріарховъ, которыхъ отъ Адама до Іакова по преемственной генераціи насчитывается двадцать два.

было, чтобы они были всегда благословенными и святыми въ свидѣтельствѣ и законѣ, какъ прежде седьмой день Онъ освятилъ и благословилъ быть седьмымъ днемъ (т. е. субботою) [1]). Онъ сотворилъ небо и землю и все, что создано въ шесть дней, и Господь установилъ святый праздникъ для всѣхъ Своихъ тварей. Посему Онъ далъ повелѣніе относительно него всѣмъ Своимъ твореніямъ, что *нарушители седьмаго дня* должны умереть: если кто осквернитъ его, тотъ да умретъ смертію. И ты съ своей стороны скажи сынамъ Израилевымъ, чтобы они соблюдали этотъ день, святили его, и никакого дѣла не дѣлали въ него, и не оскверняли его; ибо онъ святѣе, нежели всѣ *другіе* дни, и всякій, кто оскверняетъ его, долженъ умереть смертію; и всякій, кто дѣлаетъ въ него какое либо дѣло, долженъ умереть смертію, навсегда и навѣчно, чтобы сыны Израиля соблюдали этотъ день въ своихъ родахъ и не были истреблены на землѣ. Ибо это святый день и благословенный день, и всякій человѣкъ, соблюдающій его и празднующій въ него субботу отъ всякаго своего дѣла, будетъ святъ и благословенъ всегда, какъ мы (ангелы). И ты возвѣсти и изъясни сынамъ Израилевымъ законъ этого дня, чтобы они праздновали въ него субботу и не забывали бы его въ заблужденіи своего сердца, чтобы они не дѣлали въ него ничего изъ своихъ нуждъ, не приготовляли въ него чего либо изъ пищи и питья, ни воды не черпали, ни какой либо ноши не вносили и не выносили въ него чрезъ свои врата, если бы имъ не пришлось приготовить себѣ чего нибудь въ теченіи шести дней въ своихъ домахъ.

---

[1]) Здѣсь проводится параллель между седьмымъ днемъ и Іаковомъ съ его сѣменемъ: какъ освященію седьмаго дня предшествовало твореніе двадцати двухъ произведеній, такъ и освященію Іакова предшествовали двадцать двѣ преемственныхъ генераціи патріарховъ; далѣе, какъ седьмой день былъ освященъ и выдѣленъ изъ числа другихъ недѣльныхъ дней, такъ и сѣмя Іакова было освящено и благословлено, какъ единственный народъ, усыновленный Богу.

И они не должны ничего выносить и вносить въ этотъ день изъ одного дома въ другой, ибо онъ святѣе и благословеннѣе всѣхъ юбилейныхъ дней юбилейнаго года. Въ него *мы* праздновали субботу, прежде чѣмъ кому либо изъ смертныхъ сдѣлалось извѣстнымъ празднованіе въ него на землѣ субботы. И Творецъ всѣхъ вещей благословилъ его; но Онъ освятилъ не всѣхъ людей и *не всѣ* народы праздновать въ него субботу, а только Израиля; ему только предназначилъ Онъ ѣсть и пить, и праздновать въ него субботу на землѣ. И благословилъ его Творецъ всѣхъ вещей, создавшій этотъ день, къ благословенію, и къ освященію и къ прославленію, предъ всѣми *другими* днями. Этотъ законъ и свидѣтельство даны сынамъ Израилевымъ, *какъ* вѣчный законъ для всѣхъ родовъ.

III. И въ шесть дней второй субботы (седмицы) мы по повелѣнію Господа привели къ Адаму всѣхъ звѣрей, и всякій скотъ, и всѣхъ птицъ, и все, что́ движется на землѣ, и все, что́ движется въ водѣ, по ихъ родамъ и видамъ, именно—звѣрей въ первый день, скотъ во второй, птицъ въ третій, все, что движется по землѣ, въ четвертый, все, что движется въ водѣ, въ пятый день; и Адамъ далъ имъ всѣмъ имена, и какъ онъ назвалъ ихъ, такъ и было имъ имя. И въ продолженіе этихъ пяти дней Адамъ видѣлъ все это, самца и самку въ каждомъ родѣ, что́ есть на землѣ, между тѣмъ какъ только онъ былъ одинокъ, и онъ не могъ найти себѣ никого подобнаго, кто былъ бы ему помощникомъ.

И Господь сказалъ мнѣ: „не хорошо быть человѣку одному: создадимъ ему помощника, подобнаго ему“. И Господь Богъ нашъ навелъ на него усыпленіе, чтобы онъ заснулъ. И Онъ взялъ для жены одно изъ ребръ его, какъ вещество для жены, и создалъ плоть вмѣсто него; и Онъ создалъ жену и пробудилъ Адама отъ сна. И когда Адамъ пробудился, поднялся въ шестой день, и взялъ ее къ себѣ, и узналъ ее и сказалъ ей: „это кость отъ моей кости, и плоть отъ моей

плоти; она назовется моею женою; ибо отъ своего мужа она взята. Посему мужъ и жена да будутъ одно, и посему онъ оставитъ отца своего и матерь свою, и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ они одною плотію". И въ первую седмицу былъ созданъ Адамъ и его жена [1]), и во *вторую* седмицу Онъ (Богъ) поставилъ ее предъ нимъ. И ради сего дана заповѣдь,—семь дней для малчика, а для дѣвочки дважды семь дней пребывать *женщинѣ* въ ея нечистотѣ [2]).

И послѣ того, какъ Адамъ пробылъ сорокъ дней въ странѣ, гдѣ онъ былъ сотворенъ, мы привели его въ садъ Еденъ. Ради сего на небесныхъ скрижаляхъ [3]) рожденныхъ предписано: „если она родила *дитя* мужескаго пола, то должна оставаться въ своей нечистотѣ семь дней, соотвѣтственно первой недѣлѣ, и тридцать три дня должна оставаться въ крови своего очищенія, и не должна прикасаться ни къ чему святому, ни вступать въ святилище, пока она не окончитъ этихъ дней, та, которая родила мужескаго пола. А родившая *младенца* женскаго пола должна двѣ недѣли, соотвѣтственно двумъ первымъ недѣлямъ, пребывать въ своей нечистотѣ, и шестьдесятъ шесть дней въ крови очищенія; и будетъ для нея всего восемьдесятъ дней [4]). И когда жена (Ева) окончила восемьдесятъ дней, мы привели ее въ садъ Еденъ, ибо онъ святъ во всей землѣ, и каждое дерево, которое насаждено въ немъ, свято. Ради сего для раждающей мальчика или дѣвочку установленъ законъ этихъ дней, чтобы она не прикасалась ни къ чему святому, ни въ святилище не входила, пока не окончатся эти дни для мальчика или дѣвочки.

---

[1]) Въ первую недѣлю былъ сотворенъ Адамъ, какъ мужежена, т. е. двуполое существо, а во вторую недѣлю произошло раздѣленіе двухъ половъ.

[2]) Лев. XII, 1—5.

[3]) О небесныхъ скрижаляхъ очень часто упоминается также въ книгѣ Еноха и въ Завѣтахъ двѣнадцати патріарховъ.

[4]) Лев. XXII гл.

Это законъ и свидѣтельство, написанное для израильтянъ, чтобы они соблюдали это всегда.

И въ началѣ перваго юбилея Адамъ и жена его были въ саду Еденъ семь лѣтъ, воздѣлывая и храня его. И мы дали ему занятіе, и научили его все видимое употреблять въ дѣло, и онъ трудился. Онъ же былъ нагъ, не зная сего и не стыдясь. И онъ охранялъ садъ отъ птицъ, и звѣрей и скота, и собиралъ плоды сада и ѣлъ, и сберегалъ остатокъ для себя и своей жены, и дѣлалъ запасъ.

И по истеченіи семи лѣтъ, которыя онъ тамъ провелъ, ровно семи лѣтъ, во второй мѣсяцъ въ семнадцатый день его пришелъ змій и приблизился къ женѣ. И сказалъ змій женѣ: „развѣ Богъ запретилъ вамъ всѣ плоды деревьевъ, которыя въ раю, чтобы вы не ѣли отъ нихъ?“ И она сказала ему: „отъ всѣхъ плодовъ деревьевъ, которыя въ раю, сказалъ намъ Богъ, можно намъ ѣсть, но отъ плода дерева, которое въ срединѣ рая, сказалъ намъ Богъ, мы не должны ѣсть и прикасаться къ нему, дабы намъ не умереть“. И змій сказалъ женѣ: „вы не умрете смертію; напротивъ, Богъ знаетъ, *что* въ день, въ который вы вкусите отъ него, откроются очи ваши, и вы будете какъ боги и будете знать доброе и злое“. И вотъ жена увидѣла дерево, что оно было хорошо и пріятно для глаза, и его плодъ хорошъ для пищи, тотчасъ взяла его и ѣла. И она первая покрыла свою срамоту смоковничнымъ листомъ; и она дала его (плодъ) Адаму, и онъ ѣлъ, и его глаза открылись, и онъ увидѣлъ, что былъ нагъ, и взялъ смоковничныхъ листьевъ, и сшилъ ихъ, и сдѣлалъ себѣ препоясаніе, и покрылъ свою срамоту. И Господь проклялъ змія и разгнѣвался на него навсегда. И на жену также разгнѣвался Онъ, такъ какъ она послушалась голоса змія и ѣла. И Онъ сказалъ ей: „Я умножу твои болѣзни и твое страданіе; съ болѣзнями ты будешь раждать дѣтей, и у своего мужа *будешь находить* свою защиту, и онъ будетъ твоимъ господиномъ“. И Адаму Онъ сказалъ: „такъ какъ ты

послушался гласа жены своей и ѣлъ отъ того дерева, отъ котораго Я запретилъ тебѣ ѣсть, то земля будетъ проклята изъ-за тебя; тернія и волчцы будутъ произрастать тебѣ, и свой хлѣбъ ты будешь ѣсть въ потѣ лица твоего, пока не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ. Ибо ты на землѣ (?), и въ землю возвратишься". И Онъ сдѣлалъ имъ одежды изъ кожъ и одѣлъ ихъ ими, и изгналъ ихъ изъ рая Еденъ. И въ тотъ день, когда Адамъ вышелъ изъ рая Еденъ, онъ принесъ въ пріятное благоуханіе жертву благовонную: ладонъ, и халванъ, и стакти, и сенегалъ [1]), утромъ съ восходомъ солнца, въ день, когда онъ покрылъ свою срамоту. И въ тотъ день заключились уста всѣхъ звѣрей, и скота, и птицъ, и того, что̀ ходитъ (ногами), и того, что̀ движется, такъ что они не могли болѣе говорить: ибо *до сего* всѣ они говорили между собою одними устами и однимъ языкомъ. И Онъ изгналъ изъ сада Еденъ всякую плоть, которая была въ саду Еденъ; и разсѣялась всякая плоть по своимъ породамъ и видамъ въ мѣста, которыя для нихъ были созданы (удобны). Только Адаму Онъ повелѣлъ покрывать свою срамоту, — ему одному между всѣми звѣрями и скотомъ. Ради сего Онъ на скрижаляхъ повелѣлъ всѣмъ, знающимъ правду закона, покрывать свою срамоту и не обнажаться, какъ обнажаются язычники.

И въ новолуніе четвертаго мѣсяца Адамъ и его жена вышли изъ рая Еденъ, и жили въ землѣ Елдадъ, въ той землѣ, гдѣ они были созданы. И Адамъ далъ имя женѣ своей Ева. И у нихъ не было ни одного сына до перваго юбилейнаго года [2]). И послѣ сего онъ позналъ ее. Онъ же обработывалъ свою землю, какъ былъ наученъ въ саду Еденъ.

---

[1]) **Эти четыре главныя благовонныя вещества употреблялись для ежедневной жертвы; Исх. XXX, 34.**

[2]) **Т. е. до конца перваго юбилея; Каинъ родился уже во второй юбилей.**

IV. И въ третью седмину во второй юбилей родила она Каина, и въ четвертую родила Авеля, и въ пятую родила дочь свою Аванъ [1]). И въ первую седмину третьяго юбилея Каинъ убилъ Авеля, ибо Онъ (Богъ) принялъ даръ отъ руки его милостиво, а отъ руки Каина жертву плодовъ не милостиво. И онъ убилъ его на полѣ, и его кровь вопіетъ отъ земли къ небу, восклицая, что онъ убитъ. И Богъ наказалъ Каина за Авеля, котораго онъ убилъ, и сдѣлалъ его *проклятымъ* на землѣ за кровь его брата, и проклялъ его на землѣ, ради чего на небесныхъ скрижаляхъ написано такъ: „да будетъ проклятъ, кто убиваетъ своего ближняго по злобѣ, и всѣ видящіе это должны говорить: да будетъ такъ [2])! И человѣкъ, который видитъ и не объявитъ сего, да будетъ проклятъ, какъ онъ!“ Ради сего мы являемся къ Господу, Богу нашему, возвѣщать всѣ грѣхи, которые совершаются на небѣ и на землѣ, во свѣтѣ и во тьмѣ, и всюду.

И Адамъ и его жена скорбѣли объ Авелѣ четыре седмины. И въ четвертый годъ пятой седмины онъ утѣшился, и опять позналъ жену свою, и она родила ему сына, и онъ нарекъ ему имя—Сиѳъ; ибо онъ сказалъ: „Господь возставилъ намъ другое сѣмя на землѣ вмѣсто Авеля, ибо Каинъ убилъ его“. Въ шестую седмину онъ родилъ свою дочь Азуру [3]). И Каинъ взялъ себѣ свою сестру Аванъ въ жену, и она родила

---

[1]) Первая дочь Адама и Евы у св. Епифанія, основывающагося на показаніи книги Юбилеевъ, носитъ имя Σαυέν или Σαυή; у Георгія Синкелла—Ἀσουὰμ и Ἀσαυνᾶν.

[2]) Частію по Второз. XXVII, 24.

[3]) У св. Епифанія она названа этимъ же именемъ (Ἀζουρᾶ), а у Г. Синкелла Ἀζουράν. Въ апокрифической книгѣ Адама дочери прародителей носятъ иныя названія, именно Лува (или Ліа) и Аклеяма; у Меѳодія, патріарха константинопольскаго († 846 г.) онѣ называются — Калемера (Калмакана) и Лебора, а у Евтихія, патр. александрійскаго (933—939) — Азрука и Ованна (Лафура) См. Правосл. Обозр. 1889, т. I, стр. 738—739.

ему Еноха въ концѣ четвертаго юбилея. И въ первый годъ первой седмины пятаго юбилея были построены дома на землѣ, и Каинъ построилъ городъ и назвалъ его по имени сына своего Енохъ. И Адамъ позналъ свою жену Еву, и она родила еще девять сыновей. И въ пятую седмину *сего* юбилея Сиѳъ взялъ себѣ въ жену свою сестру Азуру, и она родила ему въ четвертый годъ Эноса. И онъ первый началъ призывать имя Господне на землѣ. И въ седьмой юбилей въ третью седмину Энось взялъ свою сестру Ноаму (Noamha) [1]) въ жену, и она родила ему сына въ третій годъ пятой седмины, и онъ нарекъ ему имя Каинанъ. И въ восьмой юбилей въ концѣ *его* Каинанъ взялъ свою сестру Муалелиту (Mualelith) [2]) въ жену, и она родила ему сына въ девятый юбилей, въ первую седмину, въ третій годъ той седмины, и онъ нарекъ ему имя Малалелъ. И во вторую седмину десятаго юбилея Малалелъ взялъ себѣ въ жену Дину, дочь Боракіэла (Borakihel), дочь сестры его отца, — себѣ въ жену,—и она родила ему сына въ третью седмину въ шестой годъ, и онъ нарекъ ему имя Іаредъ; ибо въ его дни сошли на землю [3]) ангелы Господни, которые назывались стражами, чтобы научить сыновъ человѣческихъ совершать на землѣ правду и справедливость [4]).

И въ одиннадцатый юбилей Іаредъ взялъ себѣ жену, по имени Бараку (Baraka), дочь Разузаила, дочь сестры его отца, въ четвертую седмину сего юбилея.

---

[1]) Именемъ Ноема въ Библіи (Быт. IV, 22) названа сестра Тувалкаина, сына Ламеха отъ Циллы.

[2]) У Г. Синкелла она названа *Μαλεθ*.

[3]) Имя Іаредъ (יָרֶד) авторъ книги Юбилеевъ совершенно правильно производитъ отъ глагола יָרַד, спускаться, сходить. Въ Библіи значеніе имени патріарха Іареда не указывается.

[4]) Въ книгѣ Еноха (VII гл.) также разсказывается о сошествіи во дни Іареда на землю стражей, ангеловъ неба; но тамъ схожденіе выставляется какъ послѣдствіе грѣховнаго увлеченія стражей красотою дочерей человѣческихъ.

И она родила ему сына въ пятую седмину, въ четвертый годъ юбилея, и онъ нарекъ ему имя Енохъ. Онъ былъ первый изъ сыновъ человѣческихъ, рожденныхъ на землѣ, который научился письму, и знанію, и мудрости; и онъ описалъ знаменія неба по порядку ихъ мѣсяцевъ въ книгѣ, чтобы сыны человѣческіе могли знать время годовъ въ порядкѣ ихъ отдѣльныхъ мѣсяцевъ. Онъ прежде всѣхъ записалъ свидѣтельство, и далъ сынамъ человѣческимъ свидѣтельство о родахъ земли, и изъяснилъ имъ седмины юбилеевъ, и возвѣстилъ имъ дни годовъ, и распредѣлилъ въ порядкѣ мѣсяцы, и изъяснилъ субботніе годы, какъ мы ему возвѣстили ихъ. И что было и что будетъ, онъ видѣлъ въ своемъ снѣ, какъ произойдетъ это съ сынами дѣтей человѣческихъ въ ихъ поколѣніяхъ до дня суда. Все видѣлъ и узналъ онъ, и записалъ во свидѣтельство, и положилъ сіе, какъ свидѣтельство, на землѣ для всѣхъ сыновъ дѣтей человѣческихъ и для ихъ родовъ. И въ двѣнадцатый юбилей въ седьмую седмину взялъ онъ себѣ жену именемъ Адни [1]), дочь Даніала, дочь сестры его отца. И въ шестой годъ этой седмины она родила ему сына, и онъ нарекъ ему имя Меѳусалагъ. И вотъ онъ былъ съ ангелами Божіими въ продолженіи шести лѣтъ, и они показали ему все, что на землѣ и на небесахъ, господство солнца; и онъ записалъ все. И онъ далъ свидѣтельство стражамъ, которые согрѣшили съ дочерьми человѣческими. Ибо они стали смѣшиваться, чтобы осквернятся съ дочерьми человѣческими. И Енохъ далъ свидѣтельство противъ всѣхъ нихъ. И онъ былъ взятъ изъ среды сыновъ дѣтей человѣческихъ, и мы привели его въ рай Еденъ къ славѣ и почести. И вотъ здѣсь онъ записываетъ судъ и вѣчное наказаніе, и всякое зло сыновъ дѣтей человѣческихъ. И ради него Онъ (Богъ) послалъ потопъ на землю; ибо онъ былъ поставленъ

---

[1]) По книгѣ Еноха женою патріарха была Една (LXXXV, 3).

махъ [1]), богослужебная англиканская книга тѣмъ не менѣе, по требованію нужды, разрѣшаетъ крестить дѣтей и на дому, на этотъ случай имѣется и особый сокращенный чинъ крещенія. Однако еще въ 1563 году протестантская партія на конвокаціи поднимала вопросъ объ отмѣнѣ домашняго крещенія [2]), но не добилась желаемаго. Съ тѣхъ поръ во все послѣдующее время пуританскіе ученые не переставали порицать домашнее крещеніе [3]), а пасторы, раздѣлявшіе ихъ мнѣнія, когда кто либо изъ прихожанъ звалъ въ домъ для крещенія слабаго новорожденнаго, неохотно являлись на приглашеніе или совсѣмъ уклонялись въ этомъ случаѣ отъ исполненія своей обязанности [4]). Въ спорныхъ вопросахъ церковной практики относительно таинства крещенія обѣ партіи пуританская и англиканская старались обосновывать свои мнѣнія на одномъ и томъ же изреченіи [5]) Спасителя: *Аще кто не родится водою*

---

[1]) См. предисловіе къ чину «частнаго» крещенія. Текстъ чина у Daniel. Codex liturgicus, т. III, стр. 455—459; на русск. яз. въ Чт. общ. люб. дух. просвѣщ. 1881 г. ч. II, 442—447.

[2]) Neal, I, 121. См. выше, стр. 173 и дал.

[3]) См. у Neal тезисы Картрайта, разсказъ о конференціи пуританскихъ ученыхъ съ архіепископомъ Уайтгифтомъ. Т. I, 174, 280 и др.

[4]) Въ числѣ 24 статей вопросныхъ пунктовъ, изданныхъ въ маѣ 1584 года архіепископомъ Уайтгифтомъ въ качествѣ руководственной программы для производства слѣдствій, пуританскихъ пасторовъ по статьѣ X-й допрашивали: быть можетъ «за вами посылали и приглашали васъ нѣсколько разъ или по крайней мѣрѣ однажды крестить (на дому) слабыхъ дѣтей или какое нибудь одно такое дитя, а вы отказывались, нерадѣли, по крайней мѣрѣ такъ долго откладывали, что дитя или дѣти умерли безъ таинства крещенія. Скажите же, когда это было, съ чьимъ дитятей и какія побужденія заставили васъ дѣлать такъ». См. у Neal, I, 275 примѣч.—у Hopkins, т. II, 402 и д.

[5]) См. въ чинѣ крещенія взрослыхъ положенное евангельское чтеніе и слѣдующее за тѣмъ увѣщаніе у Daniel. Codex liturgicus, т. III, стр. 461; по русскому переводу Чтенія въ общ. любит. духов. просвѣщ. 1881 г. ч. II, 449.

и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе (Еванг. Іоан. III, 5). Но въ то время какъ партія англиканская останавливала свое вниманіе преимущественно на вытекающемъ изъ этого текста ученіи о необходимости таинства, безусловной и для всѣхъ, желающихъ вступить въ царствіе Божіе, партія пуританская имѣла въ виду главнымъ образомъ условія дѣйственности таинства. Отсюда и разность сужденій англиканъ и пуританъ о церковной практикѣ. Безъ крещенія нельзя войти въ царствіе Божіе; сила этого положенія распространяется не на однихъ взрослыхъ, но и на только что родившихся дѣтей. Слѣдовательно — такъ разсуждала партія англиканская — необходимо всячески заботиться, чтобы дѣти не умирали безъ крещенія и когда нѣтъ возможности приносить ихъ въ церковь, позволительно на дому совершать таинство и пресвитеру и діакону. По этому же самому побужденію установленъ церковью и особый, отдѣльный чинъ домашняго крещенія. Въ царствованіе Елизаветы, кромѣ того въ случаяхъ, когда нельзя было скоро найти ни пресвитера, ни дьякона, а между тѣмъ грозила опасность, что новорожденное дитя, не дождавшись крещенія, умретъ, церковная власть позволяла совершить таинство и англиканскимъ мірянамъ, мужчинамъ и женщинамъ — обычай, постоянно подвергавшійся отъ пуританъ въ теченіе царствованія Елизаветы осужденію вмѣстѣ съ домашнимъ крещеніемъ и отмѣненный въ началѣ царствованія Іакова I-го [1]). Имѣя въ виду домашнее крещеніе и позволеніе совершать его мірянамъ, особенно женщинамъ, пуритане возражали съ своей стороны, что Господь говоритъ о крещеніи не одною водой, но и Духомъ, о такомъ крещеніи, которое недѣйствительно безъ вѣры совершающихъ и пріемлющихъ. Одна внѣшняя сторона, внѣшній актъ крещенія водою не имѣетъ

---

[1]) О чемъ уже замѣчено было раньше. См. стр. 173, примѣчаніе 2-е.

спасительной силы для крещаемаго [1]). Стало быть нѣтъ нужды приписывать внѣшнему знаку больше значенія, чѣмъ слѣдуетъ, и необходимо заботиться главнымъ образомъ не о томъ, чтобы надъ дѣтьми крещеніе непремѣнно было совершено въ какомъ ни на есть мѣстѣ и кѣмъ бы то ни было, но о томъ, чтобы оно было совершено надлежащимъ образомъ, съ вѣрою у совершающихъ и пріемлющихъ. Конечно сами младенцы еще не способны свидѣтельствовать ни своей вѣры, ни покаянія предъ крещеніемъ. Оно совершается надъ ними—обѣ партіи соглашались также, что и должно совершаться надъ ними—по вѣрѣ взрослыхъ, родителей и воспріемниковъ. Но—замѣчали пуритане—въ такомъ случаѣ необходимо, чтобы у церкви не оставалось никакихъ поводовъ къ сомнѣнію относительно вѣры и нравственныхъ качествъ тѣхъ лицъ, какимъ поручается христіанское воспитаніе новокрещеннаго, чтобы церковь знала объ ихъ вѣрѣ, а для этого нужно, чтобы взрослые, то есть родители и воспріемники, публично, въ храмѣ дали обѣщаніе воспитывать дитя согласно закону Божію, чтобы эти обѣты слышали, по возможности, всѣ вѣрующіе, принадлежащіе къ извѣстной приходской общинѣ, и чтобы лица, принявшія новокрещеннаго на свое попеченіе, потомъ уже не могли безнаказанно пренебрегать исполненіемъ обѣтовъ, данныхъ ими въ присутствіи всего общества. Вообще при совершеніи крещенія надъ дѣтьми слѣдовало, по пури-

---

[1]) По свидѣтельству Гукера, если крещеніе младенца не могло быть совершено въ церкви публично и онъ умиралъ, пуритане смотрѣли на такіе случаи безъ смущенія. Слово вода въ Ев. Іоан. III, 5 они понимали въ смыслѣ метафорическомъ, разумѣя подъ нимъ Духа Святаго, «Который въ Священномъ Писаніи называется также и огнемъ». Отсюда естественно вытекало заключеніе, что видимый знакъ—вода не есть необходимая сторона таинства крещенія. Самъ Гукеръ (въ Церковной Политикѣ, кн. V, гл. 58 и слѣд.) полемизируетъ противъ такого толкованія и называетъ крещеніе водою «необходимымъ внѣшнимъ средствомъ нашего возрожденія». См. у Sack. Цит. соч. 73—74.

танскимъ представленіямъ, прилагать всякое стараніе главнымъ образомъ къ тому, чтобы имѣть какъ можно болѣе ручательствъ за надлежащее христіанское воспитаніе дитяти послѣ самаго крещенія, чтобы впослѣдствіи таинство это не оставалось для окрещеннаго лишь однимъ безплоднымъ внѣшнимъ актомъ. Кромѣ порицаній самаго чина крещенія въ домахъ и обычая позволять совершеніе этого таинства мірянамъ въ случаяхъ крайности, указанною сейчасъ общею точкой зрѣнія объясняются еще и многія другія возраженія, какія направляли пуритане противъ разныхъ отдѣльныхъ частностей церковной практики, стоящихъ въ той или иной связи съ таинствомъ крещенія. Такъ напр. имъ казалось совершенно излишнимъ обязательное при каждомъ крещеніи участіе воспріемниковъ. И по закону природы, и по заповѣди Божіей кто ближе всего обязанъ заботиться о воспитаніи дѣтей, какъ не сами родители? Поэтому совершенно неосновательно при крещеніи дѣтей замѣнять ихъ родителей воспріемниками, лицами сторонними, и тѣмъ какъ бы устранять самихъ родителей и освобождать ихъ отъ заботъ о христіанскомъ воспитаніи своихъ дѣтей. Воспріемники нужны лишь въ томъ случаѣ когда родителей нѣтъ въ живыхъ или когда по какимъ-нибудь обстоятельствамъ сами они не могутъ заняться воспитаніемъ [1]). Столь же мало основательною казалась пуританамъ и другая замѣна лицъ, такъ сказать грамматическая, узаконенная общимъ молитвенникомъ въ чинопослѣдованіи крещенія. Тамъ предписано, чтобы отвѣты, положенные по уставу крещенія дѣтей, воспріемники давали не отъ своего лица, но отъ имени крещаемаго, такъ что напр. на вопросъ: „желаешь ли ты быть крещеннымъ въ этой вѣрѣ?“ (подъ этой вѣрой по контексту подразумѣвается ближайшимъ образомъ такъ называемый апостольскій символъ, только что прочитанный)—воспріем-

[1]) См. у Neal, I, 158.

никъ отвѣчаетъ: „таково мое желаніе“ и проч. [1]). Этотъ обычай отъ пуританъ постоянно подвергался порицанію, какъ потому, что сохранился отъ временъ католичества [2]), такъ и потому, что почитался ими за несообразность, даже за явную ложь и, по меньшей мѣрѣ, за плодъ невѣжества [3]). Для воспріемниковъ, какъ скоро они дѣйствительно необходимы вмѣсто плотскихъ родителей, по пуританскому представленію, нѣтъ никакихъ основаній заслонять въ отвѣтахъ на вопросы при крещеніи свою личность личностью дитяти и этимъ какъ бы слагать съ себя отвѣтственность за его религіозно-нравственное воспитаніе. Воспріемники, напротивъ, обязаны для этого послѣдняго сдѣлать все, отъ

---

[1]) См. чинъ крещенія дѣтей, по изданію Daniel'я, т. III, 449; по русск. переводу Чтен. въ общ. люб. дух. просвѣщ. 1881 г. ч. II, 439. При крещеніи взрослыхъ воспріемники хотя требуются, но крещаемые даютъ отвѣты отъ своего лица; см. Daniel, тамъ же, стр. 462—463; русск. перев. тамъ же, 451.

[2]) По римско-католическимъ чинопослѣдованіямъ, коихъ существуетъ нѣсколько, воспріемники при крещеніи дѣтей также обыкновенно отвѣчаютъ не отъ своего имени, но отъ лица крещаемыхъ. См. Daniel. Codex liturgicus Ecclesiae universae in epitomen redactus. T. I, 187 и слѣд.

[3]) Картрайтъ полемизировалъ противъ него въ своихъ университетскихъ лекціяхъ (Neal, I, 174), Трэверсъ на конференціи съ Уайтгифтомъ доказывалъ, что этотъ обычай позднаго происхожденія и стоитъ въ зависимости отъ крещенія взрослыхъ, но перенесенъ и на крещеніе дѣтей невѣжественными совершителями (Neal, I, 281). Пуритане, какъ видно изъ процессовъ надъ ними, упорно сопротивлялись этому обычаю и при крещеніи дѣтей требовали, чтобы воспріемники отвѣчали отъ своего собственнаго лица, за что церковная власть строго преслѣдовала. Поданная въ государственный совѣтъ петиція отъ мировыхъ судей суффолькскаго графства въ защиту пуританъ, дата которой точно неизвѣстна, сѣтуетъ, что бѣдные служители слова Божія страдаютъ, какъ злодѣи, за ничтожныя обрядовыя провинности и между прочимъ за то, что требуютъ отвѣтовъ при крещеніи не отъ имени младенца, слѣдовательно «вся вина ихъ заключается въ употребленіи мѣстоимѣнія *вы* вмѣсто *ты*». Neal, I, 253—254; Marsden. Early Puritans, 137—138; Hopkins, II, 375 примѣч. 2.

нихъ зависящее, начиная уже съ самаго перваго шага, какимъ открывается ихъ дѣятельность, начиная съ нареченія имени принесенному для крещенія младенцу [1]). Имя должно быть избираемо такое, которое получившему его непрестанно напоминало бы о святой жизни, подвигахъ вѣры и благочестія. Поэтому пуритане постоянно протестовали противъ англійскаго обычая давать дѣтямъ имена языческія [2]); но такъ какъ не признавали и святыхъ, чтимыхъ вселенскою церковью, то настаивали, чтобы христіане заимствовали имена лишь изъ одного Священнаго Писанія и при томъ только отъ праведниковъ, упоминаемыхъ въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, а не отъ тѣхъ многихъ личностей, дѣла которыхъ Библія выставляетъ не въ примѣръ для подражанія. Съ другой стороны новокрещеннымъ не должны даваться ни названія служеній Христа, ни имена, усвояемыя Библіей Лицамъ Святой Троицы, такъ какъ носить ихъ люди недостойны [3]). Дитя, получившее крещеніе и названное именемъ кого либо изъ упоминаемыхъ Библіей святыхъ, должно быть воспитано родителями или воспріемниками въ правилахъ христіан-

---

[1]) Въ чинопослѣдованіи англиканскаго крещенія сказано: «пресвитеръ беретъ въ свои руки младенца и, обращаясь къ пріемнымъ отцамъ и матерямъ, спрашиваетъ: какое имя дитяти?» И тотчасъ послѣ этого произноситъ совершительныя слова таинства: «N (имя крещаемаго), я крещаю тебя во имя Отца и Сына и Святаго Духа», повторяя, такимъ образомъ, имя, сказанное воспріемниками. См. у Daniel, т. III, 451; русск. перев. Чтен. въ общ. л. д. просв. 1881, ч. II, 440.

[2]) На подобныя возраженія вызываетъ противъ себя и современная англійская практика. При наименованіи младенца вовсе не считается необходимымъ избирать ему имя какого нибудь святого. Поэтому «весьма часто встрѣчаешь, говоритъ Пальмеръ, новыя имена, данныя младенцамъ высшаго и средняго сословія, выдуманныя воображеніемъ, или и древнія, но искаженныя и измѣненныя по произволу». См. у В. Михайловскаго. Англиканская церковь, стр. 132—133.

[3]) Neal, I, 158, 174.

ской вѣры и жизни до разсудительнаго возраста, до того времени, когда оно само и уже лично отъ себя въ состояніи будетъ повторить обѣты святаго крещенія предъ всѣмъ церковнымъ обществомъ вполнѣ сознательно и такимъ образомъ снять съ своихъ воспріемниковъ поручительство, данное ими при крещеніи. Поэтому,—такъ разсуждали пуритане,—вовсе не слѣдуетъ спѣшить конфирмаціей, какъ это предписано въ общемъ молитвенникѣ. Онъ требуетъ, чтобы эта послѣдняя совершалась надъ дѣтьми уже въ то время, когда они въ состояніи прочитать наизусть Отче Нашъ, символъ вѣры и десять заповѣдей и могутъ дать отвѣты на положенные чиномъ конфирмаціи вопросы [1]), что совершенно доступно для дѣтей въ возрастѣ 5 или 6 лѣтъ. Конфирмованныя дѣти получаютъ право приступать уже къ таинству причащенія. Но—говорили пуритане—оно требуетъ столь серьезнаго приготовленія, какого совсѣмъ нельзя ожидать отъ пятилѣтняго возраста [2]). Не отвергая полезности самаго обряда конфирмаціи, пуритане, такимъ образомъ, не довольны были тѣмъ англиканскимъ обычаемъ, что она, какъ имъ казалось, совершается преждевременно и кромѣ того, весьма рѣзко полемизировали, за чѣмъ самое право совершенія конфирмаціи сохранилось, согласно римско-католическому обычаю, исключительно за епископами. Изъ за этого, по свидѣтельству Гукера, полемисты пуританскіе упрекали англиканскую церковь, что на обрядъ конфирмаціи она будто бы смотритъ, какъ на что то даже высшее, чѣмъ таинство крещенія, такъ какъ послѣднее въ случаѣ нужды могутъ совершать и низшіе клирики [3]). Не нравился имъ и самый обрядъ возложенія руки епископа на голову конфир-

---

[1]) См. чинъ англиканской конфирмаціи — у Daniel, III, 473 и д.; русск. пер. въ вышеупом. журн. 1881, II, 457 и д.

[2]) Neal, I, 158.

[3]) У Sack. Цит. соч. 75—76.

муемыхъ, равно какъ и молитва, читаемая послѣ этого, въ которой пуританскіе критики находили мысли, усвояющія возложенію руки значеніе таинства [1]). Такъ называемый въ англиканскомъ служебникѣ чинъ причащенія больного пуритане отвергали совсѣмъ, какъ несообразный съ характеромъ таинства причащенія. Хранить для больныхъ св. Дары церковь англиканская не имѣетъ обычая, потому что, по ея ученію, это не оправдывается никакою заповѣдію Христовою (членъ 28-й символа 39-ти). Но тѣхъ больныхъ, которые уже не въ состояніи сами прійти въ храмъ, англійскимъ реформаторамъ все таки не хотѣлось лишать таинства причащенія и такимъ образомъ при переходѣ ихъ въ загробную жизнь оставлять ихъ безъ христіанскаго напутствія. Поэтому реформаторы составили отдѣльный чинъ [2]) для совершенія службы причащенія „въ домахъ, гдѣ есть больные“. По англиканскому уставу эта служба совершается въ дому, если кромѣ больнаго, найдутся двое или трое, желающихъ вмѣстѣ съ нимъ принять причащеніе; послѣднее условіе считается необходимымъ, чтобы совершеніе таинства не утратило характера общественнаго богослуженія; въ случаяхъ особенныхъ, исключительныхъ, какъ напр. при повальной

---

[1]) Они нападали главнымъ образомъ на фразу: «мы возложили наши руки — говоритъ епископъ — чтобы удостовѣрить (to certify) этимъ знакомъ въ Твоемъ (о Боже) благоволеніи и благодатной милости... да будетъ вѣчно съ ними (т. е. дѣтьми) Твой Святый Духъ»... и проч. См. Daniel, III, 475; русск. перев. Чт. въ общ. л. д. просв. 1881, II, 459.

[2]) Названіе отдѣльнаго чина онъ заслуживаетъ впрочемъ скорѣе по своему назначенію, чѣмъ по составу; онъ представляетъ собой главнымъ образомъ только сокращеніе службы св. причащенія, совершаемой въ храмѣ и соотвѣтствующей нашей литургіи; въ немъ опущена первая часть службы св. причащенія, соотвѣтствующая нашей литургіи оглашенныхъ, и удержана безъ измѣненія вторая, главная часть, лишь съ присоединеніемъ особаго вступленія, соотвѣтствующаго обстоятельству. См. у Daniel, III, 497—499; русск. перев. въ Чт. общ. люб. дух. просв. 1881 г. ч. II, 474—476.

ныхъ заразительныхъ болѣзняхъ, разрѣшается эта служба и для одного больного лица. Но пуритане были противъ этого порядка и изъ общаго правила, что причащеніе должно совершаться въ храмѣ, не желали допускать исключеній ни въ какихъ крайнихъ случаяхъ [1]). Если критики англиканства оказывались такъ послѣдовательны, что во имя своихъ пуританскихъ воззрѣній отвергали двѣ службы, установленныя церковью по снисхожденію съ одной стороны къ слабымъ, немощнымъ новорожденнымъ, съ другой — вообще ко всѣмъ взрослымъ, страждущимъ тяжкой болѣзнью и находящимся при смерти, то тѣмъ болѣе они возставали противъ чинопослѣдованія, извѣстнаго подъ именемъ „благодаренія женщинъ послѣ родовъ“, иначе называемаго воцерковленіемъ женщинъ [2]). Этотъ обрядъ, сходный съ римско-католическимъ благословеніемъ родившей женщины [3]), казался имъ не только излишнимъ, но и весьма соблазнительнымъ остаткомъ іудейства, очень похожимъ на еврейское очищеніе [4]), предписанное моисеевымъ законодательствомъ (см. кн. Левитъ, гл. XII); слѣдовательно въ этомъ случаѣ противъ англиканской церкви они выставляли тѣ же обвиненія въ іудаизмѣ, какія обыкновенно возводили на церковь римскую вообще всѣ протестанты.—Такимъ образомъ въ случаѣ удовлетворенія пуританскимъ желаніямъ богослужебная англиканская книга должна была бы сократиться по меньшей мѣрѣ на три чинопослѣдованія. Но ея составъ подвергся бы еще болѣе значительному сокращенію, если припомнить всѣ пуританскія возра-

---

[1]) Neal, I, 158.

[2]) См. текстъ его у Daniel. Cod. lit. III, 505—507; русск. перев. Чт. общ. л. д. просвѣщ. 1881, II, 478—479.

[3]) О римско-католическомъ благословеніи жены послѣ родовъ см. у Серединскаго. О богослуженіи западной церкви. Спб. 1856 г. Вып. IV, стр. 65—66 и въ римскомъ Rituale рубрику: benedictio mulieris post partum.

[4]) Neal, I, 158.

женія общаго характера. Такъ, англиканская литанія подлежала исключенію за ея длинноту и діалогическую форму изложенія. Коллекты на особые дни года, молитвы и благодаренія на разные случаи [1]), молитвы, изъ какихъ состоитъ такъ называемый чинъ посѣщенія больнаго [2]), — всѣ эти отдѣлы книги богослуженія въ глазахъ пуританъ являлись излишнею обузою на томъ основаніи, что на различные частные случаи и нужды нельзя напередъ составлять готовыхъ образцовъ молитвъ. Содержаніе молитвы, какъ и проповѣди при этомъ обусловливается особыми опредѣленными обстоятельствами, которыхъ всѣхъ предвидѣть невозможно, а потому молитва, составленная напередъ, никогда не можетъ вполнѣ соотвѣтствовать мѣсту, времени, личному положенію и состоянію молящихся; слѣдовательно въ такихъ случаяхъ было бы лучше дать мѣсто личному молитвенному вдохновенію каждаго пастора.—Есть однако же такія обстоятельства, къ которымъ это пуританское возраженіе имѣетъ весьма мало отношенія. Ничего непредвидѣннаго не представляютъ напр. такіе случаи, какъ заключеніе брака, погребеніе умершаго,

[1]) То есть молитвы просительныя и благодарственныя, напр. о дождѣ, о ясной погодѣ и проч. Въ современномъ служебникѣ такихъ молитвъ 19, нѣкоторыя изъ нихъ прибавлены уже позднѣе царствованія Елизаветы. См. у Daniel, III, 373—382 (русск. пер. Чт. общ. л. д. просв. 1881, II, 153—160). Къ тому же классу относятся и образцы молитвъ для употребленія на морѣ, но они присоединены къ служебнику уже въ 1661 г. см. у Daniel, тамъ же, 513—521 (русск. перев. 1881, II, 487—494).

[2]) The order for the visitation of the sick—особое чинопослѣдованіе, которое не нужно смѣшивать съ чиномъ причащенія больныхъ, хотя по правиламъ оба они — второе вслѣдъ за первымъ—могутъ совершаться за одинъ разъ. «Посѣщеніе больного» состоитъ изъ нѣкоторыхъ молитвъ частію о выздоровленіи страждущаго, частію напутствовательныхъ къ смерти, при чемъ полагается и частное исповѣданіе грѣховъ и пасторъ разрѣшаетъ кающагося отъ грѣховъ властію Іисуса Христа, данной ему (пастору), такъ что чинъ посѣщенія больного можно назвать и чинопослѣдованіемъ покаянія. См. его у Daniel, т. III, 488—496; русск. перев. 1881 г. II, 467—473.

возведеніе кандидатовъ въ духовныя степени—діаконскую, пресвитерскую, епископскую. На всѣ эти случаи, сейчасъ перечисленные, въ англиканскомъ служебникѣ имѣются особыя чинопослѣдованія и пуританскіе возражатели не отвергали ихъ необходимости: вѣдь нужно же церковное благословеніе для брака, нужно же по христіански схоронить умершаго, нужно общественной молитвой и какой либо обрядностью ознаменовать столь важной актъ, какъ возведеніе избраннаго въ ту или другую степень церковной іерархіи, и было бы большою странностью доказывать при этомъ, что для такихъ обстоятельствъ нельзя составить опредѣленныхъ, постоянныхъ молитвъ, такъ какъ напередъ неизвѣстно, о чемъ нужно молиться въ этихъ случаяхъ Богу. Однако и всѣ эти сейчасъ упомянутыя чинопослѣдованія не избѣгали пуританскй критики. Не отвергая ихъ въ цѣлости, пуритане выставляли противъ нихъ не мало возраженій по поводу различныхъ частностей, при чемъ нѣкоторыя изъ этихъ подробностей подвергались особенно безпрерывному и настойчивому порицанію. Таково выраженіе: пріими Духа Святаго... употребленное въ чинопослѣдованіяхъ рукоположеній въ пресвитеры и епископы [1]) и казавшееся пуританамъ смѣшнымъ, нечестивымъ, богохульнымъ, папистическимъ [2]); таково самое названіе священникъ (priest),

---

[1]) См. у Daniel. Cod. lit. т. III, 538 (формула при рукоположеніи пресвитеровъ) и 547 (формула при рукоположеніи въ епископа); русск. перев. Чт. общ. л. д. просв. 1881, II, 634, 641. Въ формѣ производства во діаконы этой фразы нѣтъ.

[2]) См. напр. у Hopkins, II, 261 (споръ Уайтгифта съ пасторомъ Underdown) и у Neal, I, 174: тезисы изъ лекцій Картрайта. Travers—также выдающійся пуританскій писатель елизаветинскаго періода—по поводу фразы: пріими Духа Святаго... говорилъ: «установленъ нѣкій папистическій обрядъ (ritus), конечно по глупости и безъ всякаго основанія изъ Священнаго Писанія. Не съ достаточно большой разсудительностью онъ сперва принятъ составителями нашего церковнаго устава (да простятъ они мнѣ это выраженіе) и еще съ меньшей разсудительностью сохраняется въ нашей церкви до сихъ поръ». Картрайтъ аргументировалъ: «слова: пріи-

какимъ англиканская богослужебная книга во многихъ мѣстахъ и вчастности въ чинѣ рукоположенія обозначаетъ вторую степень англиканской іерархіи; пуритане совсѣмъ не желали бы слышать этого названія, такъ какъ оно во первыхъ ветхозавѣтное и съ нимъ соединяется представленіе о священническихъ обязанностяхъ приносить кровавыя жертвы, за тѣмъ во вторыхъ „папистическое“, потому что и римско-католическіе священники приносятъ безкровную жертву въ таинствѣ евхаристіи; но ученіе объ евхаристіи, какъ жертвѣ, совсѣмъ не мирилось съ протестантскими понятіями пуританъ [1]). Сами возражатели всегда называли священниковъ пресвитерами, пастырями (pastor), проповѣдниками, церковными служителями (minister) и т. п. Выраженія соблазнительныя, достойныя порицанія и осужденія нашли пуритане и въ чинѣ браковѣнчанія и даже въ чинѣ погребенія, не смотря на полное конфессіональное безразличіе этого послѣдняго. Такъ, при опусканіи тѣла умершаго въ могилу, англиканскій священникъ между прочимъ долженъ говорить: „Всемогущему Богу было угодно взять къ себѣ отъ насъ душу этого усопшаго. Мы предаемъ его тѣло землѣ. Мы предаемъ землѣ—землю, пеплу и праху—пепелъ и прахъ съ твердой и несомненной надеждой на воскресеніе для

ими Духа Святаго... имѣютъ форму повелительнаго наклоненія и ясно выражаютъ приказаніе. Выходитъ, что епископъ на томъ же основаніи можетъ присвоять себѣ власть повелѣвать и морю, когда оно бушуетъ и волнуется и сказать ему: перестань и успокойся». Все дѣло, очевидно, въ томъ, что спорныя слова «пріими»... и проч. говорятъ о рукоположеніи скорѣе по-католически, нежели по-протестантски, т. е. подаютъ поводъ считать его не за церковный только обрядъ, но за таинство. Гукеръ, защищая эту формулу отъ пуританскихъ возраженій, распространяется о ней довольно подробно, стараясь доказать, что она не противорѣчитъ протестантскимъ понятіямъ. См. у Sack. Цит. соч. 83 и д.

[1]) Гукеръ въ кн. V, гл. 78 Церковной Политики, напротивъ, отстаиваетъ умѣстность названія «священникъ» и для протестантскихъ пасторовъ, ссылаясь на святоотеческую литературу и проч. у Sack. Тамъ же, стр. 84.

вѣчной жизни чрезъ Іисуса Христа, Господа нашего“ [1]). Пуритане очень соблазнялись тѣмъ обстоятельствомъ, что послѣднія слова произносятся при погребеніи такихъ личностей, которыя вели жизнь самую дурную и недостойную [2]). Въ чинопослѣдованіи брака [3]) особенно смущало ихъ употребленіе обручальнаго кольца; такой обычай, говорили они, перешелъ отъ папистовъ, которые считаютъ бракъ за таинство, а самое кольцо за священную вещь [4]). Обручальное кольцо, должно быть, покоя не давало пуританской совѣсти. Оно фигурируетъ чуть не въ каждомъ полемическомъ трактатѣ, обсуждается чуть не на каждой пуританской конференціи, вообще занимаетъ весьма видное мѣсто въ разныхъ каталогахъ грѣховъ, насчитывавшихся пуританами за книгою богослуженія не только въ XVI, но и въ XVII столѣтіи. Кромѣ того не мало соблазнялъ пуританъ и самый тонъ, какимъ англиканскій служебникъ выражается о бракѣ, такъ какъ въ одной изъ молитвъ, положенныхъ при вѣнчаніи, сказано, что Богъ „освятилъ брачное состояніе въ достоинство превосходной тайны (an excellent mystery) и что въ немъ изображается и представляется духовный бракъ и еди-

---

[1]) См. чинъ погребенія у Daniel, III, 500—505; русск. перев. Чт. общ. л. д. просв. 1881, II, 476—478.

[2]) Neal, I, 157. Двадцать четыре статьи вопросныхъ пунктовъ Уайтгифта, вообще замѣчательныя какъ перечень или каталогъ наиболѣе часто повторявшихся пуританскихъ неудовольствій противъ англиканскаго служебника, обращаютъ особенное вниманіе на самовольное опущеніе и этой фразы, какъ на обычно встрѣчавшуюся пуританскую провинность противъ общаго молитвенника. См. пунктъ 16, у Neal, I, 276 примѣч. Картрайта кембриджскій университетъ осудилъ между прочимъ за тотъ тезисъ, что и міряне могутъ совершать погребеніе мертвыхъ тѣлъ. Neal, тамъ же, стр. 173.

[3]) См. этотъ чинъ у Daniel, т. III, стр. 476—488; русскій перев. Чтен. общ. л. д. просвѣщ. 1881, ч. II, 459—466.

[4]) Neal, I, 159.

неніе между Христомъ и церковью Его“ [1]); потому пуританскіе пасторы имѣли обыкновеніе выпускать эти слова при совершеніи вѣнчанія [2]). Наконецъ и тѣ чинопослѣдованія, въ которыхъ излагается порядокъ совершенія двухъ таинствъ—крещенія и евхаристіи, причиняли сильную тревогу пуританской совѣсти. Къ глубокому для пуританъ прискорбію и ужасу здѣсь оставались два, какъ имъ казалось, гнусные папскіе обычая, два возмутительныя клейма на христіанскихъ таинствахъ: крестное знаменіе при совершеніи крещенія (the sign of the cross in baptism) и преклоненіе колѣнъ во время причащенія (kneeling at the sacrament of the Lord's Supper) и едвали, послѣ церковныхъ облаченій, пуритане потратили столько труда на порицаніе остальныхъ всѣхъ, вмѣстѣ взятыхъ, особенностей англиканской обрядности, сколько поломали они полемическаго оружія въ своихъ протестахъ противъ этихъ двухъ, сейчасъ названныхъ, обычаевъ. Какъ свидѣтельствуетъ пуританская исторія, съ первыхъ моментовъ борьбы между двумя церковными партіями и до того времени, какъ самое имя пуританъ уже вышло изъ употребленія, изъ года въ годъ и въ XVI и въ слѣдующемъ столѣтіи cross in baptism (крестное знаменіе) и kneeling at the sacrament (колѣнопреклоненіе) не-

---

[1]) Daniel, III, 485; русск. перев. тамъ же, стр. 465.

[2]) Neal, I, 275 примѣч. (пунктъ 11-й вопросныхъ статей Уайтгифта). Не мало огорченій пуританамъ доставляло и вызывало толковъ среди нихъ еще и слѣдующее, дѣйствительно довольно странное, выраженіе общаго молитвенника въ чинѣ браковѣнчанія. Женихъ, надѣвая кольцо на лѣвую руку невѣсты, говоритъ ей вслѣдъ за пасторомъ: «этимъ кольцомъ я обручаю тебя; служу тебѣ моимъ тѣломъ (with my body i thee worship—глаголъ worship значитъ обожаю, поклоняюсь и употребляется для обозначенія такого отношенія къ Богу) и уполномочиваю тебя всѣми моими земными благами: во имя Отца и Сына и Святаго Духа». См. Daniel, III, 482; русск. перев. тамъ же, 463. На этой фразѣ останавливаетъ вниманіе и Гукеръ въ своей полемикѣ съ пуританами. См. у Sack. стр. 80.

измѣнно повторяются въ пуританскихъ документахъ, гдѣ исчисляются недостатки англиканскаго служебника. И чего-чего только не говорилось и не писалось по поводу этихъ двухъ обычаевъ! Ихъ несогласіе съ протестантизмомъ, ихъ суевѣрность, ихъ вредъ для чистоты религіи, противорѣчіе ихъ смыслу самыхъ таинствъ у пуританъ обсуждалось и доказывалось со всевозможныхъ точекъ зрѣнія. Они говорили напр., что крестное знаменіе не заповѣдано ни Христомъ, ни апостолами, что у папистовъ съ этимъ обычаемъ соединяются многія суевѣрныя представленія и злоупотребленія, что по понятіямъ папистовъ крестъ имѣетъ силу прогонять бѣсовъ, врачевать болѣзни, предохранять отъ колдуновъ; крестъ—такой знакъ, которому паписты воздаютъ религіозное почитаніе; даже думаютъ, что безъ крестнаго знаменія не дѣйствительно и самое таинство крещенія [1]). Какъ же можно послѣ этого сохранять обрядъ столь суевѣрный, измышленный врагами реформаціи? Если Езекія для искорененія идолопоклонства сокрушилъ мѣднаго змія, предъ которымъ кадили сыны Израиля (4 Царств. XVIII, 4), хотя этотъ змій повѣшенъ былъ по прямому повелѣнію отъ Господа (Числ. XXI, 8 и д.), то тѣмъ болѣе не слѣдуетъ ли уничтожить знакъ, который есть только человѣческое изобрѣтеніе и съ которымъ соединяется такъ много суевѣрія и папства [2])? А преклоненіе колѣнъ при евхаристіи? Развѣ

---

[1]) Neal, I, 428—429; 157. Поэтому канонъ XXX-й конвокаціи 1604 года находитъ нужнымъ доказывать противъ пуританъ, что отъ крестнаго знаменія не зависитъ дѣйственность таинства. «Signum crucis ad baptismi virtutem aut perfectionem nihil adjiciat».

[2]) Мнѣніе пуританскаго доктора Рейнольдса, заявленное на конференціи въ Гэмптонъ-Коортѣ въ присутствіи короля Іакова I. См. Neal, I, 400, 409. На конвокаціи 1604 г. даже среди епископовъ нашелся человѣкъ, именно dr. Rudd, епископъ с.-давидскій, который, признавая силу пуританскихъ возраженій, предлагалъ, чтобы крестное знаменіе не требовалось при крещеніи обязательно. См. рѣчь его у Neal, I, 408—411; Perry, I, 120—122. Но конво-

не стоитъ оно,—такъ разсуждали пуритане,—въ прямомъ противорѣчіи съ примѣромъ Самого Спасителя и всею христіанской древностью? Развѣ не есть оно знакъ явнаго притворства и нечестія? Развѣ не свидѣтельствуетъ оно о ложномъ пониманіи смысла самого таинства? Вѣдь „обстоятельства, при какихъ Господь преподалъ таинство Своимъ ученикамъ, возбуждали въ апостолахъ торжественное и радостное настроеніе. Самое таинство причащенія имѣло характеръ дружескаго пиршества и было знакомъ тѣснаго общенія между Христомъ и вѣрующими въ Него. И для насъ оно установлено Спасителемъ служить знакомъ той духовной пищи, которую мы принимаемъ, вѣруя, что она есть плоть Христа и кровь Его (of that spiritual nourishment we are to receive by feeding on his body and blood by faith). Но гдѣ, у какихъ націй принято совершать пиршество въ колѣнопреклоненномъ положеніи? Гдѣ стоя на колѣнахъ люди пьютъ и ядятъ? Когда мы приступаемъ къ таинству причащенія, въ нашей душѣ должно преобладать не чувство недостоинства (humility), но—твердости вѣры (assurance of faith) и благодарной радости за всѣ благодѣянія, какія намъ ниспосланы смертію Спасителя, и если сами апостолы получили таинство отъ Христа не въ колѣнопреклоненномъ положеніи, то не будетъ ли величайшимъ лицемѣріемъ оказывать св. Дарамъ почтенія и благоговѣнія больше самихъ апостоловъ. Они получили таинство отъ Самого Христа, Который видимо, тѣлеснымъ обра-

---

кація не нашла достаточныхъ основаній принять этотъ проектъ послѣ того, какъ «usus signi hujus in Baptismo in Ecclesia Anglicana purgatus sit ab omni papistica superstitione ac errore et in primariam institutionem vindicatus». См. канонъ XXX-й у Daniel. Cod. liturgicus, III, 455 примѣч. Американскій епископальный служебникъ предоставляетъ право пастору опускать крестное знаменіе, если пожелаютъ того лица, принесшія младенца для крещенія и заявятъ, что крестное знаменіе кажется имъ соблазнительнымъ. См. у Daniel. Codex lit. т. III, 451, примѣч. I.

зомъ съ ними присутствовалъ. На какомъ же основаніи узаконяется колѣнопреклоненіе, когда Христосъ тѣлесно не присутствуетъ? Вѣдь этотъ обрядъ стоитъ въ зависимости отъ ученія о пресуществленіи. „Паписты и до нынѣ почитаютъ хлѣбъ за Бога“. Но тотъ, кто не признаетъ этого ученія и принимаетъ причащеніе въ колѣнопреклоненномъ положеніи, становится виновнымъ въ грубомъ идолопоклонствѣ. Да и вся христіанская древность говоритъ противъ этого обычая. Онъ не былъ извѣстенъ церкви доколѣ антихристъ не добился своего полнаго торжества надъ ней (till antichrist was in his full heigh)“ [1]).

Таковы примѣры пуританскихъ возраженій противъ разныхъ особенностей англиканской обрядности. Конечно этими примѣрами еще не исчерпывается все содержаніе богослужебно-обрядовыхъ споровъ между сторонниками англиканства и пуританами, длившихся на протяженіи болѣе сотни лѣтъ. Тѣмъ не менѣе всѣ перечисленные выше спорные предметы первоначально

---

[1]) Мысли взяты изъ апологіи линкольнширскихъ пасторовъ, потерпѣвшихъ наказаніе за неподчиненіе церковному уставу въ 1604 году. См. извлеченіе ея у Neal, I, 426—430. Но господство этихъ, какъ и другихъ, пуританскихъ мнѣній относительно обрядовъ, не ограничивалось предѣлами какого-нибудь одного десятилѣтія. Такъ напр. нѣкто Snagg говорилъ въ парламентѣ въ 1571 г., что согласился бы лучше принимать евхаристію лежа ничкомъ, чѣмъ преклонять колѣна и тѣмъ поддерживать «папистическое суевѣріе» (Hopkins, I, 381). Нѣкто Леверъ писалъ своимъ друзьямъ въ декабрѣ 1568 г., что ни за что не станетъ преклонять колѣнъ, потому что это папскій символическій знакъ и слишкомъ ясно напоминаетъ объ обожаніи гостіи. См. у Neal, I, 166.—Едва ли нужно напоминать, что всѣ эти умствованія и самый тонъ рѣчи о колѣнопреклоненіи имѣютъ сколько нибудь силы и значенія лишь при согласномъ признаніи обѣими соперничавшими партіями слѣдующихъ словъ англиканскаго символа: «пресуществленіе (или измѣненіе сущности хлѣба и вина) въ вечери Господней не можетъ быть доказано Священнымъ Писаніемъ; оно противорѣчитъ яснымъ словамъ Писанія, извращаетъ сущность таинства и служитъ поводомъ ко многимъ суевѣріямъ». См. членъ XXVIII символа 39-ти статей.

считались у соперничавшихъ сторонъ самыми главными поводами къ несогласіямъ и распрямъ, а у пуританъ—важнѣйшими препятствіями къ безпрекословному подчиненію установленному богослужебному ритуалу. Нѣкоторые историки даже дѣлаютъ предположеніе, что если бы Елизавета согласилась на отмѣну вышеперечисленныхъ принадлежностей англиканской обрядности и особенно на отмѣну установленныхъ для духовенства одеждъ, если бы отъ нихъ она отступилась и не отстаивала бы ихъ съ настойчивою суровостью, то пуританское движеніе затихло и замерло бы въ самомъ своемъ началѣ [1]) и въ англиканствѣ слѣдовательно не было бы раздѣленій, царило бы полное согласіе и единомысліе. Стало быть главная причина церковнаго раздора — неуступчивость Елизаветы и ея строгость противъ непокорной партіи. Но трудно согласиться съ такимъ мнѣніемъ. Не меньше и даже больше осно-

[1]) Напримѣръ Веберъ увѣряетъ: «если бы королева въ самомъ началѣ вняла просьбамъ эмигрантовъ, возвратившихся на родину, положила бы въ основаніе церковнаго единообразія болѣе широкія, латитудинарныя начала и не предписывала бы для совѣсти слишкомъ узкихъ, стѣснительныхъ рамокъ, то заглохло бы въ зародышѣ пуританское разногласіе (Dissent), источникъ всѣхъ послѣдующихъ сектъ. Духовенство кальвинскаго образа мыслей, *можетъ быть* (vielleicht), удовольствовалось бы отмѣной нѣкоторыхъ внѣшнихъ принадлежностей англиканства (einiger Aeusserlichkeiten), которыя для него особенно казались соблазнительными и не дошло бы до сочиненія (Ausbildung) церковной системы, совершенно противоположной англиканскимъ понятіямъ. Нѣкоторыя уступки со стороны церковнаго правительства и устраненіе стѣсненій для свободной дѣятельности на церковно-протестантской почвѣ (Gestattung einer freiern Bewegung auf protestantisch-kirchlichem Boden) произвели, бы въ этихъ духовныхъ болѣе сговорчивое, миролюбивое настроеніе, смягчили бы и сломили бы ихъ упрямство и упорство—характерный признакъ пуританства». Weber, II, 428—429. Тоже самое, только въ другихъ словахъ, повторяетъ и Marsden. «Елизавета», говоритъ онъ, «упустила очень удобный случай примирить партіи путемъ немногихъ уступокъ; если бы это она сдѣлала, пуританская исторія тогда писалась бы въ болѣе лестномъ для королевы тонѣ, если еще только писалась бы». Early Puritans, 39—40.

ваній утверждать, что раздоръ партій зависѣлъ не отъ однѣхъ строгостей и неуступчивости королевы. Достаточно припомнить, что партіи вздорили между собой еще и до воцаренія Елизаветы, какъ свидѣтельствуетъ о томъ исторія смутъ во Франкфуртѣ,—вздорили при такихъ обстоятельствахъ, когда ни та, ни другая изъ нихъ не терпѣла преслѣдованій отъ гражданскаго иностраннаго правительства. Деспотизмъ Елизаветы слѣдовательно только усиливалъ вражду пуританъ и ихъ упрямство, но не былъ кореннымъ источникомъ разногласій между партіями. Эти разногласія зависѣли отъ разности убѣжденій, склонностей, цѣлей, точекъ зрѣнія. Допустимъ, что королева Елизавета относилась бы къ церковнымъ дѣламъ совершенно равнодушно, не поддерживала бы и не преслѣдовала бы ни ту, ни другую партію, а предоставила бы каждой изъ нихъ полную свободу дѣйствія. Какимъ образомъ это обстоятельство могло бы измѣнить убѣжденія соперничавшихъ партій? Каждая изъ нихъ конечно стала бы стремиться къ преобладанію надъ соперницей, отстаивать свои идеи и пропагандировать ихъ. Взаимная вражда партій отъ этого не прекратилась бы. Она могла прекратиться лишь въ томъ случаѣ, когда которая-нибудь партія совершенно уничтожила бы другую, то есть когда дѣло дошло бы до того, что который-нибудь изъ соперничавшихъ лагерей оказался бы пустымъ вслѣдствіе перехода всѣхъ наличныхъ силъ на противоположную сторону. Но въ пользу возможности такого исхода дѣла трудно указать какія-нибудь основанія. Если партія пуританская, сравнительно малочисленная, дѣйствительно не захотѣла перейти на сторону англиканской, то и наоборотъ, ни откуда не видно, почему бы партія англиканская, которая во много разъ превосходила своею численностью пуританскую, охотно пожелала бы совершить такой переходъ. Въ половинѣ XVII вѣка во время революціи господствующимъ церковнымъ строемъ было объявлено въ Англіи пресвитеріанство, та форма церковнаго устрой-

ства, которая составляла завѣтную мечту англійскихъ пуританъ времени Елизаветы. Однако большинство англичанъ не захотѣло подчиниться пресвитеріанству, которое такимъ образомъ не имѣло успѣха въ Англіи даже въ XVII столѣтіи, слѣдовательно уже послѣ того, какъ пуританизмъ употребилъ довольно времени надъ разрушеніемъ англиканства. Итакъ нѣтъ достаточныхъ основаній предполагать, что въ случаѣ невмѣшательства Елизаветы между партіями какимъ-нибудь образомъ послѣдовало бы примиреніе. Столь же мало основаній и для другого предположенія, что партія пуританская удовольствовалась бы немногими уступками со стороны короны. Девизомъ пуританъ было: „чѣмъ дальше отъ папизма, тѣмъ лучше“. Что же тогда препятствовало бы пуританской партіи, добившись однѣхъ уступокъ, желать другихъ, третьихъ и т. д. и закончить требованіемъ полнаго преобразованія англиканскаго ритуала по руководству заграничныхъ богослужебныхъ кальвинскихъ образцовъ? Иностранныя реформатскія общины на языкѣ пуританъ назывались лучшими реформированными церквами, ихъ богослуженіе почиталось за вполнѣ согласное со Словомъ Божіимъ. Почему же, въ случаѣ уступчивости Елизаветы, у англійскихъ пуританъ пропала бы охота больше и больше соглашать англиканскій молитвенникъ и вообще весь англиканскій богослужебно-обрядовый строй со „Словомъ Божіимъ“, то есть, точнѣе сказать, съ образцами богослуженія у кальвинистовъ? У пуританъ уже имѣлся и опытъ такого соглашенія, какимъ была раньше упомянутая книга — The service, discipline and form of common prayers and administration of sacraments used in the english church of Geneva. И если даже Паркгёрстъ, сдѣлавшійся англиканскимъ епископомъ, и потому по неволѣ принужденный отстаивать англиканскіе обряды, проживая въ Цюрихѣ, „такъ восхищался тамошними церковными порядками, что часто потомъ выражалъ желаніе, чтобы и англійская церковь переустроилась по ихъ образцу“, то почему

другіе единомышленники этого епископа, отличавшіеся болѣе сильной, чѣмъ у Паркгёрста, нетерпимостью въ въ отношеніи къ англиканскому ритуалу и за то обрекавшіе себя на разныя лишенія, выступили бы съ менѣе широкими желаніями и требованіями, если бы числились въ рядахъ покровительствуемой партіи? Пуритане при Елизаветѣ постоянно колебались между двумя непримиримыми стремленіями, съ одной стороны не желая разрывать союза съ господствующей церковью и признавая ее за истинную, съ другой—не удовлетворяясь этой церковью и почитая ее за несовершенную и недостаточно чистую. Принужденные довольствоваться той церковной системой, которая была навязываема имъ насильно, волей королевы и ея партіи, и лишенные возможности передѣлывать эту систему въ такомъ направленіи, въ какомъ желали бы, пуритане только по необходимости ограничивали программу своихъ преобразовательныхъ плановъ сравнительно узкимъ кругомъ тѣхъ особенностей англиканскаго ритуала, которыя, какъ казалось имъ, стояли въ прямомъ, непримиримомъ противорѣчіи съ протестантскими понятіями. Но при другихъ условіяхъ, благопріятныхъ для пуританизма, отъ какихъ причинъ стала бы умаляться и ослабѣвать пуританская притязательность? По крайней мѣрѣ въ тѣхъ случаяхъ, когда пуританская дѣятельность развивалась на просторѣ или потому, что не существовало англиканской церковной власти, какъ при Маріи Тюдоръ, или потому, что пуритане уже рѣшались вырваться изъ подъ контроля этой власти, какъ было съ нѣкоторыми изъ нихъ въ 1566 году при Елизаветѣ, они уже не медлили совсѣмъ отвергать англиканскій ритуалъ и замѣнять общій молитвенникъ другою книгою. Такъ было при Маріи Тюдоръ у пуританской конгрегаціи въ Женевѣ и у одной секретной конгрегаціи въ Лондонѣ; такъ поступила и община сепаратистовъ при Елизаветѣ въ 1566—1567 годахъ. Почему же и многіе другіе пуританскіе критики узаконеннаго ритуала не пожелали бы подра-

жать въ отрицаніи его сейчасъ указаннымъ примѣрамъ, если бы не существовало препятствій для такого подражанія?

Впрочемъ разныя предположенія историковъ и догадки ихъ далеко не столь твердая почва, какъ самые факты исторіи; но послѣдніе свидѣтельствуютъ, что уже въ началѣ второго десятилѣтія по возстановленіи англиканства при Елизаветѣ пуританизмъ пошелъ дальше отрицательнаго отношенія только къ одной англиканской обрядности.

ГЛАВА III.

Оппозиція пуританъ установленному ритуалу въ соединеніи съ ихъ протестами противъ епископальнаго церковнаго строя. Мѣры церковной и государственной власти противъ пуританъ при архіепископахъ Паркерѣ и Гриндэлѣ. Пуританская „книга дисциплины", какъ сводъ проектовъ переустройства англиканской церкви по пресвитеріанскому образцу. Попытки практическаго осуществленія нѣкоторыхъ изъ этихъ проектовъ.

I.

Въ началѣ второго десятилѣтія по возстановленіи англиканской церкви стало замѣчаться значительное измѣненіе въ отношеніяхъ къ ней въ лагеряхъ обоихъ ея противниковъ, то есть и у протестантовъ и у римско-католиковъ. Религіозный переворотъ, произведенный при воцареніи Елизаветы, вызвалъ въ общемъ довольно слабый протестъ со стороны римско-католиковъ; большинство изъ нихъ встрѣтило его очень равнодушно. Историкъ англійской реформаціи Георгъ Веберъ причину этого явленія не безъ основанія видитъ, какъ выражается онъ, въ церковной наивности англійскихъ католиковъ. По его мнѣнію, они простодушно воображали, что англиканство въ сущности не много отличается отъ католичества; внѣшнее сходство обоихъ исповѣданій не мало способствовало этой иллюзіи. Что же касается католиковъ проницательныхъ и разсудительныхъ, способныхъ оцѣнивать все значеніе конфессіо-

нальныхъ разностей, то эти лица обольщали себя надеждами на скорое возстановленіе церковной старины; а потому первоначально держались выжидательной политики [1]). Мало-по-малу, однако, выжиданіе стало переходить въ нетерпѣніе, а иллюзія сходства между англиканствомъ и католичествомъ—разсѣеваться и исчезать, по крайней мѣрѣ среди образованнаго класса приверженцевъ римскаго исповѣданія. Изъ многихъ обстоятельствъ особенно слѣдующія имѣли въ этомъ случаѣ очень важное значеніе. Тридентскій соборъ, закончившій свои засѣданія въ декабрѣ 1563 года, провелъ рѣзкую и отчетливою границу между протестантствомъ и римскимъ католичествомъ, не сдѣлавъ ровно никакихъ уступокъ въ пользу перваго и провозгласивъ анаѳему всѣмъ еритикамъ, слѣдовательно и англійскимъ отступникамъ. Конфессіональныя страсти въ сильной степени стали распаляться также и политическими событіями на континентѣ, за которыми англійскія религіозныя партіи слѣдили съ живѣйшимъ вниманіемъ и участіемъ. Во Франціи съ 1562 года начались религіозно-гражданскія войны гугенотовъ со своимъ правительствомъ, отличавшіяся страшнымъ ожесточеніемъ враждующихъ сторонъ и ознаменовавшіяся вѣроломной рѣзней, извѣстной подъ именемъ Варѳоломеевской ночи (въ августѣ 1572 г.), когда въ одномъ Парижѣ было убито до 2000, а во всей Франціи не менѣе 20 тысячъ гугенотовъ [2]). Въ Нидерландахъ, состоявшихъ въ то время подъ властію Испаніи, но связанныхъ съ Англіей оживленными торговыми сношеніями и политическими симпатіями, началось съ 1567 года террористическое правленіе фанатичнаго паписта герцога Альбы, посланнаго туда королемъ испанскимъ Филиппомъ II для искорененія распространявшагося тамъ протестантизма и для подавленія уже начавшейся

---

[1]) Geschichte d. Kirch.-reformat. in Grossbrit. II, 409, 408, 411, 440—441 и др.

[2]) Всеобщ. истор. Вебера, т. XI, 344 и дал.

оппозиціи противъ испанскаго владычества [1]). И гугенотамъ и нидерландскимъ инсургентамъ королева Елизавета оказывала свое покровительство, даже поддерживала ихъ деньгами, раздражая тѣмъ своихъ подданныхъ—сторонниковъ римскаго католицизма [2]). Съ мая 1568 года нашла себѣ убѣжище въ Англіи родственница Елизаветы шотландская королева Марія Стюартъ, ревностная папистка, лишенная престола своими протестантскими подданными. Принятая Елизаветой въ качествѣ гостьи, но содержимая потомъ какъ плѣнница, Марія Стюартъ тѣмъ не менѣе оказывалась для англійской королевы очень опасной соперницей. Елизавета оставалась незамужнею и упорно уклонялась отъ брака, чѣмъ приводила въ сильное негодованіе свои парламенты, которые, начиная съ перваго года ея царствованія, не разъ пытались принудить королеву къ замужеству [3]), озабочиваясь вопросомъ о престолонаслѣдіи; между тѣмъ Марія съ 19 іюня 1566 г. [4]) уже имѣла сына Іакова и въ случаѣ смерти Елизаветы англійская корона переходила или къ нему или къ матери его. Поселеніе Маріи Стюартъ въ Англіи въ сильной мѣрѣ оживило надежды англійскихъ сторонниковъ папизма, смотрѣвшихъ на нее, какъ на невинно гонимую ерети-

---

[1]) Шестилѣтнее правленіе Альбы въ Нидерландахъ было временемъ ужасовъ инквизиціи, казней, конфискацій имущества, систематическаго грабежа страны и поруганія всѣхъ ея старинныхъ вольностей. Напримѣръ только съ октября 1567 года по іюнь 1568 года число казненныхъ простиралось до 800, а по другимъ извѣстіямъ—до 1500 человѣкъ. Веберъ, тамъ же, XI, 161, 169. Изъ Нидерландовъ началась усиленная эмиграція въ Англію. Neal, I, 165.

[2]) Веб., XI, 170, 172, 433, 445, 466; его же Gesch. d. Kirch.-reform. in Gr.-brit., II, 440; Neal, I, 165, 167, 250; Богословскій Вѣстн. 1892 г., май, стр. 237.

[3]) Объясненіе политики Елизаветы по брачному вопросу см. Богосл. Вѣстникъ 1892 г. май, стр. 248—253.

[4]) Веберъ. Всеобщ. истор. XI, 423; Froude, VII, 424; Hopkins, I, 274 и д.

ками представительницу истинной религіи. Съ этого времени они, подстрекаемые заграничными единовѣрцами, неоднократно пытались устроить покушеніе на жизнь Елизаветы съ цѣлію возвести на престолъ ея соперницу и тѣмъ ускорить наступленіе римско-католической реакціи [1]). Въ концѣ 1569 года вспыхнулъ уже открытый мятежъ римско-католиковъ, извѣстный у англичанъ иногда подъ именемъ великаго сѣвернаго возстанія, получившій это имя впрочемъ не по успѣху, а только по замыслу. На сѣверѣ Англіи еще со временъ Генриха VIII римско-католическая церковь находила самое большое число своихъ приверженцевъ. Владѣтельныя фамиліи, тайно и даже явно державшіяся папизма, укрывали у себя странствующихъ римско-католическихъ монаховъ и патеровъ. Принимая живое участіе въ судьбѣ Маріи Стюартъ, знатные сѣверные вельможи—Перси, Нэвили, Клиффорды и проч. къ концу 1569 года успѣли собрать значительныя силы инсургентовъ и подняли возстаніе. Прокламація, изданная повстанцами, приглашала всѣхъ добрыхъ „католиковъ“ стекаться подъ знамена сѣверныхъ дворянъ для возстановленія св. вѣры отцовъ и освобожденія Маріи. Мятежъ обнялъ почти весь сѣверъ Англіи отъ Іорка до Дургама. Во всѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ инсургенты господствовали, они отмѣняли англиканское и возстановляли римско-католическое богослуженіе, отбирали и жгли англійскій переводъ Библіи и общій молитвенникъ. Возстаніе, грозное по своему началу, однако скоро было подавлено, такъ какъ не нашло поддержки себѣ у римско-католиковъ средней и южной Англіи [2]).

[1]) Weber, II, 443. «Можно насчитать десятки преступныхъ плановъ низвергнуть Елизавету съ престола, замышлявшихся католиками въ теченіе ея царствованія». Богословскій Вѣстникъ 1892 г., февраль, стр. 364; Hopkins, III, 651—653.

[2]) Веберъ. Всеобщ. истор. XI, 434—435; Gesch. d. K.-ref. in Gr.-brit. II, 444—449; Neal, I, 167—168; Hopkins, I, 340—349. Подробный разсказъ о немъ у Froude, т. IX, гл. LIII, стр. 96—217.

Въ свою очередь тогдашній папа Пій V (съ янв. 1566 г.—ум. 1 мая 1572 г.) обратился къ крайнему средству своей карательной власти. Весной 1570 года онъ обнародовалъ буллу [1]), въ которой анаѳематствовалъ Елизавету, объявлялъ ее лишенною трона, освобождалъ подданныхъ ея отъ присяги и подъ угрозой церковной анаѳемы запрещалъ всему англійскому дворянству, клиру и народу, всѣмъ вѣрнымъ сынамъ католической церкви оказывать повиновеніе предписаніямъ и законамъ отлученной женщины, именующей себя королевой Англіи. Подобная булла, не смотря на зоркость правительства все таки вскорѣ сдѣлавшаяся извѣстною въ Англіи [2]), разумѣется произвела сильное впечатлѣніе на англійскихъ католиковъ; для тѣхъ изъ нихъ, кто дорожилъ дѣломъ религіи, ничего не оставалось, какъ рѣшительно и окончательно порвать связь съ „установленною церковью“; процессъ такого разрыва римско-католической партіи съ господствующимъ исповѣданіемъ дѣйствительно и началъ совершаться около этого времени [3]). Наконецъ передовые англійскіе дѣятели римско-католической партіи задумали и съ 1568 года стали приводить въ исполненіе планъ систематической поддержки стараго исповѣданія. Грозила опасность, что простой народъ, лишенный возможности поучаться у священниковъ римско-католическаго исповѣданія, съ теченіемъ времени постепенно свыкнется съ новыми церковными порядками и вовсе позабудетъ старые, да и самое количество странствующаго папистическаго духовенства естественно сокращалось путемъ вымира-

---

[1]) Текстъ буллы см. у Burnet'a. Histor. Reform. Eccl. Anglic., pars II, collectio documentorum, liber 3, № XIII, стр. 221—222, у Cardwell. Documentary annals, т. I, 363—366.

[2]) Такъ напр. нѣкто Фельтонъ, отважный папистъ, приклеилъ ее къ воротамъ дома епископа лондонскаго, за что и былъ четвертованъ, какъ измѣнникъ. Hopkins, I, 365 и д.; Weber, II, 451; Бокль. Отрывки... 35.

[3]) Froude, IX, 340.

нія. Чтобы предустранить эту бѣду англичанинъ эмигрантъ Вильямъ Элленъ (Allen), впослѣдствіи (съ 1581 г.) кардиналъ, и его шесть единомышленниковъ основали (въ 1568 г.) въ г. Дуэ (Douay) во Фландріи, слѣдовательно въ недалекомъ сосѣдствѣ съ Англіей, коллегіумъ, иначе—духовную семинарію для воспитанія римско-католическихъ священниковъ англійской національности, дававшихъ обѣтъ посвящать свои силы миссіонерскому служенію на родинѣ. Семинарія эта, съ 1576 г. переселившаяся въ Реймсъ, дѣйствовала довольно успѣшно, такъ что между 1575 и 1580 годами Элленъ послалъ въ Англію уже сотню своихъ питомцевъ, а въ слѣдующее пятилѣтіе—еще болѣе. Въ 1579 г. папа Григорій XIII (1572—1585) открылъ въ самомъ Римѣ семинарію для англійскихъ папистовъ; коллегіумы, снабжавшіе Англію патерами римскаго исповѣданія, появились потомъ въ Вальядолидѣ (съ 1589 г.), Севильѣ (съ 1593 г.), Мадридѣ (съ 1606 г.), Лувенѣ (съ 1606 г.) и проч. [1]). Какъ свидѣтельствуетъ исторія царствованія Елизаветы, дѣятельность этихъ патеровъ - „семинаристовъ“ оказывалась далеко не безплодною, тѣмъ болѣе, что на помощь къ нимъ снаряжена была еще іезуитская миссія, начавшая въ Англіи свою дѣятельность въ первый разъ съ 1580 года [2]).

Въ то время какъ римско-католическая партія все выше и выше поднимала голову, въ противоположномъ, то есть пуританскомъ лагерѣ также стало замѣчаться поступательное движеніе въ направленіи *болѣе полной и коренной реформы* „установленнаго“ исповѣданія [3]). Въ первое десятилѣтіе царствованія

---

[1]) Hopkins, I, 346—348; H. Wakeman. The Church and the Puritans, стр. 24, 26; Weber, II, 442, 453; Всеобщ. истор. XI, 446, 468 и Neal, I, 221; Гринъ. Исторія англійскаго народа. Русск. перев. т. II, 320.

[2]) Подробности о ней у Hopkins'а, т. II, 182 и д. и вся гл. VIII, 197—231, а также у Froude, т. XI, гл. LXIII, съ 62—107 стр.

[3]) Гринъ. Исторія англійскаго народа, т. II, стр. 311 и дал.

Елизаветы разногласія между представителями господствующей церкви и пуританами ограничивались кругомъ богослужебно-обрядовыхъ вопросовъ. Пуритане добивались устраненія изъ англиканскаго ритуала разныхъ особенностей, напоминавшихъ о римско-католическомъ богослуженіи. Они изощрялись въ полемикѣ противъ такъ называемыхъ „остатковъ папизма“, толковали о ненужности и вредѣ ихъ сохраненія; кругъ спорныхъ предметовъ этого рода въ первое десятилѣтіе Елизаветы успѣлъ уже ясно опредѣлиться, аргументація pro и contra достаточно исчерпаться, такъ какъ пуритане имѣли случай и время высказать въ этомъ отношеніи все существенное и главное. Однако ни литературная аргументація пуританъ, ни ихъ практическія мѣропріятія ни мало не склонили государственную и церковную власть къ уступчивости; пуритане не добились ни желательныхъ реформъ, ни даже простой терпимости; правительство отвѣчало имъ только репрессіями. У гонимыхъ послѣ этого естественно возникалъ вопросъ: гдѣ причина всѣхъ неудачъ? Какой разрядъ дѣятелей служитъ главнымъ препятствіемъ продолженія реформаціи и очищенія церкви отъ остатковъ папизма? Безъ труда получался и отвѣтъ на этотъ вопросъ: причину неудачъ слѣдуетъ искать въ существующей церковной организаціи, а главная помѣха заключается въ сословіи епископовъ. Итакъ во первыхъ: „долой епископовъ!“ Затѣмъ и вообще все церковное устройство англиканства подлежитъ коренному преобразованію, потому что далеко уклонилось отъ апостольскихъ образцовъ. Со второго десятилѣтія царствованія Елизаветы указанныя сейчасъ мнѣнія дѣйствительно стали находить энергичныхъ проповѣдниковъ. Конечно въ XVI-мъ столѣтіи подобныя мнѣнія даже и въ Англіи уже не составляли какой-либо новости. Еще въ XIV вѣкѣ англичанинъ Виклефъ училъ, что въ апостольской церкви существовали только двѣ духовныя степени — пресвитеры и діаконы, что имя епископъ было только другимъ названіемъ для пресвитера и поводомъ къ возникновенію

ученія о епископствѣ, какъ особой и высшей степени іерархіи, считалъ дарственную запись императора св. Константина Великаго папѣ св. Сильвестру I-му, будучи убѣжденъ въ ея подлинности [1]). Изъ общей церковной исторіи извѣстно, что не въ XIV-мъ, тѣмъ болѣе не въ XVI-мъ вѣкѣ въ первый разъ возникло ученіе о тождествѣ степеней епископа и пресвитера; еще въ IV-мъ столѣтіи его проповѣдывалъ еретикъ Аерій [2]). Реформаторы XVI вѣка, строго говоря, уничтожили ученіемъ о всеобщемъ священствѣ всѣ іерархическія степени, точно также и различіе между мірянами и клиромъ, потому что священство, какъ таинство, отвергли, низведя рукоположеніе до простого обряда или церемоніи. Особое сословіе такъ называемыхъ служителей церкви разныхъ наименованій и степеней, хотя безъ священнотаинственнаго значенія, въ протестантскихъ религіозныхъ обществахъ удержалось все таки, но лишь въ силу практической необходимости, потому что требовались опредѣленныя лица для совершенія богослуженія и таинствъ, тѣмъ болѣе для духовнаго наставленія и руководства вѣрующихъ и проповѣданія имъ Слова Божія; въ противномъ случаѣ пришлось бы нуждающихся въ наученіи, наставленіи и руководствѣ, какихъ всегда оказывается большинство, объявить духовными руководителями и наставниками самихъ себя, а это все равно, что сказать дѣтямъ: учитесь сами, чему и какъ хотите, а больнымъ: лѣчитесь, какъ знаете. Сознавая нужду въ отдѣльныхъ лицахъ, уполномоченныхъ для исправленія духовныхъ обязанностей среди протестантскихъ церковныхъ общинъ, реформаторы XVI вѣка не были вполнѣ согласны

---

[1]) Gotth. Lechler Joh. von Wiclif, т. I, стр. 573—574. О происхожденіи и содержаніи упомянутой дарственной записи, несомнѣнно подложной, см. въ соч. Н. Бѣляева: Догматъ папской непогрѣшимости. Вып. I-й. Казань. 1882 г., стр. 76—83.

[2]) См. у Высокопреосвящ. Макарія. Православно-догматическое Богословіе, § 173, I, 4.

между собою ни относительно количества степеней или разрядовъ такъ называемыхъ у нихъ „служителей церкви“, необходимыхъ для общества вѣрующихъ, ни относительно самыхъ названій этихъ степеней. Нѣмецкіе реформаторы высказывали готовность сохранить чинъ епископовъ и отмѣнили его только по необходимости [1]). Кальвинъ и его послѣдователи усвоили мнѣніе, что въ апостольскія времена названія епископъ и пресвитеръ обозначали лицъ одной и той же степени [2]). У большинства англійскихъ пуританъ епископальное устройство англиканской церкви первоначально не служило предметомъ критики; понятое по протестантски, оно не стояло въ противорѣчіи съ основными протестантскими ученіями [3]). Но когда выдающіеся англиканскіе епископы во главѣ съ архіеп. Паркеромъ стали обнаруживать наклонность въ обращеніи съ подчиненными церковнослужителями подражать своимъ римско-католическимъ предшественникамъ и особенно когда начала грозить серьезная опасность наступленія новой реакціи въ сторону римскаго католицизма вслѣдствіе усиливавшейся папистической агитаціи, тогда вопросы о такой формѣ церковнаго устрой-

---

[1]) G. F. Oeler. Symbolik, стр. 310, 318.

[2]) См. кальвиново Institutio Relig. Christianae, lib. IV, cap. III, § 8,—по изданію Corpus Reformatorum, томъ 30, стран. 782. Но даже и Кальвинъ, какъ видно напр. изъ его письма къ польскому королю (1554 г.), находилъ возможнымъ допустить, чтобы «въ славномъ польскомъ королевствѣ», подъ условіемъ введенія реформаціи, порядокъ церковнаго устройства и управленія сохранился старый, т. е. чтобы остались епископы, конечно протестантскіе, во главѣ съ архіепископомъ. См. его письмо въ соч. С. Назаревскаго. Іоаннъ Кальвинъ, реформаторъ XVI вѣка. Правосл. Обозр. 1879 г. т. III, стр. 703—704. На латинск. см. въ Corpus Reformatorum, т. 43, письмо № 2057, стр. 333 и д.

[3]) До начала агитаціи Картрайта въ кембрижскомъ университетѣ пресвитеріанскія идеи въ первые годы царствованія Елизаветы не находили по крайней мѣрѣ открытыхъ защитниковъ и проповѣдниковъ. Hopkins, I, 410 примѣч.; у Neal, I, 189, примѣч.

ства и такихъ церковныхъ порядкахъ, которые служили бы самой надежной охраной отъ опасности возвращенія Англіи къ папизму, начали очень сильно занимать умы пуританъ. Не замедлилъ найтись и выразитель этихъ церковно-религіозныхъ интересовъ пуританской партіи, сдѣлавшихся преобладающими по обстоятельствамъ времени. Такимъ лицомъ оказался профессоръ кэмбрижскаго университета Картрайтъ. Урожденецъ Гертфордшира Томасъ Картрайтъ (род. 1535 г. —ум. 27 дек. 1603 г.) въ 1550 году поступилъ въ кембрижскій университетъ въ коллегію св. Іоанна (st. John's college), гдѣ очень усердно занимался науками, особенно богословскими, употребляя для сна не болѣе 5 часовъ, и изъ него вышла такая ученая знаменитость, что Беза впослѣдствіи писалъ о немъ къ своимъ англійскимъ друзьямъ, будто даже и „солнце до тѣхъ поръ еще не видало болѣе ученаго мужа, чѣмъ Картрайтъ“ [1]). Римско-католическая реакція при Маріи Тюдоръ на время прервала ученыя занятія Картрайта, но онъ не былъ въ числѣ бѣглецовъ за границу и оставался тогда въ Англіи. По воцареніи Елизаветы онъ снова принялся за богословскія занятія и въ 1563 г. получилъ званіе члена коллегіи Троицы (fellow of Trinity-col.); въ слѣдующемъ 1564-мъ году принималъ участіе въ философскихъ преніяхъ, происходившихъ въ присутствіи королевы, посѣтившей университетъ, при чемъ послѣдняя отдала преимущество не Картрайту, но его оппоненту Престону. Во время начавшихся въ Кембрижѣ волненій по поводу спора объ одеждахъ Картрайтъ счелъ своимъ долгомъ побывать въ протестантскомъ Римѣ—Женевѣ и подышать тамъ кальвинской атмосферой. Онъ отправился туда послѣ 1564 г. По возвращеніи въ Кембрижъ сдѣлался въ 1567 г. баккалавромъ, а въ 1569 г. докторомъ богословія и избранъ въ профессоры богословія (Lady Margaret's professor — по

---

[1]) У Hopkins, т. III, 352; сравн. Neal, I, 173, 197.

ПРАВОСЛАВІЕ,

КАКЪ ЕДИНАЯ ВЪ МІРѢ ИСТИННАЯ И СПАСАЮЩАЯ РЕЛИГІЯ [1]).

Подъ этими святыми сводами древняго храма *православнаго* [2]), въ нынѣшній торжественный день праздника *Православія*, считаю наиболѣе умѣстнымъ и благовременнымъ занять вниманіе *православныхъ* слушателей, сюда собравшихся, бесѣдою о *Православіи*. Святое христіанское Православіе, составляя все содержаніе, всю полноту *вѣры* нашей, въ тоже время есть и неисчерпаемый источникъ *знанія*, безусловно важнѣйшій предметъ человѣческаго вѣдѣнія. Не смотря на то, что вслѣдъ за боговдохновенными апостолами, раскрывшими намъ основы нашего вѣроученія, множество святыхъ отцевъ и учителей церковныхъ, великихъ богослововъ, людей высокаго ума и просвѣтленнаго знанія, проникали мыслію и сердцемъ своимъ въ содержаніе Православнаго вѣроученія, а также въ таинство его жизни и неисповѣдимыхъ судебъ на землѣ; не смотря на то, что въ Православіи нашемъ, кажется, уже ничего болѣе нѣтъ для насъ темнаго, скрытаго, невыясненнаго и неустановленнаго, все таки, какъ непреложная богооткровенная истина и единая спасающая человѣка въ мірѣ сила, святое Православіе всегда пребу-

---

[1]) Публичная лекція, читанная въ недѣлю Православія въ библ. св. Владиміра.

[2]) Библіотека св. Владиміра помѣщается въ древнемъ храмѣ Покрова Пресвятыя Богородицы, въ Казани.

детъ для сознанія человѣческаго необъятнымъ богатствомъ просвѣщенія, неизсякаемымъ источникомъ благоговѣйнаго размышленія и сердечнаго назиданія.—Настоящею бесѣдою я имѣю въ виду, не касаясь всѣмъ намъ хорошо извѣстной сущности и содержанія Православнаго вѣроученія, обратить вниманіе на знаменательнѣйшую *исторію* Православія на землѣ и только напомнить по-истинѣ чудодѣйственную его силу и вліяніе въ жизни человѣчества, ближайшимъ образомъ въ жизни нашей православной отчизны.

Вся многовѣковая исторія Православія раскрываетъ намъ на своихъ страницахъ одно изъ очевиднѣйшихъ и непререкаемо-убѣдительныхъ доказательствъ той великой для человѣчества истины, что оно-то именно, наше святое Православіе, и есть единая въ мірѣ истинная религія, которая всегда пребывала подъ особенно-промыслительнымъ водительствомъ Божіимъ,—религія, открытая Самимъ Богомъ, угодная Богу и спасительная людямъ.

Имя *Православія*, т. е. праваго, правильнаго вѣрованія въ Бога, истиннаго христіанства, усвоено нашему вѣроисповѣданію приблизительно около VIII вѣка, съ того времени, когда отъ единаго, истиннаго христіанства отдѣлились вѣроисповѣданія не истинныя, христіанство неправое, человѣческими заблужденіями искаженное. Такимъ образомъ, *имя* Православія упрочилось сравнительно поздно, но то, что этимъ именемъ называется, т. е. само-то Православіе, Православное христіанство, очевидно восходитъ къ самому началу и основанію христіанства на землѣ, къ Самому Христу Спасителю.

Останавливая вниманіе на имени нашего православнаго вѣроисповѣданія, нельзя не замѣтить, что и самое это имя является знаменательнымъ, полнымъ осмысленнаго значенія. Какъ названіе и всякаго вообще предмета, имя религіознаго вѣроученія естественно должно возможно точнѣе и вѣрнѣе обозначать сущность

самаго ученія или выдавать очевиднѣйшее, самое характерное свойство его, должно служить первымъ, наиболѣе наглядным и возможно мѣткимъ показателемъ качествъ этого ученія. Самыя употребительныя и извѣстныя наименованія западныхъ христіанскихъ исповѣданій, какъ напр.: церковь *латинская, англиканская*, исповѣданіе *лютеранское, протестантское, кальвинское* — нисколько не характеризуютъ сущности предмета, не опредѣляютъ внутренняго качества своихъ вѣроисповѣданій; всѣ эти названія, напоминая только имена цѣлыхъ народовъ или отдѣльныхъ лицъ, уже этимъ самымъ *знаменательно выдаютъ только именно земное происхожденіе тѣхъ вѣроисповѣданій, по крайней мѣрѣ — слишкомъ дѣятельное участіе въ нихъ элемента человѣческаго.*

Выше ихъ стоитъ имя *католичества*, т. е. каѳолическаго вселенскаго христіанства; но однако, въ той части христіанскаго общества, которая желаетъ себя прикрывать этимъ именемъ, послѣднее является очевидно теперь совершенно ложнымъ, фальшивымъ и незаконнымъ: въ примѣненіи къ христіанамъ, завѣдомо отдѣлившимся отъ вселенской церкви, фактически извратившимъ и продолжающимъ все больше и больше извращать древнее вселенское, каѳолическое христіанство, имя католиковъ является также *знаменательною только такъ сказать уликою ихъ отступничества, конечно безсознательнымъ, но очевиднѣйшимъ — въ устахъ ихъ — самообличеніемъ.*

Одно только *Православіе* уже однимъ своимъ наименованіемъ свидѣтельствуетъ о внутреннемъ достоинствѣ своего христіанства, объ его чистотѣ и непорочности. Одно только это высокое имя — *Православный* (=ὀρθόδοξος), т. е. правильно думающій, правильно мыслящій о вѣрѣ, правовѣрующій, такимъ образомъ точно обозначаетъ вѣрнаго ученика Христова, истиннаго христіанина. Образовавшись не случайно или умышленно, а такъ сказать произнесенное самою исторіею христіанства, когда отъ него отдѣлилось и от-

пало все неистинное, все, что не право, не православно, имя это *знаменательнѣйшимъ образомъ называетъ теперь только тѣхъ, которые, по слову Апостола, суть „сограждане святыхъ и свои Богу“, которые „утверждены на основаніи апостоловъ и пророковъ и имѣютъ Самого Іисуса Христа краеугольнымъ камнемъ“* (Еф. II, 19—20).

Христіанство, на первыхъ порахъ исключительно истинное, всецѣло и нераздѣльно Православное, въ святѣйшей личности и въ устахъ его Божественнаго Основателя, явилось въ самое ужасное время на землѣ, въ дни самаго рокового состоянія человѣчества. Отъ вѣка обѣтованное, явилось оно именно какъ богодарованный якорь спасенія потерявшему правый путь жизни человѣчеству, явилось какъ небесный маякъ, свѣтомъ истиннаго знанія и боговѣдѣнія озарившій міръ земной, погибавшій въ непроглядной пучинѣ умственной и нравственной тьмы, въ неисходномъ мракѣ лжи, пороковъ и заблужденій. То была безпросвѣтная пора или слѣпого человѣческаго самообольщенія, безумно-горделиваго самообожанія, или — безнадежнаго отчаянія человѣка въ себѣ и своихъ силахъ, пора крайняго умственнаго и нравственнаго растлѣнія. Весьма характерно два представителя тогдашняго человѣчества открыто и рѣшительно исповѣдали это ниспроверженіе самыхъ даже основъ правды, добра и истины въ человѣческой жизни. Устами извѣстнаго Брута весь главенствовавшій тогда на землѣ міръ римскій сказалъ: „Добродѣтель, ты—пустое слово!“ Но и гордое, пытливое знаніе, которымъ болѣе всего жило древнее человѣчество, гордый умъ, которымъ пуще всего оно кичилось, потеряли свой авторитетъ, устойчивость, къ себѣ довѣріе. Устами Пилата на судѣ Христовомъ древній міръ не безъ горечи, но уже только иронически воскликнулъ: „что̀ есть истина?!“—окончательно убѣжденный, по опыту многихъ вѣковъ блужданій человѣческаго ума, въ томъ, что отвѣта на этотъ вопросъ

нѣтъ, что отвѣтъ потерянъ и для человѣка уже невозможенъ. Итакъ, не было уже болѣе въ мірѣ красоты сердца человѣческаго — *добродѣтели*, не было и красоты ума человѣческаго — *истины*. Человѣкъ потерялъ въ себѣ и для себя все и божественное и человѣчное,—міръ остался безъ всякаго божества. Искра знанія истиннаго и святого боговѣдѣнія таилась только въ малозамѣтной для міра Іудеѣ,—только тутъ поддерживалось сѣмя вѣры въ обѣтованнаго Мессію. Въ лицѣ этихъ послѣднихъ исповѣдниковъ богооткровеннаго завѣта ветхаго, все человѣчество ожидало искупленія сверхъестественнаго, весь міръ чаялъ обновленія божественнаго.

По исполненіи предопредѣленнаго отъ вѣка времени, и снизошло это божественное искупленіе и помощь человѣчеству, совершилось это небесное міра обновленіе. Снова возсіяли на землѣ, казалось безвозвратно попранные и потерянные, вѣковѣчные идеалы человѣчества — истина, правда и добро. Какъ бы въ отвѣтъ на ироническое замѣчаніе Пилата—возможна ли какая истина, развѣ есть она?—сама вѣчная Истина, снизшедши съ небесъ, торжественно объявила изумленному, во всемъ и въ концѣ извѣрившемуся, а потому даже и воспротивившемуся очевидности, человѣчеству: „Я есмь Истина!“ Какъ бы въ отвѣтъ на мысль и слова Брута, что самое понятіе добра потеряно, добродѣтель уже превратилась въ пустое слово, что стало быть ужъ болѣе невозможна человѣчная, добрая и нравственная жизнь, сама Жизнь вѣчная, явившаяся на землѣ, торжественно провозгласила міру: „Я есмь жизнь: Мною, если кто и умеръ, оживетъ!“ Такъ возстановлена была снова связь земнородныхъ съ ихъ небесною отчизною, утвержденъ новый завѣтъ Бога съ человѣкомъ. Такъ возсіяло на землѣ, постепенно, болѣе и болѣе собою ее объемля и осѣняя, божественное христіанство, святое Православіе, богооткровенное знаніе.

Божественнымъ снисхожденіемъ въ христіанствѣ обновленъ былъ весь погрязшій въ пучинахъ зла и порока міръ; Божественнымъ милосердіемъ искуплены были отъ вѣчности мученій всѣ, отъ вѣка хранившіе въ себѣ искру вѣры въ помощь Божію, въ грядущаго Мессію Искупителя. Божественнымъ человѣколюбіемъ не лишены были и всѣ мы, еще тогда небывшіе, возможности вкусить эту высшую сладость *бытія*; даровано было и намъ, еще не существовавшимъ, верховное счастіе *существованія*, *жизни*, жизни временной на землѣ и вѣчной на небѣ. Призванные въ новый завѣтъ съ Богомъ, мы получили только несравненно большую, сравнительно съ ветхозавѣтнымъ человѣчествомъ, возможность вѣрою въ Мессію уже пришедшаго, въ спасеніе уже очевидное, уже содѣянное, создавать себѣ счастіе вѣчной жизни и безконечнаго блаженства. Такимъ образомъ, Православнымъ христіанствомъ весь міръ былъ обновленъ, но не уничтоженъ; даровано спасеніе всему и прежде бывшему и послѣдующему человѣчеству, но не положенъ предѣлъ роду человѣческому. Не измѣненнымъ пока, до втораго Христова пришествія, остался и весь порядокъ міровой и человѣческой жизни. Съ одной стороны духъ злобы, лишенный отселѣ всецѣлой силы и власти надъ человѣкомъ, не былъ сраженъ окончательно и оставленъ еще въ возможности сѣять въ мірѣ свои плевелы; съ другой стороны и человѣкъ, получившій полную возможность спасенія, не былъ измѣненъ въ своемъ существѣ и природѣ: ему оставлена его свобода, вольная направляться къ добру и ко злу, на путь спасенія и на путь погибели. Въ мудрыхъ цѣляхъ Божественнаго промышленія о человѣкѣ, эта неполнота побѣды надъ зломъ явилась обнаруженіемъ и высочайшей правды и безмѣрной милости,—на крестѣ Христовомъ именно „милость и истина срѣтостася, правда и миръ облобызастася“. Истина и правда требуютъ, чтобы человѣкъ, нераскаянный во грѣхѣ, отвергающій даже и Божественную, дарованную ему въ христіанствѣ помощь,

по дѣламъ своимъ заслуженно и справедливо погибалъ безвозвратно. Милость же и миръ обнаруживаются въ томъ, что человѣку оставлена полная возможность и *своимъ, самостоятельнымъ и сознательнымъ подвигомъ* управлять свою свободу на сторону добра, преодолѣвать соблазняющій его въ жизни грѣхъ, побѣждать такимъ образомъ и *своими силами* духа злобы, достигая чрезъ то высокихъ степеней земной святости и небеснаго блаженства.

Итакъ, до втораго, послѣдняго и царственнаго пришествія Христова на землю, сатана, находя послушное себѣ орудіе и вѣрнаго союзника въ свободѣ людей порочныхъ и нераскаянныхъ, продолжаетъ свое погибельное дѣло. Усиліями его достигнуто то, что множество людей, наперекоръ всякой очевидности, вопреки всѣмъ явѣ свершившимся прообразованіямъ и пророчествамъ, вопреки всѣмъ чудодѣйственнымъ знаменіямъ, удостовѣрившимъ Божество Спасителя Іисуса Христа, не увѣровали въ Него, отвратились отъ Него, даже безпощадно и мучительски поругались Ему. Усиліями того же духа злобы и послѣ, и теперь еще цѣлыя массы человѣчества пребываютъ или въ упорномъ невѣріи, или, даже и вѣруя въ Спасителя, сдаются въ сторону различныхъ лжеученій, болѣе или менѣе существенно искажающихъ Божественную чистоту истиннаго, Православнаго христіанства. Сколько еще всякихъ ложныхъ религій и вѣроученій доселѣ омрачаютъ лицо земли! Сколько даже и въ нѣдрахъ самого христіанства есть всяческихъ раскольниковъ, сектантовъ, еретиковъ, наконецъ просто суемудрыхъ лжепророковъ и лжеучителей, которые дерзаютъ критически относиться къ христіанству, его судить, осуждать и по-своему исправлять, реформировать?!

Но смущаться ли однако этимъ православному христіанину?—Нѣтъ, все это—и прежде бывшее, и въ наши дни совершающееся, предъ нашими глазами существующее—все это такъ именно и должно было случиться, потому что все это еще девятнадцать вѣковъ

тому назадъ было открыто намъ Божественнымъ предвѣдѣніемъ. Самъ Божественный Основатель христіанства, ясно предвидя судьбу своего спасительнаго завѣта въ человѣчествѣ, съ глубокою скорбію о нераскаянныхъ, сказалъ: „Не миръ принесъ я въ міръ, но мечъ“ (Мѳ. X, 34). Этотъ мечъ и есть истинное, Православное христіанство, которому предстояло и до конца міра предстоитъ бороться съ несовершенствомъ и заблужденіями человѣческими. Еще понятнѣе и откровеннѣе для насъ выразили тоже и святые апостолы. Великій Апостолъ языковъ Павелъ и первоверховный Апостолъ Петръ согласно предсказали, что настанутъ времена, когда „нѣціи отступятъ отъ вѣры“, что „будутъ лживіи учители, ихъ же ради путь истинный похулится“ (1 Тимоѳ. IV, 1; 2 Петр. II, 2). Такимъ образомъ, существованіе заблужденій, ересей, лжеучителей, столь свойственныхъ извращенной природѣ человѣческой, даетъ только новое, сверхъ несмѣтнаго множества другихъ, доказательство божественности христіанства, только лишнее еще и поразительно-точное исполненіе боговдохновенныхъ предсказаній.

Считаю совершенно излишнимъ распространяться о томъ, изъ чего и какъ сложилось наше Православное вѣроисповѣданіе. Для всѣхъ не только насъ, православныхъ, а и неправославныхъ должно быть вѣдомо, что сложилось оно на основѣ Божественныхъ откровеній и наученій самого Спасителя, „во вся дни до скончанія вѣка“ духовно пребывающаго съ церковію право вѣрующихъ въ Него, и—изъ Божественныхъ внушеній Святаго Духа, также „пребывающаго съ нами во вѣкъ“ (Іоан. XIV, 16) и „научающаго всему и наставляющаго на всяку истину“ (ст. 26; XVI, 13). Подъ водительствомъ Духа Святаго дѣйствовали, учили и писали свои боговдохновенныя книги святые апостолы; вдохновляемые и просвѣщаемые Духомъ Святымъ учили и писали свои великія творенія святые отцы и учители церкви; подъ охраною Духа Святаго сберегалось и сберегается священное преданіе; наконецъ, „изволи-

ся Духу Святому", точно формулировались наши православные символы, составились церковные каноны, сложились соборныя опредѣленія. Изъ такихъ источниковъ возникшая и при такой помощи и воздѣйствіи сложившаяся, такою всемогущею небесною силою охраняемая и управляемая, вѣра Православная и есть величайшая святыня на землѣ, предопредѣленный „образъ здравыхъ словесъ", великая сила Божія во спасеніе человѣковъ. По слову святителя Димитрія Ростовскаго, вѣра Православная „Спасителю нашему обручена, ангелами почтена, пророками украшена, апостолами прославлена, мучениками и исповѣдниками вознесена" [1]). Съ полнымъ сознаніемъ истины и правоты своихъ словъ святая церковь наша, на сегодняшнемъ торжествѣ Православія еще разъ повторивши православное свое исповѣданіе, торжественно провозгласила: „сія вѣра апостольская, сія вѣра отеческая, сія вѣра каѳолическая, сія вѣра вселенную утверди!"

Но какую страшную исторію, полную самыхъ, казалось, неотвратимыхъ препятствій и губительнѣйшихъ ударовъ, должно было пережить наше святое Православіе! Какими только адскими силами міръ земной не вооружался противъ его небесной святыни! Не нужно, конечно, напоминать здѣсь первоначальную исторію христіанства на землѣ, потому что кому же изъ насъ не извѣстенъ этотъ сплошной рядъ мученій, гоненій, кровавыхъ преслѣдованій исповѣдниковъ Христа?! кто изъ насъ еще съ дѣтства не содрогался отъ представленія леденящихъ сознаніе цѣлыхъ потоковъ крови христіанской, буквально напоившихъ собою землю?! Нѣтъ жестокости, нѣтъ мучительства, какихъ звѣрство людское и злоба адская не примѣняли бы—вслѣдъ за Самимъ Божественнымъ Основателемъ христіанства—и къ Его вѣрнымъ послѣдователямъ. Сотнями, тысячами избивались христіанскіе мученики; не одинъ разъ

[1]) Хр. Чт. 1842 г. IV ч. 315 стр.

предпринимались попытки истребить всѣхъ христіанъ поголовно. Казалось бы, нѣтъ никакой возможности спастись христіанству въ этомъ адѣ возставшей противъ него страшной злобы; казалось бы, что самое имя христіанства должно было безслѣдно исчезнуть съ лица земли....

Но ни силы ада, ни тѣмъ менѣе силы человѣческія не могли побѣдить всемогущества Божія, отвратить милосердія небеснаго, поколебать человѣколюбія Божественнаго. Правы оказались слова еще ветхозавѣтнаго пророка, что „истина Господня *пребудетъ* во вѣкъ“. Тѣмъ болѣе не ложно слово самого Спасителя, что скорѣе „небо и земля прейдутъ, *словеса же Моя не мимо идутъ*“. Всякое насиліе, всякое зло, причиненное христіанству, являлось только новою и новою силою, споспѣшествующею ему: чѣмъ бо́льшая возникала предъ нимъ опасность, тѣмъ больше проявлялась въ немъ внутренняя сила. Злѣйшее изъ золъ земныхъ, въ мысли нашей не укладывающееся преступленіе міровое—*богоубійство* послужило къ созданію самого фундамента христіанства: крестъ Христовъ, облитый потоками святѣйшей крови Господней, и утвердилъ новый завѣтъ Бога съ человѣчествомъ—завѣтъ христіанства. Кровь святыхъ мучениковъ явилась самымъ живымъ и плодотворнымъ сѣменемъ къ распространенію и возвеличенію христіанства. Быстро и невѣроятно успѣшно ростетъ тѣло церкви Христовой; цѣлыя мѣстности, области, присоединяясь къ вѣрѣ въ Распятаго, становятся знаменательнѣйшими трофеями торжествующаго надъ всякими насиліями и притѣсненіями христіанства. И скоро уже, видимъ мы, изъ слабаго, гонимаго, позоримаго, христіанство становится и сильнымъ и могущественнымъ и покровительствуемымъ—въ качествѣ религіи господствующей, государственной. Такимъ образомъ, къ чему же привели всѣ *внѣшнія гоненія и физическія насилія* надъ христіанствомъ, въ теченіе цѣлыхъ трехъ первыхъ вѣковъ его жизни такъ безпощадно-жестоко терзавшія его и такъ упорно-настойчиво тяготѣвшія надъ

нимъ? Они привели только какъ разъ къ противоположному результату: *къ полному упроченію именно внѣшней силы и физическаго могущества* христіанства!

Тогда устремляются на христіанство иныя силы и противодѣйствія; возникаютъ новыя опасности для него уже съ другой стороны и въ другомъ направленіи, опасности, еще гораздо болѣе страшныя для чистоты и цѣльности Православія. Возникаютъ гоненія не физическія, не внѣшнія и матеріальныя, а внутреннія, духовныя и нравственныя, на самое вѣроученіе христіанское; возникаютъ уже въ нѣдрахъ самого христіанства одна за другою ереси и расколы, направленныя злобою адскою очевидно къ тому, чтобы поразить сущность христіанства, подорвать довѣріе къ нему, въ крайнемъ случаѣ обезсилить, расшатать его. Но въ это время Промыслъ Божій воздвигаетъ изъ среды христіанскаго общества могущественныя духовныя силы, въ лицѣ всему міру извѣстныхъ великихъ отцевъ и учителей христіанскихъ, которые въ своихъ сочиненіяхъ съ желаемою только полнотою и предусмотрительною всесторонностію изъяснили Божественное ученіе Православнаго христіанства и изобличили всевозможныя и бывшія и могущія быть ереси. Во главѣ съ этими великими столпами Православнаго ученія собираются великіе соборы христіанскіе, вселенскіе и помѣстные, на которыхъ именно „по изволенію Духа Святаго“, вѣчно живущаго въ церкви, точно и непререкаемо изложены символы праваго вѣроученія. Такимъ образомъ ереси и расколы, повидимому подрывавшія христіанство въ нѣдрахъ его самого, способствовали только тому, что всесторонѣе опредѣлялось и точнѣе формулировалось именно Православіе христіанское; по мѣрѣ возникновенія новыхъ и новыхъ заблужденій и лжеученій, все старательнѣе обезопашивалась истина отъ искаженій, все болѣе и болѣе исключалась возможность ересей. Итакъ, къ чему же привело *внутреннее, духовное насиліе* надъ христіанствомъ, терзавшее его въ теченіе слѣдующихъ четырехъ столѣтій его

исторіи? И оно знаменательнѣйшимъ образомъ привело какъ разъ къ противоположному и при всей злостности намѣреній къ благостному результату: *къ внутреннему именно укрѣпленію, къ духовному торжеству* христіанства!—Словомъ, вся первоначальная исторія Православнаго христіанства свидѣтельствуетъ, что во всякое время благопотребное, Промыслъ Божій то и тѣмъ болѣе усиливалъ въ Православіи, что и чѣмъ сильнѣе ложь земная старалась въ немъ извратить, подорвать, уничтожить.

Но быть можетъ самая страшнѣйшая изъ страшныхъ опасность Православному христіанству еще предстояла впереди: послѣднее, что только и оставалось въ возможности — это противопоставить христіанству сразу всѣхъ враговъ его и внутреннихъ и внѣшнихъ, направить противъ него одновременно насиліе и физическое и духовное.

И это послѣднее усиліе адской злобы, ратующей на Бога и на образъ и подобіе Его—на человѣка, незамедлило обнаружиться въ слѣдующее время христіанской исторіи, особенно съ конца IX столѣтія. Не входя въ подробное описаніе положенія церкви Христовой за это страшное и многознаменательное время, напомню только, что въ эту пору цѣлая половина міра христіанскаго, западная, уклонилась отъ Православія, стала на путь цѣлаго ряда еретическихъ заблужденій, такъ существенно выдѣлившихъ изъ вселенской Православной церкви церковь такъ называемую католическую, латинскую. А въ довершеніе бѣдствій, за этимъ внутреннимъ самораздѣленіемъ церкви Христовой, приспѣла и гроза внѣшняя: именно та, восточная, половина міра христіанскаго, которая осталась неуклонно-вѣрною хранительницею чистаго апостольскаго Православія, постепенно лишается всякой силы, быстро теряетъ свою самостоятельность и наконецъ совсѣмъ подпадаетъ власти турокъ. Православіе христіанское оказалось сразу въ двойномъ ярмѣ, двоякой опасности съ двухъ сторонъ: съ одной стороны, извнѣ, отдѣлившаяся поло-

вина церкви, оставшаяся свободною, независимою и могущественною, всякими происками и интригами грозитъ самой сущности Православнаго ученія, всячески силится и востокъ совратить къ своему еретическому единомыслію; а съ другой стороны—у себя дома, на востокѣ, внѣшнее насиліе турокъ постановило непреодолимую преграду христіанскому просвѣщенію, наложило невыносимыя оковы на Православную церковь. Подъ гнетомъ дикаго изувѣрнаго народа, подорвано было все, вѣками накоплявшееся и матеріальное и умственное, духовное богатство и благосостояніе православныхъ грековъ; замолкло свободное и образованное греческое слово, насильственно остановленъ былъ правильный ростъ церкви Христовой, и изъ красы и гордости европейскаго человѣчества, изъ носителя и провозвѣстника для всего міра просвѣщенія православно-христіанскаго, грекъ постепенно превращается въ жалкое, забитое существо, въ столь хорошо извѣстный намъ и доселѣ типъ обнищавшаго и одичавшаго, во всѣхъ отношеніяхъ „раззореннаго“ грека. Устоять ли этому, теперь несчастному племени, за свою стойкость въ Православіи отверженному могущественнымъ западнымъ христіанскимъ міромъ, устоять ли ему въ Православіи? Сохранить ли, сберечь ли ему, одному, безъ поддержки, у него только одного спасенную для міра незапятнанную истину Христову? По-истинѣ время настало страшное, опасность для Православія воздвиглась роковая!

Но „истина Господня“, принесенная на землю самимъ Сыномъ Божіимъ и запечатлѣнная Его смертію крестною, „пребываетъ во вѣкъ“, и всякое возстаніе на нее только еще больше и еще яснѣе обнаруживаетъ ея нечеловѣческую, неземную силу и непоколебимую жизненность. Въ мудрыхъ цѣляхъ Провидѣнія Божественнаго допущено было это двоякое и, казалось, смертное испытаніе церкви Православной, но однако привело оно не къ смерти, а какъ разъ наоборотъ, къ новой жизни, новой силѣ и новой славѣ. Въ са-

момъ дѣлѣ, по естественнымъ человѣческимъ соображеніямъ, предстояло что нибудь одно изъ двухъ: или Православная церковь греческая должна была подчиниться западной, своею жизнію туда именно перейти, т. е., иначе говоря, погубить свое Православіе въ ереси католичества, или же, не измѣняя истинѣ, погребсти жизненность и дѣятельную силу свою у себя дома, подъ гнетомъ турецко-мусульманскимъ. Вышло однако ни то и ни другое, а вышло третье, т. е. нѣчто совершенно неожиданное, новое, совсѣмъ въ человѣческія, земныя соображенія и не входившее: въ это страшное, роковое для Православія время, какъ бы чудодѣйственно, какъ бы изъ ничего, Господь воздвигаетъ новый кивотъ для своего завѣта, новый ковчегъ для сохраненія міру своей святыни,—воздвигаетъ изъ совершенно безвѣстнаго, дотолѣ невѣдомаго и дикаго племени могущественную народность, изъ которой также вдругъ, сразу, также какъ бы чудодѣйственно, и образуетъ свою вѣрную церковь. Эта новая народность—наша славяно-русская; этотъ новый кивотъ новаго завѣта Господа съ человѣчествомъ—наша церковь Православно-русская.

Взявши отъ грековъ вѣру, образованность, законодательство, главныя основы жизни общественной и семейной, Россія, это дитя православной Константиновой Византіи, а по окончательномъ паденіи послѣдней—непосредственная преемница ея, законная наслѣдница ея духовныхъ богатствъ, и стала дѣйствительно *второю Византіею*, явилась достойнымъ убѣжищемъ Православія и твердымъ оплотомъ православно-христіанскаго просвѣщенія.

Но и здѣсь, въ новой своей колыбели, Православіе не могло быть свободнымъ отъ козней, тревогъ и опасностей. И внѣшнія испытанія, какъ напримѣръ въ цѣлыя столѣтія монгольскаго ига, въ годы междуцарствія, во время борьбы съ Польшею, Литвою и пр., и внутреннія колебанія, въ формѣ нѣкоторыхъ ересей, раскола и лжеученій, часто нарушали и доселѣ еще на-

рушаютъ мирное царство церкви Православной на русской землѣ. Но всѣ эти обстоятельства, да и вся вообще исторія Россіи, какъ нигдѣ и никогда, явственно свидѣтельствуютъ объ одномъ, что *Православіе всегда спасало Русь, какъ съ своей стороны Русь всегда самоотверженно отстаивала свое святое Православіе.* Въ этомъ отношеніи Россія въ исторіи цѣлаго человѣчества представляетъ явленіе поистинѣ знаменательное и въ высокой степени поучительное: такого разительнаго примѣра столь неразрывнаго взаимодѣйствія жизни и безопасности государственной съ жизнію и безопасностію церковной, какъ видимъ здѣсь, не даетъ намъ еще никакая исторія и ни одного народа. Впрочемъ, о судьбѣ Православія въ Россіи и о силѣ его значенія здѣсь—рѣчь впереди; теперь же ограничиваюсь только ссылкою на этотъ *историческій фактъ* полной сохранности на Руси святой чистѣйшаго христіанскаго Православія.

Итакъ, девятнадцать уже столѣтій святое Православіе христіанское освѣщаетъ землю. Многимъ кознямъ и опасностямъ, какъ видѣли, оно подвергалось, но и тѣмъ бо́льшими усиліями оно всегда охранялось, отстаивалось, тѣмъ большую силу, мощь и жизненность оно въ себѣ проявляло, и въ этой своей многовѣковой исторіи стало теперь еще почтеннѣе, и—если только такъ можно выразиться—еще для насъ стало святѣе и дороже. Не смотря на всяческія насилія, гоненія и противодѣйствія, въ результатѣ девятнадцативѣковой жизни Православія на землѣ имѣется не гибель, даже и не порча только, не искаженіе его, а полная сохранность въ первоначальномъ, еще апостольскомъ и святоотеческомъ его содержаніи и видѣ. То же ученіе, только еще точнѣе выясненное и опредѣленнѣе формулированное, просвѣщаетъ души и наполняетъ сознаніе вѣрующихъ; та же обѣтованная Спасителемъ благодать Духа Святаго осѣняетъ святыню церкви Православной и дѣйствуетъ въ таинствахъ, въ обрядахъ ея.

Мало того, даже внѣшность, обыкновенно всего болѣе подвергающаяся измѣненію въ жизни, и она въ Православіи, какъ учрежденіи Божественномъ и волѣ человѣка не подлежащемъ, остается какъ бы независящею отъ времени и въ общемъ пребываетъ вѣковѣчно неизмѣнною. Только развѣ за очень немногими, совсѣмъ ничтожными и *отнюдь не существенными* исключеніями, та же внѣшняя обстановка въ храмахъ, въ богослуженіи, въ церковной жизни вѣрующихъ поддерживаются доселѣ, что была еще и въ первые дни христіанства. Войдите въ храмъ православный и вы очутитесь въ особомъ царствѣ, именно не отъ міра сего современнаго; очутитесь въ условіяхъ жизни давно минувшей, въ обстановкѣ первыхъ вѣковъ христіанскихъ. Самое зданіе храма и все расположеніе въ немъ составныхъ частей и наполняющихъ его предметовъ нагляднѣйшимъ образомъ переноситъ въ первоначальную исторію христіанства. Всюду въ храмѣ стоятъ иконы—изображенія самого Спасителя, Его Пречистой Матери, святыхъ апостоловъ, святыхъ отцовъ и учителей церковныхъ, угодниковъ Божіихъ: все это основоположники Православія, все это явные, какъ бы и сейчасъ живые, да дѣйствительно и доселѣ дѣйствующіе нерѣдко въ чудотвореніяхъ свидѣтели святѣйшей христіанской старины. Вся обстановка богослужебная, утварь, облаченія и разныя принадлежности, какъ напр. воздухи, кадилы, фиміамъ, свѣтильники, просфоры и пр. — все это такъ живо воскрешаетъ въ сознаніи нашемъ первые дни христіанскихъ богослуженій. Священнодѣйствующія въ храмѣ лица обязательно получили право и благодать священства отъ епископа, который самъ преемственно получилъ ее отъ святыхъ апостоловъ; такъ что всякій священникъ, всякій діаконъ нашъ православный имѣетъ безусловно непрерывную исторію того таинственнаго потока благодати, который снизошелъ на него въ посвященіи, — каждый обязательно имѣетъ такъ сказать прямымъ духовнымъ родоначальникомъ своимъ, чрезъ посредство цѣлаго преемствен-

наго ряда святителей, именно того или другого святого апостола.

Вслушайтесь въ то, что читается и поется въ нашихъ храмахъ: тутъ читается Псалтирь и другія ветхозавѣтныя священныя книги, которыми услаждались и назидались вѣрующіе еще въ дни самого Христа и въ Его присутствіи; тутъ читаются и новозавѣтныя священныя книги, такъ живо и такъ дѣятельно переносящія вниманіе наше къ лицамъ, временамъ и событіямъ, отъ которыхъ и началось наше Православіе; читаются тутъ молитвы и поются гимны—все произведенія высокой христіанской мысли и чистаго вдохновенія великихъ въ исторіи нашего Православія лицъ и все съ тѣмъ же исконно древнимъ и строжайше православнымъ содержаніемъ христіанскимъ, даже вѣроятно и съ подобнымъ напѣвомъ, какъ молитвы и пѣснопѣнія первыхъ христіанъ.

Всмотритесь наконецъ въ то, что происходитъ въ храмѣ православномъ. Тутъ совершаются цѣльныя богослуженія — вечерни, всенощныя, часы и пр.: все это только точнѣе формулированныя въ своемъ составѣ молитвенныя бдѣнія первыхъ христіанъ; тутъ совершается божественная литургія: это — совершенная самимъ Господомъ Его святѣйшая тайная вечеря. Въ совершеніи таинствъ, обрядовъ, богослуженій, все отъ перваго слова до послѣдняго движенія напоминаетъ о глубокой христіанской древности, свято и неизмѣнно доселѣ сохраняемой. На литургіи, напр., вы слышите цѣлыя эктеніи объ оглашенныхъ,—что это такое, кто это такіе оглашенные? Давно уже они стали невѣдомы, уже много вѣковъ прекратился самый этотъ институтъ оглашенныхъ; но онъ когда-то, въ первыя столѣтія христіанства существовалъ, о нихъ тогда молились—и мы доселѣ слышимъ провозглашаемыя на литургіи за нихъ эти древнія моленія. Такъ поразительно строго, такъ неуклонно хранитъ наша Православная церковь святые завѣты апостольскихъ и святоотеческихъ преданій, уставовъ и обычаевъ, въ такой

мѣрѣ ненарушимо бережетъ она святыню первоначальной православно-христіанской старины!

Итакъ, исторія Православія, даже при самомъ бѣгломъ и мимолетномъ взглядѣ на нее, уже даетъ намъ разительныя и очевиднѣйшія доказательства его божественности и истинности. Свидѣтельствуя о вѣдомомъ всему міру происхожденіи Православія отъ самого Христа, Сына Божія, исторія развертываетъ предъ нами знаменательную картину многовѣковой жизни Православія, превозмогшаго всякія земныя насилія и адскія козни, и доселѣ въ неприкосновенности сохранившаго свою первоначальную чистоту, цѣлостность и святость. Но вѣдь помимо этихъ такъ сказать *внѣшнихъ* признаковъ, мало ли въ самомъ Православіи *внутреннихъ* доказательствъ его рѣшительнѣйшаго превосходства надъ всѣми человѣческими религіями, доказательствъ его именно божественнаго величія и совершенства, какъ для всей земли единственно праваго и спасающаго вѣроисповѣданія?!

Напримѣръ, это со всею возможною только для человѣка ясностію и полнотою раскрытое ученіе догматическое о Богѣ, мірѣ, человѣкѣ, объ отношеніи человѣка къ Богу и т. д.; это со всею только возможною для земли высотою раскрытое нравственное ученіе, этотъ, напримѣръ, основной законъ христіанской вѣры и жизни, законъ любви, невѣроятный въ мірѣ своекорыстія и эгоизма, уничтожающій звѣря въ человѣкѣ и созидающій въ человѣкѣ святое подобіе Бога, и т. д.,— словомъ, все это великое, дотолѣ невѣдомое и развѣ только величайшими умами лучшихъ людей смутно предполагаемое и предчувствуемое, все, чѣмъ христіанство удивило и поразило міръ, чѣмъ оно побѣдило мудрость міра сего, все это прежде всего и чище, цѣлостнѣе, вѣрнѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, хранится въ нашемъ Православіи. Впрочемъ, не о превосходствѣ вообще христіанства предъ другими религіями, въ чемъ убѣжденъ давно уже весь просвѣщенный міръ

и чего не отрицаютъ не только вѣрующіе, а даже и невѣрующіе люди, хочу вести здѣсь рѣчь; я хочу обратить вниманіе на превосходство Православія предъ другими христіанскими же исповѣданіями, на его неоспоримую, единственную правоту въ ряду и этихъ послѣднихъ. Правда, для насъ, имѣющихъ несказанное счастіе принадлежать къ Православію, это уже и такъ выше всякихъ сомнѣній и не требуетъ никакихъ доказательствъ; тѣмъ не менѣе для всякаго вообще христіанина поучительно бросить хотя бы даже мимолетный взоръ на другія христіанскія исповѣданія. Изъ сопоставленія съ ними еще рельефнѣе выступаетъ чистота и несравненное превосходство Православія, еще убѣдительнѣе обнаруживается, какою величайшею святынею Господь наградилъ насъ, православныхъ, и какою безцѣнною драгоцѣнностью владѣемъ мы въ нашемъ Православіи.

Отъ единства съ вселенскою церковію прежде всего отдѣлилась церковь западная, которая, усвоивъ себѣ названіе католичества, противостала и противополагается нашему Православію. Отнюдь не намѣренъ пускаться такъ сказать въ принципіальное рѣшеніе вопроса объ истинности или неистинности католичества; отнюдь не хочу доказывать лживость его заблужденій, новоизмышленность и, значитъ, человѣческое происхожденіе новыхъ догматовъ, которыми оно отдѣлилось отъ Православія. Доказать все это не составило бы никакого труда, тѣмъ болѣе, что стоящее обокъ съ католичествомъ наше непоколебимо вѣрное апостольскому и древле-вселенскому христіанству Православіе есть слишкомъ могущественный свидѣтель этой лжи католичества и обличитель его заблужденій. Но доказывать этого даже и ненужно, стоитъ только взглянуть на само католичество—съ чего оно началось и въ какомъ теперь видѣ состоитъ, чтобы убѣдиться, какъ ложь сама себя обличила, какъ *неправда солга себѣ* (Пс. XXVI, 12).

Въ самомъ дѣлѣ, разъ ставши на путь заблужденій, какъ, незамѣтно для себя, далеко ушла уже въ этомъ

направленіи западная церковь! Начавъ только съ нѣсколькихъ немногихъ догматическихъ отступленій отъ вселенскаго Православія, католичество можетъ похвалиться теперь цѣлою новоизмышленною догматикою, въ которой, какъ своего рода перлы человѣческаго лжемудрствованія, въ глаза бросаются нѣкоторые ужъ слишкомъ явно небожественные по своему происхожденію и ужъ слишкомъ корыстно-человѣчные догматы. Не говоря напримѣръ о догматѣ объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Сына, ученіи о чистилищѣ, не говоря о лишеніи вѣрующихъ святѣйшей крови Христовой въ таинствѣ причащенія, объ опрѣснокахъ, о безбрачіи духовенства и т. д., благочестивая вѣрующая душа христіанина воистину изумляется напр. ученію католичества о свѣтскомъ главенствѣ папы, возмущается индульгенціями католическими, т. е. продажею по таксѣ отпущенія грѣховъ, прошедшихъ и даже будущихъ, причемъ люди бѣдные очевидно уже только за бѣдность свою лишаются столь легкой для богатыхъ возможности спасенія; вѣрующая душа не можетъ не возмущаться напримѣръ еще такъ недавно измышленнымъ догматомъ католическимъ о непогрѣшимости папы — вопреки и здравому смыслу и слову Божію, утверждающему, что человѣкъ не можетъ быть безгрѣшенъ, „аще и единъ день житія его“, и что только единъ Богъ безъ грѣха; и т. д.

Мало того, обогащаясь внутри себя, въ содержаніи своемъ, все новыми и все очевиднѣе выдающими заблужденіе человѣческое ученіями, уцѣлѣло ли католичество въ томъ видѣ и составѣ, въ какомъ было оно тогда, когда самонадѣянно отдѣлилось отъ вселенской церкви Православной, гордостно выдавая себя за истинное христіанство, за каѳоличество? О, нѣтъ и слишкомъ нѣтъ! Предоставленное уже себѣ, лишенное Божественнаго промышленія, на слабой и ненадежной человѣческой опекѣ, какому расколу оно не подвергалось и какихъ сектъ, какихъ дроблений внутри себя не испытало?! Прежде всего отдѣлилось отъ него

протестантство, потомъ явилось реформатство, затѣмъ являются кальвинисты, раціоналисты, квакеры, анабаптисты, янсенисты, англикане, старо-католики и т. д., и т. д..... И всѣ эти секты католическія не имѣютъ и тѣни подобія напримѣръ нашимъ раскольническимъ толкамъ. Послѣдніе блуждаютъ только во тьмѣ умственной и есть исключительное порожденіе невѣжества; съ распространеніемъ просвѣщенія въ народѣ нашемъ, они безусловно и навѣрно падутъ сами собою, — ихъ собственно говоря нужно не увѣщать, а просвѣщать, не обличать, а обучать. Совсѣмъ не то секты католичества: они и росли-то съ ростомъ просвѣщенія, и увеличиваться стали потому, что образованный человѣческій разумъ не могъ мириться съ крайностями и заблужденіями католичества; многіе именно изъ умнѣйшихъ людей запада, то или иное отвергая въ католичествѣ, начали постепенно, больше и больше отъ него отпадать, отдѣляться. И въ будущемъ безчисленные сектанты католичества, въ своихъ естественныхъ усиліяхъ отыскать религіозную истину, скорѣе придутъ подъ сѣнь Православія (что дѣйствительно теперь уже и случается), но никогда, безъ сомнѣнія, не вернутся въ лоно навсегда для нихъ подорваннаго въ своемъ авторитетѣ католичества. Многія секты западной церкви уже превращаются мало по малу въ чистѣйшій раціонализмъ, въ невѣріе; всѣ онѣ продолжаютъ взаимную между собою борьбу, лишаютъ тѣмъ сами себя послѣдней доли своего вѣса, авторитета, народнаго къ себѣ уваженія. Взаимная рознь и непріязнь сокрушаютъ взаимно ихъ силы и разными путями влекутъ западный міръ христіанскій къ мраку скептицизма, къ постепенной потерѣ христіанства, которое собственно уже давно тамъ искажено и подорвано, къ потерѣ вообще вѣры, всякой религіи. И теперь уже большинство просвѣщеннаго западнаго человѣчества если поддерживаетъ христіанство, то только лицемѣрно, по имени, совсѣмъ утративъ вѣру въ его божественность и спасительность; и теперь уже есть цѣлыя государства на

западѣ Европы, которыя необинуяся отрицаются открыто отъ своего христіанства, изгоняютъ и изъ школъ и изъ жизни всякую религію. Такъ воистину „неправда солгала себѣ“, заблужденіе изобличило само себя, погубило себя!

Разъ отдѣлившись своевольно и самонадѣянно отъ вселенской православной истины и допустивъ явныя нарушенія послѣдней, западный христіанскій міръ въ тысячелѣтіе своей особной жизни постепенно лишался сдерживающаго авторитета истины и теперь въ массѣ большинства своего совсѣмъ теряетъ истину,—такимъ образомъ оказывается на пути къ гибельнѣйшему духовному паденію. Безъ религіи въ людяхъ нѣтъ и не можетъ быть истинной, прочной и одуховоренной нравственности; теряя съ религіею въ себѣ все божеское и человѣческое, насильственно омрачая въ себѣ образъ Божій, при видимомъ даже можетъ быть блескѣ земной культуры, люди совершенно естественнымъ путемъ превращаются только въ самыхъ умныхъ и оттого еще болѣе опасныхъ звѣрей, которые какъ бы инстинктивно мстятъ за свое духовное униженіе и, являясь тягостными для себя, еще болѣе страшны бываютъ для другихъ. Самый узкій эгоизмъ, самое крайнее своекорыстіе становится единственнымъ закономъ ихъ поведенія, безчеловѣчіе и жестокость—ихъ убѣжденіемъ и правиломъ дѣйствованія. И не видимъ ли мы теперь въ жизни западно-европейскаго человѣчества уже явныхъ знаменій этого страшнаго порядка жизни? Не превращается ли теперь на нашихъ глазахъ и съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе большинство западно-европейскихъ христіанъ въ какія-то бездушныя, ходячія только машины, всѣ таланты свои зарывающія въ землю и только въ земное, всѣ силы и способности свои посвящающія на служеніе исключительно только эгоизму, корысти, наживѣ, прибыли? Не замѣчаемъ ли мы тамъ уже такъ быстро и такъ страшно ширящееся господство безчеловѣчія, звѣрства, жестокости, заявляющихъ себя во всѣхъ этихъ революціяхъ, крамолахъ, стач-

кахъ, анархическихъ злодѣйствахъ, безсмысленныхъ убійствахъ, безцѣльныхъ взрывахъ и т. д. и т. д.?!

Таково ужасное состояніе, къ которому приходитъ теперь, на нашихъ глазахъ, западный, къ сожалѣнію, почти что только называемый такъ „христіанскій“ міръ.

А *исторія*, которая напримѣръ у насъ, на православномъ востокѣ, является непререкаемымъ свидѣтелемъ неповрежденной чистоты и нераздѣльной цѣлости нашего Православнаго вѣроисповѣданія, слѣдовательно могущественнымъ союзникомъ Православія, эта исторія, въ отношеніи къ западному христіанству, является какъ разъ наоборотъ, злѣйшимъ его врагомъ, неопровержимымъ и опаснѣйшимъ изобличителемъ. Не говоря уже о сохраняемомъ въ этой исторіи памятованіи перваго незаконнаго и неправаго отпаденія католичества, вся дальнѣйшая исторія послѣдняго сколько хранитъ на страницахъ своихъ преступнаго, грѣховнаго, совсѣмъ нехристіанскаго! Сколько и какихъ злодѣяній не было тамъ совершено изъ-за религіи, какихъ только насилій и злоупотребленій не допущено было надъ святымъ именемъ христіанства! Церковь мира и любви вооружается тамъ мечемъ, совершители безкровной жертвы военачальствуютъ на кровавомъ полѣ; рыцари и такъ даже и называемые „крестоносцы“ совершаютъ возмутительныя насилія и разбойничаютъ подъ предлогомъ распространенія святой вѣры! Инквизиція, при одномъ воспоминаніи о которой содрогается душа христіанина, „во имя Христа“ превзошла всякое мучительство, всякую жестокость, когда либо виданныя землею! Іезуиты на вѣки оставили по себѣ самую позорно-печальную и заслуженно-ненавистную память; гугеноты во Франціи, анабаптисты въ Германіи, кальвинисты въ Нидерландахъ поражали міръ своимъ буйствомъ и своеволіемъ. Такіе ужасы и жестокости, какъ напримѣръ Варѳоломеевская ночь, доселѣ остаются безпримѣрными въ исторіи человѣчества. Наконецъ, сами недосягаемыя для обыкновенныхъ смертныхъ „непогрѣшимыя“ главы западнаго

христіанскаго міра, достойнѣйшіе представители католическаго клира и своей паствы, папы въ теченіе цѣлыхъ столѣтій служили дѣйствительно едва досягаемымъ образцомъ нравственной распущенности и порочности. Ихъ напримѣръ „семидесятилѣтнее авиньонское плѣненіе“, т. е. невѣроятное погрязаніе въ сладострастіи и всяческихъ порокахъ; ихъ „папскій расколъ“ (1378—1409 гг.), когда два или три папы одновременно, какъ самые мелкіе соперники и низкіе интриганы, боролись изъ-за власти и громили другъ друга проклятіями; наконецъ господство въ теченіе цѣлыхъ столѣтій во всей вообще куріи католической такихъ пороковъ, о которыхъ „не лети есть и глаголати“,—все это такія темныя и позорныя страницы въ исторіи западнаго христіанскаго міра, подобныхъ которымъ не знаетъ исторія можетъ быть цѣлаго міра и никакой религіи.

Итакъ, исторія западнаго католическаго христіанства не только не поддерживаетъ и не оправдываетъ его, а едва ли не разительнѣе всего подтверждаетъ его самозванство: отъ дѣлъ его такъ легко познать его ложь, заблужденіе, отсутствіе въ немъ благодати. Удивительно ли, что западные христіане, по мѣрѣ большаго и большаго расширенія историческаго знанія, ближе знакомясь съ своимъ вѣроисповѣданіемъ въ его историческихъ судьбахъ, не находятъ въ своемъ христіанствѣ всѣхъ свойствъ и признаковъ истиннаго, божественнаго ученія, усматриваютъ въ немъ только какъ будто лишній поводъ многихъ преступленій въ жизни своихъ предковъ, и — отказываются отъ него: или пытаются на разные лады, всякій по своему усмотрѣнію и разумѣнію, исправлять, очищать его, или же пробуютъ совсѣмъ опростать душу свою отъ религіи, силятся сдѣлаться атеистами?

Но вѣдь, съ другой стороны, не можетъ же человѣкъ остаться безъ Бога: атеизмъ всегда былъ и будетъ аномаліею, уродствомъ въ душевномъ строѣ человѣка. Если и дикіе дикари не могутъ обходиться безъ религіи, если доселѣ ни въ одной странѣ свѣта, ни

въ какомъ племени, никакому путешественнику не удалось отыскать человѣка, которому чужда была бы идея Существа Безконечнаго, который не искалъ бы Бога и такъ или иначе не воплощалъ бы для себя эту идею о Богѣ, въ той или иной формѣ не проявлялъ бы своего богопочтенія; то и новѣйшіе просвѣщенные атеисты, безъ сомнѣнія, тщетно затрачиваютъ неимовѣрныя усилія ума своего, чтобы истребить неистребимое, чтобы вытравить изъ души человѣческой потребность Бога, заглушить въ ней присущее ей стремленіе къ Богу. Самыя эти усилія ихъ доказать свое невѣріе, эта упорная борьба ихъ противъ Бога уже свидѣтельствуютъ, что, по существу, невозможно человѣку освободиться отъ вѣры, что безумна и тщетна эта насильственная и упорно-святотатственная *борьба* съ такъ близкимъ человѣку его Творцемъ и Промыслителемъ. И сколько разъ, въ самомъ дѣлѣ, исторія человѣческая была уже свидѣтельницею того, какъ нѣкоторыя племена въ гордомъ ослѣпленіи или въ развратномъ отупѣніи своемъ отказывались отъ вѣры, но потомъ тоскливо искали ее и снова успокаивались только найдя ее! Сколько извѣстно именъ отъявленныхъ атеистовъ, невѣровъ, которые однако откровенно признавались, что въ глубинѣ души своей они уважали религію и даже вѣровали, хотя всѣми силами и хотѣли не вѣровать!... Словомъ, религія неистребима, сколько бы ни вооружалась извращенная мысль человѣческая противъ нея; она необходима для души человѣческой—какъ воздухъ, какъ пища необходимы для тѣла. Гдѣ же она?

Съ тѣхъ поръ, какъ христіанство осѣнило землю святынею своего небеснаго откровенія, человѣчество—и вѣрующее и даже невѣрующее—давно уже признало и согласилось, что изъ всѣхъ вѣдомыхъ ему религій безъ сравненія высшая, святѣйшая и совершеннѣйшая есть именно религія христіанская. Но однако и въ христіанствѣ нѣтъ единства, и въ немъ расколъ, и въ немъ нѣсколько религій.... Если единъ есть Глава и

Божественный Основатель христіанства Спаситель Христосъ Іисусъ, то едина должна быть и Его церковь истинная, едино должно быть истинное, правое христіанство Его. Гдѣ же оно? Тамъ ли, въ той ли половинѣ церкви христіанской, вѣроученіе которой представляетъ постепенное наростаніе новоизмышленныхъ догматовъ, явно искажающихъ богооткровенную истину христіанства? Тамъ ли Христово, апостольское и каѳолическое христіанство, гдѣ самые просвѣщенные представители и учители вѣры, по ихъ собственному заявленію, „усилія направляютъ къ тому, чтобы устранить“ нѣкоторые древле-церковные символы, такъ какъ послѣдніе не мирятся съ ихъ „просвѣщенною мыслію и кажутся невѣроятными“; гдѣ съ высоты каѳедръ поучаютъ, что напримѣръ „принятіе апостольскаго символа въ его буквальномъ смыслѣ не можетъ считаться свидѣтельствомъ христіанской и теологической зрѣлости“; гдѣ въ замѣнъ апостольскихъ символовъ учителями христіанства, профессорами, выдумываются и „предлагаются“ символы новые, „наиболѣе соотвѣтствующіе *теперешнему* пониманію Евангелія“ — въ полной увѣренности, что эти въ новой редакціи предлагаемые символы „будутъ стоять выше древнихъ?!“ [1]) Въ той ли половинѣ церкви истинное христіанство, исторія которой полна страницъ представляющихъ недостойную картину нравственныхъ паденій и преступныхъ издѣвательствъ даже надъ самымъ именемъ христіанства? Тамъ ли, наконецъ, эта вселенская „едина, святая, соборная и апостольская церковь“, гдѣ вѣроученіе Христово, „исправляемое“ соотвѣтственно вѣчно измѣнчивому этому человѣческому „*теперешнему* пониманію“, совершенно естественно и неизбѣжно раздробилось на

---

[1]) Слова Гарнака, профессора теологіи въ Берлинскомъ университетѣ, полтора года тому назадъ, по поводу спора объ апостольскомъ символѣ сказанныя въ аудиторіи и потомъ напечатанныя въ берлинскомъ журналѣ «Христіанскій міръ», 1892 г. № 34. Подробный рефератъ объ этой статьѣ Гарнака см. въ «Богословскомъ Вѣстникѣ» за 1893 г. № 11.

множество враждебныхъ и противорѣчивыхъ сектъ, во взаимныхъ распряхъ и препирательствахъ которыхъ „своя своихъ не познаша“? Или же истинное христіанство тамъ, въ той половинѣ христіанской церкви, вся исторія которой представляетъ одно только ревностное усиліе спасти въ неприкосновенности Христово ученіе и апостольское преданіе, и которой, не смотря на всѣ козни, опасности, треволненія жизненныя, дѣйствительно удалось сохранить эту вѣрность Христу и Его святымъ ученикамъ и апостоламъ?

Новозавѣтный провидецъ и боговдохновенный тайнозритель Іоаннъ Богословъ въ своемъ Апокалипсисѣ (XII гл.), рисуя прикровенно-образно будущую судьбу церкви Христовой на землѣ, пророчески видѣлъ жену, украшенную всѣми свѣтилами небесными: она облечена въ солнце, подъ ногами ея луна, а на главѣ ея вѣнецъ изъ звѣздъ; видѣлъ далѣе онъ, какъ змій отторгъ отъ нея третью часть звѣздъ небесныхъ.... Можно ли намъ, православнымъ, не узнать въ этихъ отторженныхъ звѣздахъ—несчастныхъ западныхъ христіанъ, погибшихъ и погибающихъ чрезъ католическое отпаденіе отъ истиннаго христіанства, и трудно ли, съ другой стороны, *имъ* узнать въ этой женѣ вѣнчанной нашу истинно-христіанскую церковь Православную?!

И дѣйствительно, добросовѣстнѣйшіе *изъ нихъ* давно уже обращаютъ свое вниманіе на Православный востокъ, съ великимъ уваженіемъ говорятъ о Православіи, узнаютъ въ немъ истинное христіанство, а нѣкоторые изъ нихъ, оставя свое упорство, даже сами принимаютъ Православіе. Безъ всякихъ усилій съ нашей стороны, въ чемъ справедливо можно упрекать намъ, православнымъ, самихъ себя, безъ всякой намѣренной пропаганды, само Православіе, своею святою силою влечетъ и располагаетъ къ себѣ тѣхъ изъ западныхъ христіанъ и попреимуществу именно ученыхъ богослововъ, которые имѣли случаи съ нимъ ознакомиться. Въ ряду этихъ послѣднихъ мы встрѣчаемся съ именами столь извѣстныхъ католическихъ и про-

тестантскихъ богослововъ, каковы: Гетте, Делингеръ, Мишо, Сентъ-Поль, Курси, Пьюзей, Ньюманъ, Пальмеръ, Вильямсъ, Кебль, Уатерландъ Ниль и др. Нѣтъ конечно возможности пересмотрѣть теперь сочиненія, въ которыхъ эти католики и протестанты такъ знаменательно и поучительно даже для насъ, православныхъ, въ самыхъ лестныхъ и сочувственныхъ выраженіяхъ пишутъ о нашемъ Православіи, усматриваютъ въ немъ достовѣрнѣйшаго свидѣтеля истины Христовой, а иногда такъ и прямо — истинно-божественное, современное и однозначащее христіанству учрежденіе. Но рѣшительно трудно отказать себѣ въ истинномъ удовольствіи привести хоть нѣкоторыя только строки изъ нѣкоторыхъ западныхъ сочиненій, гдѣ ужъ конечно безпристрастно и ужъ конечно непринужденно, единственно во имя правды и честности — правдиво и честно высказались неправославные о Православіи. Такъ напр., пасторъ Буассаръ, въ 1867 г. издавшій въ двухъ томахъ большое изслѣдованіе „Церковь Русская“, при всемъ его — какъ онъ предупредительно замѣтилъ для своихъ неправославныхъ читателей — стремленіи къ безпристрастію, не могъ скрыть уваженія и очевидной любви къ предмету своего изученія — къ церкви русской, за ея „величіе и святость“. Въ предисловіи къ своему труду, характеризующемъ вообще отношеніе его къ избранному предмету, онъ говоритъ: „Восточная церковь и главная отрасль ея — церковь русская — представляетъ уму историка страницы, полныя интереса, высокіе уроки добродѣтели, благородныя преданія о христіанскомъ самоотверженіи. Здѣсь были мужи вѣры, неустрашимые миссіонеры, мученики и исповѣдники Христа. Восходя къ началу вѣковъ, остановимъ ли внимательный взглядъ на древнемъ Кіевѣ, колыбели вѣры русской, или на святомъ городѣ Москвѣ, посмотримъ ли съ удивленіемъ и вмѣстѣ уваженіемъ на благородныя черты такихъ пастырей, какъ Кириллъ, Никонъ, Филиппъ-мученикъ, Гермогенъ, Филаретъ, такихъ аскетовъ, какъ Антоній, Ѳеодосій, Сергій, Зосима, такихъ государей, какъ

Владиміръ Мономахъ, Александръ Невскій, Михаилъ Романовъ, столь многихъ мучениковъ и исповѣдниковъ всякаго возраста, пола и состоянія, — во всѣхъ этихъ и многихъ другихъ отношеніяхъ, съ точки зрѣнія миссій, іерархіи, догматовъ, христіанской жизни, дѣятельности монашеской и литературной, — изученіе русской церкви имѣетъ первостепенную важность“ [1]). Учитель реформатскаго исповѣданія Боннекемпферъ въ Берлинѣ и въ Потсдамѣ читалъ въ 1857 году публичныя лекціи „о Русской церкви“. Не рѣшаясь, какъ протестантъ, во всемъ соглашаться съ Православіемъ и все въ немъ одобрять, тѣмъ не менѣе онъ въ восторженныхъ выраженіяхъ говоритъ о нашей Православной церкви. „Любезные братья! Церковь россійская заслуживаетъ всего нашего вниманія!“ такъ началъ онъ свои чтенія, и далѣе съ истиннымъ можно сказать умиленіемъ описалъ предъ протестантскою публикою главнымъ образомъ внѣшнюю обстановку Православія: храмы, богослуженіе, обряды, празднества и т. д. „Посмотрите, между прочимъ говорилъ онъ, на ихъ (т. е. православные) храмы, на ихъ іереевъ, на ихъ обряды, послушайте ихъ пѣснопѣній, дышащихъ помазаніемъ свыше по содержанію и глубокоумилительныхъ по звукамъ! Посмотрите на эту поразительнѣйшую набожность, съ какою народъ предстоитъ въ храмахъ или повергается на помостъ церковный предъ святынею таинства! Едва вступаете вы въ преддверіе ихъ церквей, какъ уже вѣетъ на васъ какой-то особенный духъ благоговѣнія.... Святилище отдѣлено отъ церкви иконостасомъ, внушая всѣмъ мысль о возвышенности алтарной святыни, на которую не всякій способенъ взирать открытымъ лицомъ. Всѣ стѣны увѣшаны священными изображеніями: это нравоученіе въ лицахъ!“ И т. д. Сопоставляя православную Россію съ своею неправославною отчизною, Бонне-

[1]) Библіографическая замѣтка о «Русской церкви» Буассара помѣщена въ Странникѣ за 1868 г., май.

кемпферъ отдаетъ рѣшительное превосходство первой за ея религіозность и благочестіе. Въ описаніи нѣкоторыхъ торжествъ православныхъ, особенно богослуженія пасхальнаго, онъ положительно приходитъ въ восторгъ, возвышается до поэзіи. „Увлекательно—заканчиваетъ онъ это описаніе—смотрѣть въ пасхальную ночь на куполъ св. Петра въ Римѣ, еще восхитительнѣе смотрѣть изъ гондолы на церковь св. Марка въ Венеціи; но все это ничтожно въ сравненіи съ русскою пасхальною ночью!“ [1]).—Но безъ сомнѣнія самое поразительное явленіе въ западной богословской литературѣ представляютъ сочиненія Овербека. Нѣмецъ, протестантъ, профессоръ и докторъ богословскихъ наукъ, Овербекъ въ 60—70-хъ годахъ нашего столѣтія издалъ въ свѣтъ нѣсколько сочиненій, въ которыхъ необычайно смѣло и горячо поднялъ голосъ во имя и въ защиту Православія предъ лицомъ западнаго міра. Добросовѣстное историческое изученіе привело этого нѣмца къ признанію правды и истинности православнаго востока, и онъ не устыдился и не убоялся исповѣдать это во всеуслышаніе. „Братья протестанты! писалъ онъ: взгляните на церковь, которую основалъ Христосъ и которую Онъ въ совершенной истинѣ доведетъ до окончанія міра. Эта церковь была обезображена въ Римѣ. Вы захотѣли ее очистить, преобразовать; но въ вашемъ дѣланіи исчезла совсѣмъ церковь. Взгляните же на востокъ—ex Oriente lux! (съ востока свѣтъ!). Тамъ не было надобности предпринимать опасный процессъ очищенія вѣры, потому что эта церковь пребываетъ такою, какою и была — неизмѣнною въ православной вѣрѣ“ [2]).—Къ этому голосу нѣмца, католика, а потомъ протестанта, можемъ ли прибавить что нибудь еще мы сами, православные,—да и нужно ли

---

[1]) Отрывки изъ чтеній Боннекемпфера приведены въ статьѣ прот. В. Полисадова. Странникъ, 1860 г., сентябрь.

[2]) Свѣтъ съ востока, Овербека. Пер. съ нѣм. 1867 г.

что прибавлять? Не все ли сказано этимъ ужъ конечно безпристрастнымъ человѣкомъ изъ вражескаго стана— о истинности и рѣшительнѣйшемъ превосходствѣ нашего Православія предъ всѣми прочими и христіанскими исповѣданіями?!...

Конечно, всегда была и теперь безъ сомнѣнія есть въ средѣ и нашего православнаго общества масса людей, которые отвергаютъ многое изъ ученія и древнихъ уставовъ и правилъ нашей церкви; многіе и многое стараются въ жизни церкви Православной перетолковать по-своему, многаго не соблюдаютъ, надъ многимъ даже глумятся, издѣваются. Какъ всегда находились и находятся люди безумные, говорящіе „въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ“, такъ же точно никогда конечно не изсякнутъ съ лица грѣшной земли и „мужіе, глаголющіи развращенная“ (Дѣян. XX, 30), „лжеучители, ихъ же ради *путь истинный* хулится“. Но святая церковь Православная, водимая во всѣхъ путяхъ своихъ Промысломъ Божіимъ, осѣняемая Духомъ Святымъ и руководимая Господомъ Христомъ, „во вся дни до скончанія вѣка“ въ ней пребывающимъ, никогда не сдавалась и не будетъ сдаваться ни на какія уступки и сдѣлки, ради модной и, какъ многіе силятся доказать, просвѣщенной „современности“. Она всегда выше всякой человѣческой и земной мелочности и суетности; она всегда пребываетъ единою, неизмѣнною и строго вѣрною основному своему принципу: *хранить истинное христіанство въ его древней евангельской чистотѣ, апостольской и святоотеческой цѣльности и неприкосновенности.*

Этотъ *принципъ* Православія вытекаетъ *изъ существа* ученія Христова: какъ единъ и неизмѣненъ Онъ, „Іисусъ Христосъ вчера и днесь, тойже и во вѣки“ (Евр. XIII, 8), такъ должна пребыть всегда неизмѣнна и „едина вѣра“, возвѣщенная Имъ (Еф. IV, 5).

Этотъ *принципъ* Православія есть и единственно здравый, вѣрный и *мудрый:* развѣ, въ самомъ дѣлѣ,

не явно ослѣпленіе и безуміе тѣхъ, которые осмѣливаются возставать на чистоту ученія Православнаго и въ оправданіе свое утверждаютъ, что богоустановленнымъ правиламъ церковной жизни можно давать иной, болѣе правильный видъ, что богооткровенное ученіе вѣры можно усовершенствовать и развивать по своему воззрѣнію, наравнѣ съ науками и всѣми вообще всегда несовершенными человѣческими знаніями? Развѣ не явно безумствуютъ, такимъ образомъ, признающіе, что дѣло Божіе можетъ и должно подлежать человѣческому исправленію и усовершенствованію?!

Этотъ *принципъ* Православія есть и единственно надежный и *спасительный* въ религіозной жизни человѣка и уже оправданный всею исторіею: въ этомъ съ такою очевидностію, отрицательнымъ путемъ, убѣждаетъ насъ церковь католическая, принципу этому измѣнившая и за то теперь очевидно саморазлагающаяся. Въ этомъ, также отрицательнымъ путемъ, убѣждаютъ насъ, кстати сказать, и наши раскольники, въ неразуміи своемъ отдѣлившіеся отъ единства церковнаго и зато разсѣявшіеся какъ овцы безъ пастыря, разбившіеся почти на столько же сектъ и толковъ, сколько у нихъ головъ. Но больше всего насъ, уже положительнымъ путемъ, убѣждаетъ въ томъ вся исторія самого Православія, нераздѣльнаго, единаго, всегда и всецѣло себѣ вѣрнаго, и зато всегда непоколебимо стойкаго, непобѣдимо мощнаго духомъ своимъ, неодолимаго ни для какихъ силъ земныхъ.

Наконецъ, этотъ *принципъ* Православія и прямо намъ указанъ и *завѣщанъ* боговдохновенными проповѣдниками и изъяснителями Православнаго христіанства: ясно предвидя опасность для истины Христовой со стороны самонадѣяннаго и самозаконнаго ума человѣческаго, они такъ часто и такъ настойчиво внушали непреклонную стойкость въ возвѣщенномъ ими ученіи: „Бодрствуйте, стойте въ вѣрѣ, мужайтесь и утверждайтесь!“ (1 Кор. XVI, 13) „Братіе, стойте и держите преданія, имъ же научистеся“ (2 Сол. II, 15).

Какъ бы напередъ предостерегая отъ столь сильнаго и вліятельнаго для насъ соблазна „современности“ и моднаго „прогресса“, больше всего ратующихъ, какъ говорятъ, на „консерватизмъ“ Православія, великіе и святые устроители его изъ глубины вѣковъ уже взывали къ намъ: „Не сообразуйтеся вѣку сему!“ (Рим. XII, 2). „Любы міра сего вражда Богу есть“ (Іак. IV, 4). Какъ бы прямо имѣя въ виду позднѣйшихъ непризванныхъ и непризнанныхъ реформаторовъ и новоявленныхъ толковниковъ христіанства, его истинные толковники и апостолы настойчиво предупреждали насъ: „блюдитеся, да никтоже васъ будетъ прельщая философіею и тщетною лестію, по стихіямъ міра, а не по Христѣ“ (Кол. II, 8). Предвидя всю роковую опасность новыхъ лжеученій „по стихіямъ міра“-то сего для людей немощныхъ вѣрою, апостолы съ такою необычайною энергіею завѣщали не вѣрить даже имъ самимъ, не вѣрить даже ангелу небесному—„аще благовѣститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ!“ (Гал. I, 8).

Въ сегодня совершенномъ многознаменательномъ и глубокопоучительномъ Торжествѣ Православія святая церковь Православная во услышаніе всего міра, торжественно отреклась отъ всѣхъ, что либо въ ней отрицающихъ; предала анаѳемѣ, отлученію отъ себя, всѣхъ тѣхъ, которые несоблюденіемъ ея требованій и уставовъ такимъ образомъ фактически сами отлучились отъ единства съ нею. Въ тысячу пятьдесятъ третій разъ церковь Православная нынѣ громко повторила свои апостольскіе и соборные символы, чтобы весь міръ зналъ, во что она вѣруетъ, что пріемлетъ и соблюдаетъ, чтобы весь міръ памятовалъ ея апостольское происхожденіе и званіе, и ни на минуту не усомнился въ ея Православіи [1]). Какъ открытое исповѣ-

[1]) Впервые Торжество Православія совершено было на помѣстномъ Константинопольскомъ соборѣ въ 842 году. Но начало и первоначальная форма Торжества относятся къ болѣе отдален-

данiе своей чистоты и своего Православiя, церковь наша изъ года въ годъ совершаетъ этотъ знаменательнѣйшiй обрядъ Торжества Православiя, который только по неразумiю и недомыслiю подвергается въ обществѣ нареканiямъ; церковь предаетъ нарушающихъ ея ученiе и уставы анаѳемѣ, т. е. не проклятiю, какой страш-

---

нымъ временамъ христiанской древности. Основаніе его опирается на практику еще можно сказать первыхъ дней христiанства, когда сами святые апостолы стояли на стражѣ Православiя и выдающихся нарушителей его святыни и чистоты предавали отлученiю (1 Коринѳ. V, 4—5; также: XVI, 22; Гал. I, 8—10; 2 Сол. III, 6; 2 Іоан. ст. 10—11). Начало же Торжества Православiя, какъ особаго обряда церковнаго, можно усматривать въ III вѣкѣ; по крайней мѣрѣ Тертулліанъ свидѣтельствуетъ, что въ его время въ разныхъ мѣстахъ Грецiи составлялись священныя собранiя, на которыхъ между прочимъ *благочестно торжествовалась слава всего христiанства* (Тертул. О постѣ, гл. 13). На вышеупомянутомъ Константинопольскомъ соборѣ 842 года, по случаю окончательнаго ниспроверженiя иконоборческой ереси, положительно узаконено было ежегодное совершенiе Торжества Православiя для всей христiанской церкви и на всѣ времена. Полный богослужебный чинъ Торжества Православiя составленъ былъ нѣсколько позднѣе, въ 847 году, Меѳодiемъ, патрiархомъ константинопольскимъ. Перешедши въ нашу русскую церковь съ самаго ея начала, чинъ Православiя нѣсколько измѣнился въ смыслѣ большей его полноты и торжественности. Такъ, списокъ лицъ, подвергаемыхъ анаѳематствованiю, со временемъ значительно увеличился присоединенiемъ именъ русскихъ еретиковъ, расколоучителей, общенародныхъ злодѣевъ и государственныхъ преступниковъ. Съ другой стороны списокъ благословляемыхъ и ублажаемыхъ хранителей и покровителей Православiя значительно обогатился именами отечественныхъ ревнiтелей благочестiя и защитниковъ русской Православной церкви. Въ тоже время чинъ Православiя получилъ у насъ наибольшую торжественность и грандiозное величiе. Особенно великолѣпно совершалось, какъ у насъ тогда называли, «дѣйство Православiя» въ XVI и XVII стол., въ Москвѣ. Совершалось оно всенародно и открыто, на площади кремлевскихъ соборовъ, при активномъ участiи въ немъ даже самого государя. И въ настоящемъ, уже значительно сокращенномъ и менѣе церемонiальномъ составѣ и видѣ, Торжество Православiя остается у насъ однимъ изъ самыхъ величественныхъ чинопослѣдованiй,—поэтому и совершается оно только въ каѳедральныхъ соборахъ и при непремѣнномъ участiи епископа.

ный смыслъ обыкновенно у насъ въ жизни неточно соединяютъ съ этимъ словомъ, а только совершенно законному, понятному и совмѣстимому съ христіанскимъ милосердіемъ, но вынуждаемому однако справедливостію *отдѣленію* изъ своей среды, *отлученію* отъ общества вѣрующихъ. Это ежегодное исповѣданіе своего Православія, такъ сказать ежегодная исповѣдь себя и освобожденіе отъ членовъ недостойныхъ придаютъ церкви Православной только еще большую силу противъ всѣхъ посягательствъ на ея единство, святость и чистоту, — еще большую устойчивость среди вѣчно мятежнаго и непрестанно „воздвизаемаго напастей бурею моря житейскаго“.

Никогда не умолкалъ въ человѣчествѣ святотатственный ропотъ на Божественную истину, возвѣщенную Христомъ Спасителемъ; никогда не прекращалось возстаніе и брань міра сего на наше святое Православіе. И тѣмъ не менѣе всегда и съ теченіемъ времени все больше и больше весь воинствующій міръ долженъ убѣждаться въ постепенномъ паденіи своихъ силъ и въ торжествѣ истины Господней, которая очевидно имѣетъ „пребыти во вѣкъ“. Каждый, можно сказать, новый пережитый годъ все болѣе и болѣе утверждаетъ несомнѣнность той отъ вѣка предреченной истины, что и „врата адова не одолѣютъ“ святой церкви Православной. Во всякомъ случаѣ, прожитые Православіемъ почти девятнадцать вѣковъ для всякаго не только вѣрующаго, а и вообще безпристрастнаго человѣка явно свидѣтельствуютъ, что предъ лицемъ цѣлаго свѣта, на глазахъ всего человѣчества совершилось *величайшее историческое чудо:* царство совсѣмъ не отъ міра сего, не только не располагающее никакими мірскими средствами, приманками, соблазнами, но рѣшительно возставшее на міръ и все мірское,—царство уничиженное, безсильное въ мірѣ и какъ ничто и никогда ненавидимое и преслѣдуемое міромъ — побѣдило міръ! Изъ начала своего всею силою человѣческою и злобою ад-

скою гонимое, презираемое и уничтожаемое, Православіе святое, явно обнаруживая свою только чудодѣйственную мощь и только сверхъестественную силу, сохранилось, возросло и побѣдно воцарилось въ мірѣ. Чрезъ посредство и многоученыхъ носителей западнаго прогресса, и совсѣмъ неученыхъ вождей нашего темнаго раскола, и наконецъ даже чрезъ посредство всѣмъ конечно извѣстныхъ нѣкоторыхъ вліятельныхъ представителей нашего національнаго таланта—словомъ, всяческими тайными силами ада до послѣднихъ дней подрываемое и извращаемое, Православіе святое, тѣмъ не менѣе, стоитъ превыше всѣхъ этихъ „уязвленій въ пяту“, стоитъ именно какъ непоколебимый „столпъ и утвержденіе истины“, и—въ знаменіе своей всегдашней побѣды и во свидѣтельство своей неприкосновенной цѣльности, святости и чистоты—изъ года въ годъ всенародно празднуетъ свое величественное „Торжество Православія“.

Было время, въ началѣ своемъ, церковь Православная состояла изъ очень немногихъ единицъ, и очень многіе милліоны напрягали усилія уничтожить эти единицы, но.... многіе милліоны побѣждены немногими единицами! Что же могутъ значить теперь въ необъятной массѣ многихъ милліоновъ православно-христіанскаго міра немногія единицы этихъ упорно-преступныхъ, несчастныхъ въ своемъ гибельномъ заблужденіи и самонадѣянномъ ничтожествѣ исказителей и извратителей Православія, всѣхъ этихъ жалкихъ проповѣдниковъ на разные лады „новаго христіанства“?! Не вразумляетъ ли этихъ неразумныхъ исторія Православія, не убѣждаетъ ли ихъ самымъ очевиднѣйшимъ образомъ она въ томъ, что—какъ поется въ нынѣшнемъ богослуженіи — Самъ „Господь положилъ утвержденіе своей церкви *пребыть непреклонному* во вѣки вѣковъ отъ смятенія ересей: Божія бо сила Православіе удержала есть“?! [1])

---

[1]) Канонъ Ѳеофана Исповѣдника, пѣсни 5 и 2.

Во всякомъ случаѣ эта исторія Православія, на которую я сдѣлалъ въ настоящей бесѣдѣ конечно только самое краткое, самое мимолетное указаніе, представляетъ одно изъ нагляднѣйшихъ и сильнѣйшихъ доказательствъ, непререкаемыхъ и очевиднѣйшихъ свидѣтельствъ исключительной для всего міра истинности, богоугодности и спасительности Православія. Знаменательнѣйшая вообще и высокопоучительная для всѣхъ невѣрующихъ и заблуждающихся, исторія Православія для насъ, вѣрующихъ, сверхъ того, полна и самаго отраднаго свѣта, высокихъ утѣшеній. Если Православная вѣра, которую мы исповѣдуемъ, какъ утверждаетъ исторія, есть именно та самая, которую содержала первенствующая Христова церковь, то возможно ли усомниться въ ея истинности?! Если Православное ученіе, которому мы послѣдуемъ, есть именно то самое, неизмѣнное и ненарушимое, какое проповѣдалъ Самъ Христосъ и раскрыли Его святые апостолы, разъяснили святые отцы и учители церкви, то можетъ ли оно быть не спасительно?! Если Православныя таинства, которыя мы пріемлемъ, тѣ же, какія были въ церкви еще апостольской и совершаются такъ же, какъ совершались при апостолахъ и святыхъ отцахъ во вселенской церкви, то сомнѣній нѣтъ, они божественны и мы пріемлемъ въ нихъ вседѣйствующую благодать Божію. Если Православное богослуженіе, въ которомъ мы участвуемъ, неизмѣнно тоже, какое совершалось въ апостольское и святоотеческое время, сталобыть оно правильно и богоугодно. Если Православные пастыри наши преемственно и непрерывно сохраняютъ рукоположеніе апостольское и имѣютъ власть, переданную имъ чрезъ апостоловъ отъ Іисуса Христа, то сталобыть, повинуясь такимъ пастырямъ, мы повинуемся самому Христу, и слушая ихъ — слушаемъ самого Христа. Если все это такъ, если во всемъ этомъ съ несомнѣнною очевидностію удостовѣряетъ насъ исторія, то не имѣемъ ли мы права и счастливѣйшей возможности, съ чувствомъ невыразимой благодарности Гос-

поду, въ Православіи нашемъ благодѣтельствующему намъ, и во славу нашего Православія воскликнуть вмѣстѣ съ церковію: „сія вѣра Апостольская, сія вѣра Отеческая, сія вѣра Православная, сія вѣра вселенную утверди!“

А. Царевскій.

(До слѣдующей книжки).

ОТНОШЕНІЕ ЕВАНГЕЛЬСКАГО НРАВОУЧЕНІЯ КЪ ЗАКОНУ МОИСЕЕВУ И КЪ УЧЕНІЮ КНИЖНИКОВЪ И ФАРИСЕЕВЪ ПО НАГОРНОЙ ПРОПОВѢДИ ІИСУСА ХРИСТА *).

VII.

Слышасте, яко речено бысть: око за око и зубъ за зубъ. Азъ же глаголю вамъ не противитися злу: но аще тя кто ударитъ въ десную твою ланиту, обрати ему и другую. И хотящему судитися съ тобою, и ризу твою взяти, отпусти ему и срачицу. И аще кто тя поиметъ по силѣ поприще едино, иди съ нимъ два. Просящему у тебе дай, и хотящаго отъ тебе заяти, не отвращи (Мѳ. V, 38—42).

Цитата Господа — „око за око и зубъ за зубъ“, взятая отдѣльно, безъ связи съ послѣдующими словами, можетъ быть понимаема различно, смотря по тому, будутъ ли обращены эти слова къ обидчику или къ обиженному. Въ первомъ случаѣ заповѣдь получитъ такой смыслъ: если ты причинилъ кому нибудь вредъ, то отдай глазъ за глазъ и зубъ за зубъ. Напротивъ, если цитуемыя Господомъ слова будутъ обращены къ обиженному, то они получатъ смыслъ повелѣнія, узаконяющаго месть: если кто причинилъ тебѣ вредъ и вырвалъ

*) См. Прав. Собес. 1894 г. мартъ.

у тебя глазъ или зубъ, то и ты вырви у обидчика глазъ или зубъ. Разница между тѣмъ и другимъ пониманіемъ самая существенная; чтобы сдѣлать ее еще болѣе очевидной, мы для примѣра возьмемъ постановленіе Моисея, обращенное къ обидчику: „если кто украдетъ вола или овцу, и заколетъ или продастъ, то пять воловъ заплатитъ за вола и четыре овцы за овцу“ (Исх. XXII, 1), и измѣнимъ его въ постановленіе для обиженнаго: если кто украдетъ у тебя вола или овцу, то возьми съ заколовшаго или продавшаго ихъ пять воловъ за одного вола и четыре овцы за одну овцу. Отдать обиженному вчетверо или впятеро болѣе, особенно по подсказу собственной воли,—это дѣло высоконравственное (ср. Лук. XIX, 8), а отплатить обидчику четверичнымъ возмездіемъ—это уже месть, которую нельзя оправдать даже и съ точки зрѣнія не особенно возвышенной морали.

Къ кому же обращается узаконеніе, цитуемое Господомъ: „око за око и зубъ за зубъ“? Вся дальнѣйшая рѣчь Спасителя исключительно обращена къ потерпѣвшему обиду, а не къ обидчику: „не противься злому; если кто ударитъ тебя въ правую щеку, подставь ему и другую; хотящему взять у тебя рубашку отдай и верхнюю одежду; съ принудившимъ тебя пройти одно поприще пройди два“,—всѣ эти заповѣди имѣютъ единственною цѣлію опредѣлить отношенія обиженнаго къ обидчику, а не наоборотъ. Понятно послѣ этого, что и цитуемыя Господомъ слова должны относиться къ обиженному, иначе сопоставленіе Спасителемъ Его собственнаго ученія о прощеніи обидъ съ отжившими нравственными принципами будетъ страннымъ, непонятнымъ и, прямо сказать, невозможнымъ; слѣдовательно, цитата Господа имѣетъ не иной смыслъ, какъ такой: вы слышали, что древнимъ сказано: если кто вырветъ у тебя глазъ и выбьетъ зубъ, то и ты отплати обидчику тѣмъ же.

Но неужели же Спаситель могъ заимствовать свою цитату изъ нравоученія боговидца Моисея, который въ

своихъ законоположеніяхъ такъ рѣшительно возстаетъ противъ всякаго насилія и злобной мстительности, который всюду старается привить нравственному сознанію народа духъ милости, любви и прощенія? Къ понесшему обиду Моисей обращается съ истинно христіанскою заповѣдію: „не мсти, и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего; но люби ближнаго твоего какъ самого себя“ (Лев. XIX, 18). Можно ли допустить послѣ сего, чтобы Моисей, давшій такую высокую заповѣдь, въ тѣхъ же законодательныхъ своихъ книгахъ училъ грубой мстительности. Нѣтъ; въ законѣ Моисея хотя и есть слова: „око за око и зубъ за зубъ“, но они имѣютъ тамъ совсѣмъ иной смыслъ, чѣмъ какой сообщается имъ въ цитатѣ Господа.

Въ двухъ мѣстахъ законодательныхъ книгъ Моисея слова эти имѣютъ значеніе гражданскаго законоположенія, которымъ должны руководиться судьи при опредѣленіи наказанія за уголовное преступленіе. „Если выступитъ противъ кого свидѣтель несправедливый,—говорится во Второзаконіи,—обвиняя его въ преступленіи, то судьи должны хорошо изслѣдовать, и если свидѣтель тотъ свидѣтель ложный, ложно донесъ на брата своего, то сдѣлайте ему то, что онъ умышлялъ сдѣлать брату своему; и такъ истреби зло изъ среды себя; и прочіе услышатъ, и убоятся, и не станутъ впредь дѣлать такое зло среди тебя; да не пощадитъ его глазъ твой: душу за душу, глазъ за глазъ, зубъ за зубъ, руку за руку, ногу за ногу. Какой кто сдѣлаетъ вредъ ближному своему, тѣмъ должно отплатить ему“ (XIX, 16—21). Томъ же самый смыслъ имѣетъ постановленіе о возмездіи обидчику за причиненный вредъ и въ книгѣ Левитъ: „кто сдѣлаетъ поврежденіе на тѣлѣ ближняго своего, тому должно сдѣлать то же, что онъ сдѣлалъ: переломъ за переломъ, око за око, зубъ за зубъ; какъ онъ сдѣлалъ поврежденіе на тѣлѣ человѣка, такъ и ему должно сдѣлать. Одинъ судъ долженъ быть у васъ, какъ для пришельца, такъ и для туземца, ибо Я Господь, Богъ вашъ“ (XXIV, 19—22). Очевидно, что

здѣсь излагается законъ гражданскій (такъ называемый—предупредительный), судебный, а не нравственный; а это дѣло весьма важное: гражданскій законъ имѣетъ своею цѣлію защитить главнымъ образомъ только естественныя права человѣка, дать удовлетвореніе обиженному за понесенныя имъ обиды и наказать обидчика, а нравственный законъ постепенно ведетъ человѣка къ полнотѣ осуществленія заповѣди: возлюби Господа Бога твоего всею душею твоею и возлюби ближняго твоего какъ самого себя. Если личная месть за обиду не согласна съ высокими требованіями нравственнаго закона, то судебное возмездіе ни мало не противорѣчитъ сущности даже самаго идеальнаго гражданскаго кодекса; наша душа не возмущается глубоко, когда гражданскій судъ, ограждая права обиженнаго и наказывая обидчика, воздаетъ послѣднему по дѣламъ его; напротивъ, насъ скорѣе можетъ возмутить такой фактъ, когда гражданскій судъ въ ущербъ правамъ обиженнаго оправдываетъ и обѣляетъ явнаго преступника, оставляя его безнаказаннымъ. Если мы на основаніи приведенныхъ постановленій ветхозавѣтнаго закона будемъ говорить, что Моисей узаконялъ право мести, то мы должны будемъ сказать то же самое и относительно христіанства, такъ какъ ни въ одномъ христіанскомъ государствѣ преступленіе противъ личности не оставляется безъ законнаго возмездія. Христіанство нисколько не становится въ противорѣчіе съ самимъ собою, когда каждой нравственной личности заповѣдуетъ прощать обиды и въ то же время уполномочиваетъ судебныя учрежденія опредѣлять законное возмездіе за нарушеніе правъ ближняго. Точно также и Моисей: обиженному онъ говоритъ: „не мсти обидчику“, а суду онъ предоставляетъ право отплачивать причинившему вредъ своему ближнему равнымъ возмездіемъ; о личной мести здѣсь не можетъ быть и рѣчи.

Постановленіе—„око за око и зубъ за зубъ“ приводится еще въ книгѣ Исходъ; здѣсь оно обращается къ нанесшему обиду, но опять таки не къ обиженному:

„когда дерутся люди, говорится здѣсь, и ударятъ беременную женщину, и она выкинетъ, но не будетъ другаго вреда, то взять съ виновнаго пеню, какую наложитъ на него мужъ той женщины, и онъ долженъ заплатить оную при посредникахъ; а если будетъ вредъ, то отдай душу за душу, глазъ за глазъ, зубъ за зубъ, руку за руку, ногу за ногу, обожженіе за обожженіе, рану за рану, ушибъ за ушибъ“ (XXI, 22—25). Какъ далеко это постановленіе отъ узаконенія права мести, можно видѣть уже изъ того, что въ той же самой главѣ книги Исходъ въ слѣдъ за словами—„око за око и зубъ за зубъ“ (XXI, 24—25) непосредственно слѣдуетъ (XXI, 26—27) такого рода постановленіе: „если кто раба своего ударитъ въ глазъ или служанку свою въ глазъ, и повредитъ его, пусть отпуститъ ихъ на волю за глазъ; и если выбьетъ зубъ рабу своему или рабѣ своей, пусть отпуститъ ихъ на волю за зубъ“. Не есть ли это защита раба отъ произвола господина? Не выразился ли здѣсь такой человѣчный взглядъ на права и достоинство раба, какой далеко не всегда можно встрѣтить и въ наше христіанское время? А между тѣмъ, повторяемъ, этотъ законъ есть непосредственное продолженіе и дополненіе закона—„око за око и зубъ за зубъ“. Такъ можно ли видѣть въ этомъ послѣднемъ законѣ дозволеніе и оправданіе дикой и безчеловѣчной мести? Ветхій завѣтъ настолько приближался въ своемъ нравственномъ ученіи къ Евангелію, что тамъ была извѣстна даже та самая заповѣдь о подставленіи ланиты біющему, которую высказалъ и Спаситель: „благо человѣку, говорится въ плачѣ Іереміи, когда онъ... подставляетъ ланиту свою біющему его, пресыщается поношеніемъ“ (III, 27. 30; ср. Притч. XX, 22. XXIV, 29).

Законъ Моиссевъ по видимому допускаетъ право мести только въ единственномъ случаѣ, и именно въ случаѣ преднамѣреннаго убійства: „мститель за кровь самъ можетъ умертвить убійцу; лишь только встрѣтитъ его, самъ можетъ умертвить его“ (Числ. XXXV, 19. 21. 27). Но мы осмѣливаемся рѣшительно утверждать,

что здѣсь узаконяется вовсе не личная месть. Родственникъ убійцы, совершавшій отмщеніе за кровь, возстановлялъ чрезъ это не свои нарушенныя права, вымещая на убійцѣ свою злобу, а попранныя права богооткровеннаго закона или скорѣе права цѣлаго народа. Законъ видѣлъ въ убійствѣ ближняго столь великій грѣхъ, что считалъ его какъ бы преступленіемъ противъ самого Бога (Быт. IX, 6). Поэтому намѣреннаго убійцу могъ умертвить не только родственникъ убитаго, но и всякій другой израильтянинъ, подобно тому, какъ каждый израильтянинъ могъ убить за отступленіе отъ Бога и за совращеніе другихъ въ идолопоклонство не только ближняго своего, но даже брата, сына, дочь, жену и самаго близкаго друга: „да не пощадитъ его (совратителя), говоритъ Моисей, глазъ твой, не жалѣй его, и не прикрывай его, твоя рука прежде всѣхъ должна быть на немъ, чтобы убить его“ (Втор. XIII, 6—9). Намѣренное убійство было позоромъ и осквернеміемъ всего Израиля: „кровь, говоритъ Моисей, оскверняетъ землю, и земля не иначе очищается отъ пролитой на ней крови, какъ кровью, пролившаго ее“ (Числ. XXXV, 33); поэтому за душу убійцы запрещено было брать какой бы то ни было выкупъ: его непремѣнно должно было предать смерти (Числ. XXXV, 32): „да не пощадитъ убійцу глазъ твой, говоритъ Моисей; смой съ Израиля кровь невиннаго, и будетъ тебѣ хорошо“ (Второз. XIX, 13). Такимъ образомъ родственникъ убитаго, умерщвляя убійцу, вовсе не вымещалъ на немъ свою личную злобу: онъ совершалъ мщеніе не лично отъ себя, а дѣйствовалъ какъ бы отъ лица цѣлаго народа и былъ только ближайшимъ орудіемъ для совершенія того наказанія, которое было опредѣлено закономъ за намѣренное убійство. Въ вышеприведенномъ постановленіи закона („мститель за кровь самъ можетъ умертвить убійцу“) обращаютъ на себя вниманіе слова: *самъ можетъ*; они даютъ нѣкоторый намекъ на то, что право наказанія убійцы собственно принадлежитъ суду или скорѣе цѣлому народу, но такъ какъ помилованія

намѣреннаго убійцы законъ не допускаетъ, то исполнителемъ наказанія можетъ быть помимо суда родственникъ убитаго [1]).

Такимъ образомъ цитата Господа, въ которой нужно видѣть дозволеніе обиженному платить обидчику равнымъ возмездіемъ за тѣлесное поврежденіе, ни въ какомъ случаѣ не могла быть заимствована у Моисея. Это книжники и фарисеи, *оставившіе вящшая закона—судъ, и милость и вѣру* (Мѳ. XXIII, 23), сообщили постановленіямъ Моисея такой грубый смыслъ, что нашли возможнымъ оправдать и дозволить месть по отношенію къ врагу за всякую обиду. Они умѣли такъ тонко перетолковать законъ, что и повторяя буквальныя слова его, могли учить тому, противъ чего законъ рѣшительно возставалъ; нарочито забывъ, что Моисей запрещаетъ не только месть, но и злобу по отношенію ко врагу, нарочито отдѣливъ слова—„око за око и зубъ за зубъ“ отъ выраженій предшествующихъ и послѣдующихъ, нарочито превративъ ихъ въ заповѣдь, опредѣляющую отношеніе обиженнаго къ обидчику, а не наоборотъ, они съумѣли превратить заповѣдь Моисея—„не мсти обидчику“ въ грубое требованіе: „если у тебя вырвутъ око или зубъ, то и ты сдѣлай обидчику тоже“.

Въ талмудическихъ писаніяхъ повторяются главнымъ образомъ только постановленія Моисея касательно удовлетворенія, какое долженъ дать обидчикъ за причиненный имъ ближнему вредъ; но при этомъ возмездіе, опредѣляемое ветхозавѣтнымъ закономъ, талмудисты замѣняютъ денежной пеней, исходя изъ того соображе-

---

[1]) Выраженіе — «мститель за кровь» не вполнѣ точно передаетъ смыслъ подлинника. Еврейское выраженіе גֹּאֵל הַדָּם (отъ глагола גָּאַל, выкупать, освобождать) значитъ собственно «искупитель или освободитель отъ крови»; такъ какъ кровь, проливаемая убійцей, оскверняетъ землю, и земля очищается отъ крови только кровью пролившаго ее, то слѣдовательно человѣкъ, умерщвляющій убійцу, дѣйствительно можетъ быть названъ освободителемъ (земли) отъ крови.

нія, что „постановленіе закона—глазъ за глазъ и зубъ за зубъ — не всегда исполнимо; ибо по объясненію р. Симеона бенъ-Іохая, если напр. тотъ, кто вырвалъ у другаго глазъ, самъ слѣпъ, или тотъ, кто сдѣлалъ другаго калѣкой, самъ калѣка, то какъ можно тогда примѣнить къ нему опредѣленное закономъ наказаніе безъ нарушенія основнаго требованія (Лев. XXIV, 22): одинъ судъ долженъ быть для васъ“ [1])? Однако эту замѣну едва ли можно назвать смягченіемъ и облагороженіемъ древнееврейскихъ уголовныхъ наказаній: если Талмудъ освобождаетъ виновнаго отъ тѣлеснаго наказанія, то онъ взыскиваетъ съ него пятеричное денежное возмездіе,—во первыхъ за причиненный вредъ, который оцѣнивается путемъ сопоставленія правоспособности потерпѣвшаго къ работѣ до причиненія ему тѣлеснаго поврежденія и послѣ него, т. е. здѣсь прилагается та же оцѣнка, какъ при покупкѣ раба, который цѣнится тѣмъ дороже, чѣмъ способнѣе къ труду; во вторыхъ за причиненную боль, которая оцѣнивается смотря по тому, за какую плату человѣкъ можетъ согласиться вынести подобную же боль; въ третьихъ за леченіе, которое также должно производиться на счетъ виновнаго; въ четвертыхъ за потерянное по болѣзни время и за упущенный заработокъ; наконецъ въ пятыхъ за посрамленіе и оскорбленіе, которое оцѣнивается по состоянію и положенію какъ обидчика, такъ и обиженнаго [2]). Насколько не легко взысканіе, налагаемое на обидчика Талмудомъ, можно видѣть изъ слѣдующаго постановленія: „кто ударитъ другаго кулакомъ, тотъ долженъ уплатить ему одну селу [3]), или по мнѣнію р. Іегуды, который въ свою очередь ссылается на

---

[1]) *Wünsche*, Neue Beiträge, стр. 61—62; *Nork*, Quellen und Parallelen, стр. 38; *Lightfoot*, Horae hebraicae, стр. 282—283.

[2]) *Wünsche*, op. cit., стр. 61.

[3]) Именемъ סֶלַע въ Талмудѣ чаще всего называется древнееврейская монета сикль, который у раввиннистовъ считается въ два и въ четыре денарія; *Buxtorf*, Lexic. Chald., col. 1487.

р. Іозе Галилеянина, одну мину [1]). Кто же ударитъ другаго ладонью по щекѣ, тотъ долженъ заплатить двѣсти зузъ [2]), а за ударъ тыльной частью руки по спинѣ или по другой части тѣла—четыреста зузъ. Если онъ схватитъ его за ухо или за волосы, или плюнетъ въ него и брызнетъ на него слюною, или если стащитъ одежду съ тѣла, или сниметъ чепецъ съ головы женщины, то долженъ заплатить за оскорбленіе четыреста зузъ. Вообще все это опредѣляется достоинствомъ обиженнаго лица“ [3]). По нашему мнѣнію эти талмудическія узаконенія ни въ какомъ случаѣ не выше судебныхъ постановленій Моисеева закона; установляя денежный штрафъ за оскорбленіе и тѣлесное поврежденіе, талмудисты совсѣмъ упустили изъ виду ту нравственную сторону, какую имѣли уголовныя взысканія ветхаго завѣта; эти взысканія, ограждая и возстановляя права обиженнаго, вмѣстѣ съ тѣмъ внушали народу такую мысль: не дѣлай другимъ того, чего не желаешь себѣ; а если ты напр. ослѣпишь кого нибудь или причинишь ему какой нибудь другой вредъ, то и самъ испытай, что значитъ быть слѣпымъ, безногимъ и вообще калѣкой: для тебя тяжело это, но вѣдь и ближнему не легче, поэтому не причиняй ему обиды, но люби его какъ самого себя.

Трудно ожидать послѣ этого, чтобы талмудисты оказались на высотѣ по крайней мѣрѣ ветхозавѣтныхъ нравственныхъ требованій и при опредѣленіи отношеній обиженнаго къ обидчику. Къ сожалѣнію мы не можемъ привести изъ Талмуда прямыхъ и ясныхъ постановленій касательно опредѣленія этихъ отношеній. Но насколько талмудисты стоятъ въ данномъ случаѣ ниже нравственныхъ принциповъ древняго закона, можно

---

[1]) Въ Талмудѣ мина считается равною 100 денаріямъ.

[2]) בת большинствомъ раввиновъ признается равнымъ четвертой части сикля или драхмѣ; *Buxtorf,* Lexic. Chald., col. 654—655.

[3]) *Wünsche,* op. cit., стр. 62; ср. *Lightfoot,* Horae hebr., стр. 282—283.

видѣть изъ слѣдующаго толкованія, какое они сообщили Моисеевой заповѣди, запрещающей месть. „Что значитъ: не мсти и не имѣй злобы (Лев. XIX, 18)? Если кто вздумаетъ одолжиться у другаго топоромъ и этотъ откажетъ ему на томъ основаніи, что и онъ отказалъ ему въ подобной же услугѣ, то это будетъ местію. Если же онъ дастъ просимый предметъ, но съ замѣчаніемъ: „вотъ тебѣ топоръ! видишь, я не такъ неуслужливъ, какъ ты!“ то такъ поддерживается злоба. Но какъ относиться (къ обидчику) при физической боли? Въ этомъ случаѣ не должны ли конечно имѣть мѣсто запрещенія (закона)—быть снисходительнымъ [1])? Однако о тѣхъ, которые переносятъ терпѣливо обиды, не отплачиваютъ оскорбленіемъ, поступаютъ любовно, при страданіи не ропщутъ,—о тѣхъ Писаніе говоритъ: его друзья будутъ блистать, какъ солнце на тверди. Впрочемъ въ этомъ случаѣ человѣкъ (обиженный) можетъ ненавидѣть (gram sein) его (обидчика). Рабба училъ: кто прощаетъ, тому прощаются и его проступки“ [2]). Въ этихъ словахъ Талмуда слышится повидимому отзвукъ высокихъ моральныхъ требованій; однако эти нравственныя правила далеко не то, что заповѣдуетъ Моисей, полагающій въ основу запрещенія — мстить обидчику — высокій принципъ любви къ ближнему. У талмудистовъ заповѣдь Моисея—„не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего“ сведена къ такому мелочному требованію: не откажись одолжить на время малоцѣнную вещь отказавшему тебѣ, чтобы не поддерживать взаимныхъ непріятностей, всегда не желательныхъ въ жизни; далѣе, по мнѣнію талмудистовъ запрещеніе (конечно якобы Моисея) быть снисходительнымъ

---

[1]) **Уже этотъ вопросъ даетъ право на заключеніе, что талмудисты по общепринятому толкованію относили слова Моисеева закона: «око за око и зубъ за зубъ» къ обиженному и понимали ихъ въ смыслѣ повелѣнія, узаконяющаго право отплаты при физическомъ поврежденіи.**

[2]) *Wünsche*, op. cit., стр. 63.

при физическомъ поврежденіи не можетъ быть ни мало оспариваемо: оно подразумѣвается само собою; перенесеніе или прощеніе обиды въ этомъ случаѣ есть добродѣтель, возможная только для рѣдкихъ и исключительныхъ избранниковъ; наконецъ, совѣтъ талмудистовъ —оставлять иногда обиду безъ возмездія—есть скорѣе совѣтъ житейскаго благоразумія, а не нравственная заповѣдь: снеси обиду, говорятъ они, и не отплачивай за нее, но искоренять изъ сердца ненависть къ обидчику ты вовсе не обязанъ, да и не можешь.

Не будемъ замалчивать того, что въ Талмудѣ есть и такія мѣста, которыя повидимому сходятся съ евангельскими требованіями—не отплачивать зломъ за зло и давать все просящему. „Человѣкъ, говорится напр. тамъ, долженъ всегда быть въ числѣ обиженныхъ, а не обидчиковъ, ибо ни одна тварь не преслѣдуется больше, чѣмъ голубь, и однако онъ не отвергнутъ отъ употребленія на жертвенникѣ.... Если кто назоветъ тебя осломъ, то ты тотчасъ возьми сѣдло на спину, т. е. не отвѣчай оскорбленіемъ, а перенеси обиду терпѣливо.... Іерусалимъ былъ разрушенъ за то, что жители его дѣлали только то, что̀ заповѣдуетъ право, но не болѣе этого.... Услужливость выше, чѣмъ благотворительность, ибо послѣдняя можетъ быть обращена только къ бѣдняку, а первая и къ бѣдному и богатому.... Можно даже принуждать людей, чтобы они провожали путниковъ, ибо награда за сопуствованіе не имѣетъ предѣла“ [1]). Но въ Талмудѣ же можно найти и такія постановленія, которыя въ самомъ корнѣ разрушаютъ эти благіе совѣты; тамъ не только оправдывается иногда отплата обидой за обиду, но и дается даже совѣтъ предупреждать собственнымъ ударомъ воинственныя намѣренія другаго: „если кто, говорится въ Sanhedrin-ѣ, думаетъ ударить тебя, то ты можешь, если тебѣ нельзя уклониться, предупредить его собственнымъ

[1]) *Wünsche*, op. cit., стр. 62—64; ср. *Schöttgenius*, Horae hebraicae, стр. 41—42.

ударомъ“ [1]). Пусть этотъ совѣтъ представляетъ въ Талмудѣ нѣчто случайное и исключительное, но для насъ все же и онъ имѣетъ важность: вѣдь и это замѣчаніе могло сохраниться въ Талмудѣ отъ временъ книжниковъ и фарисеевъ; вѣдь и оно можетъ подтверждать ту мысль, что современные Христу книжники и фарисеи дѣйствительно могли внушать темному и довѣрчивому народу, будто потерпѣвшій обиду въ правѣ отплачивать обидчику равнымъ возмездіемъ.

Разъ установлена правильная точка зрѣнія на цитуемыя Господомъ слова—„око за око и зубъ за зубъ“, не трудно опредѣлить и истинный смыслъ столь многихъ смущающей заповѣди Спасителя: „не противься злому“. Заповѣдь эту Христосъ Спаситель противополагаетъ ученію книжниковъ и фарисеевъ, дозволившихъ обиженному отплачивать за обиду равнымъ возмездіемъ; слѣдовательно ближайшій и естественный смыслъ Его словъ долженъ быть такой: не противоответствуй злому [2]), т. е. не отвѣчай обидчику зломъ на причиненное тебѣ зло. Въ существующемъ русскомъ переводѣ св. Евангелія данному мѣсту сообщается нѣсколько болѣе широкій смыслъ, чѣмъ какой предполагается контекстомъ; не противиться злому вовсе не одно и тоже, что не противоответствовать ему; Господь совсѣмъ не говоритъ того, что человѣкъ не долженъ

---

[1]) *Wünsche,* op. cit., стр. 62, примѣч. 1.

[2]) Употребляемъ не совсѣмъ гладкое выраженіе—«не противоответствуй» — только потому, что не умѣемъ подъискать болѣе подходящаго. Мысль Спасителя была бы пожалуй очевиднѣе, если бы мы передали ее словами: не отплачивай за зло; но мы нарочито употребляемъ такое слово, которое соотвѣтствуетъ употребленному въ греческомъ текстѣ глаголу ἀντιστῆναι; что этотъ глаголъ дѣйствительно употребляется въ новозавѣтныхъ писаніяхъ въ значеніи—противоответствовать, можно видѣть изъ Лук. XXI, 15. Еф. VI, 13 и др. Что касается слова τῷ πονηρῷ (злому), то при нашемъ толкованіи оно одинаково можетъ относиться какъ къ личности обидчика (и это правильнѣе), такъ и къ совершенному имъ злому дѣйствію.

возмущаться никакимъ зломъ и противиться ему средствами, позволительными съ точки зрѣнія христіанской нравственности; Онъ выражаетъ лишь ту самую мысль, какую высказалъ и апостолъ Павелъ: *блюдите, да никтоже зло за зло кому воздастъ: но всегда доброе гоните и другъ ко другу и ко всѣмъ* (1 Солун. V, 15); *не побѣжденъ бывай отъ зла, но побѣждай благимъ злое* (Римл. XII, 21). Ближайшимъ поясненіемъ заповѣди: „не противоотвѣтствуй злому“ — служатъ дальнѣйшія слова Господа: „кто ударитъ тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и другую“ (39 ст.). Общій смыслъ этой заповѣди, которую ни въ какомъ случаѣ конечно нельзя понимать въ буквальномъ только смыслѣ, именно тотъ, что истинный ученикъ Христа не долженъ отвѣчать обидчику мстительностію, а долженъ обезоруживать и смягчать его христіанскою кротостію и любовію. Понятно, что отъ этой заповѣди очень недалека по своей высотѣ и древняя заповѣдь Моисея: не мсти, но люби ближняго твоего, какъ самого себя.

Такимъ образомъ и въ разсматриваемыхъ стихахъ нагорной проповѣди Господь ни мало не нарушаетъ ветхозавѣтнаго нравственнаго закона; сравнительная высота евангельскихъ нравственныхъ принциповъ въ данномъ случаѣ состоитъ только въ томъ, что Христосъ Спаситель основою дѣятельности человѣка выставляетъ принципъ любви и милосердія, считая законъ правды требованіемъ, такъ сказать, слишкомъ элементарнымъ для Своихъ облагодатствованныхъ и возрожденныхъ послѣдователей, чтобы настаивать на его необходимости и возводить его въ руководственную заповѣдь; напротивъ Моисей долженъ былъ говорить своему грубому народу прежде всего о требованіяхъ законной справедливости, хотя конечнымъ идеаломъ стремленій человѣка онъ считаетъ то же милосердіе, ту же любовь и снисходительность къ ближнему и даже къ обидчику, какую заповѣдуетъ и Христосъ.

Доцентъ академіи Священникъ А. Смирновъ.

ПОЛИТИКА ПО ОТНОШЕНІЮ КЪ ЦЕРКВИ ВЪ ГРЕЦІИ.

Подъ такимъ заглавіемъ почтенный г. М. Галаносъ, редакторъ духовнаго греческаго журнала „Анапласисъ“—органа св. греческаго Синода,—напечаталъ довольно вѣскую статью, въ 137 номерѣ отъ 1 января настоящаго 1894 года, въ которой яркими красками обрисовываетъ весьма возмутительное, весьма печальное для сердца всякаго истинно-православнаго христіанина, отношеніе греческихъ конституціонныхъ политиковъ къ своей отечественной церкви. Еще раньше. а именно въ 1892 году, появился на столбцахъ вышеупомянутаго журнала авторитетный докладъ Высокопреосвященнаго Митрополита Аѳинскаго Германа греческой палатѣ о печальномъ положеніи греческой церкви подъ режимомъ парламентаризма,—докладъ, который въ свое время произвелъ большую сенсацію среди членовъ греческой палаты и всего греческаго общества, и который былъ переведенъ нами на русскій языкъ и напечатанъ въ московскомъ академическомъ журналѣ „Богословскій Вѣстникъ“ (№№ 7 и 8 за 1893 г.).

Появленіе нынѣ такой вѣской статьи, по прошествіи почти двухъ лѣтъ отъ появленія упомянутаго доклада, доказываетъ, что парламентскіе политики въ Греціи, такъ же какъ и въ другихъ конституціонныхъ православныхъ государствахъ Балканскаго полуострова, заботясь прежде всего о своихъ личныхъ выгодахъ и интересахъ партіи, не въ состояніи или не хотятъ

сдѣлать ничего полезнаго не только для порабощенной ими церкви, но и для подчиненнаго имъ народа.

Вотъ что говоритъ почтенный редакторъ органа св. греческаго Синода:

„Нѣтъ ни одного государства, политики котораго имѣли бы столь великую обязанность заботиться о церкви, какъ политики греческаго государства. А между тѣмъ нѣтъ ни одного государства, политики коего оказали бы церкви столь великое равнодушіе и были бы предъ нею такъ преступными, какъ политики греческаго государства.

Они могли бы заботиться о ней; но они сочли это нестóющимъ своего труда. Они могли бы пещись о ней; но они сочли это недостойнымъ благородства своихъ чувствъ. Они могли бы поддерживать ее; но они не сочли этого своимъ долгомъ. Они могли бы содѣйствовать ея укрѣпленію и преуспѣянію; но они сочли это ниже своего достоинства. Такимъ образомъ они и оставили ее на произволъ судьбы.

И еслибъ учиненное ими церкви зло тѣмъ и ограничилось, то это еще было бы счастіемъ; но, къ сожалѣнію, они сдѣлали еще большее зло по отношенію къ ней. Они сдѣлались виновными передъ нею не только отрицательно, но и положительно. Они повредили ей не только своимъ небреженіемъ, но и своими дѣйствіями. Они сдѣлались отвѣтственными передъ нею не только за небрежность, но и за коварство.

Мы были бы почти благодарны нашимъ политикамъ, еслибъ они обнаруживали свою антицерковную политику лишь однимъ забвеніемъ и равнодушіемъ. Но они не совсѣмъ выкинули церковь изъ своей памяти и изъ своего сердца. Какъ религіозная и нравственная власть, церковь была для нихъ ничто; но какъ общественное учрежденіе, признанное законами и связанное съ разными мѣстами, лицами и интересами, она была для дѣйствующихъ на нашей политической сценѣ полемъ беззаконной эксплуатаціи и варварскаго нападенія.

Что они сдѣлали для образованія и возвышенія духовенства, для подкрѣпленія религіознаго чувства и поддержанія уваженія къ религіознымъ началамъ? Ничего. Что они сдѣлали для поддержанія невѣжества и упадка священничества, для униженія и ослабленія вѣры и надежды? Ихъ преступленій нѣтъ числа. Наши законы подчинили гражданской власти богословское, церковное и священническое образованіе. Но какъ эта власть огранизовала его? Въ то время какъ каѳедры Богословскаго факультета никогда не были вполнѣ занятыми, каѳедры медицинскаго факультета, по заботливости нашихъ политиковъ, имѣли даже и лишнихъ профессоровъ по нѣкоторымъ отраслямъ. А для того, чтобы студенты медицины имѣли возможность слушать всѣхъ своихъ профессоровъ, ихъ нашли возможнымъ поставить на тѣхъ параллеляхъ земного шара, гдѣ по цѣлымъ мѣсяцамъ бываетъ все только день; тогда какъ на долю студентовъ Богословія выпадало не болѣе трехъ часовъ на день. Достаточно для нихъ трехъ часовъ въ день, а по мнѣнію политиковъ, и трехъ часовъ даже много. Да и на что Богословіе нужно образцовому государству востока? Конечно для того, чтобы Зохіосъ и компанія шарлатанили своими лжеученіями о дарвинизмѣ, умерщвляли и развращали нравственныя понятія академической молодежи, каѳедры необходимы. Но на что нужны каѳедры, могущія служить для лучшаго подготовленія клириковъ, проповѣдниковъ и профессоровъ Богословія, для защиты нашей вѣры, для усиленія нашей церкви, для очищенія и подкрѣпленія нравственнаго чувства греческаго общества? Вѣдь въ такомъ, религіозно-настроенномъ обществѣ, какой смыслъ можетъ имѣть политика подкуповъ и развращенія совѣсти и нравовъ? О! наши политики очень умны и никогда не дойдутъ до такой глупости, чтобъ ковать орудія противъ самихъ себя.

Но что же они сдѣлали съ Ризарскою и другими такъ называемыми священническими школами? Не будемъ говорить объ этихъ школахъ, изъ коихъ не могло

выйти даже ни малой искры христіанскаго свѣта, и закрытіе которыхъ никакого вреда не причинило бы, такъ же какъ и существованіе ихъ никакой пользы не приноситъ. Мы ограничимся лишь первою. Какое вниманіе оказывали наши правительства Ризарской школѣ? Какую они заботу обнаруживали о ней? И какія мѣры они принимали для оканчивающихъ въ ней курсъ ученія? Но чего полезнаго можно ожидать отъ министровъ просвѣщенія и церковныхъ дѣлъ, которые обыкновенно получаютъ свой портфель, какъ долю изъ добычи возобладавшей партіи, которые обнаруживаютъ свое существованіе главнымъ образомъ разными назначеніями (своихъ сторонниковъ) и увольненіями (противниковъ), которые даже никогда и не думаютъ о томъ, что такое образованіе, но которые нисколько не стѣсняются пожертвовать всею церковью ради парламентской скамьи? Чего можно ожидать отъ министровъ, которые, если бы поручить имъ распоряженіе состояніемъ Ризаровъ, сочли бы за лучшее израсходовать его на учрежденіе театра для танцовщицъ или пріюта для изувѣченныхъ при выборахъ, но ни копѣйки не дали бы на какое либо церковное дѣло?

Что же сдѣлала до сихъ поръ и Ризарская школа? Почти ничего. Если какая либо школа можетъ указать на нѣсколькихъ, которыхъ можно перечесть по пальцамъ, воспитанниковъ своихъ, которые сами добились переплыть благополучно среди общаго потопа и выказаться среди всеобщаго разсѣянія, то это далеко еще не значитъ, что эта школа исполняетъ свое назначеніе. Правда изъ Ризарской школы вышло нѣсколько человѣкъ, которые отличились какъ профессора въ разныхъ отрасляхъ науки, какъ ученые писатели, какъ почтенные клирики, какъ священники-настоятели заграничныхъ греческихъ общинъ. Но въ этомъ ли только назначеніе Ризарской школы? Чтобы можно было сказать, что она исполняетъ свое назначеніе, должно бы было, чтобы вышло уже изъ нея, по крайней мѣрѣ, нѣсколько сотъ священниковъ-миссіоне-

ровъ, священниковъ-служителей Христа и Евангелія, священниковъ-пастырей, которые бы дѣйствовали и учили, утверждали и исправляли, просвѣщали и обличали, очищали и освящали, искали заблудшихъ и спасали ихъ, должно бы было, чтобы наши города, наши острова, наши деревни оглашались ихъ проповѣдью, а благотворность ихъ евангельскаго служенія выражалась бы въ истинно-христіанскомъ возрожденіи, по крайней мѣрѣ, бо́льшей части нашего общества. Но гдѣ эти священники, эти проповѣдники, эти пастыри? Гдѣ ихъ слова? Гдѣ ихъ дѣла? Гдѣ свидѣтельства и результаты ихъ энергіи? Мы не только тѣла предъ собою не видимъ, чтобъ осязать его и убѣдиться, но ни даже тѣни.

Кто же въ этомъ виноватъ? Главнымъ образомъ правительство. Мы, вѣдь, не переживаемъ теперь тѣхъ временъ христіанскаго мученничества, когда горячій энтузіазмъ и полное самоотверженіе такъ воспламеняли грудь вѣрующихъ, что они всѣмъ жертвовали, чтобы бороться и прославляться подъ знаменемъ креста. Мы живемъ въ настоящее время при другихъ общественныхъ и житейскихъ условіяхъ. И между тѣмъ какъ тогда, по необычайности обстоятельствъ, и сами свѣтскіе люди предпочитали оставаться безбрачными, презирали золото и были готовы во всякій часъ и во всякую минуту преклонить свою голову подъ мечъ палача, въ наше время признается за лучшее, чтобы и сами клирики были женатыми, и какъ таковые они имѣютъ право и обязанность заботиться не только о своемъ личномъ существованіи, но и о содержаніи своихъ семействъ. Какое благотворное вліяніе можетъ имѣть житейское обезпеченіе духовенства на ихъ мысли, чувства и жизнь, не трудно всякому понять. Воинъ, который во время битвы съ радостію встрѣчаетъ опасности и безбоязненно рискуетъ своею жизнью, можетъ однако упасть духомъ и изнемочь въ обыкновенной жизни, борясь ради добыванія себѣ хлѣба и пропитанія для своихъ дѣтей. Во время религіозныхъ гоненій и преслѣдованій, когда энтузіазмъ быстро распространяется

и достигаетъ своего апогея, человѣку относительно легче вынести, хотя бы и ужаснѣйшую, но, по крайней мѣрѣ, скорую мученническую смерть, нежели проводить въ мирное и холодное время всю жизнь въ ежедневныхъ мучительныхъ житейскихъ заботахъ о существованіи, — когда нѣтъ силъ заплатить недоимки за нанятую квартиру или удовлетворять необходимыя потребности пропитанія, одѣванія и лѣченія своего семейства, — терпѣть всѣ горести нужды и имѣть въ душѣ всякія скорби и разочарованія.

Посему священнымъ долгомъ греческаго правительства было бы заботиться о матеріальномъ обезпеченіи духовенства, еслибъ оно желало содѣйствовать успѣху назначенія Ризарской школы и поощрять ея воспитанниковъ къ принятію священническаго сана. Но, что сдѣлало правительство въ этомъ отношеніи? Ничего. Оно не только не нашло благовиднымъ назначить отъ себя въ пользу школы хотя бы часть проматываемаго имъ на подкупы и разныя злоупотребленія общественнаго богатства, но оно еще и злоупотребило самимъ чисто-церковнымъ достояніемъ или допустило другихъ злоупотреблять имъ. Итакъ Ризарская школа не исполняла до сихъ поръ своего назначенія главнымъ образомъ потому, что оканчивающіе въ ней курсъ ученія не желали поступать въ священники, чтобы не бороться и не мучиться изъ-за насущнаго хлѣба, потому что они не могли соединить въ себѣ обязанностей отца семейства и пастыря душъ, такъ какъ при господствующемъ нынѣ равнодушіи со стороны общества и правительства къ судьбѣ клириковъ, нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что когда эти клирики будутъ исполнять обязанность проповѣдника, они могутъ быть прерываемы рыданіями своихъ дѣтей, которые придутъ къ нимъ и, схвативъ ихъ за платье, будутъ кричать съ плачемъ: „хлѣба!“

Не угодно ли теперь посмотрѣть, какъ отнеслась политика въ Греціи къ духовному образованію и въ другихъ учебныхъ заведеніяхъ? Законъ Божій вмѣстѣ

съ исторіею и французскимъ языкомъ записывался въ программахъ этихъ школъ лишь для вида. А если эта запись и имѣла какую нибудь цѣль, то цѣль эта состояла лишь въ томъ, чтобы подвергать законъ Божій насмѣшкамъ и презрѣнію. Мы помнимъ сотоварищей, которые отлично окончили курсъ ученія, но не знали символа вѣры. Представьте же себѣ, что могли знать изъ закона Божія прочіе менѣе успѣшные ученики!... Многіе изъ учениковъ хвастались тѣмъ, что они даже ниразу не открыли книги закона Божія; и таковыхъ учениковъ ничто не могло удивить такъ, какъ неожиданное и странное явленіе ученика, читающаго церковную исторію или катихизисъ. На такого схоластика они налетали съ своими издѣвательствами и сыпали цѣлымъ градомъ насмѣшекъ. Такимъ-то образомъ происходитъ то, что $^{9}/_{10}$ учениковъ оканчивающихъ курсъ ученія въ нашихъ гимназіяхъ выходятъ изъ нихъ съ религіозными познаніями меньшими сравнительно съ тѣми, какія имѣютъ въ другихъ странахъ, и даже въ находящихся подъ вѣдомствомъ вселенской патріархіи школахъ ученики первоначальныхъ школъ.

Противъ такого презрѣнія къ закону Божію смѣняющіяся по временамъ правительства наши могли бороться и обезпечить закону Божію должное уваженіе. Средство для этого очень просто; для этого стоило только придать закону Божію при экзаменахъ и поставленіи балловъ то значеніе, которое придано латинскому языку. Вѣдь ни одинъ ученикъ не переводится, если онъ не знаетъ какихъ-то *супиновъ* и *герундіевъ*. Зачѣмъ же переводить того, который не знаетъ жизни и ученія своего Спасителя и который, сдѣлавшись плохимъ христіаниномъ, будетъ и плохимъ человѣкомъ и плохимъ отцомъ семейства и плохимъ гражданиномъ? Если министры просвѣщенія суть въ тоже время и министры церковныхъ дѣлъ, то греческимъ политикамъ кажется не трудно бы понять, сколь вредно церкви антирелигіозное воспитаніе молодежи. Не смотря на это, наши правительства старались посредствомъ школъ

разрушить и опустошить храмы. Даже министры церковныхъ дѣлъ, имѣющіе долгомъ дѣйствовать на пользу религіи, — такъ какъ они поставлены правителями отъ имени конституціи, которая главою націи признаетъ Іисуса Христа, — не только часто предпочитали назначать профессорами и учителями закона Божія такихъ лицъ, коихъ единственное и существенное достоинство состоитъ въ ихъ преданности партіи, не только не желали облечь законъ Божій въ дѣлѣ образованія какимъ нибудь авторитетомъ, не только дѣйствовали въ подрывъ ему, но и часто назначали и назначаютъ такихъ профессоровъ, которые прямо таки враждебно относятся къ религіознымъ убѣжденіямъ и къ церкви, открыто возглашая такія дерзкія лжеученія, предъ которыми покраснѣли бы самые безстыдные шарлатаны.

Вотъ какъ невѣроятно дѣйствовала политика въ Греціи во вредъ церкви своимъ законодательствомъ касательно народнаго образованія. Но каково было непосредственное вмѣшательство политики въ церковныя дѣла и лица — вмѣшательство, преступно совершаемое, или самовольно практикуемое, въ противность всякому праву человѣческому и Божьему?

Если бы былъ произведенъ у насъ въ премьеры г. Цанакасъ, — предположеніе, которое еслибъ и осуществилось, то оно не сдѣлало бы нашего положенія хуже чѣмъ оно теперь, — еслибъ очутился министромъ прасвѣщенія и церковныхъ дѣлъ г. Цулисъ, если бы нашею политикою руководили всѣ, кто отличились въ нашей печати своими воровскими дѣяніями и отважными поступками, если бы раздѣлили между собою парламентскія должности самые дерзкіе и самые нечестивые атеисты, и то мы сомнѣвались бы, оказались ли бы они столь неблагоговѣйными къ святости церкви, совершили ли бы столько преступленій и оргій противъ нея.

И чего только эта политика не сдѣлала противъ нашей церкви? Во-первыхъ, благодаря своей безстыдности и жадности, она присвоила себѣ и поглотила достоянія упраздненныхъ монастырей, а доходы существу-

ющихъ многихъ монастырей или предала расхищенію по небрежности, или содѣйствовала этому расхищенію по соучастію. Во-вторыхъ, въ то время какъ наша политика ради ослабленія преобладающаго среди большинства нашего духовенства невѣжества,—въ чемъ отвѣтственна главнымъ образомъ она же сама,—должна была назначать проповѣдниковъ не только во всѣхъ округахъ, но и въ каждой епархіи,—ибо назначеніе одного лишь проповѣдника въ каждомъ округѣ, какъ мы въ иной разъ докажемъ, весьма малое или даже никакого вліянія не можетъ имѣть на религіозное и нравственное преобразованіе народа,—однакожъ она, не смотря на содержаніе ею многочисленныхъ ни къ чему ненужныхъ чиновниковъ, не смотря на израсходованіе ею многихъ суммъ на безцѣльныя и даже преступныя дѣла, почти никогда не назначала полнаго числа проповѣдниковъ даже въ округахъ. Втретьихъ, въ то время какъ ни одинъ округъ, ни одна область, никогда не оставляется безъ гражданскаго начальника, немалое число архіепископскихъ и епископскихъ каѳедръ, вопреки правилъ церкви, вопреки самихъ законовъ государственныхъ, оставляются вакантными на цѣлые годы; а это не потому, чтобы представлялось какое либо затрудненіе въ пріисканіи лицъ достойныхъ занять эти каѳедры, но потому что, когда дѣло идетъ о необходимости ассигнованія нѣсколькихъ тысячъ на нужды духовенства и церкви изъ похищенныхъ и похищаемыхъ церковныхъ же суммъ, то наши обыкновенно расточительные политики дѣлаются скупѣе *Тартюфа*, а также потому, что религія и церковь никакого значенія не имѣютъ въ совѣсти нашихъ политиковъ, которые нисколько не были бы затронуты и тѣмъ, еслибъ и закрылись храмы Божіи по недостатку вѣрующихъ или еслибы и священники исчезли изъ городовъ и деревень. Въ-четвертыхъ, наконецъ мы должны отмѣтить и то, что греческая политика прямо-таки скандалезно и противузаконно вмѣшивалась часто въ рукоположеніе высшихъ и низшихъ духовныхъ лицъ и церковныхъ служителей, чѣмъ она не только нарушила

основные церковные законы, но и развратила много лицъ и нравовъ нашей церкви. Это же весьма естественно. Ибо, гдѣ архіерейскія каѳедры, вслѣдствіе партійной борьбы, занимаются такими лицами, которыя оказываются слѣпыми орудіями преобладающей партіи, гдѣ преобладаетъ убѣжденіе, что необходимыя свойства пастыря вѣрующихъ должны быть не образованіе, не ревность, не добродѣтель, но отсутствіе нравственнаго достоинства и независимости характера и поверженіе собственной воли не къ ногамъ Распятаго, но къ ногамъ партіи, гдѣ наконецъ таковыми архіереями и таковымъ божествомъ (партійностью) совершается рукоположеніе большинства нисшаго клира, соревнующаго между собою не въ томъ, что угодно Богу, но въ томъ, что угодно политикѣ, — тамъ церковь доходитъ до такого жалкого положенія, въ которое ниспала греческая церковь, и превращается въ мертвое учрежденіе, лишенное возможности вдыхать въ общество жизнь нравственную, возвышать и укрѣплять духъ и нравы гражданъ.

Такова была политика по отношенію къ церкви въ Греціи: злонамѣренная, своекорыстная, нечестивая. Въ былое время церковь дала наши нашей имперію, а современная политика наша сочла своимъ призваніемъ насколько можно содѣйствовать тому, чтобы смѣшать нашу церковь съ грязью и превратить въ трупъ“.

Антіохійскій архимандритъ **Рафаилъ.**

УЧЕНІЕ
СВЯТАГО АѲАНАСІЯ ВЕЛИКАГО
О СВЯТОЙ ТРОИЦѢ *).

Глава III.

Послѣднимъ выводомъ изъ полемики св. Аѳанасія съ аріанами по вопросу о посредникѣ между Богомъ и міромъ на почвѣ философіи было положеніе, что ученіе ихъ о посредникѣ не имѣетъ за себя никакихъ разумныхъ основаній. Но св. Аѳанасій не могъ остановиться только на разборѣ философскихъ основъ аріанства; ему, какъ богослову, болѣе всего необходимо было разобрать цѣлый рядъ мѣстъ изъ свящ. Писанія, которыя приводили аріане для подтвержденія мнимой справедливости своего ученія.

Разсматривая различныя мѣста свящ. Писанія, аріане понимали ихъ смыслъ съ точки зрѣнія своей доктрины, при чемъ прибѣгали иногда къ яв нымъ натяжкамъ въ ихъ толкованіи. Объ этомъ пріемѣ своихъ противниковъ св. Аѳанасій замѣчаетъ, что въ употребленіи свящ. Писанія аріане поступаютъ подобно діаволу [1]). Они выставляютъ въ свою защиту божественныя слова и усиливаются толковать ихъ по собственному своему разумѣнію [2]), поставивъ для себя

*) См. Прав. Собес. 1894 г. мартъ.

[1]) Посл. къ епп. ег. и лив. гл. 8, стр. 412.

[2]) Пр. ар. I, гл. 37, стр. 212. Migne, col. 121.

какъ бы какимъ-то правиломъ свое собственное нечестіе, ради котораго искажаютъ (*διαστρέφουσι*) всѣ Божіи слова [1]). Обнаружить несостоятельность произвольныхъ толкованій аріанъ и показать истинный смыслъ подвергавшихся отъ нихъ извращенію мѣстъ свящ. Писанія—было столько же существенною задачею полемики св. Аѳанасія съ аріанами, какъ и выяснить несостоятельность философскихъ основъ ихъ ученія. Великій святитель выполнилъ эту задачу столько же блестящимъ образомъ, какъ и первую. Искаженію истиннаго смысла, по словамъ блаженнаго Ѳеодорита [2]), всего болѣе подвергались со стороны аріанъ тѣ мѣста свящ. Писанія, гдѣ говорится „о спасительномъ Его—Христа домостроительствѣ и униженіи насъ ради; отъ тѣхъ же выраженій, гдѣ говорится объ исконной Божественности и неизреченной славѣ Сына у Отца, аріане отвращались“.

Самое главное мѣсто, на которое аріане всего чаще ссылались въ защиту своего лжеученія о сотворенномъ творцѣ міра въ своихъ преніяхъ съ православными и которому они придавали особенно важное значеніе, заключается въ слѣдующихъ словахъ книги Притчей Соломоновыхъ: *Господь созда Мя (Премудрость) начало путей Своихъ въ дѣла Своя* (VIII гл. 22 ст). Къ разбору аріанскихъ толкованій этого мѣста св. Аѳанасій обращается много разъ и въ общемъ изслѣдовалъ ихъ всесторонне [3]). Полемика изъ-за этого мѣста могла

[1]) Пр. ар. I, 52, 236 стр.

[2]) Церк. Ист. XVIII.

[3]) Прот. аріан. сл. I, LIII гл. 236 стр.; II-е, гл. I, стр. 255—256; XIX гл. 283 стр.; XLIV—LXXXII гл. 322—379 стр. Второе слово на аріанъ почти все посвящено разбору VIII, 22 ст. Притчей; философскія разсужденія объ аріанскомъ посредникѣ въ немъ предложены (XIX—XLIV) скорѣе въ качествѣ большого введенія къ самому разбору священнаго текста, чѣмъ самостоятельно. См. также Излож. вѣр. ч. I, гл. III—IV, стр. 164—165; Объ опред. ник. соб. ч. I, гл. XIV, стр. 329—330; Посл. къ епп. ег. и лив. ч. I, гл. XVII, стр. 425; О воплощ. и прот. аріан, ч. III, гл. VI, стр. 290 и т. д.

возникнуть только на почвѣ текста общепринятаго въ древней греческой церкви перевода LXX. Въ еврейскомъ текстѣ мѣсто это читается такъ: יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז, что̀ LXX перевели словами: *Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* (VIII, 22). Слово — קָנָנִי LXX перевели глаголомъ — *ἔκτισε*, который могъ означать и твореніе въ собственномъ смыслѣ и употребляться въ значеніи—устроить, сдѣлать [1]). Пользуясь переводомъ LXX, аріане для

---

[1]) Въ опредѣленіи кореннаго смысла еврейскаго глагола—קָנָה ученые расходятся между собою. Д. Кассель считаетъ глаголъ этотъ словомъ первообразнымъ и имѣющимъ значеніе: *купилъ, пріобрѣлъ, имѣлъ*. Въ подтвержденіе своего мнѣнія онъ приводитъ производныя отъ того же корня слова, которыя всѣ удерживаютъ въ своемъ значеніи понятіе о пріобрѣтеніи: קִנְיָן—пріобрѣтеніе (Быт. IV, 3); הַקֵּנִי קִינִי קֵינִי — кеней, народъ хананскій, — торговцы (Числ. XXIV, 22), קִנָּה — названіе города (I. Нав. XV, 57). (D. Cassel. Hebraisch-deutsches worterbuch. Breslau 1871 г.). Штейнберъ — въ Этимологическомъ словарѣ къ книгамъ ветхаго завѣта, при выпискѣ значеній глагола—קָנָה, на первомъ мѣстѣ, т. е. въ качествѣ коренныхъ, приводитъ значенія: *крѣпко всаживать, ставить прямо, созидать, творить*, хотя рядъ цитатъ его послѣ этихъ значеній (Быт. XIV, 19; Пс. CXXXIX, 13) не указываетъ на понятіе творенія, тѣмъ болѣе творенія изъ ничего.

Не одинаковое значеніе глаголу — קָנָה придавали и древніе греки. Тогда какъ въ общепринятомъ переводѣ LXX это слово переведено глаголомъ — *ἔκτισε*, другіе передавали его значеніе глаголомъ — *ἐκτήσατο*. Такой переводъ зналъ Филонъ; его мы находимъ у Акиллы, Симмаха и Ѳеодотіона; его имѣлъ подъ рукою Оригенъ (Comm. in Matth. t. XVII, op. t. III, p. 788); онъ сохранился въ нѣкоторыхъ древнихъ спискахъ греческой Библіи (см. Vet. test. Graec. ed. Holmissii, t. III). Зналъ его очевидно и блаж. Іеронимъ, потому что онъ перевелъ разсматриваемое нами мѣсто Писанія словами: Dominus possedit Me, и съ твердостію и основательно защищалъ свой переводъ въ CXXXIX письмѣ къ Кипріану, указывая на различіе смысла въ словахъ—*possessio* и *creatio*. Св. Василій Великій, при объясненіи изслѣдуемаго нами мѣста Писанія, слѣдовалъ переводу Акиллы, Симмаха и Ѳеодотіона и говорилъ, что переводъ этихъ лицъ долженъ служить величайшимъ препятствіемъ для нечестивыхъ къ поддержанію хульнаго выраженія: «Сынъ есть тварь». «Ибо стяжать въ Писаніи значитъ

своей цѣли глаголъ ἔκτισε въ означенномъ мѣстѣ принимали въ первомъ его значеніи, т. е. въ смыслѣ творенія изъ ничего, и говорили, что въ 22 ст. VIII гл. Притчей Премудрость сама называетъ Себя тварію *(созда Мя)* и именно такою тварію, которая создана прежде всѣхъ другихъ твореній *(начало путей своихъ)* и для созданія всего остальнаго *(въ дѣла своя)*.

Приступая къ разбору аріанскаго толкованія этого мѣста, св. Аѳанасій предварительно устанавливаетъ точку зрѣнія, съ какой необходимо объяснить содержаніе его. „Поелику это—притча, говоритъ онъ, то предлагаемаго реченія не должно принимать просто, надлежитъ же найти Лице [1]), о комъ сіе сказано, и потомъ уже благочестно приноровить къ нему смыслъ рѣчи [2]). Если сіе говоритъ Сама о Себѣ Божія Премудрость, которою создано все, получившее бытіе, то не должно ли понимать такъ, что говоря: *созда*, выражаетъ не противное нѣчто реченію: *роди*? [3])

то же, что̀ и родить, какъ это слово употреблено о Каинѣ: *стяжахъ человѣка Богомъ* — сказалъ Адамъ послѣ рожденія Каина» (Быт. IV, 1). Прот. Евн. II. Переводомъ слова — קָנָה глаголомъ ἐκτήσατο пользовались—Григорій нисскій (Прот. Евн. кн. I), Евсевій кесарійскій (De eccles. theol. c. II) и Епифаній кипрскій (Ерес. LXIX, гл. XXV).

[1]) Во времена св. Аѳанасія было общимъ мнѣніемъ, что въ данномъ мѣстѣ нужно разумѣть Сына Божія, второе Лице Св. Троицы.

[2]) Ср. слова св. Златоуста: «Въ притчѣ не нужно все изъяснять по буквальному смыслу, но, узнавъ цѣль, для которой она сказана, обращать сіе въ свою пользу и болѣе ничего не испытывать» (Толков. на XX гл. 1 ст. Ев. Мѳ.).

[3]) Мы думаемъ, что св. Аѳанасій могъ высказать свое послѣднее положеніе не только въ виду приточности даннаго мѣста, но и потому, что слово κτίζειν, имѣя въ церковной литературѣ широкое значеніе, часто употреблялось для обозначенія акта рожденія. Іустинъ мученикъ, цитуя разсматриваемое мѣсто изъ Притчей, видѣлъ въ немъ свидѣтельство о рожденіи Сына Божія изъ существа Отца и доказывалъ на основаніи его Божество Сына Божія (Разгов. LXI гл.). Оригенъ, объясняя это же мѣсто относительно Божеской природы Сына Божія, слово κτίζειν принималъ

Чтобы опредѣлить съ положительной стороны понятіе, какое обозначено глаголомъ κτίζειν въ данномъ мѣстѣ, св. Аѳанасій обращается къ анализу различныхъ значеній этого слова. Онъ говоритъ, что въ Писаніи κτίζειν — созда не всегда употребляется только для означенія творенія въ собственномъ смыслѣ, но иногда, подобно выраженіямъ ἔπλασε, κατέστησε, обозначаетъ только случайныя измѣненія, или употребляется въ смыслѣ глаголовъ—постановить, устроить, содѣлать, возстановить (Второз. XXXII, 6; Пс. L, 12; CI, 19; Еф. II, 16; IV, 24; Іер. XXXI, 22 и др.),—что въ разсматриваемомъ текстѣ глаголъ κτίζειν—созда могъ быть употребленъ только въ послѣднихъ значеніяхъ, какъ это видно изъ всей связи богодухно-

---

въ смыслѣ *рождать* (γεννᾶν); то же можно видѣть у обоихъ Діонисіевъ (Объ опр. ник. соб. 26 гл., 351 стр.). У свѣтскихъ писателей слова—γεννᾶν, ποιεῖν и κτίζειν считались взаимозамѣнимыми. У Аристотеля напр. встрѣчается выраженіе: οἱ γεννῶντες τὸν κόσμον. И латинскія слова creare и facere въ то время не всегда обозначали актъ творенія изъ ничего, но иногда употреблялись и объяснялись и въ значеніи рожденія (gignere; Авг. De fide et Symb. IV; Hier. Com in ep. ad Eph. IV; Илар. De syn. III). У свѣтскихъ же писателей и здѣсь, какъ у грековъ, слова creare и gignere употреблялись безразлично. У Цицерона въ кн. De universitate говорится, что міръ родилъ единородную—unigenam procreatum. При употребленіи слова κτίζειν, creare, вмѣсто слова γεννᾶν, gignere, въ рѣчи о Божественномъ рожденіи, обыкновенно имѣлось въ виду удалить изъ мысли объ этомъ актѣ свойственное ему представленіе дѣленія. Въ виду этого на Анкирскомъ соборѣ аріане настаивали на томъ, чтобы оба слова κτίζειν и γεννᾶν или gignere и creare считались взаимно замѣнимыми (Епиф. Ерес. 73, 3). Но такъ какъ съ принятіемъ слова κτίζειν въ смыслѣ γεννᾶν въ разсматриваемомъ случаѣ могло обнаруживаться для православнаго пониманія означеннаго мѣста много неудобствъ, благопріятныхъ аріанамъ; то св. Аѳанасій, вслѣдъ за Діонисіемъ римскимъ (Loc. cit.), счелъ за лучшее и за болѣе согласное съ общимъ ходомъ рѣчи, не противорѣча общепринятому греческому переводу, дать объясненіе этого мѣста (а не слова) примѣнительно къ внѣшнимъ отношеніямъ Премудрости. Въ этомъ случаѣ слово κτίζειν можно было удержать въ болѣе буквальномъ смыслѣ и безъ противорѣчія личному свойству Сына Божія.

венной рѣчи Премудрости. Господь *созда* Мя указываетъ не на происхожденіе новаго существа, а на особое назначеніе Лица, бывшаго прежде. Не въ значеніи *сотворилъ* употреблено здѣсь слово *созда*, потому что есть разность въ словахъ: сотворить и создать. „Созда“ здѣсь можно принять въ значеніи—*предуставилъ* [1]).

Въ другой разъ св. Аѳанасій принялъ слово κτίζειν въ разсматриваемомъ мѣстѣ въ значеніи „возстановить“, относя все это мѣсто изъ кн. Притчей къ вочеловѣченію Слова и къ возстановленному Имъ *въ насъ* Своему *образу*. Смыслъ всего стиха онъ представилъ при этомъ въ слѣдующемъ видѣ: Сынъ Божій сказалъ: „Отецъ создалъ для Меня плоть (Евр. X, 5) и въ этомъ смыслѣ создалъ и Меня Самого для Своихъ дѣлъ, т. е. для того, чтобы Я совершилъ дѣло искупленія и произведенное во Мнѣ и Мною же возрожденіе человѣческой природы распространилъ на всѣхъ людей. Ибо не просто сказано: Господь создалъ Меня для того, чтобы Я совершилъ дѣло возрожденія, а говорится: Господь создалъ Меня *въ начало путей Своихъ* (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ), чтобы возрожденіе исходило отъ Меня и чрезъ Меня усвоялось всѣмъ (Кол. I, 18; Евр. II, 14; 1 Кор. XV, 21; Рим. VIII, 3; Іоанн. III, 6; IX, 39)“ [2]). Такое толкованіе согласно какъ съ представленной здѣсь формой рабскаго (Фил. II, 7) отношенія Премудрости къ Богу, какъ къ Господу, такъ и съ аналогичнымъ этому мѣстомъ въ IX гл. 1 ст. Притчей.

Въ выраженіи „въ дѣла своя“, по мнѣнію св. Аѳанасія, нельзя находить мысли, будто Сынъ созданъ прежде всѣхъ вещей, чтобы быть орудіемъ при сотвореніи послѣднихъ. Здѣсь не говорится, что Господь создалъ Его для того, чтобы вызвать къ бытію міръ, а для Своихъ дѣлъ, которыя, значитъ, уже существовали,—для обновленія тварей, въ особенности для воссозданія падшихъ людей, а не для новаго творенія.

[1]) Объ опред. гл. XXVI, стр. 351.

[2]) Слово пр. ар. II, гл. 46, стр. 322—323, 326—327 и д.

„*Начало* путей Своихъ въ дѣла Своя, говоритъ св. Аѳанасій, не указываетъ на тварь высшую, созданную Богомъ для Его дѣлъ, потому что понятіе начала свидѣтельствуетъ о продолженіи чего-то *подобнаго* началу. Поэтому, если Господь созидается въ начало всему, то Самъ Онъ необходимо со всѣмъ прочимъ составлялъ бы единое и ничѣмъ не отличался бы отъ прочихъ созданій, хотя и былъ бы началомъ всѣхъ“ [1]).

Очевидно въ словахъ: *Господь созда Мя начало путей Своихъ въ дѣла Своя* рѣчь идетъ не о природѣ Премудрости, не о происхожденіи и не о достоинствѣ Ея, а о назначеніи Ея для дѣла искупленія людей. И дѣйствительно, когда Господь имѣлъ въ виду отличить Свою природу отъ природы тварей и указать на Свое происхожденіе для личнаго бытія по Божеству, тогда сказалъ: *прежде всѣхъ холмовъ раждаетъ Мя.* А кто прежде всѣхъ, Тотъ не есть начало всѣхъ, но иной отъ всѣхъ, т. е. иной отъ тварей вообще.

И слѣдующій стихъ Притчей: *прежде вѣкъ основа Мя* (23) св. Аѳанасій относитъ не къ Божеству, а къ человѣчеству Сына Божія. „Основанію, говоритъ онъ, нужно быть такимъ, каковы и назидаемые, чтобы возможна была взаимная сообразность. Посему Господь, какъ будучи Словомъ, поколику Онъ Слово, не имѣетъ въ сообразность Себѣ таковыхъ же, каковъ Самъ, потому что Онъ единороденъ: такъ, содѣлавшись человѣкомъ, имѣетъ подобныхъ Себѣ, потому что облекся въ плоть, подобную ихъ плоти. Слѣдовательно и въ основаніе Онъ полагается по человѣчеству“. Чрезъ вочеловѣченіе Слова положено основаніе новому поколѣнію; этимъ поколѣніемъ являемся мы—носители Св. Духа.

Словами *прежде вѣкъ* писатель указываетъ на вѣчный совѣтъ объ искупленіи людей. Еще до перваго творенія человѣчества Богъ, по Своему всевѣдѣнію, предвидѣлъ необходимость новаго созданія. Предвидя наше паденіе, Онъ, какъ всеблагій, отъ вѣчности предопре-

---

[1]) Сл пр. ар. II, т. II, 327—328 стр., 47 гл.

дѣлилъ наше искупленіе во Христѣ (II Тим. I, 8—10; Еф. I, 3—5; Мѳ. XXV, 34) [1]).

Такимъ образомъ оба стиха 22 и 23-й VIII гл. кн. Притчей св. Аѳанасій относитъ первоначально и собственно къ дѣятельности Премудрости въ тайнѣ воплощенія и искупленія людей; но потомъ онъ не ограничивается этого мыслію и расширяетъ смыслъ VIII, 22—23 стт. Притчей вообще на всѣ внѣшнія отношенія Премудрости, а ближайшимъ образомъ на первое твореніе. Вотъ въ сокращеніи послѣднее толкованіе VIII гл. 22—23 стт. кн. Притчей: „Поелику на насъ и на всѣхъ тваряхъ напечатлѣнъ нѣкоторый образъ Божественной Премудрости (Пс. CIII, 24: 1 Кор. I, 20; Притч. VI, 26; XIV, 3; Еккл. VIII, 1; VII, 11; Сирах. I, 10; Рим. I, 19—25; 1 Кор.), то истинная и творческая Премудрость, относя къ Себѣ то, что̀ свойственно Ея образу, справедливо говоритъ: *Господь созда Мя въ дѣла Своя*, подобно тому, какъ Она же сказала впослѣдствіи: *Иже васъ пріемлетъ, пріемлетъ Мене* (Мѳ. X, 40) или: *Савле, Савле, что Мя гониши* (Дѣян. IX, 4). Она говоритъ какъ бы такъ: *Господь созда Мя въ дѣла*, потому что Мой въ нихъ образъ и до такой степени снизошла Я въ дѣлѣ творенія, что хотя по сущности пребывала Я съ Отцемъ, однако же отпечатлѣвала Свой образъ въ дѣлахъ примѣнительно къ нимъ, чтобы цѣлый міръ былъ какъ бы единое тѣло, не въ разладѣ, но въ согласіи съ самимъ собою. И такъ какъ образъ или отпечатокъ вѣчной Премудрости, положенной на вещахъ сотворенныхъ *(дѣлахъ)*, есть первое средство для существъ рожденныхъ познавать Ее Самоё и чрезъ Нее Бога Отца, то и говоритъ: *Созда Мя начало путей Своихъ*, т. е. въ начало или нѣкоторымъ отпечаткомъ познанія для существъ разумныхъ (Прит. I, 7; Іоанн. XIV, 9; 1 Іоанн. II, 23). Когда же этотъ первоначальный путь познанія былъ потерянъ людьми, то по предвѣчному совѣту Божію, въ предназначенное

[1]) Пр. ар. II, 73—77 гл., 365—372 стр.

время, Премудрость открылась уже не во образѣ тѣни Своей, но Сама упостасная Премудрость, Она же и Слово, стала плотію и, освободивъ людей отъ грѣха, проклятія и смерти, открыто явила Себя и чрезъ Себя Отца Своего: *Слово плоть бысть и вселися въ ны и видѣхомъ славу Его, славу, яко Единороднаго отъ Отца* (Іоанн. I, 14)“ [1]).

Все изложенное нами объясненіе св. Аѳанасія VIII гл. 22 и 23 стт. кн. Притчей необычайно полно, глубоко и многознаменательно. Поэтому толкованіе св. Аѳанасія было повторяемо послѣдующими отцами церкви большею частію безъ перемѣны и дополненія смысла, а иногда почти его же словами. Изъ послѣдующихъ отцевъ, сходившихся съ св. Аѳанасіемъ въ объясненіи этого мѣста, можно указать на свв. Василія Великаго [2]), Иларія пуатьесскаго [3]), Епифанія [4]), блаж. Августина [5]) и др.

Другое мѣсто свящ. Писанія ветхаго завѣта, на которое любили ссылаться аріане въ пользу своего ученія о тварности Сына Божія, читается такъ: „*Возлюбилъ еси правду и возненавидѣлъ еси беззаконіе: сего ради помаза Тя, Боже, Богъ Твой елеемъ радости паче причастникъ Твоихъ* (Пс. XLIV, 8). Разсматривая приведенныя слова псалмопѣвца, св. Аѳанасій говоритъ, что они сами по себѣ и въ связи съ контекстомъ рѣчи нимало не говорятъ въ пользу аріанъ. Если псалмопѣвецъ называетъ Спасителя помазаннымъ „паче причастникъ“, т. е. всѣхъ вѣрующихъ, то явно, что онъ отличаетъ Его отъ нихъ; а за кого собственно онъ считаетъ Его, это видно изъ словъ того же псалма: *престолъ Твой, Боже, во вѣкъ вѣка, жезлъ правости,*

---

[1]) 2 сл. пр. ар. II т., стр. 372—373, 375, и сл., 78 гл.

[2]) Письм. CXLI.

[3]) 1 кн. о вѣрѣ, VII; кн. III, гл. 4. О Троицѣ XII, 30. 45 и др.

[4]) Ерес. XLIX, гл. 10.

[5]) О вѣрѣ и симв. гл. IV, и др.

жезлъ царствія Твоего (XLIV, 7). Здѣсь псалмопѣвецъ приписываетъ Спасителю вѣчность, свойство Божеское, и стало быть считаетъ Его Богомъ. Поэтому слова: *возлюбилъ еси правду и возненавидѣлъ еси беззаконіе* „указываютъ не на измѣняемость природы Сына, какъ думаютъ аріане, но на Божественное достоинство Его неизмѣняемой природы. Какъ Богъ Отецъ любитъ правду (Пс. X, 7) и ненавидитъ дѣлающихъ беззаконіе (Пс. V, 6) [1]), такъ и Образъ Его—Сынъ любитъ праведныхъ и отвращается отъ злыхъ [2]); — вотъ смыслъ этого мѣста. Несомнѣнно, что и далѣе рѣчь идетъ о помазаніи не Божеской, а человѣческой природы Сына Божія, и о помазаніи не на царство, потому что, будучи Образомъ Божіимъ, Сынъ царствуетъ вѣчно, но на дѣло искупленія людей. Не Слово, поколику Слово есть Премудрость, помазуется подаваемымъ отъ Него Духомъ, но воспринятая Имъ на Себя плоть въ Немъ и Имъ помазуется, чтобы освященіе, преподанное Господу, какъ человѣку, сообщилось чрезъ Него и всѣмъ людямъ [3]). Такова причина помазанія Сына Божія [4]). И псалмопѣвецъ въ словахъ: „сего ради“ говоритъ именно объ этой причинѣ, а не о наградѣ за добродѣтель, какъ учатъ аріане. Такимъ образомъ сущность Давидовыхъ словъ можно изложить слѣдующимъ образомъ. Не сказалъ Давидъ: „сего ради помаза Тя, чтобы стать Богомъ или Царемъ, или Сыномъ, или Словомъ“,— симъ и прежде сего былъ и всегда есть, какъ это доказано. Но паче говоритъ: „поелику Ты Богъ и Царь, то сего ради и помазанъ, потому что не другому надле-

---

[1]) 1 сл. на ар. 52 гл., 236 стр.

[2]) Ibid. 52 гл. 235 стр.

[3]) Ibid. 47 гл., 229 стр. На стр. 227 св. Аѳанасій влагаетъ въ уста Спасителя слова: «Я, Слово Отчее, Самъ даю Духа Себѣ, содѣлавшемуся человѣкомъ,—свящу Имъ Самъ Себя, содѣлавшагося человѣкомъ, чтобы уже Мною—Истиною (Іоанн. XVII, 12) освятились всѣ».

[4]) Ibid. 49 гл. 231 стр.

жало привести человѣка къ единенію съ Духомъ Святымъ, какъ Тебѣ, Отчему Образу, по которому и въ началѣ сотворены мы".

Изъ священнаго Писанія новаго завѣта аріане брали для обоснованія своего положенія, что Сынъ Божій есть тварь, слѣдующія слова III гл. 2 ст. посл. къ Евреямъ: *разумѣйте Посланника и Святителя Іисуса Христа, вѣрна суща Сотворшему Его* [1]). Здѣсь, говорили они, Іисусъ Христосъ ясно называется существомъ сотвореннымъ, слѣдовательно Онъ — тварь. Св. Аѳанасій опровергаетъ такой выводъ, доказывая, что глаголъ *ποιέω*, на которомъ обосновывались аріане, не всегда означаетъ твореніе, но часто употребляется для обозначенія рожденія, вмѣсто *τίκτω* или *γεννάω*, напр. XXXVIII гл. 19 ст. кн. пр. Исаіи,—что глаголъ этотъ необходимо понимать всегда такъ, какъ требуетъ свойство подлежащаго, къ которому онъ относится. Въ данномъ случаѣ очевидно его нельзя понимать въ значеніи свидѣтельства о тварности или ограниченности Сына Божія. Нельзя понимать въ этомъ смыслѣ и выраженія: „вѣрна суща". Слово „вѣрный", говоритъ св. Аѳанасій, имѣетъ въ Писаніи двоякое значеніе, а именно: „вѣрующій" и „достойный вѣры". Первое значеніе приличествуетъ людямъ, а второе Богу. Вѣренъ Авраамъ, потому что повѣрилъ глаголющему Богу; вѣренъ и Богъ, потому что, какъ воспѣваетъ Давидъ, вѣренъ, т. е. достоинъ вѣры, Господь во всѣхъ словесѣхъ своихъ (Пс. CXLIV, 13) и невозможно Ему солгать [2]). Очевидно и Слово называется вѣрнымъ потому, что мы обязаны вѣровать всему, что̀ Оно открываетъ и дѣлаетъ. Слово вѣрно въ отношеніи принесенной Имъ жертвы и въ отношеніи къ Его первосвященническому служенію. Жертва, принесенная Спасителемъ однажды, имѣетъ значеніе на всѣ времена; она есть жертва вѣрная, пребывающая и непрестающая, тогда какъ жертвы

[1]) *Πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν.*

[2]) 2 сл. пр. ар. II т., 264 стр.

подзаконныя преходили съ каждымъ днемъ. Подзаконное священство перемѣняло прежнихъ священниковъ, Господь же имѣетъ непрестанное (Евр. VII, 24) и непреемственное первосвященство [1]). Такимъ образомъ въ словахъ: *вѣрна суща Сотворшему Его*, согласно съ контекстомъ ихъ (Евр. II, 14; III, 2), апостолъ желалъ обозначить не природу Слова и не рожденіе Его отъ Отца по существу, но указать на Его первосвященническое служеніе.

Въ защиту своего ученія о Сынѣ Божіемъ, какъ о твари, аріане указывали также на Кол. I, 15, гдѣ Іисусъ Христосъ, говорили они, называется не только тварію, но и первою изъ тварей: *Иже есть первороженъ всея твари*. Св. Аѳанасій останавливается и на этомъ мѣстѣ и сообщаетъ ему его истинный смыслъ. Онъ говоритъ, что Іисусъ Христосъ называется въ свящ. Писаніи не только первороженнымъ, но и единороднымъ (Іоанн. I, 14, 18; 1 Іоанн. IV, 9), т. е. Существомъ одной и той же природы или единосущнымъ съ Богомъ Отцемъ. Первороднымъ называется тотъ, кто имѣетъ у себя братьевъ, а единороднымъ тотъ, кто ихъ не имѣетъ. Если приложить эти названія къ одному только тварному существу, то получится внутреннее противорѣчіе, нелѣпость. И если слѣдовательно оба эти названія прилагаются въ св. Писаніи къ одному и тому же Лицу Господа нашего Іисуса Христа, то очевидно прилагаются къ различнымъ Его природамъ. Именно—Единороднымъ Іисусъ Христосъ называется по отношенію къ Отцу; это названіе принадлежитъ Ему, какъ Слову, потому что нѣтъ иного Слова и иной Премудрости, ибо Онъ есть единственный и истинный Сынъ Бога Отца. Первороднымъ же Онъ называется по отношенію къ тварямъ. Контекстъ того и другаго выраженій у апп. Іоанна и Павла подтверждаетъ эту мысль: у ап. Іоанна говорится просто: *Единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи* (I, 18); у апостола же Павла

[1]) Ibid. 269 стр.

указывается причина наименованія Господа Спасителя „перворожденнымъ“: „*яко Тѣмъ создана быша всяческая*“ (Кол. I, 16). Значитъ, первороднымъ наименованъ Господь не потому, что Онъ отъ Отца, но потому, что Имъ получила бытіе тварь. Кромѣ того, это названіе можетъ относиться къ Нему по вочеловѣченію [1]). Поелику Господь, облекшись въ тварное, сдѣлался подобенъ намъ по тѣлу, то посему справедливо наименованъ и братомъ нашимъ и первороднымъ, потому что, когда всѣ люди, по Адамовомъ преступленіи, гибли, Его плоть прежде иныхъ спаслась и освободилась, какъ содѣлавшаяся тѣломъ Самого Слова. А мы уже спасаемся послѣ этого, какъ сотѣлесники Слова, ибо въ Своемъ тѣлѣ Господь дѣлается нашимъ вождемъ въ небесное царство и къ Своему Отцу, по Его словамъ: *Азъ есмь путь* (Іоанн. XIV, 6) и *дверь* и *Мною должны входить вси* (Іоанн. X, 9) [2]).

Очень любили аріане приводить въ подтвержденіе своего ученія о тварности Сына Божія слова изъ II гл. 5—11 ст. посланія къ Филиппійцамъ: „*Сіе бо да мудрствуется въ васъ, еже и во Христѣ Іисусѣ: Иже во образѣ Божіи сый, не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу: но Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ, и образомъ обрѣтеся якоже человѣкъ, смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя. Тѣмже и Богъ Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене: да о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ, и всякъ языкъ исповѣсть, яко Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога*

---

[1]) 2 сл. пр. ар. II т., 347—352 стр., 61—64 гл.—Двоякому смыслу слова «перворожденный», какой замѣчаемъ въ толкованіи св. Аѳанасія: *творецъ всего и начало* спасаемыхъ людей,—способствовала, быть можетъ, неодинаковость произношенія по-гречески слова «*πρωτοτόκος*»—первородящій и «*πρωτότοκος*» перворожденный. Schubert Inst. theol. polem. T. I, pag. 11 и 71. Сравн. знач. этихъ послѣдн. словъ по слов. Коссовича II-й т.

[2]) 2 сл. пр. ар. 2 т., стр. 350—351.

Отца". Аріане говорили, что здѣсь рѣчь идетъ о превознесеніи Іисуса Христа—твари на степень Бога, въ награду за Его нравственныя заслуги: *тѣмже и Богъ Его превознесе и дарова Ему имя еже паче всякаго имене* (9 ст.). Св. Аѳанасій объясняетъ это мѣсто Писанія въ смыслѣ возвышенія Іисуса Христа по человѣческой Его природѣ. Богомъ, говоритъ онъ, Іисусъ Христосъ былъ вѣчно, потому что, если бы Онъ не былъ Богомъ отъ вѣка, то во-первыхъ о Немъ не было бы сказано: *вся тѣмъ быша*, и: *всяческая въ Немъ состоятся*; во-вторыхъ Авраамъ и др. патріархи и даже сами ангелы не обращались бы къ Нему съ молитвой, не покланялись бы Ему (Евр. I, 6; Быт. XVIII, 2); въ-третьихъ Даніилъ не сказалъ бы, что тысячи тысячъ служили Ему и тьмы темъ предстояли Ему (VII, 10), и наконецъ Самъ Онъ не сказалъ бы: *прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имѣхъ у Тебе, прежде міръ не бысть* (Іоанн. XVII, 5). И контекстъ разматриваемыхъ словъ: *иже во образѣ... зракъ раба пріимъ... смирилъ Себе... даже до смерти...* ясно указываетъ, что Іисусъ Христосъ не чрезъ воплощеніе Свое достигъ высшаго совершенства и Божественной славы, а напротивъ — въ воплощеніи Онъ уничижилъ Себя, ибо, будучи въ образѣ Божіи, Себя умалилъ, — будучи равнымъ Богу, сдѣлался рабомъ,— будучи Богомъ, сдѣлался вмѣстѣ и человѣкомъ. Послѣ этого можно ли утверждать, будто Слово для того и сошло на землю, чтобы возвыситься? Ибо какъ возвышаться Тому, Кто и прежде былъ выше всего, былъ Богомъ? Не съ низшей начавъ степени содѣлался Онъ болѣе совершеннымъ, а напротивъ того, будучи Богомъ, принялъ зракъ раба, — и симъ принятіемъ не усовершился, но смирилъ Себя. Посему гдѣ же тутъ награда за добродѣтель? Или какое преспѣяніе и усовершеніе во уничиженіи? Если Онъ, Богъ сый, сталъ человѣкомъ, и о снисшедшемъ съ высоты сказуется, что Онъ возносится, то куда же возноситься Богу? Не имѣетъ Онъ нужды ни въ какомъ приращеніи,

и Онъ не таковъ, какимъ представляютъ Его аріане.— Такимъ образомъ утверждать, будто Сынъ Божій, уничижившій Себя въ вочеловѣченіи, возвысился вслѣдствіе заслугъ, какія Онъ совершилъ во плоти, есть чистая несправедливость. Слѣдовательно выраженіе: *Богъ Его превознесе* не означаетъ превознесенія природы Сына и Слова,—Оно всегда было и есть равно Богу Отцу: Тотъ, Который находится въ Отцѣ, во всемъ равенъ Ему; но это выраженіе указываетъ на прославленіе человѣческой природы, соединенной съ Богомъ Словомъ, ибо тѣ только и можетъ возвыситься, что̀ само по себѣ не высоко. Какъ ради насъ Слово уничижило Себя, такъ ради же насъ и за насъ Оно сказуется и превознесеннымъ. Итакъ, *превознесе Его* означаетъ не то, что возносится сущность Слова, потому что она всегда была и есть равна Богу, а означаетъ то, что Богъ превознесъ въ Немъ насъ или наше человѣчество (Пс. LXXXVIII, 17, 18). Равнымъ образомъ и *дарова Ему* написано не ради Самого Слова, но ради насъ и за насъ, и при томъ не о Божествѣ, но о человѣчествѣ Христа. Христосъ какъ умеръ и вознесенъ по человѣчеству, такъ по человѣчеству же и „пріемлетъ“ Онъ. Ибо Слово, принявъ тѣло, не умалилось до того, чтобы возымѣть нужду въ пріятіи благодати, но обожило то, во что облеклось. Христосъ и даетъ и пріемлетъ: даетъ, какъ вѣчное Слово, пріемлетъ, какъ человѣкъ [1]).

Нерѣдко ссылались аріане въ пользу своего ученія на II гл. 36 ст. кн. Дѣяній: *Твердо знай весь домъ Израилевъ, что Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса, Котораго вы распяли.* Св. Аѳанасій объясняетъ это мѣсто въ отношеніи къ царскому служенію Іисуса Христа и слово „содѣлалъ“—ἐποίησε передаетъ понятіемъ: явилъ—ἀπέδειξεν [2]). Здѣсь, по его мнѣнію, апо-

---

[1]) 1 сл. прот. ар. 39—45 гл., стр. 217—226; ср. 48 гл. 230 стр.

[2]) Ἐποίησεν ἴσον τῷ εἰπεῖν ἀπέδειξεν. Р. пер. пр. ар. сл. II, гл. 12, 273 стр.

столъ сказалъ не о сущности Слова, но о Его человѣчествѣ; какъ Отчій образъ, Іисусъ Христосъ былъ вѣчно Царемъ и Господомъ. По самому контексту рѣчи это мѣсто не можетъ относиться къ Божеской природѣ Іисуса Христа. Рѣчь апостола направлена противъ іудеевъ, которые думали, что явится не Слово, но простой человѣкъ, каковы были всѣ цари. Очевидно апостолу нужно было показать, что пострадавшій Іисусъ есть Богъ,—что воскресшій изъ мертвыхъ есть Сынъ Божій и Господь всяческихъ. Поэтому его слова: „Господа и Христа Его Отецъ сотворилъ есть“—значатъ: сотворилъ, чтобъ Онъ господствовалъ и царствовалъ, призывая всѣхъ въ Свое царство [1]). Посредствомъ чудесъ Онъ сдѣлалъ Іисуса извѣстнымъ между нами какъ Господа, такъ что мы, служившіе прежде *не по естеству сущимъ богамъ* (Гал. IV, 8), напослѣдокъ чрезъ самый рабій зракъ Его увѣровали въ Него, стали исповѣдывать Господомъ и съ неизглаголанными воздыханіями духа начали просить и говорить: *Господи Боже нашъ, стяжи ны* (Ис. XXVI, 13).

Любили аріане ограждать свое ученіе и словами Спасителя: *Вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ* (Матѳ. XI, 27). По поводу этого мѣста аріане разсуждали: „если вся предана (они разумѣли господство надъ тварію), то было, когда (Господь) не имѣлъ сего. Если же не имѣлъ, то Онъ не отъ Отца, потому что если бы Онъ былъ отъ Отца, то, какъ сущій отъ Него, всегда имѣлъ бы сіе и не было бы Ему нужды принимать это“. Для опроверженія аріанъ св. отецъ обращаетъ свое вниманіе прежде всего на время передачи всего Отцемъ Сыну и говоритъ: „если тогда предана Ему вся, когда сказалъ сіе, то явно, что прежде принятія Имъ всего тварь не имѣла въ себѣ Слова. Какъ же сказано: *всяческая въ Немъ состоятся* (Кол. I, 17)?

---

[1]) 2 сл. пр. ар. XII гл., стр. 272—282, ср. сл. простр. о вѣрѣ, 513—517.

Если же вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ произошла тварь, вся она предана Ему, то не было бы нужды предавать, потому что *вся Тѣмъ быша* (Іоанн. I, 3) и Онъ былъ Господомъ сотвореннаго по тому самому, что сотворилъ сіе. Но если уже по сотвореніи *вся предана* Ему, то мы подвергаемся опасности впасть съ иными въ баснословіе—или будто бы Отецъ, предавъ Сыну, Самъ отступился отъ міра, или Онъ принялъ Сына только въ общеніе, какъ Павелъ Силуана, что̀ противно словамъ Спасителя: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* (Іоанн. V, 17). Такимъ образомъ приведенное изреченіе не имѣетъ того смысла, какой ему придаютъ аріане; оно указываетъ на домостроительство нашего спасенія, именно—на обновленіе всего сотвореннаго [1]). И въ этомъ смыслѣ,—можно сказать,—предается Ему то, чего Онъ не имѣлъ. Такъ должно понимать сказанное о Спасителѣ: „*вся предана* Ему“ [2]).—И Самъ Онъ, чтобы выяснить, въ какомъ смыслѣ нужно понимать Его слова: *вся предана* Ему, немедленно, послѣ этихъ самыхъ словъ, присовокупилъ: *пріидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи и Азъ упокою вы* (Матѳ. XI, 28). Мнѣ вы преданы, да упокою утружденныхъ и оживотворю умерщвленныхъ [3]). Понимаемыя въ этомъ смыслѣ,—а иначе ихъ и понимать нельзя,—слова: *вся Мнѣ предана* указываютъ скорѣе именно на Божество и на

---

[1]) «Когда человѣкъ палъ, говоритъ св. Аѳанасій, а съ паденіемъ его все пришло въ смятеніе, усилилась «смерть отъ Адама даже до Моисея» (Рим. V, 14), земля подверглась проклятію, отверзся адъ, раздражилось небо, діаволъ наругался надъ нами; тогда Богъ, который человѣколюбивъ и не хочетъ, чтобы погибъ созданный по образу Его человѣкъ, изрекъ: «Кого послю и кто пойдетъ?» Всѣ безмолвствовали и Сынъ сказалъ: «се Азъ, посли Мя». Тогда-то конечно Отецъ сказалъ Ему: «иди» (Ис. VI, 8—9), предалъ Ему человѣка, чтобы Само Слово стало плотію и, принявъ на Себя плоть, во всемъ обновило его (1 сл. пр. ар. 1—2 гл. 166—167 стр.).

[2]) 2 сл. пр. ар. III гл., 169 стр.

[3]) Толк. на слова: «вся Мнѣ предана» (Матѳ. XI, 27); II гл. 166—168 стр.

истинное Сыновство Слова, чѣмъ на тварность Его. Ибо если *вся предана Ему*, то во-первыхъ Онъ отличенъ отъ всего, что̀ пріялъ, а потомъ, будучи единственнымъ наслѣдникомъ всего, есть единственный и собственный по сущности Отчій Сынъ. А если бы Онъ не былъ единственнымъ, то не былъ бы и наслѣдникомъ всего, но на ряду съ прочими наслѣдниками принялъ бы только часть всего, или то, что̀ далъ бы Ему Отецъ. Теперь же Онъ, пріемля все, есть иной отъ всего и единственный собственный Отчій Сынъ [1]).

Въ связи съ разсмотрѣнными словами Спасителя аріане приводили еще слова Его изъ Матѳ. XXVIII, 18: *Дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ*, а также изъ Іоанн. V, 22: *Отецъ весь судъ отдалъ Сыну*, и говорили: если бы Сынъ былъ Богомъ по Своей природѣ, то Ему не было бы нужды что либо получать, потому что Онъ имѣлъ бы все [2]). Далѣе они спрашивали: если Сынъ Божій—Богъ, то зачѣмъ Онъ изгонялъ бѣсовъ *Духомъ Божіимъ* (Матѳ. XII, 28), зачѣмъ Онъ воскресеніе Свое приписывалъ Отцу? [3]) На эти вопросы св. Аѳанасій отвѣчалъ тѣмъ, что въ указанныхъ аріанами мѣстахъ Писанія Сынъ Божій представляется подчиненнымъ не по Божеству, но или по домостроительству искупленія, или по происхожденію отъ Отца.

Аріане опирались еще на слѣдующее мѣсто Писанія: „*Толико лучшій бывъ Ангеловъ, елико преславнѣе паче ихъ наслѣдствова имя* (Евр. I, 4). Въ опроверженіе аріанскаго толкованія этого мѣста [4]) въ смыслѣ тварности Сына Божія, св. Аѳанасій устанавливаетъ

---

[1]) III сл. пр. ар. 36 гл. 432 стр.

[2]) III сл. гл. XVII; О вопл. гл. I.

[3]) сл. I, гл. XLVII; О вопл. гл. I.

[4]) Опроверженіе его въ полномъ видѣ см. въ 1-мъ сл. пр. ар. 54—64 гл., 238—253 стр.

общее положеніе для всѣхъ подобныхъ случаевъ. Онъ говоритъ: названія не измѣняютъ природы существа, напротивъ сами измѣняются въ значеніи, сообразно природѣ существа, которому усвояются; ибо не названія прежде природы, но природа прежде названій [1]). Мысль—впослѣдствіи подробно развитая св. Василіемъ Великимъ и легшая едва ли не въ самую основу его полемики съ Евноміемъ. Св. Аѳанасій въ данномъ мѣстѣ дѣлаетъ такое ея приложеніе. Онъ говоритъ, что изъ выраженій, указывающихъ повидимому на тварность, нельзя дѣлать заключенія о самомъ существѣ и что выраженія эти слѣдуетъ понимать и объяснять сообразно съ тѣмъ, что̀ представляетъ самое существо. Значитъ, если Писаніе приписываетъ Сыну Божію какъ будто тварное бытіе, то Его еще нельзя на такомъ основаніи считать тварію, тѣмъ болѣе, что въ другихъ мѣстахъ Писанія Онъ называется Богомъ [2]). Означенное выраженіе апостола относится не къ существу, а къ служенію Сына Божія. Аріане еще имѣли бы за себя основаніе въ данномъ случаѣ, если бы апостолъ сказалъ просто одно слово „бывъ“, безъ всякихъ добавленій. Но онъ употребилъ это слово съ прибавленіемъ—„лучшій“ и очевидно не безъ цѣли, а для того, чтобы показать, что Лице, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь и которое уже названо Сыномъ, отлично отъ твари. Къ этому заключенію св. Аѳанасій приходитъ путемъ такого разсужденія. Онъ говоритъ, что для надлежащаго уясненія какого либо мѣста Писанія лучше всего обратить вниманіе на то слово, надъ которымъ стоитъ логическое удареніе, затѣмъ раскрыть смыслъ этого слова и приложить его къ предмету или лицу, о которомъ говорится, принимая при этомъ во вниманіе и обстоятельства, при какихъ оно сказано. Прилагая это правило къ данному случаю, св. Аѳанасій находитъ,

---

[1]) Пр. ар. II, 3. 4; 1, 56.

[2]) Пр. ар. II, 3 гл., 259, ср. II, 4 гл., 261; I, 241 стр., 56 гл.

что сила логическаго ударенія въ разсматриваемомъ мѣстѣ находится на словѣ: „лучшій“. Какой же смыслъ этого слова?—Слово „лучшій“ всегда обозначаетъ качественное различіе [1]). Если напр. Сынъ называется лучшимъ въ отношеніи къ ангеламъ, то этимъ указывается на существенное отличіе Его отъ нихъ или на несравнимость съ ними. Поэтому, чтобы не заключилъ кто объ ангелахъ, будто они одной съ Нимъ природы, апостолъ не сказалъ сравнительно: *большій* (μείζων), но сказалъ: *лучшій* (κρείττων), чтобы дать выразумѣть отличіе Сына по естеству отъ существъ сотворенныхъ (Пс. LXXXIII, 11; Притч. VIII, 10, 11). Вотъ почему ангелы въ отношеніи къ Сыну Божію являются служителями и поклоняются Ему, какъ единому и собственному по сущности Отчему Сыну: тварь не поклоняется твари,—поклоняется рабъ владыкѣ и тварь Богу, — и самые ангелы не пріемлютъ поклоненія [2]).

Къ той же самой мысли о природномъ отличіи Сына отъ твари св. Аѳанасій, при объясненіи даннаго мѣста, приходитъ и другимъ путемъ. Если можно заключать отъ достоинства личности къ достоинству служенія, напр. отъ совершенства Сына Божія къ совершенству Его служенія, то безъ сомнѣнія можно дѣлать и обратное заключеніе — отъ достоинства служенія къ достоинству личности. Это правило св. Аѳанасій и прилагаетъ къ данному случаю. Онъ говоритъ: законъ, данный чрезъ ангеловъ, никого не сдѣлалъ совершеннымъ, а вочеловѣченіе Бога Слова завершило дѣло Отца и сдѣлало Самого Сына нашимъ Ходатаемъ предъ Отцемъ. Оттого въ Немъ у насъ лучшее упованіе,

---

[1]) Св. Аѳанасій ссылается на мѣста Писанія — Пс. LXXXIII, 11; Притч. VIII, 10—11; Ис. LXVI, 5, и ими доказываетъ, что слово «лучшій» въ разсматриваемомъ мѣстѣ сказано не въ смыслѣ сравненія, но въ значеніи различенія, по причинѣ дѣйствительной разницы природъ Сына Божія и тварей (пр. ар. I, 55—241).

[2]) 2 сл. пр. ар. 23 гл., 290—291 стр.

чрезъ Него лучшія обѣтованія, лучшія безъ всякаго сравненія. Очевидно. и домостроительствовавшій все сіе есть лучшій вещей сотворенныхъ.

Довольно значительное вниманіе удѣлилъ еще св. Аѳанасій на разборъ аріанскаго толкованія словъ Спасителя: *Отецъ Мой болій* (*μείζων*) *Мене есть* (Іоанн. XIV, 28). Этими словами аріане обосновывали свое ученіе о природномъ различіи и превосходствѣ Бога Отца надъ Сыномъ Божіимъ. Св. Аѳанасій даетъ двоякое объясненіе этого мѣста. Онъ прилагаетъ его то къ ученію о Божествѣ, то къ ученію о человѣчествѣ Іисуса Христа; но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ онъ противополагаетъ свое объясненіе аріанскимъ толкованіямъ этого мѣста. Относя это мѣсто къ Божеской природѣ Іисуса Христа, св. Аѳанасій на основаніи его утверждаетъ мысль о единосущіи Сына съ Отцемъ. Ибо только такіе предметы, говоритъ онъ, могутъ различаться одинъ отъ другаго по степени, которые одинаковой природы между собою. А предикатъ *μείζων* говоритъ именно о превосходствѣ одного предмета надъ другимъ только по степени. Въ отношеніи къ Отцу этотъ предикатъ не говоритъ ни о какомъ иномъ превосходствѣ Его надъ Сыномъ, кромѣ превосходства по отчеству [1]), и ни о какомъ иномъ различіи между Ними, кромѣ ипостаснаго. Вотъ почему, когда апостолъ сравниваетъ Іисуса Христа съ ангелами, онъ прилагаетъ къ Нему не слово *μείζων*, а слово *κρείττων* (Евр. I, 3—4).

Болѣе согласно съ контекстомъ рѣчи другое объясненіе этого мѣста св. Аѳанасіемъ, именно—когда онъ понимаетъ превосходство Бога Отца надъ Сыномъ Божіимъ, какъ превосходство Бога надъ человѣкомъ Іису-

---

[1]) Orat. I, 58: *Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς οὐκ εἴρηκεν, ὁ Πατήρ Μου κρείττων Μου ἐστίν, ἵνα μὴ ξένον τις τῆς ἐκείνου φύσεως αὐτὸν ὑπολάβει: ἀλλὰ μείζων εἶπεν, οὐ μεγέθει τινί, οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς γέννησιν.*

сомъ, т. е. относитъ это мѣсто къ человѣчеству Іисуса Христа [1]).

Меньшимъ сравнительно вниманіемъ св. Аѳанасія пользовались ссылки аріанъ въ пользу своего ученія на тѣ мѣста свящ. Писанія новаго завѣта, гдѣ рѣчь идетъ о помазаніи Христа (Евр. I, 9), объ освященіи (Іоанн. X, 36; XVII, 19), о сошествіи на Него Св. Духа (Марк. I, 10) и т. п. [2]).

Наконецъ аріане приводили цѣлый рядъ мѣстъ изъ свящ. Писанія, съ очевидностію относящихся къ человѣческой природѣ Іисуса Христа. Но не желая различать во Христѣ природъ, они считали такія мѣста опредѣленіемъ всего Христова существа. Если Онъ, говорили они, по естеству истинная и совершенная Премудрость Отца, то почему написано: *Іисусъ преспѣваше премудростію и возрастомъ и благодатію у Бога и человѣкъ* (Лук. II, 58)? Почему Онъ спрашиваетъ въ странѣ Кесаріи Филипповой: *Кого Мя глаголютъ человѣцы быти* (Матѳ. XVI, 13)? и въ Виѳаніи: *гдѣ лежитъ Лазарь* (Іоанн. XI, 34)? Почему говоритъ

---

[1]) De incarn. et contr. arian. 4: Ὁ Πατήρ Μου, ὁ πέμψας Με, μείζων Μου ἐστίν, ἐπεί ἄνθρωπος γέγονε, μείζω Αὐτοῦ λέγει τὸν Πατέρα. Migne, col. 989.—То и другое объясненіе св. Аѳанасія впослѣдствіи повторялось отцами церкви. Свв. Иларій (De Synod. 64 cf. 9), Василій Великій (Ep. CXLI, c. Eun. I, 25. Λείπεται τοίνυν κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγου ἐνταῦθα τὸ μεῖζον λέγεσθαι), Кириллъ александрійскій (Thes. XI, p. 86, ср. XI, p. 85), и бл. Августинъ (C. Maxim. 3, 14; De Trinit. I, 9. 10. 11. cf. De fid. et Symb. 9) раздѣляли то и другое толкованіе св. Аѳанасія; Григорій Назіанзинъ (Or. V, p. 572; XL, 669: οὐ γὰρ κατὰ τὴν φύσιν τὸ μεῖζον τὴν αἰτίαν δὲ οὐδὲν γὰρ τῶν ὁμοουσίων τῇ οὐσίᾳ μεῖζον ἢ ἔλαττον), Златоустъ (Hom. 35 in Johan), Іоаннъ Дамаскинъ (De orth. fid. I, 6) и кападокійскіе отцы въ посланіи къ Ѳеодориту (H. E. II, 8) держались перваго толкованія, а Левъ Великій (ср. ad Har. 4) и авторъ такъ называемаго Аѳанасіева символа (слова: aequalis Patri secundum Divinitatem, minor Patre secundum humanitatem въ своей основѣ имѣютъ очевидно слова Спасителя: Іоанн. XIV, 18; другія мѣста см. у Петавія De Trinit. t. II, 2. 10)—втораго.

[2]) 1 сл. пр. ар. II т., 226—227 стр.

ученикамъ: *колико хлѣбы имате?* (Матѳ. XV, 34) и: *о дни же томъ или часѣ никтоже вѣсть, ни ангелы ни Сынъ* (Марк. XIII, 32). Почему называется Премудростію Тотъ, Кто преспѣваетъ премудростію и не имѣетъ всевѣдѣнія? Или, какъ можетъ быть по естеству истинною силою Отчею Тотъ, Кто во время страданій говоритъ: *нынѣ душа Моя возмутися и что реку; Отче, спаси Мя отъ часа сего* (Іоанн. XII, 27), — также: *Отче, аще возможно есть, да мимоидетъ чаша сія* (Матѳ. XXVI, 39)? Если бы Онъ былъ силою, то не страшился бы, но и другимъ подавалъ бы силу. Наконецъ, какъ можетъ быть собственнымъ Отчимъ Словомъ, всегда соприсущимъ Отцу, Тотъ, Кто на крестѣ говоритъ: *Боже Мой, Боже Мой! вскую Мя еси оставилъ* (Матѳ. XXVII, 46)? [1]) Въ своемъ отвѣтѣ аріанамъ на всѣ эти вопросы св. Аѳанасій держится строго принципа различенія во Христѣ Божества и человѣчества. Аріанское пониманіе только что приведенныхъ мѣстъ св. Писанія св. Аѳанасій называетъ іудейскимъ заблужденіемъ. Какъ аріане, такъ и іудеи одинаково отрицаютъ вѣчность и Божество Слова [2]), какъ бы не зная, что Писаніе сообщаетъ намъ о Спасителѣ двѣ истины: что Онъ всегда былъ и есть Богъ и Сынъ Бога, какъ Его Слово, Сіяніе и Премудрость, и—что впослѣдствіи ради насъ Онъ принялъ на Себя плоть отъ Дѣвы Маріи, содѣлался человѣкомъ. Въ подтвержденіе этого св. Аѳанасій приводитъ на память нѣсколько мѣстъ св. Писанія, напр. изъ I гл. Ев. Іоанна, гдѣ объ Іисусѣ Христѣ говорится, какъ о вѣчномъ Словѣ Божіемъ (1—4 ст.), изъ посланія апостола Павла къ Филиппійцамъ, гдѣ Іисусъ Христосъ называется сущимъ во образѣ Божіи, равнымъ Богу, но принявшимъ зракъ раба и претерпѣвшимъ смерть (II, 6—8),—изъ Евангелія Матѳея, гдѣ приводится ветхозавѣтное пророчество о рожденіи отъ Дѣвы Эммануила

---

[1]) 3 сл. пр. ар. II т., 418 стр.

[2]) Ibid. 420 стр.

(I, 23). „Поэтому, заключая свою рѣчь говоритъ св. отецъ, читающій Божественное Писаніе да изучаетъ и ветхозавѣтныя изреченія и въ Евангеліяхъ да усматриваетъ Господа, содѣлавшагося человѣкомъ. Ибо сказано: „*Слово плотъ бысть и вселися въ ны*“ [1]). Если же Слово Божіе приняло на Себя человѣческую плоть, то всѣ ограниченія, приписываемыя Ему свящ. Писаніемъ, должно относить къ этой плоти, принятой Имъ для нашего спасенія, потому что Божеская природа Слова всесовершенна, безпредѣльна. Поэтому, когда говорится о Христѣ, что Онъ „алчетъ и жаждетъ, утруждается, не знаетъ, спитъ, плачетъ, проситъ, убѣгаетъ, раждается, отказывается отъ чаши“, то ко всему этому нужно прибавлять: „за ны плотію“ [2]). И апостолъ Петръ, разграничивая безстрастіе естества Слова и немощи Его плоти, сказалъ не просто: „Христу убо пострадавшу за ны“, но прибавилъ „плотію“ (1 Петр. IV, 1).

Помимо этихъ общихъ замѣчаній св. Аѳанасій дѣлаетъ отдѣльный разборъ каждаго изъ тѣхъ мѣстъ св. Писанія, на которыя ссылались аріане для подтвержденія своихъ мнѣній по указаннымъ нами вопросамъ. Разбирая эти мѣста, онъ доказываетъ, что Слово по Божеству не могло имѣть тѣхъ несовершенствъ, какія приписываются Ему въ этихъ мѣстахъ. Такъ, обращаясь ко II гл. 52 ст. Евангелія Луки, онъ говоритъ: „какое преспѣяніе имѣлъ Тотъ, Кто равенъ Богу? Или, съ чего начавъ, возрасталъ Сынъ, всегда сущій въ Отцѣ? Если преспѣвалъ всегда сущій въ Отцѣ, то что есть выше Отца, въ чемъ Онъ преспѣвалъ?.... Если, будучи Словомъ, Онъ преспѣвалъ, то чѣмъ же могъ Онъ сдѣлаться высшимъ Слова, Премудрости, Сына, Божіей Силы?.... Или, какъ Премудрость преспѣвала премудростію, какъ подающій благодать дру-

---

[1]) 3 сл. пр. ар. II т., 423 стр.

[2]) Ibid. 429 стр.

гимъ Сынъ преспѣвалъ благодатію?“ [1]). Нѣтъ, не по Божеству преспѣвалъ Господь, потому что не въ чемъ преспѣвать Сыну Божію, но по человѣчеству, ибо преспѣвать свойственно людямъ. Это подтверждаетъ и самый образъ выраженія евангелиста. Онъ сказалъ: „*Іисусъ* преспѣваше“, а именемъ „Іисусъ“ Господь называется только по человѣчеству; и сказалъ: „преспѣваше премудростію и возрастомъ“, а возрасты принадлежатъ тѣламъ, слѣдовательно и преспѣяніе относится къ тѣлу.

Невѣдѣніе, приписываемое аріанами Іисусу Христу на основаніи Евангелій—Матѳ. XVI, 13, Іоанн. XI, 34, Марк. XIII, 32, также не можетъ относиться къ Божеству Его: какъ Богъ, Іисусъ Христосъ всевѣдущъ. Если же Онъ спрашивалъ учениковъ напр. о количествѣ хлѣбовъ, то не по невѣдѣнію; это ясно показываетъ намъ евангелистъ Іоаннъ, который, излагая событіе, разсказанное Маркомъ въ VI гл. (о насыщеніи пяти тысячъ человѣкъ пятью хлѣбами и двумя рыбами), говоритъ: *глагола* (Іисусъ) *къ Филиппу: чимъ купимъ хлѣбы, да ядятъ сіи; сіе же глаголаше, искушая его: Самъ бо вѣдяше, что хощетъ сотворити* (Іоанн. VI, 5—6). Подобно этому не по незнанію Спаситель спрашивалъ: гдѣ лежитъ Лазарь? или: Кого Мя глаголютъ человѣцы быти? а спрашивалъ въ какихъ нибудь особенныхъ цѣляхъ. Какъ можно думать напр., что Господь не зналъ мѣста, гдѣ лежалъ Лазарь, если еще вдали отъ Виѳаніи, безъ всякаго извѣщенія, Онъ зналъ о смерти Лазаря?! Нельзя предполагать, что Іисусъ Христосъ не зналъ и дня кончины міра, если Имъ сотворено все и всяческая Имъ состоятся (Кол. I, 17), если Онъ единосущенъ Отцу и есть Образъ Его, имѣющій все, принадлежащее Отцу, и если Онъ знаетъ и Самого Отца (Матѳ. XI, 27). Самая связь той рѣчи, въ которой Господь заявляетъ о Своемъ невѣдѣніи кончины міра, не допускаетъ буквальнаго пониманія рѣчи Его о Его невѣдѣніи. Сказавъ, что по-

[1]) Ibid. стр. 452.

слѣдняго дня не знаетъ даже Сынъ, Онъ подробно описываетъ ученикамъ предшествующее этому дню (Матѳ. XXIV, 14). Такъ Онъ не могъ бы сдѣлать, если бы не зналъ самаго дня. „Какъ если кто иной, говоритъ св. Аѳанасій, желая незнающимъ обозначить домъ или городъ, опишетъ все, что̀ предъ домомъ или городомъ, и затѣмъ скажетъ: „потомъ вскорѣ и городъ или домъ“, безъ сомнѣнія знаетъ, гдѣ описанный имъ городъ или домъ, потому что если бы не зналъ, то не могъ бы обозначить, что передъ ними: такъ и Господь, говоря о предшествующемъ послѣднему дню и часу, очевидно, въ точности зналъ, когда настанетъ сей день и часъ“ [1]).

Наконецъ, смущеніе Іисуса Христа предъ страданіями, моленіе о томъ, чтобы миновала Его чаша страданій, страдальческій вопль къ Богу со креста, все это не могло относиться къ Божеству Его, потому что не могъ смутиться, не могъ убояться смерти или ада Наведшій страхъ на привратниковъ ада (Іов. XXXVIII, 17). Какъ Богъ, Іисусъ Хтистосъ могъ избѣжать смерти, потому что Онъ говорилъ: „*область имамъ положити*“ душу Мою и „*область имамъ паки пріяти ю*“, и: „*никтоже возьметъ ю отъ Мене* (Іоанн. X, 18).

Такъ опровергалъ св. Аѳанасій аріанъ въ области свящ. Писанія [2]).

---

[1]) 3 сл. пр. ар. II т., 441 стр. Свидѣтельство Іисуса Христа о невѣдѣніи Имъ дня и часа цѣлями домостроительства спасенія объясняетъ и св. Иларій: «невозможность сказать что либо въ цѣляхъ домостроительства спасенія называется въ св. Писаніи незнаніемъ» (De Trin. IX, 67).

[2]) Убѣждаясь изъ своей полемики съ аріанами въ томъ, что уклоненіе ихъ отъ истиннаго смысла св. Писанія во многихъ случаяхъ зависѣло отъ того, что они объясняли различныя мѣста св. Писанія совершенно отрывочно, не имѣя въ виду контекста рѣчи, не справляясь съ обстоятельствами, при которыхъ они сказаны, ни съ лицемъ и предметомъ, къ которымъ они относятся, наконецъ, не сопоставляя съ параллельными мѣстами, съ общимъ

смысломъ и способомъ представленія и выраженій св. Писанія, св. Аѳанасій многократно (напр. 1 сл. пр ар. 54 гл., 238 стр.; 2 сл. 7, 12 гл., 256 и 273 стр.) и ясно раскрывалъ своимъ противникамъ, что именно вслѣдствіе небреженія этими необходимыми условіями правильнаго толкованія св. Писанія они приходили къ ложному пониманію различныхъ мѣстъ свящ. книгъ и потому съ силою настаивалъ на томъ, что при изъясненіи того или другаго мѣста св. Писанія необходимо принимать во вниманіе всѣ мельчайшія обстоятельства рѣчи. Его собственныя толкованія различныхъ мѣстъ св. Писанія служатъ лучшимъ образомъ библейской экзегетики. Впрочемъ со стороны смысла, соединяемаго съ тѣмъ или другимъ мѣстомъ св. Писанія, объясненія св. Аѳанасія не выдерживаютъ по временамъ строгой критики. Напр., въ числѣ мессіанскихъ мѣстъ онъ приводитъ нѣсколько такихъ, которыхъ за мессіанскія кромѣ него никто не считалъ, расширяетъ смыслъ многихъ ветхозав. мѣстъ (напр. Сл. о вопл. пр. ар. ч. III, стр. 225, гл. IX (Пс. XXXV, 10). Причиною всего этого было вѣроятно то обстоятельство, что все великое и возвышенное въ ветхомъ завѣтѣ онъ производилъ отъ Христа и относилъ къ Нему, не изслѣдуя того, насколько христіанскія истины были открыты въ ветхомъ завѣтѣ. Живая вѣра во Христа, какъ Завершителя всякаго естественнаго и сверхъестественнаго Откровенія Божія, дѣлаетъ экзегесисъ Аѳанасія полнымъ всеоживляющаго Духа и глубокимъ въ смыслѣ проникновенія въ сущность христіанской вѣры.

Іеромонахъ **Кириллъ** (Лопатинъ).

на себѣ совершенно иной отпечатокъ. Оно принимаетъ характеръ христіанскій, такъ что эти обряды можно назвать языческими только по происхожденію, но не по настоящему своему характеру, и можно даже отнести ихъ къ частнымъ національнымъ обычаямъ. Многіе изъ нихъ уже бросили свои керемети и вмѣсто пятницы празднуютъ воскресный день. Многіе уже завели помянники и подаютъ ихъ на проскомидію, заказываютъ по своимъ умершимъ родственникамъ обѣдни, служатъ нерѣдко молебны въ церкви, берутъ св. иконы въ свои дома и тамъ служатъ молебны. Дѣлается это ими не только въ пасху, но и во всякое другое время, напр. при закладкѣ новаго зданія, при окончаніи постройки новаго дома, во время засухи, мороваго повѣтрія и при другихъ разныхъ случаяхъ. Долгъ исповѣди и св. причастія они исполняютъ въ большинствѣ случаевъ. При болѣзни родственниковъ они тотчасъ ѣдутъ за священникомъ, прося его исповѣдать и причастить больнаго. Тоже нужно сказать и объ инородцахъ, перешедшихъ въ православіе изъ мухаммеданства, т. е. о крещеныхъ татарахъ. Хотя здѣсь, по большей трудности борьбы съ систематизированнымъ и упорнымъ мухаммеданствомъ, успѣхи не могли быть такъ быстры, какъ въ средѣ язычествующихъ инородцевъ, — здѣсь дѣятельность Братства имѣла дѣло не съ наивнымъ, младенческимъ язычествомъ, а съ прочно организованной религіей, наклонной къ самой упорной пропагандѣ своихъ ученій и отличающейся крайнимъ прозелитизмомъ среди инородческаго населенія Казанскаго края; но и здѣсь ясны слѣды дѣятельности Братства. Священники въ годичныхъ отчетахъ о состояніи своихъ приходовъ вообще присовокупляютъ, что перемѣна религіознаго состоянія крещеныхъ татаръ явно бросается въ глаза и они съ каждымъ годомъ постепенно совершенствуются. Храмы болѣе и болѣе наполняются молящимися, число исполняющихъ долгъ исповѣди и св. причастія ежегодно увеличивается; учителя братскихъ школъ, ведя бесѣды со взрослыми членами сельскаго или деревенскаго крещено-татарскаго населенія, способствуютъ распростране-

нію среди нихъ христіанскихъ истинъ и противоборствуютъ пагубному вліянію мухаммеданства,—а бесѣды учителя о религіозно-нравственныхъ предметахъ съ однодеревенцами всегда входили и входятъ въ программу постановки братскихъ школъ.

Труды Братства не прошли безслѣдно не только среди крещеныхъ инородцевъ, но имѣли успѣхъ и среди язычниковъ и мухаммеданъ. Обращеніе язычниковъ и мухаммеданъ въ христіанство братскіе отчеты и дѣла отмѣчаютъ уже довольно рано, имѣя въ виду только тѣ случаи, которые были вызваны братскою дѣятельностію, или въ которыхъ принималъ главное участіе какой либо братчикъ, а особенно членъ Совѣта. Въ 13 братскомъ году, благодаря братской дѣятельности, просвѣщено крещеніемъ 5 мухаммеданъ [1]), въ 14 году—5 мухаммеданъ [2]), въ 17 году — 3 мухаммеданина и 6 язычниковъ [3]), въ томъ году было снова присоединено къ православію нѣсколько крещеныхъ татаръ, отпавшихъ ранѣе; въ 19 братскомъ году крещено 8 мухаммеданъ, 14 язычниковъ и присоединено къ православію изъ отпавшихъ 22 человѣка [4]); въ 20 году крещено мухаммеданъ 4, язычниковъ 10, присоединено изъ отпавшихъ 10 человѣкъ [5]); въ 21 году крещено 14 мухаммеданъ и 19 язычниковъ [6]); въ 22 году крещено язычниковъ около 40 человѣкъ, мухаммеданъ 6 человѣкъ и присоединено къ православію отступниковъ около 70 человѣкъ [7]); въ 23 году крещено 14 мухаммеданъ, 8 язычниковъ и присоединено изъ отступничества 7 человѣкъ [8]); въ 24 году крещено 18 мухаммеданъ, 5 язычниковъ и присоединено къ православію 8 отступниковъ [9]). Въ текущемъ году было тоже

[1]) Отчетъ Братства за 13 годъ, стр. 23—24.
[2]) Отчетъ Братства за 14 годъ, стр. 17.
[3]) Отчетъ Братства за 17 годъ, стр. 71—72.
[4]) Отчетъ Братства за 19 годъ, стр. 56.
[5]) Отчетъ Братства за 20 годъ, стр. 16.
[6]) Отчетъ Братства за 21 годъ, стр. 26.
[7]) Отчетъ Братства за 22 годъ, стр. 42.
[8]) Отчетъ Братства за 23 годъ, стр. 46.
[9]) Отчетъ Братства за 24 годъ, стр. 38.

нѣсколько мухаммеданъ и язычниковъ просвѣщено св. крещеніемъ, но точныя цифры еще не подведены. Гораздо болѣе за 25-лѣтній періодъ существованія Братства присоединено къ православію изъ раскола, благодаря дѣятельности членовъ Братства, спеціально посвятившихъ себя дѣлу собесѣдованія съ раскольниками. Но ни въ отчетахъ Братства, ни въ дѣлахъ Совѣта его не имѣется указаній на точныя цифры присоединившихся къ православію изъ раскола.

Сфера вліянія Братства св. Гурія не ограничивалась однимъ только Казанскимъ краемъ. Новые методы религіозно-нравственнаго просвѣщенія инородцевъ и успѣхъ, который оправдалъ ихъ на первыхъ же порахъ, естественно должны были обратить вниманіе на дѣятельность Братства тѣхъ лицъ и учрежденій, которыя имѣли подобныя же задачи просвѣтительной дѣятельности у инородцевъ; а практическая опытность и глубокое знаніе инородческаго дѣла у руководителей инородческою дѣятельностію Братства должны были упрочить за Братствомъ славу учрежденія образцоваго по отношенію къ религіозно-нравственному воспитанію инородцевъ. Такъ, въ 1871 году вятскій епархіальный комитетъ православнаго Миссіонерскаго Общества просилъ отправить въ Вятскую епархію двухъ учителей изъ воспитанниковъ крещено-татарской школы[1]). Въ 1874 году Совѣтъ ставропольскаго Андреевскаго Братства просилъ у Братства св. Гурія способнаго изъ крещено-татарскихъ юношей для учительства въ школѣ у ногайбаковъ [2]), куда и посланъ былъ кончившій курсъ въ Центральной крещено-татарской школѣ Филиппъ Гавриловъ[3]). Подобныя просьбы о присылкѣ инородческихъ учителей въ другія епархіи безпрерывно продолжались до послѣдняго времени, такъ какъ подвѣдомственныя Совѣту Братства или стоящія въ близкой связи съ нимъ воспитательныя учрежденія для инородческихъ

[1]) Протоколы Совѣта Братства 1871 г. 10 октября, № 4.
[2]) Протоколы Совѣта Братства 1874 г. 13 августа, № 12.
[3]) Протоколы Совѣта Братства 1875 г. 27 августа, № 9.

учителей составляли и составляютъ почти единственныя заведенія, откуда выходятъ школьные дѣятели среди инородцевъ. Борьба Братства св. Гурія съ отступническимъ движеніемъ въ Казанскомъ краѣ вызывала подобную же дѣятельность и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ было одинаковое зло. Епархіальныя начальства, начиная миссіонерское воздѣйствіе на отступниковъ и заботясь о распространеніи христіанства между некрещеными инородцами, обращались въ подобныхъ случаяхъ къ опытности Братства св. Гурія и просили прислать къ нимъ лицъ знающихъ, которыя могли бы устроить это дѣло въ ихъ епархіяхъ. Въ 1871 году вятская духовная консисторія просила Братство командировать двухъ или трехъ миссіонеровъ, знающихъ татарскій языкъ для увѣщанія крещеныхъ татаръ, отпадшихъ въ мухаммеданство въ разныхъ приходахъ Вятской епархіи [1]). Въ ноябрѣ 1872 года преосвященный рязанскій Алексій чрезъ архіепископа казанскаго обратился также съ просьбою командировать въ Казань опытнаго миссіонера для ознакомленія съ бытомъ рязанскихъ мухаммеданъ-татаръ [2]). Вслѣдствіе этого лѣтомъ 1873 года былъ командированъ въ Рязань членъ и дѣлопроизводитель Совѣта Братства, доцентъ академіи Н. П. Остроумовъ, для изученія быта касимовскихъ татаръ, который, послѣ ознакомленія на мѣстѣ съ религіозно-нравственнымъ состояніемъ касимовскихъ татаръ, сообщилъ преосвященному рязанскому нужныя свѣдѣнія для открытія въ Касимовѣ миссіи и затѣмъ доставилъ въ рязанскій епархіальный комитетъ отчетъ о своей миссіонерской поѣздкѣ. Въ слѣдующемъ 1874 году Братство отпустило въ вѣдѣніе рязанскаго комитета одного изъ своихъ учителей, крещенаго татарина Степана Данилова, который сначала былъ назначенъ учителемъ карамышевской школы, а въ 1875 году былъ посвященъ во священники въ поименованное село съ оставле-

---

[1]) Протоколы Совѣта Братства 1871 г. 23 іюня, № 9.

[2]) Протоколы Совѣта Братства 1872 г. 16 ноября, № 2.

ніемъ въ должности учителя. За всѣ эти оказанныя услуги преосвященный Алексій прислалъ благодарственное письмо предсѣдателю братскаго Совѣта [1]). Въ 1875 году самарскій преосвященный Герасимъ просилъ чрезъ архіепископа казанскаго снабдить Самарскую епархію человѣкомъ, основательно знающимъ татарскій языкъ, который могъ бы служить и миссіонерскимъ цѣлямъ и быть практикантомъ татарскаго языка въ самарской духовной семинаріи. Совѣтъ Братства рекомендовалъ для этого крещено-татарскаго учителя Назара Герасимова [2]). Въ 1883 году астраханскій епархіальный комитетъ, въ виду крайняго недостатка въ Астраханской епархіи и въ распоряженіи комитета лицъ, знающихъ калмыцкій языкъ и пригодныхъ для миссіонерской дѣятельности среди калмыковъ, просилъ Совѣтъ Братства указать лицъ, способныхъ занимать должности миссіонера, переводчика и учителя при миссіонерскихъ школахъ [3]). Съ этой цѣлію въ слѣдующемъ году комитетъ, по совѣту Братства, прислалъ въ учительскую семинарію двухъ стипендіатовъ - калмыковъ [4]). Помимо присылки учителей и миссіонеровъ, епархіальные комитеты и другія Братства обращались просто за совѣтами и руководствомъ къ Братству св. Гурія, какъ заявившему себя трудами по просвѣщенію инородцевъ. Въ 1870 году съ подобною просьбою обратился вятскій епархіальный комитетъ и Совѣтъ Братства вмѣстѣ съ своимъ отвѣтомъ препроводилъ въ комитетъ свой уставъ, отчеты за прошлые годы и нѣсколько экземпляровъ всѣхъ изданныхъ до того времени книгъ на инородческихъ языкахъ [5]). 30 ноября 1874 года ставропольское Свято-андреевское Братство, отпраздновавъ первую годовщину своей дѣятельности, прислало въ Совѣтъ Братства св. Гурія отношеніе, въ которомъ, благодаря за прежнее внима-

---

[1]) Протоколы Совѣта Братства 1874 г. 19 декабря, № 1.

[2]) Протоколы Совѣта Братства 1875 г. 27 августа, № 15; 8 октября № 10.

[3]) Протоколы Совѣта Братства 1883 г. 21 марта, № 5.

[4]) Протоколы Совѣта Братства 1883 г. 20 октября, № 6.

[5]) Протоколы Совѣта Братства 1870 г. 7 октября, № 5.

ніе, просило не оставить своимъ сочувствіемъ и на будущее время [1]). При обозрѣніи дѣятельности братскихъ школъ, мы уже имѣли случай замѣтить, что эти школы не ограничивались только Казанской губерніей, но были и въ Уфимской, Оренбургской и другихъ губерніяхъ; учителями этихъ школъ были крещеные татары, окончившіе курсъ въ казанской Центральной крещено-татарской школѣ; и въ одномъ изъ всеподданнѣйшихъ отчетовъ г. Оберъ-Прокурора св. Синода одобрительно упоминалось объ этихъ школахъ Уфимской и особенно Оренбургской епархіи. Такимъ образомъ братскія школы осуществляли свою задачу—воспитаніе инородческихъ дѣтей въ духѣ православія не только въ Казанскомъ краѣ, но и далеко за предѣлами его [2]). Этимъ вліяніемъ Братства на инородческія школы другихъ губерній объясняются и поздравительныя телеграммы, которыя Совѣтъ Братства получалъ иногда въ день общаго собранія братчиковъ извнѣ предѣловъ Казанской губерніи. Такъ, въ 1872 году въ день общаго собранія братчиковъ 12 октября буинскій училищный Совѣтъ прислалъ слѣдующую телеграмму: „Буинскій училищный Совѣтъ, памятуя день собранія Братства Св. Гурія, въ видахъ духовнаго общенія въ дѣлѣ христіанскаго просвѣщенія и обращенія чувашъ и татаръ, выражаетъ глубокое сочувствіе плодотворной просвѣтительной дѣятельности Совѣта Братства“ [3]). Симбирскую Центральную чувашскую школу можно также назвать дѣтищемъ Казани, потому что—какъ настоящій руководитель ея есть духовный питомецъ Н. И. Ильминскаго, такъ и самое основаніе школы и первичная матеріальная поддержка ея есть дѣло того же Николая Ивановича и Братства св. Гурія [4]). Пользуясь опытностію Совѣта Братства во всѣхъ дѣлахъ, касающихся просвѣщенія инородцевъ и инородческой миссіи, епархіальное начальство

---

[1]) Отчетъ Братства за 8 годъ, стр. 38.

[2]) См. дѣла Братства $18^{78}/_{79}$ г. засѣданіе 5, № 19.

[3]) Протоколы Совѣта Братства 1872 г. 17 октября. № 4.

[4]) Протоколы Совѣта Братства 1872 г. 20 декабря.

въ 1872 году просило Совѣтъ составить даже соображенія о постановкѣ и усиленіи миссіонерскихъ противомухаммеданскихъ наукъ въ академіи и духовной семинаріи. Совѣтъ составилъ для этого особую коммиссію и выработанныя ею соображенія препроводилъ епархіальному начальству [1]). Широко раскинутая дѣятельность Братства на поприщѣ просвѣщенія инородцевъ сравнительно рано заслужила уже благосклонное вниманіе Высшей власти. Именно, когда международный жюри парижской всемірной выставки въ 1879 году присудилъ нашему министерству народнаго просвѣщенія высшую награду за значительное распространеніе въ послѣдніе годы народнаго просвѣщенія въ Россіи и прислалъ г. министру народнаго просвѣщенія почетный дипломъ, а независимо отъ этого министерству народнаго просвѣщенія за отдѣльныя учрежденія золотую и серебрянную медаль, то графъ Д. А. Толстой чрезъ попечителя казанскаго учебнаго округа выразилъ Совѣту Братства свою благодарность за его труды по просвѣщенію инородцевъ [2]). Миссіонеры, отправляющіеся на мѣста служенія своего въ отдаленныя мѣста Сибири и даже въ восточные предѣлы ея, не только останавливались въ Казани, но иногда и подолгу жили здѣсь для ознакомленія съ постановкой дѣла инородческаго просвѣщенія. Въ 1868 и 1869 годахъ алтайскій миссіонеръ, іеромонахъ Макарій почти полтора года пробылъ въ Казани по дѣламъ миссіи [3]). Въ 1870 году начальникъ алтайской миссіи, архимандритъ Владиміръ, при возвращеніи своемъ на Алтай, останавливался на нѣкоторое время въ Казани, гдѣ судьбами Промысла Божія суждено ему теперь служить въ санѣ архіепископа, и посѣтилъ Центральную крещено-татарскую школу, проведя въ ней цѣлое утро и входя съ полнымъ вниманіемъ

[1]) Протоколы Совѣта Братства 1872 г. 17 октября, № 8; 20 декабря, № 14.

[2]) Отчетъ Братства за 12 годъ, стр. 16—17.

[3]) Ильминскій, Казанская Центральная крещено-татарская школа, стр. 260—268.

во всѣ подробности устройства школы и пріемовъ обученія, и изъ школы прямо отправился въ путь на Алтай устроять тамъ новыя миссіонерскія школы и приводить прежнія въ болѣе опредѣленное и цѣлесообразное положеніе, съ примѣненіемъ къ мѣстнымъ условіямъ Алтая системы Казанскаго Братства [1]). Въ 1875 году начальникъ иркутской миссіи архимандритъ Мелетій жилъ нѣкоторое время въ Казани съ крещенымъ бурятомъ Яковомъ Чистохинымъ, занимаясь печатаніемъ, съ разрѣшенія Совѣта Братства, брошюры на бурятскомъ языкѣ [2]). Лѣтомъ 1870 года Центральную крещено-татарскую школу посѣщалъ японскій миссіонеръ іеромонахъ Николай для слушанія богослуженія на татарскомъ языкѣ и для испытанія успѣшности способовъ обученія, принятыхъ въ школѣ, съ цѣлію примѣнить ихъ въ мѣстѣ своей дѣятельности [3]). И дѣятельность противораскольническихъ миссіонеровъ Братства тоже иногда простиралась за предѣлы Казанской епархіи. Членъ Совѣта Братства Н. И. Ивановскій уже нѣсколько годовъ въ концѣ лѣта во время Макарьевской ярмарки ѣздитъ въ Нижній Новгородъ, по приглашенію мѣстнаго епископа, и ведетъ здѣсь бесѣды съ раскольниками.

Въ продолженіе своей 25-лѣтней дѣятельности Братство употребляло всѣ зависящія отъ него мѣры и средства, чтобы достигнуть своей главной цѣли—укрѣпить крещеныхъ инородцевъ въ истинахъ православной вѣры. Разъ избравъ вѣрный и надежный путь къ достиженію своей задачи, Братство шло неуклонно этимъ путемъ къ достиженію своей цѣли. Впрочемъ не кратокъ этотъ путь и не близка эта цѣль стремленій Братства. Если вообще преобразованіе умственной жизни народа идетъ медленно и съ трудомъ, тѣмъ болѣе это нужно сказать о преобразованіи религіозномъ, если мы будемъ принимать во вниманіе одни только человѣческія сред-

---

[1]) Отчетъ Братства за 3 годъ, стр. 14; за 4 годъ, стр. 18—19.

[2]) Отчетъ Братства за 8 годъ, стр. 25 и 37.

[3]) Отчетъ Братства за 3 годъ, стр. 14.

ства и силы. Религія, обнимая собою всѣ силы духа, такъ прочно коренится въ человѣкѣ, пускаетъ столь глубокіе корни и столь сильно охватываетъ собою всего человѣка и цѣлый народъ, что измѣнить ее даже въ незначительномъ отношеніи, а тѣмъ болѣе перестроить внутренній религіозный взглядъ человѣка и народа, дѣло очень трудное и никогда не удастся скоро. Для этого нужны цѣлые десятки, сотни и даже болѣе лѣтъ, смотря по разнымъ обстоятельствамъ и характеру какъ самой религіи, такъ и того народа, который ее исповѣдуетъ. Даже для перемѣны господствующаго философскаго направленія извѣстной эпохи требуются большія усилія мысли, работы отдѣльныхъ выдающихся личностей, представителей новаго философскаго направленія. И при всемъ видимомъ упадкѣ прежняго философскаго міровоззрѣнія всегда еще остаются его адепты, твердо держащіеся своего міровоззрѣнія, мало того—даже самое это міровоззрѣніе, кажется будто совершенно забытое и оставленное, вдругъ иногда встаетъ съ новою силою и быстро охватываетъ мыслящую часть человѣческаго рода. Даже въ такихъ областяхъ, гдѣ повидимому не могло бы быть никакого колебанія по причинѣ точности самаго характера научнаго достоянія этой сферы, даже и въ этихъ областяхъ мы встрѣчаемъ упорное сопротивленіе прежнихъ понятій новымъ. Если такъ бываетъ въ другихъ частныхъ областяхъ человѣческаго духа, то тѣмъ болѣе это справедливо относительно религіи, гдѣ новыя истины должны пролагать себѣ путь съ неимовѣрнымъ усиліемъ и гдѣ требуется для самаго воспріятія этихъ истинъ предварительная нравственная подготовка. Здѣсь принятію новыхъ истинъ противится не только разсудокъ, привыкшій мыслить въ извѣстной области по установившимся образцамъ, но здѣсь сопротивляется и чувство, свыкшееся съ прежнею религіею, и воля, привыкшая дѣйствовать по извѣстнымъ стимуламъ, основаннымъ на прежней религіи. Для перемѣны религіи нужно измѣнить идеи истины и добра, которыя глубоко коренятся въ сердцѣ человѣка въ установившемся разъ видѣ.

Объ этомъ медленномъ пересозданіи человѣческаго общества въ религіозномъ отношеніи свидѣтельствуетъ намъ пяти съ половиною тысячелѣтнее приготовленіе человѣческаго рода самимъ Богомъ къ принятію Мессіи и слѣдовательно къ новой высшей религіи. Но и по прошествіи этихъ $5^1/_2$ тысячъ лѣтъ, когда явился обѣтованный Спаситель, только небольшая сравнительно часть человѣческаго рода оказалась способною къ принятію новой религіи. Такъ медленно идетъ дѣло, когда оно касается новой религіи, имѣющей задачею всемірное распространеніе. Въ виду этого нельзя ожидать, чтобы Братство въ теченіе своего 25-лѣтняго существованія могло настолько пересоздать религіозное сознаніе инородцевъ, чтобы считать свою цѣль достигнутою, хотя приблизительно. Правда, Братство до настоящаго времени имѣло главною своею задачею не распространеніе новой религіи между инородцами, но утвержденіе ихъ въ истинахъ той же религіи, которой послѣдователями они считаются уже издавна, однакожъ, если мы обратимъ вниманіе на внутреннюю религіозную жизнь крещеныхъ инородцевъ, какими Братство ихъ встрѣтило при своемъ появленіи, то должны будемъ признать, что утвержденіе этихъ крещеныхъ инородцевъ въ истинахъ православной вѣры почти равносильно обращенію въ христіанство, изъ области котораго они не имѣли никакихъ понятій, или самыя скудныя и искаженныя. Мы уже видѣли, что всѣ почти священники инородческихъ приходовъ указывали на это печальное обстоятельство при открытіи Братства и говорили, что инородцы—христіане только по виду, а на дѣлѣ остаются или язычниками, или мухаммеданами. Безъ всякаго религіозно-христіанскаго воспитанія, незнакомые даже съ самыми общеупотребительными молитвами за непониманіемъ славянскаго языка, безучастно присутствуя въ храмѣ при богослуженіи по той же причинѣ и слѣдовательно лишаясь его высоковоспитательнаго значенія, отчужденные отъ русскихъ языкомъ и образомъ жизни, лишенные даже запаса легендарныхъ и миѳическихъ представленій, понятій и свѣдѣній изъ области

христіанства, крещеные инородцы по необходимости являлись почти полными язычниками или мухаммеданами, смотря по тому, изъ какой религіи перешли въ христіанство, или смотря по сосѣдству съ мухаммеданами или язычниками. Лишенные всякаго рода грамотности за трудностію изученія русскаго языка, они естественно не могли не подчиняться вліянію мухаммеданъ, которые стояли въ болѣе выгодныхъ условіяхъ, такъ какъ имѣли школы при мечетяхъ и книги на родномъ языкѣ.

Такимъ образомъ по самому положенію дѣла нельзя ожидать быстраго перевоспитанія инородцевъ. Дѣятельность Братства должна идти медленнымъ путемъ, даже если бы всѣ прочія обстоятельства благопріятствовали этой дѣятельности. Къ несчастію, этого нѣтъ. Дѣятельность Братства встрѣчаетъ на своемъ пути много преградъ, которыя отчасти парализуютъ ее, отчасти препятствуютъ достиженію ея цѣли. Инородецъ не могъ почерпнуть религіозныхъ свѣдѣній отъ русскихъ по причинѣ своего незнанія русскаго языка и своей разобщенности отъ русскихъ, а отъ сородичей ему нечего было и позаимствовать,—они также крайне бѣдны религіозными понятіями христіанства, какъ и онъ самъ,—и онъ по неволѣ оставался въ этомъ мракѣ своихъ мухаммеданскихъ или языческихъ представленій и идей. Къ этому еще слѣдуетъ присовокупить и положительныя причины, отвлекающія инородцевъ отъ христіанства,—мы разумѣемъ совращеніе ихъ въ мухаммеданство татарами-мухаммеданами, которые, вѣрные своей религіи, проникнутой духомъ крайняго прозелитизма, стараются всѣми мѣрами отвлечь инородцевъ отъ христіанства и обратить ихъ въ мухаммеданство, совратить какъ крещеныхъ татаръ, такъ и другихъ инородцевъ въ свою вѣру. Кто знаетъ крайній духъ прозелитизма мухаммеданства, тотъ ясно можетъ понять, какую опасность для христіанской церкви представляетъ эта пропаганда мухаммеданъ среди инородцевъ,—пропаганда, въ какой имъ помогаютъ прежніе отпавшіе, которые, по извѣстному психическому закону, что ренегаты

всегда бываютъ болѣе фанатичны, чѣмъ природные послѣдователи извѣстной религіи, еще сильнѣе поддерживаютъ это усиліе къ распространенію мухаммеданства среди инородцевъ и стараются достичь этого всѣми мѣрами. Крещеные татары находятся въ самыхъ невыгодныхъ для христіанства условіяхъ: одинаковость языка, одинаковость образа жизни, тожественность вѣковыхъ обычаевъ, близость сношеній, словомъ весь бытъ способствуетъ тѣсному сближенію татаръ-мухаммеданъ съ крещеными татарами и, при настойчивой пропагандѣ первыхъ, имѣлъ крайне дурныя послѣдствія, влекъ отпаденіе послѣднихъ отъ христіанства въ мухаммеданство. Эта пропаганда не ограничивается одними крещеными татарами: она простирается и на другихъ инородцевъ Волжско-камскаго края. Всюду, гдѣ болѣе тѣсно и близко инородцы окружены татарами-мухаммеданами, мы видимъ явные слѣды мухаммеданской пропаганды.

Въ противовѣсъ братскимъ школамъ, стремящимся насадить и укрѣпить въ сердцахъ крещеныхъ инородцевъ сѣмена чистой христіанской вѣры, отпавшіе подъ руководствомъ своихъ совратителей-мухаммеданъ сами организуютъ тайныя школы, гдѣ ученіе все ведется въ мухаммеданскомъ духѣ, гдѣ изучается это мухаммеданство по мухаммеданскимъ книгамъ и гдѣ тайно приготовляются будущіе отъявленные враги всего христіанскаго. По естественному психическому закону, всякая тайная пропаганда вездѣ и всегда сопровождается большимъ или меньшимъ фанатизированіемъ своихъ прозелитовъ,—и въ данномъ случаѣ не можетъ подлежать сомнѣнію, что эти школы приготовляютъ рьяныхъ противниковъ христіанства. Конечно эти школы негласныя и содержатся въ тайнѣ преимущественно въ тѣхъ селеніяхъ, гдѣ много отступниковъ. Поэтому проникнуть въ эти школы чрезвычайно трудно, такъ какъ ихъ существованія постороннему лицу не откроетъ ни одинъ отпавшій, а даже напротивъ—предупредитъ учителя или учительницу при малѣйшей попыткѣ посторонняго, а тѣмъ болѣе оффиціальнаго лица проникнуть въ эту

школу. И всякій посторонній человѣкъ, который бы сдѣлалъ попытку проникнуть въ эти подполья мухаммеданской пропаганды, ничего и никого здѣсь не нашелъ бы, кромѣ голыхъ стѣнъ да старика-учителя или старухи-учительницы, преимущественно мухаммеданки, которые явились бы предъ посѣтителемъ не въ качествѣ лицъ учащихъ, а въ видѣ обыкновенныхъ обывателей или лицъ пріѣзжихъ по частнымъ дѣламъ. Къ довершенію крайняго зла этихъ школъ, въ нихъ иногда обучаются не только дѣти совершенно отпавшихъ, но и дѣти не отпавшихъ инородцевъ. Можно представить себѣ, какими православными христіанами они отсюда выйдутъ?

Помимо этого препятствія со стороны тайныхъ пропагаторски-мухаммеданскихъ школъ, дѣятельность Братства встрѣчаетъ еще нѣкоторыя другія, обусловливаемыя мѣстнымъ бытомъ инородцевъ. Такъ, напр., одно изъ этихъ препятствій зависитъ отъ того обстоятельства, что нѣкоторые, даже и очень многіе, крещеные татары на зиму отправляются изъ своихъ деревень въ окрестныя мухаммеданскія деревни и здѣсь занимаются ремесломъ портнаго въ теченіе цѣлой зимы. Проводя изъ года въ годъ цѣлыя зимы среди мухаммеданъ, они мало по малу совершенно омухаммеданиваются и, явясь на мѣсто въ свои деревни, сами становятся распространителями мухаммеданскихъ идей среди своихъ однодеревенцевъ крещеныхъ и пропагандистами мухаммеданства. Явленіе повидимому частное, но имѣющее въ Казанскомъ краѣ большое значеніе, такъ какъ мухаммедане сами очень рѣдко занимаются шитьемъ себѣ платья, а все это дѣлаютъ для нихъ крещеные татары, которые для этого ѣздятъ по татарскимъ деревнямъ не только здѣшней губерніи, но проникаютъ въ губерніи Уфимскую, Оренбургскую, Вятскую и другія, гдѣ есть татары. Такимъ образомъ этимъ ремесломъ занимается много лицъ, и почти всѣ они или явно или тайно отпавшіе, за немногими исключеніями, и всѣ служатъ орудіемъ распространенія мухаммеданства среди крещеныхъ татаръ и другихъ инородцевъ. Укажемъ еще на одно явленіе общественной

жизни инородцевъ, имѣющее хотя и меньшее значеніе, но все же очень вредное для христіанства, именно на нѣкоторые деревенскіе базары. На эти базары съѣзжается много крещеныхъ инородцевъ, татаръ-мухаммеданъ и отступниковъ изъ окрестныхъ деревень. И здѣсь, при упорной наклонности мухаммеданъ и отступниковъ къ прозелитизму, крещеные инородцы подвергаются сильному мухаммеданскому вліянію. Если въ деревнѣ, гдѣ происходитъ базаръ, есть болѣе или менѣе зажиточные отступники, то къ нимъ въ базарные дни съѣзжаются муллы изъ окрестныхъ деревень, а также многіе мухаммедане и отступники и составляютъ, такъ сказать, тѣсный кружокъ ревнителей ислама. Нѣтъ сомнѣнія, что въ этомъ кружкѣ приверженцы мухаммеданства—отступники еще болѣе укрѣпляются въ своемъ упорствѣ и симпатіи къ мухаммеданству, а неотпавшіе крещеные инородцы подвергаются самому гибельному для христіанства вліянію ислама; изъ этого кружка мухаммеданская пропаганда распространяется по окрестнымъ деревнямъ.

Вслѣдствіе указанныхъ нами причинъ отпавшіе все болѣе и болѣе укрѣпляются въ своемъ упорствѣ и лишаютъ христіанскую церковь вообще и Братство св. Гурія въ частности надежды пріобрѣсти ихъ въ лоно православной церкви, по крайней мѣрѣ въ скоромъ будущемъ. Колеблющихся же изъ числа этихъ отступниковъ, можетъ быть, удерживаетъ въ отступничествѣ и нѣкоторая свобода, какая имъ представляется въ отступничествѣ сравнительно съ православными христіанами. Живя въ отпаденіи, отступникъ свободенъ отъ всѣхъ формальностей и обрядовъ, какіе онъ непремѣнно долженъ исполнять, будучи членомъ церкви. Ставши христіаниномъ православнымъ, отступникъ, напр., при бракахъ долженъ соблюдать совершеннолѣтіе жениха и невѣсты и другія, положенныя при бракѣ, узаконенія: оглашеніе, свидѣтельство о совершеннолѣтіи, о бытіи у исповѣди и св. причастія; на случай болѣзни родственника долженъ пригласить священника для напутствованія больнаго, а при смерти члена сво-

его семейства продержать его двое-трое сутокъ, а потомъ вести въ приходскую церковь для отпѣванія и пр. Матеріальное обезпеченіе духовенства, случайные денежные сборы на перестройку и починку церкви, —все это для слабаго въ вѣрѣ отпадающаго или совершенно отпавшаго кажется обременительнымъ, и онъ остается въ своемъ отпаденіи, хотя въ душѣ своей иногда совершенно индифферентно относится къ христіанству и мухаммеданству. Такъ представляется дѣло относительно индифферентныхъ или колеблющихся въ религіи инородцевъ; относительно же инородцевъ, которыхъ успѣли нафанатизировать въ отпаденіи мухаммедане, нечего и говорить. Они являются крайними фанатиками въ своемъ заблужденіи. Всѣ убѣжденія приходскаго священника пропадаютъ напрасно,—отступникъ ихъ обыкновенно не слушаетъ, стараясь даже во время увѣщаній и не думать о предметѣ рѣчи, а думать о чемъ либо другомъ, чтобы тѣмъ устранить самую возможность зарожденія въ умѣ какихъ либо сомнѣній и колебаній въ вѣрѣ [1]).

Изъ этого видно, какія усилія должно употреблять Братство, чтобы удержать въ православіи шаткихъ и наклонныхъ къ отпаденію нѣкоторыхъ инородцевъ. На мухаммеданъ Братство еще не простирало прямой своей дѣятельности, — для этого не настало время. Когда братскія школы и переводы религіозно-нравственныхъ книгъ на инородческіе языки поднимутъ уровень умственнаго кругозора крещеныхъ инородцевъ значительно выше уровня умственнаго развитія татаръ-мухаммеданъ, тогда только пробьетъ часъ направить дѣятельность Братства на массовое обращеніе мухаммеданъ, потому что, по историческому закону, болѣе развитыя націи и племена имѣютъ неотразимое вліяніе на живущія среди нихъ менѣе развитыя племена. Только тогда, можно надѣяться,

---

[1]) На всѣ эти причины мы уже имѣли случай указывать нѣсколько лѣтъ тому назадъ; см. Отчетъ Братства за 16 годъ, стр. 25—37.

рушится та стѣна, которая до настоящаго времени отдѣляетъ мухаммеданъ нашего отечества отъ христіанства. Но для этого еще требуются многіе годы труда, масса усилій и непреклонная энергія Братства въ дѣятельности, вѣрно имъ направленной и прочно организованной.

Оглавленіе.

Стр.

Причины, вызвавшія открытіе Братства . . . . . 3.
Открытіе Братства . . . . . 16.
Протоколы съѣздовъ духовенства для обсужденія миссіонерскихъ мѣръ. 29.
Мѣры къ упроченію и расширенію дѣятельности Братства . . . . . 37.
Составъ Совѣта Братства . . . . . 45.
Братскія школы 55
Центральная крещено-татарская школа . . . . . 76.
Миссіонерскій пріютъ . . . . . 108.
Переводы на инородческіе языки . . . . . 111.
Богослуженіе на инородческихъ языкахъ . . . . . 160.
Священнослужители изъ инородцевъ. Миссіонеры . . . . . 169.
Миссіонерскія поѣздки . . . . . 189.
Противораскольническая дѣятельность Братства . . . . . 193.
Денежныя средства Братства . . . . . 205.
Книжные запасы при Братствѣ. . . . . 214.
Пособія отъ земствъ . . . . . 218.
Пособія отъ Министерства Нар. Просвѣщенія . . . . . 222.
Пособіе отъ св. Синода 223
Пособія отъ Православнаго Миссіонерскаго Общества. . . . . 229.
Число братчиковъ за всѣ годы . . . . . 230.
Успѣхи братской дѣятельности въ Казанскомъ краѣ 233
Вліяніе Братства на просвѣщеніе инородцевъ въ другихъ мѣстахъ . . 243.
Что предстоитъ еще Братству сдѣлать въ будущемъ. . . . . 248.
Противодѣйствія братской дѣятельности . . . . . 251.

имени Маргариты, бабки Генриха VIII-го, основавшей коллегію st. John's). Въ университетѣ Картрайтъ стяжалъ себѣ репутацію весьма популярнаго проповѣдника. Въ своихъ лекціяхъ по изъясненію Священнаго Писанія Картрайтъ, недовольный тогдашними церковными порядками, рѣшился выставить на видъ ихъ несоотвѣтствіе тому идеалу, какой, по его мнѣнію, начертанъ для церкви въ апостольскихъ писаніяхъ, чѣмъ и вызвалъ противъ себя оппозицію среди университетской корпораціи. Противники Картрайта собрали его противо-англиканскія ученія, заключавшіяся въ проповѣдяхъ и лекціяхъ, и изложили ихъ въ немногихъ отрывочныхъ положеніяхъ или тезисахъ, признанныхъ за опасныя, возмутительныя и достойныя осужденія [1]). Важнѣйшіе изъ этихъ тезисовъ слѣдующіе: 1) Названія „архіепископъ", „архидіаконъ", равно и самыя обязанности, соединенныя съ этими званіями, слѣдуетъ отмѣнить, потому что для нихъ нѣтъ никакихъ основаній въ Св. Писаніи. 2) Епископская степень, какъ третья и отдѣльная отъ пресвитерской, подлежитъ уничтоженію, а самыя обязанности епископовъ, иначе пресвитеровъ (такъ какъ по мнѣнію Картрайта эти степени не различны) и діаконовъ слѣдуетъ согласовать съ апостольскимъ установленіемъ: епископы должны проповѣдывать Слово Божіе и совершать молитвы, а діаконы — имѣть попеченіе о бѣдныхъ. 3) Управленіе церковью не слѣдуетъ вручать епископскимъ канцлерамъ (chancellors) и архидіаконскимъ чиновникамъ; каждая церковь (т. е. приходская община) должна управляться своими церковными служителями и пресвитерами (ministers and presbyters). 4) Не должно быть никакихъ церковнослужителей, не приставленныхъ къ опредѣленной паствѣ (ministers ought not to be at large); на каждаго изъ нихъ слѣдуетъ возложить попеченіе о какой-нибудь одной опредѣленной церков-

[1]) Біографич. свѣдѣнія о Картрайтѣ см. у Neal, I, 404—405; Marsden. Early Purit. 71—73; Froude, IX, 345 и д.

ной общинѣ. 5) Никто не долженъ самъ добиваться церковной степени (ministry) и выставлять себя въ качествѣ кандидата на нее. 6) Епископы не должны назначаться гражданскою властью; но свободно избираться церковью [1]). Остальные тезисы повторяли уже извѣстныя намъ пуританскія мнѣнія, касавшіяся предметовъ богослужебно-обрядовыхъ, вродѣ того напр., что нѣтъ основаній стоять только во время чтенія Евангелія (молящіеся въ англиканскихъ храмахъ большую часть времени сидятъ), — что все Священное Писаніе, какъ Слово Божіе, одинаково заслуживаетъ такого почтенія, равно какъ одинаково достопокланяемы и всѣ имена Спасителя, а не одно только „Іисусъ“,—что вкушать вечерю Господню равно законно и сидя, и стоя, и въ колѣнопреклоненномъ положеніи, — что употребленіе крестнаго знаменія при таинствѣ крещенія суевѣрно, точно также и соблюденіе поста по пятницамъ, въ великую четыредесятницу и проч. Вопроса о богослужебныхъ облаченіяхъ Картрайтъ не касался, но за то утверждалъ, что папистическое посвященіе недѣйствительно и что служителями церкви не должны дѣлаться лица неспособныя къ проповѣдничеству [2]). Противъ Картрайта полемизировалъ Уайтгифтъ, впослѣдствіи (съ 1583 г.) архіепископъ кентерберійскій, а въ то время университетскій вицеканцлеръ. Университетскій судъ лишилъ Картрайта профессорскаго званія и докторской степени и выгналъ его изъ среды ученой корпораціи (1570 г.), послѣ чего развѣнчанный профессоръ вскорѣ отправился на континентъ и сдѣлался пасторомъ въ Антверпенѣ у общины англійскихъ коммер-

---

[1]) Такъ 6-й тезисъ изложенъ у Neal'я; по Hopkins'у иначе, а именно: «церковные служители не должны назначаться епископскою властію, но свободно и открыто избираться народомъ».

[2]) Болѣе подробно обвинительные пункты приведены у Neal, I. 173—174 и у Hopkins, I, 410—411; первые 6 находятся и у Marsden. Early Purit. 77.

сантовъ [1]). Въ началѣ второго десятилѣтія Елизаветы Картрайтъ уже не былъ одинокъ со своими мнѣніями. Они находили приверженцевъ и среди приходскаго англійскаго духовенства. Такъ напр. въ томъ же 1570 г. привлекался къ суду епархіальнаго епископа нѣкто Экстонъ (Axton), пасторъ изъ лестерскаго графства. Епископъ, допрашивавшій его сначала относительно разныхъ обрядовыхъ предметовъ, наконецъ спросилъ обвиняемаго: „что же вы думаете о моей степени"? Экстонъ отвѣчалъ: „если судить на основаніи Слова Божія, то вы незаконно называетесь епископомъ".— „Почему"? спросилъ епископъ. — „По тремъ причинамъ", отвѣчалъ Экстонъ: „Во 1-хъ), вы не посвящены съ согласія священства" (1 Тим. IV, 14). Подъ этимъ Экстонъ, по его собственному объясненію, разумѣлъ предварительное испытаніе кандидата коллегіей пресвитеровъ.—„Во 2-хъ), вы посвящены во епископа не надъ стадомъ, вопреки заповѣди апостола: пасите стадо (1 Петр. V, 2) и вопреки Дѣян. XIV, 23, откуда очевидно" (будто бы), „что въ каждомъ церковномъ обществѣ" (т. е. приходѣ) „должны быть епископы и пресвитеры".— На вопросъ епископа: „что же такое церковное общество"?—Экстонъ отвѣчалъ: „это не цѣлая епархія, но такое количество народа, которое собирается обыкновенно въ одномъ мѣстѣ для слушанія Слова Божія".— „Въ 3-хъ", продолжалъ Экстонъ: „вы не избраны народомъ. Въ Дѣян. XIV, 23 говорится: и они" (т. е. Павелъ и Варнава) „поставили имъ пресвитеровъ въ каждой церкви, χειροτονήσαντες—т. е. по избранію [2])

---

[1]) Neal, I, 175; Marsden. Early Puritans, 173; Hopkins, I, 413.

[2]) Экстонъ Дѣян. XIV, 23 читалъ не согласно съ общепринятымъ теперь текстомъ, прибавивъ выраженіе «по избранію», и толковалъ текстъ по своему, или, лучше сказать, согласно съ Кальвиномъ, относя χειροτονήσαντες не къ апостоламъ, а къ народу; подобное пониманіе встрѣчается у протестантскихъ толкователей; см. у Schleusner. Novum Lexicon Graecolatinum in N. T., tomus II, подъ словомъ χειροτονέω; сравн. Hopkins, I, 470, а также Institutio

народомъ, совершонному чрезъ поднятіе рукъ“ [1]). Другой пуританскій ученый, нѣкто Диринъ (Deering) въ письмѣ къ Сесилю (въ ноябрѣ 1573 года) излагалъ слѣдующимъ образомъ свой взглядъ на различіе между епископами апостольскаго времени и англиканскими. „Въ апостольское время епископы и пресвитеры считались въ одной степени, теперь ихъ степени признаются различными. Въ то время было по нѣскольку епископовъ въ одномъ городѣ, нынѣ одинъ епископъ въ большомъ округѣ. Власть епископа простиралась тогда только на одинъ городъ, нынѣ она распространяется на нѣсколько графствъ. Епископы тогда не налагали никакихъ тѣлесныхъ наказаній, теперь они заключаютъ въ тюрьму, подвергаютъ штрафамъ и т. д. Первенствующіе епископы не могли отлучать отъ церкви одной собственной властью, теперь они это дѣлаютъ. Безъ согласія пресвитеровъ они тогда не могли поставлять церковнослужителей, теперь поставляютъ. Въ то время они конфирмовали дѣтей только въ своихъ собственныхъ приходахъ, а нынѣ—во многихъ графствахъ. Тогда они имѣли каждый по одному своему приходу, а нынѣ владѣютъ каждый многими бенефиціями. Тѣ епископы не имѣли ни чиновниковъ, ни коммиссаровъ, ни канцлеровъ, не входили ни въ какія гражданскія дѣла. Каждый изъ древнихъ епископовъ служилъ только въ своемъ приходѣ, хотя бы и назывался митрополитомъ, архіепископомъ, такъ что Амвросій, Августинъ и др., которые жили уже въ IV и V столѣтіяхъ и назывались епископами, очень мало имѣли общаго съ нашими“ (т. е. англійскими) „епископами“ [2]).

Rel. Chr. lib. IV, cap. III, § 15 (Corpus Reformatorum., томъ 30, стр. 786).

[1]) Подробнѣе допросъ Экстона см. у Neal, I, 170—172 въ примѣчаніи.

[2]) Neal, I, 205—206; большая выдержка изъ письма приведена у Hopkins'a, т. I, 512—519. Авторъ письма, капелланъ герцога норфолькскаго и лекторъ кембрижскаго университета, очень

Около того же времени нѣкто mr. Charke публично проповѣдывалъ въ кембрижскомъ университетѣ, что между служителями церкви должно существовать равенство и что іерархическіе чины архіепископовъ, патріарховъ, митрополитовъ и проч. введены въ церковь сатаной. Проповѣдникъ за такую смѣлость подвергся изгнанію изъ университета [1]). Таковы мнѣнія, которыя во второе десятилѣтіе Елизаветы стали находить сторонниковъ между пуританами.

Пуритантизмъ сталъ опаснѣе для англиканства не только въ томъ отношеніи, что заговорилъ о болѣе радикальной реформѣ, чѣмъ обрядовыя исправленія, но и въ томъ, что началъ *расширять размѣры своей агитаціи со стороны*, такъ сказать, *внѣшней*, то есть — обращаться къ новымъ способамъ борьбы съ представителями господствующаго исповѣданія и находить себѣ новыхъ союзниковъ. Голоса пуританъ послышались въ парламентѣ, то есть въ собраніи народныхъ предста-

---

популярный проповѣдникъ, неоднократно говорившій поученія при крестѣ св. Павла въ Лондонѣ, имѣлъ обыкновеніе выражаться довольно рѣзко и свободно. Въ февралѣ 1569 г. проповѣдуя въ присутствіи самой королевы, онъ, пользуясь библейскими выраженіями, предостерегалъ ее, чтобы она, нѣкогда, т. е. въ правленіе своей сестры, бывшая въ положеніи овцы, предназначенной на закланіе (Псал. XLIII, 23 и Исаіи LIII, 7), не превращалась потомъ въ необузданную телицу (перифразъ Іереміи XXXI, 18) — фраза, подхвативъ которую и вырвавъ изъ контекста, писатели враждебные пуританамъ перетолковывали на всѣ лады, увѣряя, что проповѣдники пуританской партіи ругали королеву въ глаза и выговаривали ей, зачѣмъ она, нѣкогда кроткая какъ овца, сдѣлалась бодливою телкой—olim tanquam ovis, nunc autem indominata juvenca (у Marsden. Early Purit. 31). Въ апрѣлѣ 1573 г. Диринъ былъ привлеченъ къ отвѣтственности предъ тайнымъ совѣтомъ, а въ ноябрѣ—предъ Звѣздной палатой за свободныя сужденія относительно церковныхъ и гражданскихъ порядковъ, послѣ чего получилъ запрещеніе проповѣдывать и говорить лекціи, которое и оставалось въ силѣ до самой смерти Диринга, послѣдовавшей въ іюнѣ 1576 г.; см. Hopkins, т. I, вся глава XVIII, особенно стр. 503 и примѣч. 4-е, затѣмъ стр. 504, 510, 523.

[1]) Neal, I, 187—188.

вителей, слѣдовательно пуританизмъ сталъ пріобрѣтать себѣ сторонниковъ среди различныхъ классовъ англійскаго общества и началъ дѣлать попытки добиться своихъ цѣлей *при содѣйствіи парламента.* Весною 1571 года королева созвала парламентъ, четвертый за время своего царствованія [1]). Въ палатѣ общинъ оказалась значительная партія, желавшая продолженія реформаціи [2]). Уже въ началѣ сессіи депутатъ Стриклэндъ (Strickland) поднялъ рѣчь (6 апр.) о церковныхъ безпорядкахъ и злоупотребленіяхъ, жаловался, что тайные паписты пользуются благоволеніемъ правительства, между тѣмъ какъ ученыхъ, благочестивыхъ и ревностныхъ протестантовъ обходятъ при назначеніи на церковныя должности; доказывалъ, что въ книгѣ общихъ молитвъ находятся „суевѣрные остатки папизма", требующіе немедленнаго устраненія, напр. крестное знаменіе при совершеніи таинства крещенія и т. п. и предлагалъ составить комитетъ, который бы занялся очищеніемъ богослужебной книги и изысканіемъ мѣръ къ прекращенію разныхъ ненормальностей въ церковномъ управленіи [3]). Депутатъ Снэггъ (Snagg) ораторствовалъ противъ колѣнопреклоненія при вкушеніи евхаристіи, заявляя, что согласился бы лучше лежать ничкомъ въ этомъ случаѣ, чѣмъ поддерживать папистическое суевѣріе [4]). Проектированный комитетъ дѣйствительно составился при участіи самого Стриклэнда. Послѣдній изготовилъ и 14 апрѣля уже внесъ въ палату общинъ билль объ исправленіи общаго молитвенника и нѣкоторыхъ обрядовъ церковныхъ (a bill for the reformation of the book of common prayer and some ceremonies in the church). Казначей королевскаго двора (Treasurer of queen's household) Нолисъ (Knollys) за-

[1]) Сессія продолжалась со 2 апрѣля по 29 мая. Froude, IX, 425. 442; Hopkins, I, 370. 402.

[2]) Froude, IX, 429; Hopkins, I, 375, 386.

[3]) Hopkins, I, 375—377.

[4]) Hopkins, I, 381.

явилъ, что обсужденіе этого билля незаконно и небезопасно, такъ какъ всѣ дѣла, касающіяся обрядовъ, нужно предоставить на полное усмотрѣніе королевы, какъ главы церкви, а парламенту не слѣдуетъ посягать на ея прерогативы. На это одинъ изъ депутатовъ отвѣчалъ. что нужно прежде всего искать царствія Божія (Мѳ. VI, 33), а не принимать въ разсчетъ человѣческіе страхи. Заговорившихся депутатовъ королева рѣшилась пострящать. Парламентское движеніе на время остановилось по случаю наступившей пасхальной вакаціи. Когда парламентъ собрался снова по ея окончаніи, одинъ изъ членовъ нижней палаты обратилъ вниманіе остальныхъ, что Стриклэнда нѣтъ среди присутствующихъ. На сдѣланный запросъ членъ тайнаго совѣта—казначей королевскаго двора Нолисъ объяснилъ палатѣ, что Стриклэнду тайный совѣтъ запретилъ являться въ парламентъ, доколѣ это будетъ угодно королевѣ, но не за устныя рѣчи, а за внесенный билль, которымъ нарушены прерогативы ея величества. Палата однако не удовольствовалась такимъ объясненіемъ, увидала въ поступкѣ съ депутатомъ весьма дурной прецедентъ—посягательство на народныя вольности и начались весьма жаркія пренія о нарушеніи правительствомъ народныхъ правъ. Дѣло окончилось тѣмъ, что на слѣдующій день Стриклэндъ снова занялъ свое мѣсто въ парламентѣ, потому что тайный совѣтъ рѣшился уступить депутатскимъ требованіямъ во избѣжаніе повторенія бурныхъ сценъ [1]). Королевѣ безпрепятственно удалось получить отъ парламента 100000 фунт. стерл. на государственныя нужды [2]); но парламенту удалось провести только три билля, прямо касавшіеся церковныхъ дѣлъ и получившіе королевское утвержденіе, а слѣдовательно и значеніе государственныхъ законовъ. Всѣ они были направлены противъ римско-католиковъ. Первый изъ нихъ, называвшійся

[1]) Hopkins, I, 379—386.

[2]) Froude, IX, 442.

„актъ относительно безопасности ея королевскаго величества“ [1]), назначалъ строгія наказанія, если кто будетъ называть королеву еретичкой и отрицать права ея и ея возможнаго потомства на англійскій престолъ — законъ, очевидно служившій отвѣтомъ на папскую отлучительную буллу [2]). Другой [3])—запрещалъ доставленіе изъ Рима папскихъ буллъ и другихъ возмутительныхъ писаній, а также разныхъ предметовъ римско-католическаго религіознаго употребленія и почитанія, каковы: четки, крестики, Agni Dei [4]) и проч. [5]). Третій законъ [6]), уже раньше нами упомянутый [7]), отъ всѣхъ англиканскихъ духовныхъ, имѣющихъ степень ниже епископской и посвященныхъ не по чину Эдуарда VI, требовалъ подписи къ статьямъ 39-членнаго символа, но не ко всѣмъ, а только къ тѣмъ, содержаніе которыхъ имѣетъ характеръ вѣроучительный [8]). Парла-

[1]) An Act for safety of the queen's majesty. Stat. 13 Elizab. cap. I.

[2]) О немъ у Froude, IX, 438; Weber, II, 455; Hopkins, I, 395.

[3]) An Act against papal bulls and others superstitious things from Rome. Stat. 13 Eliz. c. II.

[4]) Agnus Dei—это круглый, иногда восковой, иногда металлическій медальонъ, на одной сторонѣ имѣющій изображеніе Іисуса Христа въ образѣ агнца, иногда несущаго крестъ, иногда же—агнца рядомъ со св. Предтечей, а на другой—какого-нибудь святого или же папы, освящавшаго этотъ предметъ.

[5]) О немъ у Hopkins, I, 395—396; Weber, II, 455—456.

[6]) An Act to reform certain disorders touching the ministers of the Church. Stat. 13 Eliz. cap. XII; содерж. у Neal, I, 176—177; Hopkins, I, 398—399; Froude, IX, 433; Marsden. Early Purit. 236 и примѣч.

[7]) См. выше, стр. 102—103.

[8]) Буквальныя слова статута: «Shall.... subscribe to all articles of religion, which only concern the confession of the true Christian faith, and the doctrine of the sacraments»..., но не упомянуто опредѣленно, къ которымъ членамъ не требуется подписей. Изъ вопроса архіепископа Паркера депутатамъ нижней палаты: «почему вы не упомянули (въ биллѣ) члены о гомеліяхъ, о посвященіи епископовъ и другіе подобные?»—видно только, что законъ о под-

ментъ обнаруживалъ намѣреніе своими законодательными работами по церковнымъ дѣламъ зайти очень далеко въ подрывъ королевскому главенству и церковной власти епископовъ, но Елизавета уже готовилась объявить окончаніе сессіи. Поэтому палата составила адресъ, въ которомъ выставляла королевѣ на видъ разныя прискорбныя явленія въ церковной жизни, указывала напр. что въ духовное званіе вступаетъ множество лицъ зазорной жизни и поведенія, что дарованія лицъ достойныхъ и способныхъ къ проповѣдничеству оказываются безъ приложенія, такъ какъ одному пастору дозволяется завѣдывать нѣсколькими приходами (плюралитетъ), при чемъ онъ не имѣетъ даже физической возможности заразъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ исполнять обязанности проповѣдника; по этой причинѣ громадному большинству подданныхъ ея величества угрожаетъ духовная гибель отъ религіознаго невѣжества; протестантская религія находится въ крайней опаности, потому что усиливается папизмъ; имя Божіе подвергается хуленію; въ жизни царитъ нечестивая распущенность; допускаются послабленія въ церковныхъ наказаніяхъ; ежедневно появляется огромное число атеистовъ и схизматиковъ. Въ заключеніе, такъ какъ засѣданія парламента уже не могутъ продолжаться, палата умоляла королеву обратить вниманіе на всѣ церковныя злоупотребленія и заняться ихъ устраненіемъ [1]). Королева черезъ своего канцлера Николая Бэкона отвѣчала

подписи не простиралася на 35 и 36 члены и еще на какіе-то. Депутатъ Петръ Вентвортъ отвѣчалъ архіепископу, что палатѣ некогда было разсмотрѣть всѣ члены, насколько они согласны съ Словомъ Божіимъ, а положиться въ данномъ случаѣ на сужденіе епископовъ, нѣкогда составившихъ этотъ символъ, значило бы сдѣлать епископовъ папами. Hopkins, I, 393—394; II, 29. Froude, X, 364 и примѣч. Neal, I, 176. Чтенія въ общ. люб дух. просв. 1883 г. ч. I, 196.—Изъ рѣчи Гаттона въ парламентѣ 1587 года видно, что подпись не требовалась закономъ къ членамъ 34, 35, 36. Hopkins, III, 160.

[1]) Выдержку см. у Neal, I, 179; Hopkins, I, 400—401.

строгимъ выговоромъ палатѣ за вмѣшательство въ церковныя дѣла и самовольное обсужденіе такихъ предметовъ, которые не доступны разумѣнію палаты общинъ [1]). Такъ закончилось первое столкновеніе государственной и церковной власти съ нижней палатой парламента, принявшей пуританъ подъ свое покровительство. Весь результатъ, какого добился парламентъ, ограничился юридическимъ признаніемъ законности протестантскаго неепископальнаго посвященія, косвенно выраженнымъ въ статутѣ о подписяхъ къ символу 39 членовъ [2]). Хотя этотъ статутъ признавалъ дѣйствительнымъ и римско-католическое посвященіе, тѣмъ не менѣе онъ оказывался весьма неблагопріятнымъ для тайныхъ папистовъ; послѣдніе не мирились главнымъ образомъ съ англиканскимъ вѣроученіемъ, какъ еретическимъ, между тѣмъ статутъ именно и узаконялъ для духовенства обязательную подпись только къ вѣроучительнымъ членамъ, которые, будучи понимаемы и объясняемы въ чисто протестантскомъ смыслѣ, не вызывали никакихъ возраженій со стороны пуританъ [3]). Что же касается строгихъ законовъ и мѣропріятій противъ пуританскаго духовенства, ослабленія и отмѣны которыхъ парламентъ добивался, то они остались нисколько несмягченными; напротивъ того, защитники узаконеннаго церковнаго строя, по окончаніи сессіи, принялись за искорененіе пуританизма даже съ удвоенной энергіей.

---

[1]) Hopkins, I, 402—403; Froude, IX, 442.

[2]) Статутъ говорилъ: «That the churches of the queen's majesty's dominions may be served with pastors of sound religion: be it enacted by the autority of this present parliament, that any person under the degree of a bishop, which doth or shall pretend to be a priest or minister of God's holy word and sacraments, by reason of any other form of institution, consecration, or ordering, than the form set forth by parliament in the time of... king Edward the sixth, or now used... shall... declare his assent, and subscribe to all articles of religion, which *only concern the confession of the true christian faith*" и проч.

[3]) Neal, I, 177.

Пуритане однако не теряли надежды на заступничество парламента. — Елизавета созывала свои парламенты весьма неохотно; однако политическія обстоятельства конца 1571 и начала 1572 года [1]), особенно же открытіе заговора герцога Норфолькскаго, въ которомъ была замѣшана также и Марія Стюартъ, и необходимость принятія мѣръ безопасности противъ возможнаго повторенія возстанія римско-католиковъ вынудили Елизавету къ созванію новаго парламента. Онъ открылъ свои засѣданія 8 мая 1572 года [2]). Лордъ хранитель большой печати (lord keeper—онъ же и канцлеръ) въ рѣчи отъ имени королевы при началѣ сессіи, указавъ на опасность, угрожавшую государству, заявилъ между прочимъ, что парламентъ долженъ заняться изысканіемъ мѣръ, способствующихъ приведенію въ исполненіе церковныхъ законовъ относительно непокорнаго духовенства, что мечъ духовный долженъ быть поддержанъ свѣтскимъ мечемъ, потому что похвальные церемоніи и обряды церковные—эти истинныя украшенія религіи—плохо соблюдаются, перестаютъ пользоваться надлежащимъ уваженіемъ и простой народъ посѣщаетъ богослуженіе весьма неисправно [3]). Но вмѣсто поддержки принудительныхъ церковныхъ законовъ парламентъ желалъ ослабить и существующіе. Послѣ того какъ Елизавета не утвердила билль, обвинявшій Марію Стюартъ въ государственной измѣнѣ, въ палатѣ общинъ появились два билля относительно церковныхъ

---

[1]) Кратко о нихъ см. у Вебера. Всеобщ. истор. т. XI, 442—444; подробн. у Froude, т. X, гл. LVII.

[2]) Froude, X, 83; Neal, I, 186; Hopkins, I, 419. Іюня 30 того же года королева отсрочила его засѣданія до октября (Froude, X, 94), но формально этотъ парламентъ не былъ распущенъ до 19 апр. 1583 года, когда состоялось закрытіе его сессіи; см. у Froude, XI, 82 и примѣч. 3; такимъ образомъ онъ продолжалъ почти одиннадцать лѣтъ считаться не распущеннымъ, а только неоднократно отсрочивался. Hopkins, I, 427.

[3]) Neal, I, 186; Hopkins, I, 419.

дѣлъ, изъ коихъ одинъ прошелъ даже тремя чтеніями. Это обстоятельство сильно разсердило королеву и встревожило епископовъ. Черезъ спикера нижней палаты Елизавета объявила, что ни одинъ билль касательно церковныхъ дѣлъ съ этого времени не долженъ читаться въ парламентѣ, если онъ предварительно не будетъ разсмотрѣнъ епископами и прочимъ духовенствомъ въ конвокаціи. Въ заключеніе она потребовала къ себѣ оба билля и вскорѣ объявила общинамъ, что первый изъ ихъ проектовъ ей весьма не нравится, точно также и авторъ его и что она сама, какъ защитница вѣры, въ состояніи укротить папистовъ и оказать покровительство всѣмъ добрымъ протестантамъ. Королева не возвратила билли, посланные ей съ почтительною просьбою, чтобы государыня не думала худо ни о парламентѣ, ни о тѣхъ лицахъ, которыми билли представлены ей [1]). Такимъ образомъ нижняя палата,

---

[1]) Hopkins, I, 435—436. Ниль говоритъ, что въ эту сессію, послѣ отвѣта королевы, произнесено было въ парламентѣ нѣсколько смѣлыхъ рѣчей по поводу случившагося и что особеннымъ либерализмомъ отличился депутатъ Петръ Вентвортъ, который за свою храбрость попалъ въ Тоуэръ. Neal, I, 187. Но рѣчь Петра Вентворта, выдержки изъ которой Ниль приводитъ подъ 1572 годомъ, т. е. рѣчь о правахъ палаты общинъ на независимое обсужденіе поднимающихся въ ней вопросовъ, произнесена была не въ 1572 году, а позднѣе, именно во вторую сессію того же парламента, открывшуюся 8 февраля 1576 года. Hopkins, II, 17 и дал. Вентвортъ ораторствовалъ во время перваго засѣданія этой сессіи, т. е. 8 февр. 1576 г., слѣдовательно въ 18 году царствованія Елизаветы (самая рѣчь приведена у Hopkins'а, т. II, 21—32; сравн. Froude, X, 364—365). Парламентъ 1576 года также ничего не добился въ пользу пуританъ и самъ апологетъ ихъ подвергся взысканію. Въ своей рѣчи Вентвортъ доказывалъ, что безъ свободы слова имя народнаго представительства обращается въ насмѣшку, а парламентъ—въ школу льстецовъ и притворщиковъ. Самое вредное для парламента—циркулирующіе между депутатами слухи, что одно или другое не угодно королевѣ и вытекающее отсюда раболѣпіе; но постоянно слѣдовать внушеніямъ государя опасно (always to follow the prince's mind, is perilous), и потворство ему есть только іудино цѣлованіе; добровольное ограниченіе свободы своихъ

пытавшаяся заступиться за пуританъ, два раза сряду потерпѣла полное пораженіе. Господствующая церковная партія въ лицѣ королевы имѣла могущественную защитницу, ревниво оберегавшую свои права на церковное главенство отъ всякихъ посягательствъ парламента, правда еще очень нерѣшительныхъ и робкихъ. Королева чувствовала себя настолько сильною, что не стѣснялась говорить съ ниженей палатой весьма властнымъ, надменнымъ языкомъ и распекать народныхъ представителей, зачѣмъ они осмѣливаются вмѣшиваться не въ свое дѣло и притомъ недоступное ихъ пониманію,—вмѣсто предметовъ денежнаго и хозяйственнаго рода дерзаютъ разсуждать по вопросамъ религіи, вторгаются такимъ образомъ въ ту область, гдѣ имъ слѣдуетъ только безпрекословно слушаться указаній правительства, внимать и поучаться.

парламентскихъ рѣчей самими депутатами есть нарушеніе основного государственнаго закона, а умолчаніе предъ королевой о дѣйствительныхъ недугахъ страны—признакъ измѣны государю и отечеству. Вчастности запрещеніе обсуждать церковныя дѣла и предоставленіе ихъ только епископамъ равносильно возстановленію папства. Кто больше противился реформаціи, какъ не епископы и развѣ ими, а не парламентомъ начато изгнаніе папизма и исправленіе религіи? Таковы нѣкоторыя изъ главныхъ мыслей оратора. Палата сама испугалась смѣлости Вентворта и выдала его министрамъ. Для суда надъ Вентвортомъ составилась особая коммиссія изъ членовъ тайнаго совѣта, послѣ чего виновный былъ отправленъ въ Тоуэръ до усмотрѣнія королевы. Послѣдняя 12 марта простила его, при чемъ канцлеръ казначейства (chancellor of the exchequer) объявилъ парламенту, что хотя свобода рѣчи дѣйствительно составляетъ парламентскую привиллегію, тѣмъ не менѣе отсюда не слѣдуетъ, что ораторы могутъ говорить грубо, необузданно и непочтительно, о комъ хотятъ. Въ заключеніе самъ Вентвортъ, по обычаю ставъ на колѣна, просилъ у парламента прощенія въ своемъ прегрѣшеніи, получивъ которое, занялъ потомъ прежнее мѣсто между депутатами. Подробности см. у Hopkins'a, т. II, 32—41; сравн. Marsden. Early Purit. 194—195. Имя Петра Вентворта неоднократно встрѣчается въ парламентской исторіи царствованія Елизаветы; приключеніе, подобное описанному, повторялось съ нимъ также не одинъ разъ.

Борьба между консервативной церковной партіей и пуританами рѣшалась такимъ образомъ очень просто: сильная сторона оказывалась правою и выходила побѣдительницею, а неправою и побѣжденною—слабая. Но такое рѣшеніе многимъ естественно могло казаться весьма неудовлетворительнымъ. Запугать противника и заставить его молчать еще не значитъ убѣдить его. Тѣ вопросы, гдѣ дѣло касается мнѣній, всякихъ вообще и вчастности религіозныхъ, остаются въ указанномъ случаѣ по существу своему вовсе не рѣшенными. Это сознавали не только пуритане, но повидимому тоже самое думали и представители церковной партіи, какъ можно заключать о томъ изъ факта, что господствующая партія сама вызвалась на литературную борьбу по поводу появленія одного пуританскаго трактата, хотѣла слѣдовательно одержать и ученую побѣду надъ противниками. Послѣдніе не думали отдѣлываться молчаніемъ и между обоими лагерями завязалась поэтому битва уже такого рода, гдѣ рѣшающее значеніе имѣло не могущество государственной власти, основывавшееся въ концѣ концовъ на матеріальной, физической силѣ, но—интеллектуальное превосходство, а въ качествѣ посредника, дающаго приговоръ о правотѣ той или другой изъ тяжущихся сторонъ, призывались не юристы-чиновники, но судъ общественнаго мнѣнія. Поводомъ къ этому литературному спору послужило слѣдующее обстоятельство. Еще въ апрѣлѣ 1572 г. два пуританина —Вилькоксъ, пасторъ изъ Лондона и Фильдъ, пасторъ изъ предмѣстья Вандсвортъ (Wandsworth), миляхъ въ четырехъ отъ столицы, въ виду ожидаемой парламентской сессіи держали между собою совѣщаніе о мѣрахъ относительно продолженія реформаціи и преобразованія англиканскаго церковнаго строя по образцу женевскаго. Они порѣшили съ этой цѣлью составить, затѣмъ при участіи и съ одобренія другихъ своихъ единомышленниковъ дѣйствительно вскорѣ сочинили и секретнымъ образомъ [1]) напечатали трактатъ, подъ заглавіемъ „воз-

[1]) Hopkins, I, 413—418, 437.

званіе къ парламенту“ (An Admonition to the Parliament). Незадолго предъ тѣмъ Беза прислалъ графу Лестеру, слывшему за покровителя пуританъ, письмо, въ которомъ настаивалъ на необходимости продолженія реформаціи и просилъ о снисходительности къ партіи пуританъ. Въ томъ же смыслѣ писалъ и цюрихскій богословъ Вальтеръ къ Паркгёрсту, еп. норуичскому (ум. 1574 г.). Письма этихъ двухъ заграничныхъ авторитетовъ оказались напечатанными въ видѣ приложенія къ воззванію и не мало содѣйствовали его успѣху въ обществѣ, хотя Беза и Вальтеръ жаловались потомъ на употребленіе, сдѣланное изъ ихъ посланій, назначенныхъ не для публики. Воззваніе содержало пресвитеріанскій планъ церковнаго устройства, толковало о способахъ избранія служителей церкви, ихъ равенствѣ между собой, ихъ обязанностяхъ, распространялось объ испорченности англиканской іерархіи, самоуправствѣ и произволѣ епископовъ, ихъ роскоши и т. п. и при томъ въ очень рѣзкихъ выраженіяхъ и заканчивалось прошеніемъ къ парламенту объ учрежденіи церковнаго строя, согласнаго съ Словомъ Божіимъ и примѣромъ иностранныхъ реформированныхъ „церквей“ [1]). Воззваніе было представлено въ парламентъ самими авторами и, какъ догадывается Hopkins, первый изъ упомянутыхъ выше двухъ биллей, особенно непонравившійся королевѣ, вѣроятно стоялъ въ тѣсной связи съ воззваніемъ. Фильдъ и Вилькоксъ уже въ началѣ іюля были арестованы, а 2-го октября приговорены и посажены въ Ньюгетъ на годичное тюремное заключеніе [2]). Ихъ участь много содѣйствовала популярности ихъ дѣла, равно какъ и ихъ самихъ. Представители ихъ партіи, между которыми встрѣчается имя Картрайта, возвратившагося въ Англію во время парламентской сессіи 1572 года, приняли

---

[1]) Marsden. Early Purit. стр. 82—83, 193; Neal, I, 188, 185.

[2]) Hopkins, I, 437—438, 441.

самое живое участіе въ судьбѣ пострадавшихъ, навѣщали и ободряли узниковъ, помогали распространенію воззванія (Admonition), которое, не смотря на всѣ усилія власти изъять его изъ употребленія, продолжало выходить даже новыми изданіями [1]). Съ цѣлію противодѣйствія пуританской литературной пропагандѣ господствующая церковная партія рѣшилась поразить противную сторону не однимъ гражданскимъ, но и богословскимъ мечемъ. Въ то время Уайтгифтъ, вицеканцлеръ кембрижскаго университета, занималъ уже довольно видное мѣсто между англиканскими богословами. Онъ и принялъ на себя задачу составить отвѣтъ на воззваніе Вилькокса и Фильда. Уайтгифтовъ отвѣтъ (An Answer to the Admonition), окончательно редактированный архіеписк. Паркеромъ и двумя епископами, вышелъ въ свѣтъ печатнымъ изданіемъ. Между тѣмъ неугомонный Картрайтъ въ ожиданіи новой сессіи парламента, окончательно не распущеннаго, а только отлагаемаго, уже издалъ второе, двольно пространное воззваніе къ парламенту, состоящее изъ 23 главъ [2]), а по выходѣ уайтгифтова сочиненія не замедлилъ напечатать свое возраженіе (A Reply to Whitgift's Answer). Вицеканцлеръ не остался въ долгу и напечаталъ (въ февр. 1574 г.) защиту своего перваго произведенія (Defence of the Answer...); эту защиту Картрайтъ встрѣтилъ новымъ горячимъ и пространнымъ возраженіемъ, съ эпиграфомъ изъ пророка Исаіи (гл. LXII, 1 и 6): *Сіона ради не умолчу и Іерусалима ради не попущу* (=не успокоюсь): *дондеже изыдетъ, яко свѣтъ, правда его*... (The second Reply of Thom. Cartwr. against Dr. Whitgift's second Answer, ч. I-я изд. 1575 г.; ч. II-я вышла уже въ 1577 г.). Такъ завязался ученый споръ [3]), въ которомъ Картрайтъ оставилъ за собой

---

[1]) Marsden. Цит. соч. 82—83; Hopkins, I, 448; Neal, I, 188.

[2]) Ихъ надписанія см. у Neal, I, 192.

[3]) Marsden. Early Purit. 83—84; Hopkins, I, 447, 448 и примѣч. 7; Neal, I, 193, 196—197.

послѣднее слово, не смотря на то, что еще въ концѣ 1573 года былъ принужденъ эмигрировать изъ Англіи, куда уже не возвращался до лѣта 1585 г., такъ какъ послѣдовалъ спеціальный правительственный указъ (отъ 11 дек. 1573 г.) о поимкѣ и арестѣ этого дѣятеля пуританской партіи [1]). Цѣлая фаланга мелкихъ писателей съ обѣихъ сторонъ втянулась въ литературную битву и усиливала ея горячность, не прибавляя впрочемъ къ уясненію спорныхъ вопросовъ ничего существеннаго. Завязавшаяся полемика въ сильной степени разжигала протестантскія конфессіональныя страсти и даже иностранные протестантскіе ученые слѣдили за ней съ живѣйшимъ вниманіемъ, такъ какъ въ данномъ случаѣ англиканство начало оправдываться учено-литературнымъ способомъ не предъ католическими, но уже предъ протестантскими своими противниками.

Сущность полемики Уайтгифта съ его пуританскими оппонентами, между которыми безспорно первое и даже исключительное мѣсто по значенію занялъ Картрайтъ, сводилась къ вопросу: служитъ ли Священное Писаніе единственнымъ руководствомъ церковнаго строя или, какъ выражался Уайтгифтъ, „внѣшней политики церкви“ (external policy), разумѣя подъ этимъ названіемъ церковную іерархію съ ея правами и обязанностями, богослужебный ритуалъ, церковное управленіе, вообще все, кромѣ вѣроученія, которое по этой терминологіи является внутреннею стороною церкви и какъ бы душою ея [2]). Уайтгифтъ развивалъ мысль, что „хотя Свящ.

---

[1]) Hopkins, т. I, 452—453; т. III, 350—356; у Neal, I, 204 указъ этотъ помѣченъ 15 декабря 1573 г.

[2]) Quemadmodum salvifica Christi doctrina anima est ecclesiae, —говоритъ и Кальвинъ,—ita disciplina pro nervis est: qua fit, ut membra corporis suo quodque loco inter se cohaereant. Institutio R. Chr. lib. IV, cap. XII, § I (Corpus Reformatorum, томъ 30, стр. 905). Для православнаго читателя дѣленіе, установленное Уайтгифтомъ, требуетъ объясненія. И православнымъ богословомъ церковь можетъ быть изучаема какъ съ внѣшней, такъ и съ внутренней стороны: въ цѣляхъ составленія яснаго научно-богословскаго

Писаніе есть совершеннѣйшее правило вѣры, тѣмъ не менѣе оно не назначено служить руководствомъ для церковной дисциплины или управленія (of church discipline or government); эта дисциплина и вчастности формы церковнаго управленія могутъ измѣняться и приспособляться къ гражданскимъ условіямъ жизни; церковное управленіе апостольскаго времени (the apostolical government) было приспособлено къ младенческому состоянію церкви, притомъ подвергавшейся гоненіямъ, но должно измѣниться и расшириться, когда церковь достигла зрѣлаго возраста и привлекла на свою сторону гражданское правительство. Въ своихъ учрежденіяхъ внѣшнихъ (external policy) церковь должна сообразоваться съ первыми четырьмя вѣками христіанства и всѣ обычаи (customs), существованіе которыхъ можно примѣтить до того времени, слѣдуетъ сохранить, такъ какъ въ IV вѣкѣ церковь находилась уже въ состояніи зрѣлости и не была еще подъ властію антихриста“ [1]). Однако и первые четыре вѣка, по

понятія о церкви онъ можетъ допустить и самое дѣленіе широкаго, многосодержательнаго понятія о церкви на понятіе о внѣшней сторонѣ ея и о внутренней. Однако богословъ православный и богословъ англиканскій, совмѣстно допуская это дѣленіе, необходимо разойдутся между собой, когда станутъ рѣшать вопросъ, что же вчастности слѣдуетъ отнести къ понятію о внутренней сторонѣ церкви и что къ понятію о внѣшней. Возьмемъ хотя таинства. Для православнаго каждое изъ семи таинствъ имѣетъ и внутреннюю и внѣшнюю стороны и по этой послѣдней всѣ семь относятся къ понятію о внутренней сторонѣ церкви. Англиканецъ только ученіе о двухъ таинствахъ, о крещеніи и евхаристіи, отнесетъ къ понятію о внутренней сторонѣ церкви, остальныя пять таинствъ: священство, бракъ и проч. причислитъ лишь къ внѣшней сторонѣ церкви, къ external policy, потому что они для него простые обряды. Слѣдовательно у англиканца, какъ и вообще у протестанта, внутренняя сторона церкви, т. е. кругъ догматическихъ истинъ съуживается и между представителями обоихъ исповѣданій необходимо возникнетъ споръ о границахъ между стороной внутренней и внѣшней.

[1]) Цит. у Neal, I, 193; Hopkins, I, 449—450.

Уайтгифту, собственно не имѣютъ значенія образца, безусловно обязательнаго для подражанія. Вся внѣшняя сторона церковной жизни Уайтгифту представлялась дѣломъ въ сущности безразличнымъ. Христосъ, по Уайтгифту, не далъ никакого опредѣленнаго предписанія, по своей точности подобнаго ветхозавѣтнымъ, благодаря которому можно было бы учредить однообразное, неизмѣнное церковное управленіе; поэтому оно измѣняется сообразно мѣсту, времени и лицамъ, и церкви предоставлена свобода и право выбора, причемъ слава Божія должна служить единственною цѣлію его, а непротиворѣчіе Св. Писанію—единственнымъ ограниченіемъ. Напр. „названіе архіепископъ не встрѣчается во времена св. Павла; допустимъ такъ“,—разсуждаетъ Уайтгифтъ,—„но что изъ этого слѣдуетъ? И самое имя и служеніе архіепископа вполнѣ законно, потому что оно относится къ внѣшней политикѣ и управленію (to the external policy and government) церкви. Мы не считаемъ существованіе архіепископа необходимымъ для спасенія, но полезнымъ для управленія церковнаго, а потому согласнымъ со Словомъ Божіимъ. Мы твердо убѣждены, что Христосъ въ Своемъ Словѣ съ полнотою и ясностью указалъ все необходимое для вѣры и добродѣтельной жизни, но устроеніе обрядовъ и формъ церковнаго управленія Онъ предоставилъ на волю Своей церкви. Общія указанія, данныя въ Его Словѣ, у насъ“, говорилъ Уайтгифтъ, „вообще и соблюдаются и ничего не дѣлается вопреки заповѣдямъ и волѣ Іисуса Христа. Не буква Свящ. Писанія, но добрая цѣль извѣстнаго церковнаго учрежденія служитъ достаточнымъ оправданіемъ его существованія, а самый фактъ существованія свидѣтельствуетъ о волѣ на то Іисуса Христа. Истинная мудрость церкви заключается не въ рабскомъ подражаніи тому, что дѣлалось въ Коринѳѣ и Филиппахъ во дни св. Павла и не въ копированіи обычаевъ африканской церкви дней св. Кипріана, но въ разсудительномъ примѣненіи къ потребностямъ англійской церкви XVI столѣтія тѣхъ указаній (precedents), какія заклю-

чаются въ Свящ. Писаніи и у св. отцовъ“ [1]). Въ приведенныхъ сейчасъ и подобныхъ имъ разсужденіяхъ Уайтгифта, какъ ясно само собой, не заключалось побѣдоносныхъ опроверженій пресвитеріанства и безусловнаго отрицанія его. Если „внѣшній“ строй церкви подлежитъ измѣненію, то почему Уайтгифтъ и его сторонники противились такому измѣненію? И такъ какъ у Уайтгифта критеріемъ законности каждаго церковнаго учрежденія въ концѣ концовъ оказывалась его полезность, то почему у пуританъ отнималось право имѣть сужденіе объ этой полезности? На такіе вопросы, естественно возникавшіе, Уайтгифтъ отвѣчалъ: „нельзя отрицать, что и пресвитеріанская форма церковнаго строя также можетъ быть полезна и дѣйствительно съ успѣхомъ примѣняется въ реформированныхъ церквахъ; но, какъ скоро въ Англіи уже установлены закономъ свои церковные порядки, то не согласно съ христіанскимъ благочестіемъ и мудростью производить слишкомъ большія перемѣны“ (какихъ желали пуритане) „и тѣмъ оказывать неповиновеніе законамъ и государынѣ, безпокоить церковь и тревожить совѣсть многихъ людей“ [2]). Такимъ образомъ послѣдній аргументъ, т. е. повиновеніе указаніямъ королевы и гражданскимъ законамъ по дѣламъ религіи, оказывался самымъ побѣдоноснымъ въ арсеналѣ уайтгифтова полемическаго оружія.— Оппонентъ Уайтгифта стоялъ на совершенно противоположной точкѣ зрѣнія. По Картрайту Библія, какъ Слово Божіе, есть единственное руководство не только вѣроученія, но и церковной „дисциплины“. Ссылаться на отцовъ церкви—это значитъ вводить нестерпимую тираннію; они ошибались и разныя заблужденія проникли въ церковь въ самые первые вѣка [3]). Между тѣмъ устройство христіанской церкви и обязанности разныхъ служителей ея—утверждалъ Картрайтъ—из-

[1]) У Marsden'a Early Purit. 91—92.

[2]) У Neal, I, 196.

[3]) У Neal, I, 197.

ображены въ Свящ. Писаніи съ такою же, если еще не съ большею ясностью, какъ и предписанія объ устроеніи скиніи и правила о ежедневномъ богослуженіи въ іудейскомъ храмѣ. Христіанскій завѣтъ по своей ясности имѣетъ превосходство предъ іудейскимъ во всѣхъ отношеніяхъ, слѣдовательно и по вопросу о церковномъ устройствѣ. Въ скиніи каждая вещь сдѣлана по указанію Божію (Исходъ, гл. XXV—XXVII); то же слѣдуетъ сказать и о христіанской церкви. „Ужели можно допустить“,—саркастически восклицаетъ Картрайтъ,—„что Тотъ, Кто въ Ветхомъ Завѣтѣ памятовалъ о шестахъ, теперь позабылъ о самыхъ столбахъ? Или—Кто помнилъ о крючкахъ и петляхъ, теперь позабылъ о самыхъ строителяхъ? Или—въ то время Онъ помнилъ о метлахъ, а теперь могъ позабыть объ архіепископахъ, если они дѣйствительно нужны? Можно ли допустить, что Помнившій о щипцахъ для очищенія лампадъ (Исх. XXV, 37—38), теперь позабылъ о самыхъ свѣтильникахъ? Итакъ, въ церковное употребленіе нельзя вводить ничего такого, о чемъ не говорится въ Св. Писаніи; иначе это будетъ тяжкій грѣхъ, подобный преступленію левита Озы (II Цар. VI, 6—7; сравн. I Паралипомен. XIII, 6—14)), который дерзновенно, хотя подъ предлогомъ необходимости, коснулся кивота завѣта, за что и былъ наказанъ смертію“ [1]). Полемизируя въ подобномъ родѣ противъ англиканскаго епископальнаго строя и узаконеныхъ церковныхъ порядковъ, Картрайтъ вмѣстѣ съ тѣмъ раскрывалъ и положительную сторону вопроса, указывалъ, что́ именно, по его мнѣнію, говорится о церковномъ устройствѣ или, какъ онъ выражался, о церковной дисциплинѣ въ Свящ. Писаніи. Такъ напр. въ своемъ сочиненіи отъ 1577 года, послѣднемъ изъ написанныхъ имъ по поводу спора, Картрайтъ прямо заявлялъ, что церковное управленіе черезъ посредство совѣта старшинъ есть Божественное установленіе, а потому обязательно на

[1]) У Marsden'a Early Purit. 87—88.

всѣ времена [1]), и оно даже выше власти государственной. „Мы“,—говоритъ Картрайтъ,—„обязаны послушаніемъ гражданскому правительству, которое управляетъ тѣми дѣлами въ церкви Божіей, какія ему поручены. Но слѣдуетъ помнить, что гражданскія власти должны управлять согласно съ тѣми правилами, какія предписаны для нихъ въ Словѣ Божіемъ. Будучи пѣстунами (nurses), гражданскія власти въ то же время и слуги церкви; хотя онѣ и управляютъ въ церкви, но должны помнить, что онѣ обязаны подчиняться ей, предъ ней должны сложить свои короны и скиперты и даже лизать прахъ (Пс. LXXI, 9) у ногъ церкви, какъ выражается пророкъ. Этимъ я не говорю, что церковь вырываетъ скипетры изъ рукъ государей, снимаетъ короны съ ихъ головъ или требуетъ, чтобы государи лизали прахъ ногъ ея (какъ папа имѣетъ претензію требовать). Нѣтъ. Но это значитъ, что государство должно быть устроено по законамъ церкви. Домъ дѣлается прежде, потомъ украшенія его и устрояются соотвѣтственно дому. Такъ и церковь. Она существовала прежде, чѣмъ появилось какое-либо государство, — государство образовалось послѣ. Поэтому оно должно быть устроено въ согласіи съ церковью“ [2]). Единомышленникъ Картрайта нѣкто Вальтеръ Трэверсъ (W. Travers), баккалавръ богословія кембрижскаго университета, бѣжавшій изъ Англіи послѣ 1572 года, находясь въ Женевѣ, составилъ и около 1574 года уже напечаталъ тамъ на латинскомъ языкѣ сочиненіе—„Disciplina Ecclesiae sacra ex Verbo Dei descripta“—содержавшее проектъ пресвитеріанскаго устройства церкви въ Англіи вмѣстѣ съ исчисленіемъ разныхъ „церковныхъ служителей“ и ихъ обязанностей по части проповѣдничества, совершенія богослуженія и

---

[1]) «Church-government by an eldership is by divine appointment and of perpetual obligation»—у Neal, I, 197.

[2]) Цит. у Tayler. A Retrospect..., 105—106 (изъ отвѣта Картрайта Уайтгифту въ 1573 г.).

духовнаго руководства пасомыхъ,—книга, впослѣдствіи переведенная Картрайтомъ на англійскій языкъ и, послѣ разныхъ передѣлокъ и поправокъ, принятая и одобренная пуританами, какъ изложеніе желаемыхъ ими церковныхъ преобразованій очень ясное и точное, но надѣлавшая не мало хлопотъ англиканскому церковному правительству [1]). Итакъ изъ хода полемики Уайтгифта съ Картрайтомъ видно, что англиканская церковная партія еще не рѣшалась приписывать принятому въ Англіи церковному строю Божественное происхожденіе, тогда какъ пуритане уже начали утверждать, что ихъ церковные проекты суть прямое выраженіе воли Господа Іисуса Христа и Его апостоловъ.

Въ то время, когда еще только начиналась между представителями двухъ церковныхъ партій разсказанная сейчасъ литературно-богословская битва, тянувшаяся довольно медленно, такъ какъ при обмѣнѣ полемическими трактатами требовалось довольно продолжительное время на ихъ составленіе и напечатаніе, не мало шуму и тревоги церковному правительству причинило возникновеніе у пуританъ такъ называемыхъ „пресвитеріевъ“. Но въ виду разногласія между историками въ изображеніи этихъ тайныхъ пуританскихъ обществъ не легко составить о нихъ представленіе вполнѣ соотвѣтствующее истинѣ. Пуританскій историкъ Ниль говоритъ о нихъ слѣдующее: „такъ какъ больше не оставалось надежды, что реформація совершится путемъ публичнымъ чрезъ законодательство“ (Ниль разумѣетъ здѣсь указанныя выше неудачи, понесенныя пуританами въ парламентахъ 1571 и 1572 гг.), „то нѣкоторые изъ пуританскихъ вождей порѣшили идти къ ней частнымъ образомъ; съ такою цѣлію они учредили пресвитерій въ Вандсвортѣ (presbytery at Wandsworth), селеніи миляхъ въ пяти отъ столицы (city), мѣстѣ, очень удобномъ для лондонскихъ братій“ (т. е. пуританъ), „такъ какъ оно расположено на берегу рѣки

[1]) Neal, I, 292; Hopkins, т. II, 273.

Темзы. Главами общества были Фильдъ... Шмидъ... Вилькоксъ... Трэверсъ“ (Ниль называетъ по именамъ всего 15 человѣкъ духовныхъ) „и нѣкоторое число знатныхъ мірянъ. 20 ноября (1572 г.) избраны были [1]) одиннадцать старѣйшинъ (elders) и обязанности ихъ изложены въ инструкціи (in a register), называвшейся вандсвордскими постановленіями (the orders of Wandsworth). Это была первая пресвитеріанская церковь“ (такъ Ниль называетъ возникшую ассоціацію) „въ Англіи. Предприняты были всѣ возможныя предосторожности, дабы держать происходившее въ секретѣ, но за этимъ уже блюли зоркія очи епископа“ (разумѣется Sandys, состоявшій епископомъ лондонскимъ съ 1570 г. по 8 марта 1577 года); „онъ немедленно далъ знать о случившемся высокой коммиссіи, а королева издала прокламацію относительно соблюденія законовъ о единообразіи. Впрочемъ хотя члены высокой коммиссіи знали о существованіи пресвитерія, тѣмъ не менѣе не могли открыть его участниковъ, а также—предупредить возникновеніе и другихъ пресвитеріевъ въ сосѣднихъ“ (съ Лондономъ) „округахъ“ [2]). Историкъ Marsden, повторяя разсказъ Ниля, добавляетъ, что „сборище (conventicle) —ибо такимъ презрительнымъ именемъ стали называться пресвитеріи на языкѣ правительства — скоро было разстроено, но чрезъ нѣкоторое время возникло опять. Въ подгородномъ помѣстьѣ еще до сихъ поръ“ (т. е. покрайней мѣрѣ до 1860 года — время изданія книги Marsden'а) „стоитъ простой архитектуры домикъ, служившій мѣстомъ собранія и нѣкогда давшій знать

---

[1]) Если Фильдъ и Вилькоксъ дѣйствительно были въ числѣ учредителей, то точная дата 20 ноября 1572 г. очень сомнительна; упомянутыя лица, арестованныя еще 7 іюля 1572 г. и, находясь въ тюрьмѣ, не пользовались свободою; поэтому Hopkins (I, 438, примѣч. 2) полагаетъ, что учрежденіе пресвитерія слѣдуетъ отнести ко времени между 22 мая — день, когда провалилось «воззваніе къ парламенту», сочиненное Фильдомъ и Вилькоксомъ, и— 7-мъ іюля, когда авторы воззванія уже были арестованы.

[2]) Neal, I, 198—199.

Англіи, что между ея сынами началось раздѣленіе, которому, къ прискорбію, суждено оставаться безъ примиренія уже навсегда. Пресвитеріи возникли и въ другихъ частяхъ королевства; кромѣ того, многочисленныя секретныя собранія происходили въ частныхъ домахъ, что̀ доставляло сильную тревогу правительству и служило поводомъ къ мѣрамъ жестокости“ [1]). Ниль къ характеристикѣ, приведенной выше, черезъ нѣсколько страницъ добавляетъ, что въ „возникавшихъ такимъ образомъ сепаратистическихъ общинахъ было совершаемо таинство св. причащенія по чину, усвоенному въ иностранныхъ реформатскихъ обществахъ,“ и за тѣмъ приводитъ текстъ такъ называемой протестаціи, осуждавшей господствующій церковный строй въ очень рѣзкихъ выраженіяхъ; сепаратисты обыкновенно читали ее предъ совершеніемъ причащенія [2]). Изъ приведенныхъ разсказовъ Neal'a и Marsden'a какъ будто слѣдуетъ, что такъ назыв. пресвитеріи были сектантскими религіозно-богослужебными собраніями, что 20 ноября 1572 года—точная дата, начиная съ которой пуритане, по крайней мѣрѣ нѣкоторые, стали окончательно отдѣляться отъ общенія съ господствующей церковью, разрывая всякую связь съ ней, какъ будто порѣшили уже проститься, хотя на время, съ мыслію преобразовать существующій церковный строй согласно своимъ желаніямъ и доставить своимъ проектамъ торжество путемъ всеобщаго одобренія, но поставили себѣ болѣе скромную цѣль — добиться у правительства только терпимости, предаваясь мечтаніямъ о наступленіи той поры, когда вся Англія постепенно перейдетъ въ ихъ секту и такимъ образомъ господствующій церковный строй самъ собою рушится, слѣдовательно совершится естественная замѣна стараго новымъ, а не преобразованіе стараго, т. е. нѣчто подобное торжеству христіанства надъ язычествомъ.

[1]) Early Puritans, 62—63.

[2]) Neal, I, 211—212.

Однако изъ дальнѣйшаго изложенія у самихъ же Neal'я и Marsden'а не видно, чтобы событіе 20 ноября 1572 г., хотя оно даже и случилось по всей вѣроятности не 20 ноября, а слишкомъ четырьмя мѣсяцами раньше, означало рѣшительный и окончательный разрывъ пуританъ съ господствующимъ исповѣданіемъ. Что еще въ 80-хъ годахъ XVI вѣка много пуританъ оставалось среди духовенства, состоявшаго на дѣйствительной службѣ, это прямо утверждаетъ и самъ Neal, полемизируя съ однимъ изъ критиковъ своей исторіи и говоря, что тогда „было болѣе, чѣмъ дважды пятьсотъ духовныхъ", т. е. разумѣется, пуританскихъ, „которые ухитрялись сохранять за собой церковныя должности" [1]). Изъ предисловія къ одной петиціи, поданной въ 1603 г. пуританскимъ духовенствомъ королю Іакову I-му (такъ назыв. Millenary Petition, получившей это имя потому, что она излагала желанія будто бы 1000 лицъ), видно, что среди клира господствующей церкви пуритане были и въ началѣ слѣдующаго царствованія [2]). Итакъ

---

[1]) «There were more than twice five hundred clergymen who made a shift to keep their places in the church». Neal. I, 315 примѣч. См. также стр. 225, гдѣ Neal говоритъ о нонконформистахъ, служившихъ въ качествѣ кюратовъ и лекторовъ. Вилькоксъ и Фильдъ, сочинившіе первое воззваніе къ парламенту, когда сидѣли въ тюрьмѣ, прямо говорили архіепископскому капеллану, посланному къ нимъ для увѣщанія: «мы не утверждаемъ, что на землѣ существуетъ какая-нибудь церковь, совершенно чистая (unspotted) и потому, хотя англійская церковь имѣетъ много недостатковъ, мы по доброй волѣ не хотимъ покидать ее (we would not willingly *leave* it)». «Мы не отдѣляемся отъ англійской церкви» — говорили они. См. у Neal, I, 191, примѣч. и у Waddington. Congregational History from year 1567 to 1700. London 1874 г., стр. 7.

[2]) Въ этой «смиренной петиціи служителей англійской церкви, желающихъ исправленія (reformation) нѣкоторыхъ обрядовъ и злоупотребленій церковныхъ» (таково ея заглавіе), говорится, что петиціонеры «не какъ мятежные люди, домогающіеся демократическаго равенства въ церкви, не какъ схизматики, стремящіеся къ ниспроверженію государственной церкви, но какъ истинные слу-

послѣ 1572 года и до конца царствованія Елизаветы по крайней мѣрѣ не всѣ пуритане отдѣлились отъ господствующаго исповѣданія. Разумѣется можно предполагать, что лица этого послѣдняго разряда, формально не отдѣлившись отъ англиканства и держась обыкновенія разныхъ тайныхъ обществъ и сектъ, преслѣдуемыхъ государственными законами, могли только фиктивно и притворно, чисто наружнымъ образомъ оставаться членами государственной церкви и даже служить въ званіи ея клириковъ, но секретно принадлежать къ сектантскому обществу. Однако прочныхъ и безспорныхъ историческихъ данныхъ, подтверждающихъ справедливость такого предположенія, не имѣется. Начиная съ 1572 г. у пуританъ дѣйствительно стали заводиться тайныя собранія и учрежденія, носившія названіе пресвитеріевъ [1]) и даже болѣе громкія имена окружныхъ и провинціальныхъ синодовъ или соборовъ; существованіе ихъ въ то время есть не подлежащій сомнѣнію фактъ, удостовѣряемый документальными данными, а не простая догадка историковъ и вся суть дѣла заключается въ отвѣтѣ на вопросъ не о существованіи, но только о характерѣ и цѣляхъ этихъ пуританскихъ собраній и учрежденій, носившихъ названія пресвитеріевъ, конференцій, синодовъ и т. п.; другими словами—требуется установить, для чего со-

---

жители Христовы и вѣрные подданные его величества смиренно просятъ объ исправленіи нѣкоторыхъ злоупотребленій, — что хотя иные изъ просителей раньше уже подписали богослужебную книгу (т. е. англиканскій Book of Common Prayer), одни — послѣ протеста, другіе—съ присоединеніемъ объясненія своей подписи (upon an exposition given), третьи — въ условныхъ выраженіяхъ, однако нынѣ они, въ числѣ болѣе 1000 лицъ, стонущихъ подъ тяжестью человѣческихъ обрядовъ и церемоній, по единодушному соглашенію, припадаютъ къ стопамъ его королевскаго величества, прося объ освобожденіи особенно отъ слѣдующаго вчастности» — далѣе рѣчь о крестномъ знаменіи при крещеніи и т. п. См. у Neal, I, 391 и д.

[1]) Hopkins, I, 484.

ставлялись эти собранія: для совершенія ли богослуженія по недозволенному государственными законами чину и дѣйствовали ли они какъ тайныя законодательныя и административныя сектантскія учрежденія, или, напротивъ, они не были ни богослужебными собраніями, ни административными и законодательными органами, а сходками только совѣщателнаго характера на подобіе такъ называемыхъ митинговъ, существующихъ въ Англіи издавна. Сами пуритане постоянно утверждали только послѣднее, какъ это видно изъ разныхъ слѣдственныхъ дѣлъ надъ ними, судебныхъ процессовъ, допросовъ и т. д. Укажемъ для примѣра хотя на одинъ фактъ. Въ 1590 году архіепископъ Уайтгифтъ засадилъ уже извѣстнаго намъ Картрайта въ тюрьму, послѣ чего начался длинный обвинительный процессъ, въ февралѣ 1591 г. перенесенный въ такъ называемую Звѣздную палату. Оправдываясь отъ обвиненій, Картрайтъ и его сообщики письменно и съ божбою увѣряли палату (лѣтомъ 1591 года), что ихъ собранія имѣли только совѣщательный характеръ, что участники собраній не присвояли себѣ никакой власти и не ставили цѣлію дѣятельности низвергнуть установленный церковный строй насильственнымъ образомъ. Звѣздная палата за отсутствіемъ уликъ уклонилась отъ осужденія Картрайта и его сообщниковъ [1]). Въ царствованіе

---

[1]) Hopkins, т. III, 373, 380, 392—493. Обвиняемые письменно и съ божбой увѣряли палату, что они признаютъ верховный (конечно церковный) авторитетъ ея величества въ томъ смыслѣ, какъ онъ изъясненъ въ ея «внушеніяхъ» (injunctions 1559 г.) и законахъ, — признаютъ, что никто не долженъ производить раскола или отдѣляться отъ установленной церкви изъ-за недовольства ея управленіемъ, таинствами и чиномъ общественнаго богослуженія, — что никакіе синоды, собранія, сходки въ странѣ, подвластной ея величеству, безъ позволенія и согласія королевы не имѣютъ права по дѣламъ церковнымъ учреждать и вводить уставы съ цѣлію дѣйствительнаго, практическаго ихъ выполненія (to be put in practice) или измѣнять законы и предписанія (ordinances) власти, но что мирное разсужденіе объ этихъ

Елизаветы, особенно въ его вторую половину не было недостатка въ сектантахъ, но они не принадлежали къ пуританской партіи [1]). Выдающіеся руководители

предметахъ на митингахъ и—о способахъ склонить власть на свою сторону они считаютъ законнымъ, — что тѣ резолюціи (articles), подъ какія они подписывались на своихъ собраніяхъ, служили только выраженіемъ мнѣній (judgment), назначавшихся для представленія на усмотрѣніе ея величества и парламента,—что они не употребляли и не принуждали никого употреблять какой-нибудь другой богослужебный чинъ помимо узаконеннаго,—что они желаютъ лишь такой реформаціи, которая бы совершилась путемъ законодательства, а не путемъ революціи (by law only, and not by force), послѣднее считаютъ незаконнымъ и открыто заявляютъ, что никогда не желали этого и даже не помышляли о томъ и т. д. все самооправданіе въ подобномъ же тонѣ. См. у Hopkins, III, 390—392; сравн. у Neal, I, 338 — 339 и въ томѣ III-мъ Appendix № V, (стр. 501—506)—оправдательное письмо къ королевѣ отъ пуританскихъ церковнослужителей, подвергнутыхъ тюремному заключенію, при чемъ слѣдуетъ замѣтить, дата этого письма—апрѣль 1592 г.,—выставленная у Neal'я, кажется, невѣрна; Hopkins (т. III, 394, примѣч. 4) доказываетъ, что оно подано раньше 15 января 1592 года.—Въ писаніяхъ, какія Вилькоксъ и Фильдъ посылали изъ тюрьмы правительству въ защиту и оправданіе себя въ 1572—1573 гг., содержится та же самая мысль, что и въ приведенныхъ словахъ Картрайта. См. у Neal, I, 189—192 и у Hopkins, I, 449 примѣч.

[1]) Таковы прежде всего анабаптисты. Они были извѣстны въ Англіи еще при Генрихѣ VIII и Эдуардѣ VI. Это были большею частію иностранцы. Генрихъ преслѣдовалъ ихъ и даже сожигалъ, какъ пагубныхъ еретиковъ. Напримѣръ въ 1535 году сожжено въ разныхъ мѣстахъ королевства 10 анабаптистовъ, въ 1536 году 14 и т. д. Даже правительство Эдуарда VI, вообще благосклонное къ протестантамъ, находило нужнымъ относительно анабаптистовъ дѣлать исключеніе. Учрежденная въ январѣ 1550 г. коммиссія, въ составъ которой вошло нѣсколько епископовъ во главѣ съ архіеп. Кранмеромъ и нѣсколько свѣтскихъ особъ (всего духовныхъ и свѣтскихъ въ составѣ коммиссіи было 31 человѣкъ), получила отъ Эдуарда полномочіе разслѣдовать и судить еретиковъ и вчастности анабаптистовъ. (См. королевскій указъ объ этой коммиссіи у Cardwell. Documentary annals I, 102—106). Смертной казни чрезъ сожженіе по суду этой коммиссіи подвергнута (въ маѣ 1550 г.) англичанка Анна Бочеръ (иначе Анна Кентская) за

пуританъ, каковъ напр. Картрайтъ и др. обыкновенно чуждались сектантовъ и постоянно протестовали, когда общественное мнѣніе и администрація смѣшивали ихъ

отрицаніе воплощенія Сына Божія (ересь, находившая послѣдователей между континентальными анабаптистами) и — голландецъ Ванъ-Пэрръ, сперва отлученный за ереси своими же соотечественниками, жившими въ Лондонѣ, и потомъ въ январ. 1551 г. сожженный по суду англійской коммиссіи. Коммиссія при Эдуардѣ VI все таки не могла искоренить анабаптистовъ. Ихъ общества существовали напр. въ графствахъ эссекскомъ, кентскомъ и другихъ мѣстахъ. (См. J. M. Cramp. Geschichte der Baptisten. Ins deutsche übertragen von J. J. Balmer Rinc. Hamburg 1873, стр. 261—270, 272—274. Weber. Gesch. der. K.-ref. in Gr.-brit. т. II, 102—105. Neal. History of the Purit. т. III, 331—337). Для огражденія послѣдователей господствующей церкви отъ увлеченія мнѣніями анабаптистовъ внесены и при Эдуардѣ, и при Елизаветѣ въ оффиціальный символъ особыя статьи (см. особенно членъ 37 исповѣданія Эдуарда VI и чл. 38 исповѣд. Елизав.; въ обоихъ членахъ анабаптисты прямо названы по имени). Само собой разумѣется, что въ царствованіе Маріи Тюдоръ анабаптисты не могли ожидать себѣ пощады, но и при Елизаветѣ правительство было къ нимъ едва ли благосклоннѣе, почитая ихъ за опасныхъ революціонеровъ, вродѣ нынѣшнихъ анархистовъ. Въ сентябрѣ 1560 г. Елизавета распорядилась, чтобы анабаптисты, если не желаютъ примириться съ церковью, удалились бы изъ Англіи въ теченіе 20 дней подъ страхомъ потери имущества и тюремнаго заключенія (см. прокламацію королевы у Cardwell. Documentary annals, т. I, 292—294 и у Cramp, тамъ же, 279). Въ 1568 г. правительство оффиціально выражало сѣтованіе, что много анабаптистовъ иностранцевъ переселяется въ Англію изъ разныхъ странъ, между тѣмъ какъ королева вовсе не намѣрена давать имъ убѣжище (Cramp, 281). Весной 1575 г. въ Лондонѣ была обнаружена религіозная община голландскихъ анабаптистовъ и 27 человѣкъ изъ ея членовъ изловлены были во время богослуженія. Въ іюлѣ того же года двое самые упорные изъ этой общины (Terwoort и Van Pieters), не пожелавшіе отречься отъ своихъ ученій, были, послѣ разныхъ судебныхъ проволочекъ, сожжены на смитфильдской площади, остальные, не пожелавшіе отречься, подвергнуты изгнанію. (Cardwell. Documentary annals, I, 392—396). Извѣстный Мартирологистъ Фоксъ писалъ посланіе къ королевѣ въ защиту Terwoort'a и Pieters'a, приговоренныхъ къ казни, но изъ этого не слѣдуетъ, что самъ Фоксъ принадлежалъ къ партіи анабаптистовъ. Фоксъ только полагалъ, что очень безчеловѣчно жарить людей живыми,

съ такъ называемыми „сепаратистами“, т. е. сектантами. Пуритане при Елизаветѣ мечтали болѣе, чѣмъ о простой безопасности и терпимости къ нимъ со сто-

---

а потому просилъ о смягченіи приговора во имя гуманности; тѣмъ не менѣе Фоксъ признавалъ анабаптистовъ за ужасныхъ еретиковъ, достойныхъ оковъ, бичеваній, тюрьмы, изгнанія и совѣтовалъ королевѣ избрать для двухъ осужденныхъ которое-нибудь изъ этихъ наказаній, слѣдовательно возставалъ только противъ казни на кострѣ (подробн. см. Cramp, 305—317; Hopkins, II, 13—16; Neal, т. III, 340—344 и т. I, 222—223; Froude, X, 345—346. Самое письмо Фокса см. у Neal, т. III, Appendix № III, стр. 489—490). При Елизаветѣ, какъ и въ предъидущія царствованія, правительству не удалось очистить Англію отъ анабаптистовъ. — Другой классъ сектантовъ, не имѣвшихъ ничего общаго съ пуританствомъ, составляли такъ называемые фамилисты. Это была мистическая не очень многочисленная секта иностраннаго происхожденія. Основателемъ ея считается нѣкто Николясъ (Генрихъ Nicolas, род. въ 1502 г. въ Мюнстерѣ, въ Вестфаліи, ум. около 1570 г. Біографическія свѣдѣнія о Nicolas'ѣ см. у R. Barclay. The Inner life of the religious societies of the commonwealth, 3-th ed. London 1879 г., стр. 33—35). Распространившаяся сначала по Голландіи секта фамилистовъ проникла и въ Англію. Сколько извѣстно первымъ проповѣдникомъ, какого Nicolas послалъ въ Англію, былъ столяръ Vitells, появившійся въ 1555 г. въ Кольчестерѣ. Имя основателя секты дало поводъ англиканскому историку Фюллеру сравнивать фамилистовъ съ апокалипсическими николаитами (Апокал. II, 6. 15; срав. 2 Петр. II, 10—22; Іуд. I, 8—13). Въ 1579 г. нѣкто Вилькинсонъ, magister artium, уже писалъ опроверженіе на фамилистовъ, посвятивъ его епископу элійскому. Изданная въ 1580 г. прокламація Елизаветы противъ фамилистовъ обвиняетъ этихъ сектантовъ въ пагубныхъ лжеученіяхъ и гнусныхъ порокахъ, выставляетъ на видъ гордость этихъ сектантовъ, вслѣдствіе которой они только себя считаютъ избранными и спасенными, а всѣхъ другихъ христіанъ осужденными, говоритъ объ опасности фамилистовъ для государства, такъ какъ они не хотятъ принимать присяги. Поэтому королева строго приказываетъ разыскивать срамныя и возмутительныя книги сектантовъ, а самихъ сектантовъ называетъ нетерпимыми ни въ какомъ христіанскомъ государствѣ и грозитъ совсѣмъ искоренить ихъ, чтобы они больше не заражали королевства (Marsden. Early Purit. 140—141. Прокламацію см. у Cardwell. Documentary annals, т. I, 451—454). Въ петиціи, поданной фамилистами королю Іакову I въ началѣ его царствованія, изъ которой между прочимъ видно, что сектанты

роны правительства; они желали добиться торжества для своихъ церковныхъ идей. Въ виду этого намъ представляется болѣе близкимъ къ истинѣ взглядъ на

все таки не были искоренены, фамилисты заявляютъ сами, что съ пуританами они не имѣютъ ничего общаго (Barclay, тамъ же, стр. 26; Perry. The History of the Church of England. т. I, 125). Между положеніями сектантовъ есть такія, которыя послѣ усвоены были квакерами. Фамилисты напр. утверждали, что Библія—не Слово Божіе, а только знакъ его, Библія только бумага и чернила, между тѣмъ какъ Слово Божіе—духъ и животъ; ученые не могутъ проповѣдывать Слово Христово, потому что оно сокрыто отъ премудрыхъ и разумныхъ и открыто только младенцамъ. Сектанты называли свое общество домомъ или семействомъ любви (house of love, family of love, откуда и названіе фамилисты), свое ученіе, религіозныя упражненія и порядки хранили въ величайшемъ секретѣ отъ непосвященныхъ и въ свои общины не принимали членовъ моложе 13 лѣтъ. Новѣйшіе изслѣдователи даже затрудняются считать фамилистовъ за протестантскую секту. Nicolas не одобрялъ Лютера и его реформацію, и римско-католическіе обряды почиталъ символами истиннаго христіанства (Barclay. Inner life... 29). Вообще для неусовершившихся въ любви сектанты признавали полезными и римско-католическіе и англиканскіе обряды, какъ первую ступень къ совершенству. Внутренняя іерархическая организація сектантовъ представляла собой какую-то пародію на устройство римской церкви. У германскихъ фамилистовъ былъ верховный первосвященникъ съ 24 старѣйшинами, вродѣ кардиналовъ, затѣмъ архіепископы, называемые иначе серафимами, и потомъ три особые разряда церковнослужителей: священники *престола величествія* Божія (къ Евр. VIII, 1; I, 3), иначе епископы, священники правленія Божія и наконецъ самая низшая степень—священники рая Божія. Верховный первосвященникъ посвящался восьмью разными священными водами и восьмью священными помазаніями, при посвященіи прочихъ чиновъ требовалось кропленій и помазаній меньше восьми, 6, 5, 4—соотвѣтственно каждой степени. Сектанты очень строго соблюдали день воскресный и день субботній, запрещая употребленіе вина и всякую работу, имѣли свой календарь праздниковъ, между которыми особенно святыми считались день рождества Іоанна Крестителя, день рождества Богородицы и рождество Христово, требовали строгаго повиновенія своей іерархіи, нѣмецкій языкъ признавали за священный. Повидимому эта секта старалась по-своему одухотворить римскую церковь, къ которой самъ Nicolas имѣлъ большое расположеніе, да и отецъ Nicolas'а былъ ревностнымъ членомъ римской церкви. Еще

событіе 1572 года, защищаемый Hopkins'омъ. „Пресвитерій въ Вандсвортѣ",—замѣчаетъ Hopkins вопреки словамъ Neal'я, — „не былъ пресвитеріанскою церковью" (именемъ церкви авторъ называетъ сектантскую религіозную общину). „Онъ" (т. е. пресвитерій) „не служилъ выраженіемъ рѣшительнаго разрыва съ господствующимъ церковнымъ строемъ (was not a formal separation from the ecclesiastical establishment). Пресвитерій возникъ не для богослужебныхъ цѣлей, не для совершенія таинствъ по иному чину, чѣмъ какой былъ утвержденъ государственными законами (for no worshipping assemblies, for no ministration of sacraments apart from those sanctioned by the state). Пресвитерій былъ лишь частной ассоціаціей немногихъ клириковъ, не сложившихъ съ себя свои оффиціальныя должности (not surrendering their professional appointments) и—немногихъ мірянъ и составленъ съ цѣлію примѣнить къ дѣлу церковные порядки Женевы по взаимному соглашенію и насколько было это возможно... Чувствуя отвращеніе къ епископату, пуритане еще продолжали смотрѣть на (англиканскую) церковь, усвоившую его, какъ на церковь истинную (as a very church). Они еще чтили древнюю идею церковнаго единства и смотрѣли на разрывъ съ установленнымъ богослуженіемъ (established assemblies and communion) какъ на чудовищное отпаденіе отъ присныхъ по вѣрѣ (Галат. VI, 10), какъ на непокорную и нечестивую схизму... Со времени учрежденія пресвитеріевъ они дѣйствительно стали допускать отступленія отъ англиканскаго богослужебнаго устава, одни

въ дѣтствѣ Nicolas подвергался видѣніямъ, которыя потомъ не разъ у него повторялись и навели его на мысль сдѣлаться пророкомъ. Въ сочиненіяхъ Nicolas'а проходитъ та главная мысль, что послѣдній и окончательный завѣтъ состоитъ въ совершеннѣйшемъ единеніи человѣчества съ Богомъ, а единеніе это выражается въ любви, какъ высшей ступени христіанскаго совершенства (Barclay. Inner Life... 29—32). Третьей категоріей сектантовъ, отдѣльной отъ пуританъ, были броунисты, о которыхъ рѣчь будетъ далѣе.

больше, другіе меньше. Они устроили также свои отдѣльныя религіозныя собранія, но эти собранія составлялись для частныхъ религіозныхъ упражненій (for the private exercise of their discipline), а не для совершенія общественнаго богослуженія въ собственномъ смыслѣ“ [1]). Пуританскія конференціи были собраніями главнымъ образомъ духовенства съ участіемъ нѣкоторыхъ изъ школьныхъ учителей; пуритане сходились для взаимнаго утѣшенія (1 Солун. V, 11) и помощи, для рѣшенія „вопросовъ совѣсти“, возникавшихъ по поводу отношеній къ установленной церкви, напр. вродѣ того, въ какихъ размѣрахъ можно пользоваться узаконенною книгою богослуженія, затѣмъ—для обсужденія разныхъ способовъ и мѣръ борьбы съ англиканской консервативной партіей. Они обдумывали, какимъ образомъ склонить королеву на свою сторону, чрезъ кого и какія петиціи представить парламенту, какими аргументами вооружить своихъ защитниковъ въ парламентѣ и проч. [2]).

---

[1]) Hopkins, т. II, 264—266. Вчастности извѣстно, что представитель англійскихъ пуританъ Картрайтъ полемизировалъ съ сектантомъ Броуномъ, обыкновенно почитаемымъ за основателя конгрегаціонализма (индепенденства). Картрайтъ доказывалъ броунистамъ, что отдѣляться отъ англиканской церкви незаконно, что эта церковь, хотя и испорчена (deformed), все таки она — тѣло Христово, все таки она Божій градъ, хотя быть можетъ и не имѣющій стѣнъ, — виноградникъ (Мѳ. XXI, 33), хотя и безъ ограды (fence). См. у Waddington. Congregational History. Lond. 1874 г. т. I, стр. 17—18. Marsden. Early Puritans, 179 и 144. Такъ разсуждалъ Картрайтъ объ англиканской церкви въ концѣ 80-хъ годовъ XVI в., когда служилъ капелланомъ при госпиталѣ графа Лестера.

[2]) Hopkins, т. III, 367. «Я не забываю», — говоритъ Hopkins (т. II, 265, примѣч. 1-е), — «что Neal подъ 1573 годомъ упоминаетъ объ отдѣлившихся общинахъ и тайномъ совершеніи у нихъ службы св. причащенія; я знаю также, что Strype, изъ котораго Neal очевидно заимствуетъ это свѣдѣніе, говоритъ подъ тѣмъ же годомъ о болѣе рѣшительномъ расколѣ (more formal separation) и о возникновеніи частныхъ, отдѣльныхъ общинъ» (private sepa-

Однако если даже таковъ былъ дѣйствительный характеръ возникшихъ пресвитеріевъ, все таки они не могли не казаться англиканской партіи весьма опасными сборищами (conventicles). Конечно уже самая таинственность, секретность, какою старались окружать себя эти собранія, навлекала на нихъ особенное подозрѣніе правительства. Не имѣя точныхъ свѣдѣній о томъ, что̀ дѣйствительно въ нихъ происходило, королева и ея сподвижники могли предполагать, что пресвитеріи суть какія-нибудь сходки, замышлявшія насильственное низверженіе установленнаго церковнаго строя и даже государственную революцію. Подобное убѣжденіе тѣмъ болѣе могло находить для себя основаній, что вообще вѣкъ Елизаветы былъ богатъ различными заговорами, революціонными замыслами и преступными планами. Конечно очень возможно, что въ

---

rate congregations; Strype въ сочиненіи Life of Parker; folio ed., London 1740 годъ, стр. 434, 436); «но эти показанія основаны на такъ называемой протестаціи — документѣ неизвѣстнаго происхожденія; онъ не имѣетъ опредѣленной хронологической даты и подтверждается только замѣчаніемъ о немъ, сдѣланнымъ рукою архіеп. Паркера, но мало заслуживающимъ довѣрія» (эта протестація у Neal, I, 211—212); «очень мало вѣроятнаго, чтобы эта протестація, для подтвержденія которой я не нахожу»,—говоритъ Hopkins, — «никакихъ другихъ параллельныхъ историческихъ данныхъ, дѣйствительно была произведеніемъ пуританъ; возможно, что нѣчто подобное было составлено какими-нибудь скоро исчезнувшими сепаратистами (ephemeral separatists) 1567 года, но чтобы упомянутая протестація служила въ 1573 году выраженіемъ мыслей и поведенія пуританъ вообще, въ пользу этого никакихъ достаточныхъ доказательствъ не имѣется. Показаніе Strype (Life of Parker, стр. 446), что въ 1573 г. возникли новыя сектантскія общины (new churches were set up) опирается на прокламацію королевы отъ 20 окт. 1573 г., но объ уклоненіи отъ церковныхъ таинствъ и о самочинныхъ богослужебныхъ собраніяхъ прокламація говоритъ лишь предположительно» (hypoteticallу: если кто... и проч.), «а какъ дѣйствительно существующіе безпорядки она порицаетъ только самовольныя измѣненія въ узаконенномъ богослужебномъ уставѣ. Возникшіе пуританскіе пресвитеріи писателями ошибочно принимались иногда за новыя сектантскія общества». Сравн. о томъ же у Hopkins, II, 276, примѣч. 3.

средѣ англиканской партіи находились люди, которые обладали точными свѣдѣніями о пресвитеріяхъ и потому не имѣли поводовъ подозрѣвать въ участникахъ этихъ собраній какіе-либо преступные противогосударственные замыслы и предаваться по этому случаю преувеличеннымъ страхамъ. Но даже и такимъ личностямъ, какъ скоро онѣ были искренними приверженцами господствующей церкви, хотѣли охранять и поддерживать ее и не желали добиваться какихъ-либо реформъ въ духѣ заграничнаго протестантства, возникновеніе пресвитеріевъ не могло не казаться явленіемъ, дѣйствительно очень вреднымъ и опаснымъ для господствующей церкви, особенно если принять во вниманіе все то, чѣмъ дала о себѣ знать пуританская партія въ началѣ 70-хъ годовъ XVI-го вѣка. Въ эти годы пуританство очевидно дѣлало напряженныя усилія съ одной стороны прочно обосновать себя въ отношеніи теоретическомъ, съ другой — завоевать себѣ господствующее положеніе и искало съ этою послѣднею цѣлію новыхъ практическихъ мѣръ. Университетскія лекціи Картрайта и за тѣмъ литературная полемика его и его сторонниковъ съ Уайтгифтомъ много сдѣлали для упроченія пуританства въ теоретическомъ отношеніи, агитація въ парламентахъ 1571 и 1572 годовъ и потомъ учрежденіе пресвитеріевъ оказывались у пуританъ практическими мѣрами. Картрайтъ и его единомышленники начали теоретически доказывать, что сохранившаяся въ англиканствѣ епископская степень, какъ отдѣльная отъ пресвитерской, вовсе не нужна и подлежитъ уничтоженію, какъ противорѣчащая Писанію. Въ то время, какъ англиканцы согласно съ своею богослужебною книгою держались убѣжденія и доказывали, что „три іерархическія степени существовали отъ апостольскихъ временъ и что это ясно для всѣхъ людей, усердно читающихъ Священное Писаніе“ [1]), Картрайтъ и его едино-

[1]) См. предисловіе къ формамъ рукоположеній. У Daniel. Codex liturgicus, III, 521; Чтенія въ обществѣ любит. духовн. просв. 1881 г. ч. II, 619.

мышленники отвѣчали имъ, что хотя самое названіе епископъ библейское, но оно только другое имя для пресвитера,—что въ первомъ вѣкѣ христіанской исторіи епископы ничѣмъ не отличались отъ пресвитеровъ, — что поэтому не только англиканское богослуженіе, но и церковное устройство англиканства, формы церковнаго управленія и самые способы, при помощи которыхъ установленная церковь руководствуетъ вѣрующими—все это подлежитъ коренному преобразованію, все это должно быть перестроено въ точномъ согласіи съ указаніями, какія сами пуритане вычитывали въ Священномъ Писаніи и какія представлялись имъ столь же ясными, какъ и правила о ежедневномъ богослуженіи въ іудейскомъ храмѣ и предписанія объ устроеніи ветхозавѣтной скиніи. Эти указанія, вычитывавшіяся пуританами изъ Библіи съ такою поразительною ясностью, оказывались не инымъ чѣмъ, какъ церковными ученіями заграничныхъ пресвитеріанъ, въ Швейцаріи и Шотландіи уже примѣненными на практикѣ, и конечно совсѣмъ другой вопросъ, насколько въ дѣйствительности эти ученія согласны со Священнымъ Писаніемъ. Но англиканцамъ, которые сами стояли на протестантской точкѣ зрѣнія и съ уваженіемъ внимали голосамъ заграничныхъ реформаторовъ, защищать на чисто теоретическомъ поприщѣ противъ пуританскихъ нападеній свою установленную церковь полукатолическую, полупротестантскую было не легко. Сторонниковъ государственной церкви, которые сами колебались между принципами протестанства и католичества. пуритане, какъ болѣе послѣдовательные протестанты, не безъ успѣха опровергали и поражали въ своей литературной полемикѣ, такъ что напр. Уайтгифтъ, ученый апологетъ англиканства, въ заключеніе всѣхъ препирательствъ съ своими оппонентами нашелся въ защиту епископальныхъ порядковъ сказать только то, что они очень полезны для Англіи, что они уже одобрены верховною государственною властію и что новыя церковныя реформы—дѣло очень опасное. На та-

кія легковѣсныя доказательства пуритане съ полнымъ правомъ возражали, что не слѣдуетъ принимать въ разсчетъ человѣческіе страхи, что нужно прежде всего искать царствія Божія, а въ отвѣтъ на замѣчанія относительно полезности епископальныхъ порядковъ начинали въ рѣзкихъ чертахъ изображать омірщеніе установленной церкви, ея порабощеніе власти государства, неприглядныя, печальныя явленія въ нравственной жизни ея приверженцевъ и особенно этими послѣдними картинами производили сильное впечатлѣніе на умы современниковъ. Прямой выводъ изъ полемическихъ рѣчей и литературныхъ произведеній пуританскаго лагеря конечно получался тотъ, что государственная церковь съ ея епископами, обрядами, судебными учрежденіями, церковной дисциплиною и проч. есть установленіе далеко не въ такой степени полезное, какъ кажется его сторонникамъ, что она очень плоха и какъ просвѣтительница и какъ руководительница въ дѣлѣ вѣры и христіанскаго благочестія. Поэтому сторонники государственной церкви не безъ большой тревоги смотрѣли на всѣ практическія попытки, при посредствѣ которыхъ вожди пуританъ старались добиться преобладанія для своей партіи, чутко прислушивались ко всѣмъ движеніямъ въ пуританскомъ лагерѣ, убѣжденные, что если дать полную свободу этимъ попыткамъ и движеніямъ и вчастности пуританскимъ ассоціаціямъ, называвшимся пресвитеріями, то установленному церковному строю угрожаетъ окончательное паденіе и разрушеніе. Какъ бы не чувствуя въ богословской полемикѣ съ пуританами особенной своей силы и превосходства своихъ доказательствъ предъ аргументами противниковъ и противъ собственнаго желанія не имѣя возможности не признавать значительной доли горькой правды въ пуританскихъ замѣчаніяхъ, касавшихся упадка нравственной жизни англійскаго общества и недостатка у государственной церкви средствъ для просвѣтительной дѣятельности и для борьбы съ невѣжествомъ и нравственной распущенностью, представители господствую-

щей церкви и вчастности архіепископъ Паркеръ съ единомышленными епископами предпочитали въ борьбѣ съ пуританами избирать не столько литературные способы, сколько оружіе власти, слѣдовательно не столько теоретическій путь, сколько различныя практическія репрессивныя мѣропріятія и сражаться съ пуританствомъ не какъ съ доктриною, а какъ съ силою вредною для государства и церкви. Они зорко блюли за всѣми проявленіями пуританской оппозиціи и спѣшили подавлять ихъ находившимися въ ихъ распоряженіи мѣрами, но еще болѣе бдительною въ сравненіи съ архіепископомъ и нѣкоторыми епископами и настойчивою въ охраненіи установленнаго церковнаго строя являлась сама верховная правительница, по мнѣнію которой церковныя власти оказывались въ борьбѣ съ пуританствомъ не всегда энергичными въ достаточной степени, почему она и не переставала побуждать ихъ къ дѣятельности своими напоминаніями, внушеніями и указами или даже сама вступалась въ партійную борьбу своимъ личнымъ вмѣшательствомъ. Вообще по мѣрѣ того, какъ пуританская партія пыталась расширять свою дѣятельность, церковное и государственное правительство въ свою очередь старалось разными способами парализовать ее, такъ что усилія стороны пуританской вызывали пропорціональное возрастаніе противодѣйствія на англиканскій сторонѣ. Такъ напр. уже конвокація 1571 г., продолжавшая свои засѣданія по обычаю одновременно съ парламентскими (въ апрѣлѣ и маѣ), не смотря на петиціи пуританскаго духовенства о пощадѣ, составила особыя правила (certain new canons) о церковномъ благоустройствѣ, показавшіяся пуританамъ весьма обременительными. Конвокація предписала епископамъ отобрать у проповѣдниковъ ихъ такъ называемыя лиценціи (licences), т. е. грамоты, иначе свидѣтельства на право проповѣди и выдавать новыя только тѣмъ лицамъ, которыя согласятся подписать во 1-хъ— члены англиканскаго символа и притомъ всѣ 39 безъ исключенія, хотя парламентскій статутъ (13 Elizab.

сар. XII) утвердилъ не всѣ; во 2-хъ — книгу богослуженія и формы производства во епископа, пресвитера и діакона съ заявленіемъ, что ни общій молитвенникъ, ни чины посвященій не содержатъ въ себѣ ничего противнаго Слову Божію. Всѣмъ проповѣдникамъ, которые не согласятся дать подписокъ въ этомъ смыслѣ и станутъ возмущать умы народа ученіями, противными символу XXXIX и книгѣ общихъ молитвъ, конвокація угрожала церковнымъ отлученіемъ. Священное Писаніе было постановлено изъяснять согласно разумѣнію „вселенскихъ отцовъ и древнихъ епископовъ“ [1]). Въ послѣднемъ опредѣленіи англиканскаго духовнаго собора очевидно высказывается далеко не такое отрицательное отношеніе къ священному преданію, какое напр. у Картрайта, менѣе чѣмъ за годъ до этой конвокаціи поучавшаго съ университетской каѳедры и доказывавшаго, что заблужденія и царство антихриста начались въ церкви Христовой вскорѣ послѣ смерти свв. апостоловъ... Постановленія конвокаціи о подписяхъ возбудили не мало протестовъ, не-

---

[1]) Neal, I, 179—180; Hopkins, I, 404—408; A Harmony of Anglican Doctrine with the Doctrine of the Catholic and Apostolic Church of the East. Abrdeen. 1846 г. стр. 248 и 124.—Что богослужебная книга не содержитъ ничего противнаго Слову Божію—съ этимъ положеніемъ пуритане никогда не соглашались; оно казалось имъ притязаніемъ гордымъ и безосновательнымъ; они усердно сличали служебникъ съ Библіей и чѣмъ внимательнѣе сравнивали, тѣмъ больше находили противорѣчій между первымъ и послѣднею, обращали вниманіе даже напр. на слѣдующаго рода разногласія: въ служебникѣ написано «благоволи (о Боже), даровать намъ и тѣ предметы, о коихъ мы по своему недостоинству не дерзаемъ просить и коихъ мы не можемъ просить по своему ослѣпленію» (см. Порядокъ совершенія вечери Господней. Перев. еп. Іоанна въ Чтен. общ. люб. дух. просвѣщ. 1881 г. т. II, стр. 433 и у Daniel'я Codex liturg. т. III, стр. 440); между тѣмъ въ Новомъ Завѣтѣ говорится: *да приступаемъ съ дерзновеніемъ къ престолу благодати* (Евр. IV, 16; ср. 1 Іоан. V, 14), *да просимъ съ вѣрою, ничтоже сумняся* (Іак. I, 6) и т. п. — такъ разсуждалъ напр. упомянутый выше Диринтъ. См. Hopkins, I, 520.

годованія и ропота между пуританами, когда стали приводиться въ исполненіе. Каноны конвокаціи не получили утвержденія королевы съ приложеніемъ большой печати и пуритане этимъ обстоятельствомъ не упускали случая оправдывать свое сопротивленіе церковной власти. При тогдашней запутанности отношеній между государствомъ и церковью и хаотическомъ состояніи церковнаго законодательства конвокація даже могла подвергнуться тяжкой отвѣтственности по статуту praemunire за присвоеніе непринадлежащей ей власти или по крайней мѣрѣ за превышеніе полномочій, данныхъ ей парламентскимъ закономъ о подписяхъ. Но для архіепископа Паркера, главнаго дѣятеля по духовному вѣдомству, этой опасности не существовало. Хотя королева по своему обыкновенію старалась, насколько представлялось ей возможнымъ, уклоняться отъ роли явной, открытой преслѣдовательницы пуританъ, возлагая эту обязанность на архіепископа и тѣмъ отстраняя отъ себя негодованіе гонимой партіи, тѣмъ не менѣе изъ частныхъ бесѣдъ и указовъ Паркеръ хорошо зналъ волю своей повелительницы. Напр. въ указѣ (letter) отъ 20 авг. 1571 года на имя Паркера Елизавета категорически настаивала, чтобы архіепископъ никому не позволялъ уклоняться „ни на-право, ни налѣво отъ прямого пути, начертаннаго въ законахъ и внушеніяхъ, и тѣмъ искажать установленное церковное единообразіе“ (to deform the uniformity prescribed); Елизавета настойчиво предписывала архіепископу употреблять для обузданія непокорныхъ всякія мѣры, допускаемыя законами [1]). И вообще не столько отъ церковныхъ властей, сколько отъ самой королевы исходила иниціатива разныхъ энергичныхъ мѣропріятій, направленныхъ къ обузданію непокорной пуританской партіи. Уже было упомянуто напр. что агитація пури-

[1]) Cardwell. Documentary annals, т. I, 367—368. Hopkins, I, 408—409 и т. II, 248, примѣч. 7. Бокль. Отрывки... 40, примѣч.

танъ въ парламентахъ 1571 и 1572 гг. остановлена была самой королевой. Когда затѣмъ уже извѣстные намъ Вилькоксъ и Фильдъ за воззваніе къ парламенту попали въ тюрьму, а по поводу ихъ трактата началась горячая литературная полемика между Уайтгифтомъ и Картрайтомъ, пуританскія сочиненія, секретно печатавшіяся въ типографіяхъ, стали находить очень многихъ усердныхъ читателей, распространителей и укрывателей. Сами потерпѣвшіе Вилькоксъ и Фильдъ пріобрѣли громкую репутацію исповѣдниковъ за дѣло истины. Сэндисъ, еп. лондонскій, въ одномъ изъ писемъ къ лорду казначею (lord high treasurer) Сесилю жаловался, что этихъ лицъ народъ почитаетъ за праведниковъ и съ такимъ же усердіемъ совершаетъ къ нимъ пилигримства, какъ нѣкогда во времена папства ко святымъ мѣстамъ. Сочиненія Картрайта стали пользоваться высокимъ уваженіемъ, особенно между лондонскими пасторами, а возраженіе Картрайта Уайтгифту было покрыто многими одобрительными и похвальными подписями въ обоихъ университетахъ; находились лица, высказывавшія готовность стоять за сочиненія Картрайта, хотя бы пришлось заплатить за то и жизнію. Въ виду такихъ явныхъ обнаруженій враждебнаго отношенія къ установленной церкви, болѣе и болѣе распространявшагося среди англійскаго общества вслѣдствіе пуританской агитаціи, королева не желала оставаться равнодушной зрительницей всего происходившаго. Іюня 11-го 1573 г. она издала прокламацію, чтобы всѣ, у кого найдется воззваніе Фильда съ Вилькоксомъ, равно какъ и сочиненія, написанныя въ его защиту, непремѣнно въ теченіе 20 дней по обнародованіи прокламаціи представили бы эти произведенія епархіальному епископу или которому-нибудь члену тайнаго совѣта подъ угрозой тюремнаго заключенія за ослушаніе. Однако исполнителей королевской

воли нашлось очень ничтожное количество [1]). Отчасти по этой причинѣ, отчасти въ виду нѣкоторыхъ другихъ безпорядковъ, королева 20 октября того же 1573 г. издала новую прокламацію, изложенную въ весьма энергичныхъ выраженіяхъ. Ея величество, говорится въ прокламаціи, съ прискорбіемъ узнаетъ, что противъ богослужебнаго устава, узаконеннаго парламентомъ, слышатся возраженія, что въ послѣднее время онъ даже пренебрегается и нарушается; въ такихъ безпорядкахъ виноваты своимъ нерадѣніемъ епископы и другіе церковные чиновники; для немедленнаго устраненія этого зла королева издаетъ строгое приказаніе, чтобы церковныя власти исполняли законъ противъ нарушителей единообразія (act for the uniformity 1559) со всею точностью и суровостью (severity), не потворствуя никакимъ лицамъ, презирающимъ и переиначивающимъ благочестивые обряды и чинопослѣдованія, изложенные въ общемъ молитвенникѣ; всѣхъ такихъ виновныхъ королева приказываетъ арестовать и сажать въ тюрьму и грозитъ отвѣтственностью укрывателямъ; уклоняющихся отъ причащенія по установленному въ молитвенникѣ чину предписываетъ разыскивать болѣе старательно, чѣмъ это дѣлалось раньше, а за составленіе собраній и совершеніе при этомъ службы не по установленному чину повелѣваетъ наказывать вполнѣ согласно съ узаконеніями статута о единообразіи, безъ всякаго послабленія; въ особенности епископамъ и прочимъ церковнымъ властямъ королева рекомендуетъ бдительно смотрѣть (to have a vigilant eye) за точнымъ исполненіемъ церковныхъ уставовъ, грозя въ противномъ случаѣ своею немилостью—смѣщеніемъ съ должностей и прочими наказаніями по мѣрѣ виновности [2]).

---

[1]) Hopkins, I, 451—455; Cardwell. Documentary annals, I, 384 примѣч. Neal, I, 195, 198, 210—211; Waddington. Congregational history, т. I, 7—8.

[2]) Cardwell. Documentary annals, т. I, 383—387; Hopkins, I, 484—486.

Прокламація сопровождалась еще внушеніемъ (letter) епископамъ отъ тайнаго совѣта, составленнымъ по приказанію королевы въ ноябрѣ того же 1573 года. Тайный совѣтъ ставилъ епископамъ на видъ, что отступленіе отъ устава, раздоры и непристойныя пререканія (diversities, contentions and unseemly disputations) начались главнымъ образомъ по винѣ ихъ, епископовъ, что они—епархіальные начальники и ихъ чиновники—къ великому прискорбію производили свои ревизіи и и суды до сихъ поръ больше для добыванія денегъ и съ разными другими посторонними намѣреніями, а не съ цѣлію охранять въ своихъ епархіяхъ церковный порядокъ и единообразіе. Внушеніе заканчивается приказаніемъ епископамъ зорко блюсти, чтобы ни въ одномъ изъ приходовъ не допускалось никакихъ искаженій предписаннаго устава или отступленій отъ него, а всѣхъ виновныхъ въ безпорядкахъ строго наказывать [1]). Мало того. Вскорѣ послѣ опубликованія октябрьской прокламаціи королева издала съ приложеніемъ большой печати указъ объ учрежденіи церковныхъ коммиссій для разныхъ графствъ изъ лицъ, пользовавшихся правительственнымъ довѣріемъ. Архіепископъ и епархіальные епископы назначались предсѣдателями въ этихъ коммиссіяхъ, прямою задачею которыхъ служило точное выполненіе королевской воли, выраженной въ прокламаціи, то есть наказаніе всѣхъ нарушителей церковныхъ порядковъ. Ноября 28-го того же 1573 года лица, назначенныя въ члены коммиссій, собрались въ Звѣздной палатѣ для принятія возлагаемаго на нихъ порученія и при этомъ выслушали весьма энергичное внушеніе, сдѣланное отъ имени королевы лордомъ Борлеемъ. Лордъ говорилъ: „нѣкоторые изъ викаріевъ, кюратовъ, проповѣдниковъ и лекторовъ молодые годами и слишкомъ незрѣлые умомъ сдѣлали разныя измѣненія въ службѣ церковной сообразно

[1]) Cardwell. Documentary annals, т. I, 387—388.

своимъ фантазіямъ. Они также распространили среди народа ошибочныя мнѣнія, будто предписанные церковные уставы и обряды обременительны для совѣсти. Все это вредно для правительства и представляетъ такую опасность, которую ея величество, по долгу, возложенному на нее Всемогущимъ Богомъ, обязывается предотвратить скорыми и цѣлесообразными мѣрами. Не оскорбленная совѣсть, но стремленіе нарушать законы лежитъ въ основѣ тѣхъ развращенныхъ мнѣній и вытекающихъ изъ нихъ наглыхъ и дерзкихъ выходокъ, о какихъ ежедневно приходится слышать ея величеству. Вамъ, господа, имѣющимъ теперь отправиться въ разные округи, назначенные въ ваше вѣдѣніе, ея величество повторяетъ свое настойчивое желаніе, чтобы вы устранили эти искаженія и безпорядки, проистекающіе изъ превратной дѣятельности и безразсуднаго ученія. Ея величество не можетъ успокоиться своей совѣстью до тѣхъ поръ, пока не приложитъ всего своего усердія къ устраненію зла; она не допускаетъ мысли, чтобы кто-нибудь изъ ея подданныхъ, особенно изъ ея церковныхъ чиновниковъ (ecclesiastical officers), имѣющій счастіе состоять подъ ея покровительствомъ или пользоваться ея благоволеніемъ, сталъ прямо или косвенно поддерживать какую-нибудь личность, которая своимъ примѣромъ или ученіемъ измѣняетъ установленные церковные порядки". Лордъ Борлей говорилъ дальше, что въ тѣхъ мѣстностяхъ, куда коммиссіонеры назначаются, они должны постараться заставить всѣхъ людей въ точности исполнять изданныя въ разное время внушенія королевы относительно единообразія въ церковныхъ обрядахъ и церковномъ управленіи и въ заключеніе отъ имени королевы полемизировалъ противъ тѣхъ, кому замѣчаемые безпорядки и уклоненія показались бы незначительными и неважными. „Быть можетъ нѣкоторымъ знатнымъ лицамъ, быть можетъ даже нѣкоторымъ изъ самихъ коммиссіонеровъ", — говорилъ лордъ казначей, — „покажется, что безпорядки, о которыхъ идетъ рѣчь, опасны не въ такой степени,

какъ думаетъ ея величество, что распространяющіяся ученія касаются только предметовъ спорныхъ, что нововводители имѣютъ достаточныя основанія почитать нѣкоторые церковные обряды совершенными не въ превосходной степени; но ея величество приказала мнѣ",— говорилъ Борлей,—„поставить на видъ, что опасности суть именно такого рода и степени, какими она считаетъ ихъ. Когда на кораблѣ возникаетъ несогласіе между приказаніями командира и поведеніемъ подчиненныхъ ему, чего можно ожидать, кромѣ кораблекрушенія? Точно также и цѣлыя королевства изъ за раздоровъ могутъ подвергаться гибели. И если безпорядки, разногласія и распри въ дѣлахъ гражданскихъ могутъ сопровождаться опасными послѣдствіями, то не больше ли нужно бояться такихъ послѣдствій въ дѣлахъ духовныхъ, въ дѣлахъ религіи и совѣсти?" [1]). Напутствованные такими и подобными назиданіями верховной власти коммиссіонеры начали свою ревизорскую дѣятельность въ различныхъ округахъ. Они привлекали къ допросу изъ среды приходскаго духовенства и мірянъ всѣхъ тѣхъ лицъ, которыхъ считали подозрительными по какимъ-либо поводамъ. Этимъ лицамъ по окончаніи допроса они предлагали для подписи разныя формулы, составленныя самими же коммиссіонерами и обыкновенно заключавшія обѣщаніе со стороны подсудимыхъ въ точности исполнять богослужебный уставъ и церковные законы и тѣхъ, кто не соглашался давать письменныя обязательства въ такомъ смыслѣ, коммиссіонеры подвергали наказаніямъ. Между формулами, которыя предлагались для подписки и текстъ которыхъ нѣсколько разнообразился въ различныхъ епархіяхъ примѣнительно къ обстоятельствамъ дѣла, историки пуританизма обращаютъ особенное вниманіе на двѣ, наиболѣе употребительныя, изъ коихъ одна носила названіе forma promissionis, другая—forma objurationis.

---

[1]) Hopkins, I, 488—491; Neal, I, 200—201; Waddington. Congregational history, т. I, 9—10.

Первая требовала, чтобы церковнослужители не только не употребляли никакого другого богослужебнаго чина, кромѣ узаконеннаго, но чтобы не проповѣдывали и даже частнымъ образомъ не говорили чего-нибудь унижающаго установленную богослужебную книгу или всю или какой-нибудь изъ ея отдѣловъ; вторая (т. е. forma objurationis) требовала подписи и клятвеннаго завѣренія, что книга посвященія архіепископовъ, епископовъ и поставленія діаконовъ, изданная при Эдуардѣ VI и утвержденная парламентомъ, содержитъ въ себѣ все необходимое для такого посвященія и не заключаетъ ничего суевѣрнаго и нечестиваго,—что лица, рукоположенныя согласно этому чину, имѣютъ дѣйствительное, правильное и законное посвященіе, а сами подписующіеся признаютъ себя обязанными повиноваться, послѣ королевы, своему епархіальному епископу, какъ законному начальнику. Во многихъ подпискахъ прибавлялся еще пунктъ, требовавшій клятвеннаго признанія, что общественная проповѣдь Слова Божія въ англійской церкви здрава и чиста (sound and sincere), что чинъ совершенія таинствъ согласенъ съ Словомъ Божіимъ, что книга общихъ молитвъ нисколько не противорѣчитъ Библіи. Отъ мірянъ, уклонявшихся отъ посѣщенія своихъ приходскихъ церквей и предпочитавшихъ слушать проповѣди пасторовъ нонконформистовъ, требовалось письменное признаніе согласія книги общихъ молитвъ съ Библіей и сверхъ того еще росписка, вродѣ слѣдующей: такъ какъ я уклонялся отъ посѣщенія своей приходской церкви и не желалъ имѣть общенія въ молитвахъ и таинствахъ съ остальными прихожанами и такимъ образомъ не исполнялъ свой долгъ, теперь искренно сожалѣю о случившемся, прошу о прощеніи этой моей вины и обѣщаюсь съ сихъ поръ не повторять ея [1]). Таковы важнѣйшія мѣры, какія предприняла противъ непокорной пуританской партіи

---

[1]) Hopkins, I, 494—496; подробнѣе у Neal, I, 206—208.

церковная англиканская власть и вчастности сама королева въ началѣ 70-хъ годовъ XVI вѣка, когда среди пуританъ стало замѣчаться усиленное движеніе съ цѣлію преобразованія установленнаго англиканскаго церковнаго строя въ духѣ пресвитеріанства.

Разумѣется эти правительственныя мѣры не оставались безъ исполненія. Такъ, уже вскорѣ по окончаніи засѣданій конвокаціи, сочинившей упомянутыя выше правила, именно въ іюнѣ 1571 года архіепископъ Паркеръ вызвалъ къ себѣ разныхъ выдающихся пуританскихъ духовныхъ преимущественно изъ окрестностей Лондона для отобранія подписей къ символу и общему молитвеннику. Одинадцать изъ такихъ лицъ (между прочимъ Sampson'a, Deering'a, Field'a и Brown'a, отъ котораго потомъ получила названіе секта броунистовъ) пуританскій историкъ называетъ по именамъ, не опредѣляя точнаго количества остальныхъ вызванныхъ и только замѣчая, что вообще „въ теченіе этого лѣта архіепископъ тревожилъ пуританъ весьма дѣятельно“ (was very busy this summer in harassing the Puritans), стараясь въ точности выполнить постановленія конвокаціи въ обѣихъ провинціяхъ, но встрѣтилъ возраженіе со стороны архіепископа йоркскаго (Grindal), который поставилъ ему на видъ, что правила конвокаціи не получили утвержденія королевы, а потому за соблюденіе ихъ можно даже подпасть подъ дѣйствіе статута praemunire [1]). Въ 1572 году требованіе подписей произведено было уже по всей Англіи и за несогласіе подписываться подъ всѣ 39 членовъ символа 100 человѣкъ духовныхъ, согласно счисленію Stryp'e'a, потеряли свои мѣста; кромѣ того, значительное количество протестантовъ мірянъ обоего пола, подозрѣваемыхъ въ несочувствіи господствующему исповѣданію, подверглись тюремному заключенію [2]). Въ мартѣ 1573 года разные

---

[1]) Neal, I, 184—185; сравн. у Hopkins, т. II, 285.

[2]) Neal, I, 187; Hopkins, I, 408 и 457.

13) Счастнева Василія.
14) Грифцева Николая.
15) Попова Александра.
16) Алмазова Александра.
17) Керенскаго Михаила.
18) Троицкаго Сергѣя.
19) Архангелова Серафима.
20) Волковскаго Сергѣя.
21) Копылова Виктора.
22) Домрачева Василія.

в) Удостоить званія дѣйствительнаго студента:

23) Обтемперанскаго Ивана.
24) Лапшангскаго Василія.

О чемъ и представить журналомъ симъ на утвержденіе Его Высокопреосвященства въ показанныхъ степеняхъ и званіяхъ.

По утвержденіи сего постановленія, изготовить для означенныхъ студентовъ установленные на степень кандидата дипломы, а дѣйствительнымъ студентамъ аттестаты со внесеніемъ въ нихъ свѣдѣній о числѣ лѣтъ обязательной для нихъ службы въ духовно-учебномъ вѣдомствѣ. Означенные дипломы и аттестаты препроводить въ свое время вмѣстѣ съ прочими документами тѣхъ воспитанниковъ, которые будутъ назначены на службу, къ мѣстамъ ихъ службы, а тѣхъ изъ нихъ, которые за неполученіемъ мѣста, обращены будутъ въ вѣдѣніе епархіальныхъ начальствъ по мѣсту ихъ родопроисхожденія въ подлежащія консисторіи, съ просьбою о полученіи ихъ увѣдомить Совѣтъ академіи.

Объявить (и объявлено) окончившимъ курсъ казеннокоштнымъ воспитанникамъ прописанное въ 20 справкѣ сего журнала опредѣленіе Св. Синода отъ $\frac{10\text{ января}}{10\text{ декабря}}$ $187^{5}/_{6}$ года за № 1833.

О студентахъ, подлежащихъ отправленію воинской повинности, увѣдомить тѣ по воинской повинности присутствія, къ которымъ они приписаны, что студенты сіи въ настоящемъ году окончили академическій курсъ.

№ 21.

13 іюня 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго всѣ ординарные и экстраординарные профессоры кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора А. Некрасова и экстраординарныхъ профессоровъ А. Гренкова и А. Гусева, не присутствовавшихъ по болѣзни и нахожденію въ отпуску.

Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „Указомъ Св. Синода отъ 29 апрѣля 1884 года за № 4, п. 9 предписано Совѣтамъ духовныхъ академій, по полученіи представленій о вакантныхъ въ ихъ округахъ мѣстахъ для окончившихъ курсъ воспитанниковъ академій, войти въ соображеніе о распредѣленіи ихъ на означенныя мѣста, и соображенія сіи доставить, для дальнѣйшихъ распоряженій, въ Св. Синодъ не позже 15 іюля; одновременно съ тѣмъ относительно воспитанниковъ, не получающихъ на первый разъ назначенія на духовно-учебную службу, Совѣтами должны быть сообщаемы Оберъ-Прокурору Св. Синода свѣдѣнія о томъ, къ какой должности признается тотъ или другой воспитанникъ наиболѣе способнымъ, каковыя свѣдѣнія и будутъ принимаемы Центральнымъ Управленіемъ во вниманіе при послѣдующемъ въ теченіи учебнаго года замѣщеніи вакансій въ училищахъ и семинаріяхъ, которое будетъ совершаться на прежнемъ основаніи, по непосредственному усмотрѣнію и распоряженію Центральнаго Управленія.

Опредѣленіемъ Св. Синода отъ $\frac{7\text{ января}}{25\text{ ноября}}$ $188^{6}/_{7}$ г. за № 2563, предписано Совѣтамъ академій, что бы они, по распредѣленіи, съ соблюденіемъ требованій циркулярнаго Синодальнаго указа отъ 29 апрѣля 1884 г. № 4, окончившихъ курсъ академическихъ воспитанниковъ на мѣста по духовно-учебному вѣдомству, прочихъ, не получившихъ назначенія, воспитанниковъ обращали въ епархіи, по принадлежности, съ отсылкой документовъ въ подлежащія консисторіи и съ тѣмъ, чтобы воспитанники сіи, по прибытіи въ епархію не зависимо отъ представленія мѣстному преосвя-

щенному, сообщили консисторіи свѣдѣнія о мѣстѣ своего жительства въ епархіи, при чемъ вмѣняется въ обязанность консисторіямъ, чтобы онѣ немедленно и безъ затрудненій выдавали документы тѣмъ изъ воспитанниковъ, кои пожелали бы выйти изъ духовнаго вѣдомства.

Указомъ Св. Синода отъ 5 августа 1887 г. за № 2559 разрѣшено правленіямъ духовныхъ академій выдавать казеннокоштнымъ воспитанникамъ, окончившимъ академическій курсъ и возвращаемымъ въ епархіи, путевое пособіе для проѣзда по желѣзнымъ дорогамъ на пароходахъ въ размѣрѣ платы за 2 классъ, а гдѣ не имѣется сихъ сообщеній, прогонныя деньги на двѣ лошади, суточныя же деньги по 60 коп. въ сутки, считая время проѣзда по желѣзнымъ дорогамъ и на пароходахъ по росписанію поѣздовъ, а въ остальныхъ мѣстахъ по положенію по 50 верстъ въ сутки, и таковыя пособія выдавать самимъ правленіямъ духовныхъ академій изъ наличныхъ академическихъ суммъ, съ возвратомъ оныхъ изъ духовно-учебнаго капитала.

Къ сему имѣю честь присовокупить, что до настоящаго времени въ Совѣтѣ Академіи не получено еще ни одного увѣдомленія объ открытіи вакантныхъ мѣстъ въ Казанскомъ духовно-учебномъ Округѣ.

Справка: По § 81 Лит. в. п. 2 акад. уст. предположенія о распредѣленіи кончившихъ курсъ на учебно-воспитательныя должности въ духовныхъ семинаріяхъ и училищахъ относятся къ предметамъ занятій Совѣта, представляемымъ чрезъ Епархіальнаго Преосвященнаго въ Св. Синодъ.

Постановили: Представить Г. Оберъ-Прокурору Св. Синода и учебному Комитету требующіяся свѣдѣнія о воспитанникахъ академіи, окончившихъ курсъ въ настоящемъ году и оставшихся безъ назначенія на службу, съ присовокупленіемъ, что Совѣтъ Академіи признаетъ болѣе способными къ прохожденію преподавательской службы сихъ воспитанниковъ по слѣдующимъ предметамъ:

Александрова Сергѣя въ семинаріи по каѳедрѣ св. писанія, гомилетики и соединенныхъ съ нею предметовъ, словесности и греческаго языка въ духовномъ училищѣ.

Алмазова Александра въ семинаріи по каѳедрѣ гомилетики и соединенныхъ съ нею предметовъ, гражданской исто-

ріи съ русской, ариѳметики съ географіей и латинскаго языка въ духовномъ училищѣ.

Архангелова Серафима въ семинаріи по каѳедрѣ св. писанія, греческаго языка и ариѳметики съ географіей и русскаго языка въ духовномъ училищѣ.

Беневоленскаго Константина въ семинаріи по каѳедрѣ богословскихъ и философскихъ предметовъ, гомилетики и соединенныхъ съ нею предметовъ, словесности и общей церковной исторіи съ русской.

Березиеа Тихона въ семинаріи по каѳедрѣ богословскихъ предметовъ, латинскаго языка, исторіи раскола и общей гражданской исторіи съ русской.

Волковскаго Сергѣя въ семинаріи по каѳедрѣ св. писанія, латинскаго языка, ариѳметики съ географіей въ духовномъ училищѣ и миссіонерскихъ предметовъ татарскаго отдѣла.

Граммакова Гавріила по всѣмъ предметамъ семинарскаго курса.

Грифцева Николая въ семинаріи по каѳедрѣ гомилетики и соединенныхъ съ нею предметовъ, общей церковной исторіи съ русской, общей гражданской исторіи съ русской и латинскаго языка.

Гусева Николая въ семинаріи по каѳедрѣ богословскихъ и философскихъ предметовъ, исторіи и обличенія русскаго раскола.

Домрачева Василія въ семинаріи по каѳедрѣ греческаго языка и ариѳметики съ географіей въ духовномъ училищѣ и миссіонерскихъ предметовъ татарскаго отдѣла.

Ильменскаго Сергѣя въ семинаріи по каѳедрѣ св. писанія, богословскихъ и философскихъ предметовъ, общей церковной исторіи съ русской и общей гражданской исторіи съ русской.

Керенскаго Михаила въ семинаріи по каѳедрѣ гомилетики и соединенныхъ съ нею предметовъ, греческаго языка и ариѳметики съ географіей въ духовномъ училищѣ.

Копылова Виктора въ семинаріи по каѳедрѣ св. писанія, общей гражданской исторіи съ русской и древнихъ языковъ въ духовномъ училищѣ.

Кременскаго Ивана въ семинаріи по каѳедрѣ богословскихъ и философскихъ предметовъ, словесности и греческаго языка.

Меньшикова Аркадія въ семинаріи по каѳедрѣ общей церковной исторіи съ русской, философскихъ предметовъ, общей гражданской исторіи съ русской и греческаго языка.

Миролюбова Леонида въ семинаріи по каѳедрѣ св. писанія, общей церковной исторіи съ русской, латинскаго языка и миссіонерскихъ предметовъ татарскаго отдѣла.

Покровскаго Сергѣя въ семинаріи по каѳедрѣ гомилетики и соединенныхъ съ нею предметовъ, общей церковной исторіи съ русской и русскаго языка въ духовномъ училищѣ.

Попова Александра въ семинаріи по каѳедрѣ св. писанія, философскихъ предметовъ, латинскаго языка и ариѳметики съ географіей въ духовномъ училищѣ.

Прокошева Павла въ семинаріи по всѣмъ предметамъ семинарскаго курса.

Счастнева Василія въ семинаріи по каѳедрѣ св. писанія, словесности и древнихъ языковъ въ духовномъ училищѣ.

Троицкаго Сергѣя въ семинаріи по каѳедрѣ богословскихъ предметовъ, греческаго языка и миссіонерскихъ предметовъ татарскаго отдѣла.

Ястребова Илью въ семинаріи по каѳедрѣ философскихъ предметовъ, гомилетики и соединенныхъ съ нею предметовъ и миссіонерскихъ предметовъ монгольскаго отдѣла.

Лапшанскаго Василія по выздровленіи—въ духовномъ училищѣ по каѳедрѣ древнихъ языковъ и ариѳметики съ географіей.

Обтемперанскаго Ивана въ духовномъ училищѣ по всѣмъ предметамъ.

Всѣхъ вышеозначенныхъ воспитанниковъ, какъ не получившихъ назначенія на учебно-воспитательныя должности, нынѣ же обратить на основаніи опредѣленія Св. Синода отъ $\frac{25\text{ ноября}}{7\text{ января}}$ $188^{6}/_{7}$ г. за № 2563, съ епархіи по мѣсту ихъ родопроисхожденія, съ выдачею имъ прогонныхъ и суточныхъ, положенныхъ указомъ Св. Синода отъ 5 августа 1887 г. за № 2559, о чемъ и сообщить подлежащимъ консисторіямъ

съ препровожденіемъ документовъ обращенныхъ въ ихъ вѣдѣніе воспитанниковъ и правленію академіи для зависящихъ распоряженій.

На семъ журналѣ отъ 1 іюня за № 21 послѣдовала такая резолюція Его Высокопреосвященства: „Утверждается“.

№ 22.

13 іюня 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго инспекторъ ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ. Всѣ ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора А. Некрасова и экстраординарныхъ профессоровъ А. Гренкова и А. Гусева, неприсутствовавшихъ по болѣзни и нахожденію въ отпуску.

Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „Въ настоящее время, какъ извѣстно Совѣту, въ академіи состоятъ вакантными двѣ каѳедры на монгольскомъ отдѣлѣ миссіонерской группы—каѳедра по исторіи ламайства и монгольскаго языка съ бурятскимъ нарѣчіемъ и каѳедра калмыцкаго языка. Ту и другую каѳедру Совѣтъ академіи журналомъ отъ 22 сентября 1891 года временно до 15 сего іюня поручилъ бывшему и. д. доцента М. Нефедьеву, оставивъ его въ качествѣ нештатнаго, вольнонаемнаго преподавателя съ вознагражденіемъ его за труды преподаванія въ размѣрѣ полнаго доцентскаго оклада. Въ виду истеченія срока его службы, не угодно ли будетъ Совѣту войдти въ обсужденіе вопроса о замѣщеніи занимавшихся имъ, нынѣ имѣющихъ быть вакантными, каѳедръ.

Справка: 1) Нефедьевъ по окончаніи курса въ Академіи въ 1884 г. съ разрѣшенія Св. Синода отъ 3 октября 1884 года за № 3295 оставленъ былъ Совѣтомъ академіи профессорскимъ стипендіатомъ для приготовленія къ замѣщенію въ академіи каѳедры калмыцкаго языка и соединенныхъ съ нимъ предметовъ, съ каковою цѣлію и командированъ былъ на два года въ С.-Петербургскій Университетъ для изученія татарскаго, монголо-калмыцкаго, манчжурскаго и китайскаго языковъ при факультетѣ восточныхъ языковъ сего Университета, съ тѣмъ, чтобы онъ лѣтнія вакаціи 1885 и 1886 г.

проводилъ для практическаго изученія калмыцкаго нарѣчія въ калмыцкихъ улусахъ Астраханской и Ставропольской губерніи. По окончаніи срока камандировки онъ опредѣленіемъ Совѣта отъ 6 сентября 1886 года допущенъ былъ съ разрѣшенія Высокопреосвященнѣйшаго Павла, покойнаго Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, отъ 18 сентября тогоже года за № 331, къ чтенію лекцій по вакантной каѳедрѣ калмыцкаго языка и соединенныхъ съ нимъ предметовъ въ качествѣ и. д. доцента до окончательнаго утвержденія его въ степени магистра, срокъ для полученія которой назначается согласно § 55 Акад. Устава, „не болѣе двухъ лѣтъ со дня поступленія на должность“. Въ виду истеченія этого срока 18 сентября 1888 года Совѣтъ академіи въ теченіи слѣдующихъ двухъ лѣтъ, признавая причины неподачи Нефедьевымъ магистерскаго сочиненія уважительными, своевременно испросилъ у Св. Синода установленнымъ порядкомъ чрезъ Высокопреосвященныхъ Архіепископовъ Казанскихъ,—сначала Палладія, нынѣ Экзарха Грузіи, а за тѣмъ Павла, Свят. Синода Члена, двѣ годичныя отсрочки для подачи означеннаго сочиненія; но и въ теченіе этихъ льготныхъ сроковъ Нефедьевъ не успѣлъ подать сочиненія. Вслѣдствіе этого Совѣтъ академіи журналомъ своимъ отъ 22 сентября 1891 года уволилъ и. д. доцента М. Нефедьева изъ числа штатныхъ преподавателей академіи. Но въ виду необходимости чтенія лекцій на монгольскомъ отдѣленіи студентамъ II, III и IV курсовъ и слушателямъ курсовъ I и II года и въ виду невозможности немедленно же найти штатныхъ преподавателей для означеннаго отдѣленія тѣмъ же журналомъ съ согласія Его Высокопреосвященства, покойнаго Высокопреосвященнѣйшаго Павла, чтобы не прерывать занятій вышеозначенныхъ студентовъ и слушателей, оставилъ Нефедьева въ академіи до конца настоящаго учебнаго года, т. е. до 15 іюня сего 1892 года въ качествѣ нештатнаго, вольнонаемнаго преподавателя съ обязательствомъ преподавать, кромѣ тѣхъ предметовъ, которые онъ преподавалъ доселѣ, еще исторію ламайства и монгольскій языкъ съ бурятскимъ нарѣчіемъ, съ производствомъ ему полнаго, доселѣ получавшагося, доцентскаго содержанія.

2) При обсужденіи сего вопроса Совѣтъ между прочимъ остановилъ свое вниманіе на И. Поповѣ, окончившемъ курсъ въ Казанской академіи въ 1889 году, какъ на одномъ изъ

болѣе достойныхъ и желательныхъ кандидатовъ къ замѣщенію которой либо изъ вакантныхъ каѳедръ монгольскаго отдѣла.

Постановили: Въ виду трудности скораго подъисканія подходящаго штатнаго преподавателя по такимъ спеціальнымъ предметамъ, какъ монголовѣдѣніе, снова поручить до будущаго 15 іюня 1893 года преподаваніе по каѳедрамъ исторіи ламайства, монгольскаго языка съ бурятскимъ нарѣчіемъ и калмыцкаго языка тому же Нефедьеву въ качествѣ нештатнаго, вольнонаемнаго преподавателя съ прежнимъ вознагражденіемъ въ размѣрѣ полнаго доцентскаго оклада. Между тѣмъ просить о. ректора снестись съ Поповымъ, не пожелаетъ ли онъ занять которую либо изъ свободныхъ каѳедръ монгольскаго отдѣла и о послѣдующемъ имѣть сужденіе особо.

Журналъ сей предварительно представить на благоусмотрѣніе и утвержденіе Его Высокопреосвященства.

На семъ журналѣ отъ 1 іюля за № 459 послѣдовала такая резолюція Его Высокопреосвященства: „Утверждается“.

№ 23.

13 іюня 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго всѣ ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора А. Некрасова и экстраординарныхъ профессоровъ А. Гренкова и А. Гусева, не присутствовавшихъ по болѣзни и нахожденію въ отпуску.

Слушали: Отношеніе Совѣта Саратовскаго Епархіальнаго женскаго училища отъ 1 іюня сего 1892 года за № 327: „Окончившій курсъ въ Казанской духовной академіи Сергѣй Волковскій обратился съ просьбою къ Его Преосвященству, Преосвященнѣйшему Авраамію, Епископу Саратовскому и Царицинскому—о представленіи ему вакантной

должности учителя математики, при Саратовскомъ женскомъ училищѣ. Означенное прошеніе г. Волковскаго Его Преосвященствомъ сдано на разсмотрѣніе Совѣта училища. Но такъ какъ г. Волковскій Совѣту не извѣстенъ, то послѣдній и имѣетъ честь покорнѣйше просить Совѣтъ Казанской духовной академіи, не оставить увѣдомленіемъ его относительно того: можетъ ли г. Волковскій быть считаемъ вполнѣ благонадежнымъ, способнымъ и достойнымъ кандидатомъ къ замѣщенію преподавательской вакансіи при училищѣ. Въ случаѣ удовлетворительной рекомендаціи г. Волковскаго, Совѣтъ училища покорнѣйше проситъ выслать и документы его, если послѣдніе имѣются въ канцеляріи Совѣта академіи.

Справка: Журналомъ Совѣта отъ 13 сего іюня за № 20, было постановлено рекомендовать Волковскаго Сергѣя въ семинарію по каѳедрѣ св. писанія, латинскаго языка, ариѳметики съ географіей въ духовное училище и миссіонерскихъ предметовъ татарскаго отдѣла. Симъ же журналомъ Волковскій обращенъ въ вѣдѣніе своего епархіальнаго начальства по мѣсту своего родопроисхожденія,—въ Саратовскую духовную Консисторію, куда имѣютъ быть высланы и его документы.

Постановили: Увѣдомить Совѣтъ Саратовскаго епархіальнаго женскаго училища, что Совѣтъ академіи находитъ окончившаго нынѣ курсъ ученія въ Казанской духовной академіи Волковскаго Сергѣя вполнѣ благонадежнымъ и способнымъ кандидатомъ къ занятію преподавательской должности въ училищѣ, присовокупивъ къ сему, что документы его Совѣтъ училища можетъ получить изъ Саратовской Консисторіи, въ вѣдѣніе коей онъ обращенъ, по мѣсту своего родопроисхожденія.

На семъ журналѣ отъ 1 іюля за № 458 послѣдовала такая резолюція Его Высокопреосвященства: „Утверждается“.

№ 24.

14 іюня 1892 года.

Подъ предсѣдательствомъ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго присутствовали: о. ректоръ академіи, протоіерей А. Владимірскій, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта академіи, кромѣ и. д. ординарнаго профессора А. Некрасова, экстраординарныхъ профессоровъ А. Гренкова и Д. Гусева по нахожденію въ отпуску.

Слушали: Защиту диссертаціи подъ заглавіемъ: „Обрѣзаніе у евреевъ", представленной на соисканіе степени магистра богословія преподавателемъ Саратовскаго духовнаго училища *В. Соколовымъ*. Оффиціальными оппонентами были и. д. ординарнаго профессора, протоіерей Е. Маловъ и экстраординарный профессоръ А. Гусевъ.

Справка: 1) В. Соколовъ окончилъ курсъ академіи въ 1881 году со степенью кандидата и съ правомъ при исканіи степени магистра не держать новаго устнаго испытанія.

2) По § 139 акад. устава: „Если получившій степень кандидата за весь четырехлѣтній курсъ оказалъ отличные успѣхи въ наукахъ, но неудовлетворилъ требованіямъ относительно сочиненія на степень магистра, или если представилъ сочиненіе, заслуживающее сей степени, но не оказалъ успѣховъ, соотвѣтствующихъ оной, то при соисканіи такими лицами степени магистра, Совѣтъ не требуетъ отъ перваго изъ нихъ новаго устнаго испытанія, а отъ послѣдняго новаго сочиненія".

3) По § 136 того же устава. „Студенты академіи, оказавшіе за весь четырехлѣтній курсъ отличные успѣхи и представившіе сочиненіе, признанное Совѣтомъ удовлетворительнымъ для степени магистра, утверждаются въ степени кандидата, съ правомъ полученія степени магистра безъ новаго устнаго испытанія, но удостоиваются этой послѣдней степени не иначе, какъ по напечатаніи и удовлетворительномъ защищеніи его въ присутствіи Совѣта и приглашенныхъ Совѣтомъ сторонннхъ лицъ (коллоквіумѣ)".

4) По § 81 лит. в. п. 6 акад. устава удостоеніе степени магистра относится къ предметамъ занятій Совѣта, представляемымъ чрезъ Епархіальнаго Преосвященнаго въ Св. Синодъ.

Постановили: Признавъ защиту преподавателемъ Саратовскаго духовнаго училища В. Соколовымъ представленной имъ на соисканіе степени магистра богословія диссертаціи подъ заглавіемъ: „Обрѣзаніе у евреевъ“ вполнѣ удовлетворительною, просить Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, ходатайствовать предъ Свят. Синодомъ объ удостоеніи кандидата богословія В. Соколова степени магистра богословія, съ приложеніемъ при семъ диссертаціи Соколова и копіи съ отзывовъ о ней рецензентовъ и. д. ординарнаго профессора протоіерея Е. Малова и экстра-ординарнаго профессора А. Гусева.

На семъ журналѣ отъ 1 іюля за № 457 послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства такая: „Вполнѣ согласенъ. Заготовить представленіе въ Св. Синодъ“.

№ 25.

17 августа 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора протоіерея А. Владимірскаго инспекторъ ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ. Всѣ члены Совѣта кромѣ ординарныхъ профессоровъ Н. Ивановскаго, Е. Будрина и и. д. ординарнаго профессора А. Некрасова и экстраординарныхъ профессоровъ А. Гренкова, А. Царевскаго, П. Юнгерова, неприсутствовавшихъ по нахожденію въ отпуску и экстраординарнаго профессора М. Машанова, неприсутствовавшаго по болѣзни.

I. Слушали: Указъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, Преосвященному Владиміру, Архіепископу Казанскому и Свіяжскому, отъ 9 минувшаго іюля за № 2779 слѣдующаго содержанія: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали предложеніе Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 25 минувшаго іюня за № 3419, коимъ объявляетъ Святѣйшему Синоду, для зависящихъ распоряженій, о томъ, что Государь

Императоръ, по всеподданнѣйшему его, Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, докладу, въ 16 день минувшаго іюня, Высочайше соизволилъ утвердить опредѣленіе Святѣйшаго Синода отъ $^{8}/_{10}$ мая сего года, по вопросу о зачетѣ стипендіатамъ при духовныхъ академіяхъ, приготовляющимся къ занятію въ оныхъ преподавательскихъ вакансій, въ дѣйствительную службу годичнаго срока времени, на который они, согласно § 54 академическаго устава, оставляются, для вышеозначенной цѣли, при академіяхъ, на тѣхъ-же основаніяхъ, на коихъ дозволяется подобный зачетъ для стипендіатовъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, готовящихся при университетахъ къ занятію въ оныхъ преподавательскихъ вакансій. Приказали: Объ изъясненной Высочайшей волѣ увѣдомить Ваше Преосвященство указомъ".

На подлинномъ указѣ резолюція Его Высокопреосвященства за № 506, послѣдовала такая. „17 іюня. Въ Совѣтъ академіи".

Постановили: Принять къ свѣдѣнію.

II. Слушали: а) Отношеніе Казанской духовной Консисторіи отъ 11 сего августа за № 7637, слѣдующаго содержанія: „Препровождая при семъ, на основаніи резолюціи Его Высокопреосвященства отъ 9 августа, указъ Святѣйшаго Синода, отъ 4 августа за № 3176, о разрѣшеніи священнику Николовишняковской города Казани церкви Василію Муратовскому слушанія лекцій въ Казанской духовной академіи въ качествѣ сторонняго слушателя, но при требованіи Совѣтомъ академіи отъ священника Муратовскаго исполненія всѣхъ обязанностей, возлагаемыхъ на студентовъ, Казанская духовная Консисторія о полученіи онаго покорнѣйше проситъ Совѣтъ Казанской духовной академіи увѣдомить ее".

б) Указъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, Преосвященному Владиміру, Архіепископу Казанскому и Свіяжскому, отъ 4 сего августа за № 3176, слѣдующаго содержанія: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали донесеніе Вашего Преосвященства, отъ 9 минувшаго іюля за № 199, въ коемъ ходатайствуете о допущеніи вдоваго священника г. Казани Николо-Вешняковской церкви Василія Муратовскаго,

вслѣдствіе просьбы его, къ пріемнымъ испытаніямъ въ Казанскую духовную академію и, въ случаѣ удовлетворительной сдачи оныхъ, о зачисленіи его въ число студентовъ академіи, съ оставленіемъ за нимъ должности священника Николо-вешняковской г. Казани церкви и съ увольненіемъ отъ всѣхъ прочихъ должностей. Приказали. Въ виду выражаемаго священникомъ Муратовскимъ желанія получить высшее богословское образованіе и принимая во вниманіе, что Муратовскій, какъ окончившій курсъ духовной семинаріи по первому разряду, имѣетъ достаточную подготовку къ слушанію академическихъ лекцій, Святѣйшій Синодъ, на основаніи бывшихъ примѣровъ, опредѣляетъ: разрѣшить священнику Муратовскому слушаніе лекцій въ Казанской духовной академіи въ качествѣ сторонняго слушателя, предоставивъ при семъ академическому Совѣту требовать, чтобы Муратовскій, на равнѣ съ студентами академіи, въ назначенные Совѣтомъ сроки, представлялъ па данныя темы сочиненія, подвергался репетиціямъ и сдавалъ ежегодно экзамены по всѣмъ предметамъ академическаго курса, при окончаніи же курса разсмотрѣть курсовое его сочиненіе и за тѣмъ войти въ сужденіе объ удостоеніи Муратовскаго соотвѣтствующей его успѣхамъ и поведенію ученой степени; о чемъ для зависящихъ распоряженій, Вашему Преосвященству послать указъ".

На подлинномъ указѣ резолюція Его Высокопреосвященства за № 2948 послѣдовала такая: „9 августа. „Консисторія объявитъ священнику Муратовскому, а указъ сей, по списаніи съ него копіи, препроводить въ академическое правленіе".

Постановили: Принять къ свѣдѣнію указъ Святѣйшаго Синода, зачисливъ священника В. Муратовскаго стороннимъ слушателемъ академическихъ лекцій на изъясненныхъ въ указѣ условіяхъ..

III. Слушали: Отношеніе канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 9 іюня сего года за № 3271, слѣдующаго содержанія: „Съ Высочайшаго соизволенія русское общество охраненія народнаго здравія, состоящее подъ почетнымъ предсѣдательствомъ Его Императорскаго Высочества Великаго Князя Павла Александровича, устраиваетъ

въ С.-Петербургѣ, весною 1893 года, первую всероссійскую гигіеническую выставку.

Вслѣдствіе предположеннаго участія духовнаго вѣдомства въ этой выставкѣ устройствомъ особаго отдѣла гигіены подвѣдомственныхъ Святѣйшему Синоду учрежденій, Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ откомандированъ, въ качествѣ уполномоченнаго отъ сего вѣдомства, врачъ при С.-Петербургскихъ духовныхъ академіи, семинаріи и училищѣ, дѣйствительный статскій совѣтникъ Пахомовъ.

Сообщая о семъ и препровождая, по приказанію Его Высокопревосходительства, по одному экземпляру печатныхъ программы, правилъ и указаній вышеозначенной выставки, канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода покорнѣйше проситъ Совѣтъ академіи предложить состоящему при академической больницѣ врачу принять участіе въ вышеозначенной выставкѣ, доставленіемъ въ оную предметовъ или свѣдѣній по части гигіены Казанской духовной академіи, на сколько это окажется сообразнымъ съ вышеупомянутой программою и проэктированными на сей предметъ правилами.

Къ сему канцелярія считаетъ нужнымъ присовокупить, что предварительныя заявленія о такомъ или иномъ участіи въ устройствѣ упомянутой гигіенической выставки должны быть обращаемы врачами чрезъ посредство подлежащихъ правленій духовно-учебныхъ заведеній, по возможности не позже 1 сентября 1892 года, или на имя вышеупомянутаго уполномоченнаго отъ духовнаго вѣдомства—врача при С.-Петербургской духовной академіи, дѣйствительнаго статскаго совѣтника Дмитрія Александровича Пахомова, или непосредственно въ бюро всероссійской гигіенической выставки (въ С.-Петербургѣ, Дмитровскій переулокъ, д. № 5).

Справка: По содержанію настоящаго отношенія академическій врачъ словесно извѣщенъ секретаремъ академіи съ выдачею ему присланныхъ программы, правилъ и указаній предполагаемой гигіенической выставки.

Постановили: О содержаніи отношенія канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода за № 3271 увѣдомить врача академической больницы А. Кремлева отъ лица Совѣта академіи.

IV. Слушали: Отношеніе Совѣта Императорскаго Московскаго университета отъ 14 минувшаго іюля за № 2132, слѣдующаго содержанія: „Совѣтъ Императорскаго Московскаго Университета имѣетъ честь увѣдомить Казанскую духовную академію, что депутатомъ Московскаго Университета на предстоящемъ празднованіи 50 лѣтняго юбилея академіи будетъ заслуженный ординарный профессоръ Московскаго Университета тайный совѣтникъ Алексѣй Степановичъ Павловъ".

Постановили: Принять къ свѣдѣнію.

V. Слушали: Прошеніе окончившаго курсъ академіи Тихона Березина слѣдующаго содержанія: „Имѣю честь покорнѣйше просить правленіе Казанской духовной академіи сдѣлать надлежащее распоряженіе о томъ, чтобы мнѣ было выслано на трехмѣсячный срокъ мое курсовое сочиненіе. „Критическій разборъ ученія молоканъ", вмѣстѣ съ отзывами о немъ Г. г. профессоровъ, читавшихъ его".

Справка: Студентъ Тихонъ Березинъ окончилъ курсъ академіи въ настоящемъ 1892 году съ званіемъ кандидата богословія.

Постановили: Выслать Тихону Березину просимое имъ кандидатское сочиненіе вмѣстѣ съ отзывами профессоровъ, читавшихъ его, на трехмѣсячный срокъ.

VI. Слушали: Отношеніе причта села Царицина Казанскаго уѣзда Казанско-Богородицкой церкви отъ 2 сего августа за № 51 слѣдующаго содержанія: „Симъ имѣемъ честь донести Совѣту Казанской духовной академіи, что экстраординарный профессоръ оной академіи, статскій совѣтникъ Сергѣй Алексѣевичъ Терновскій 26 іюля сего 1892 года повѣнчанъ вторымъ бракомъ съ дочерью священника Всѣхсвятской церкви Троицкаго Сергіева Посада, Николая Стеблева, дѣвицею Ольгою Николаевой, двадцати семи лѣтъ, въ нашей приходской церкви.

Постановили: О вступленіи экстраординарнаго профессора академіи С. Терновскаго во второй законный бракъ внести въ формулярный о службѣ его списокъ.

На семъ журналѣ отъ 30 августа за № 579 послѣдовала такая резолюція Его Высокопреосвященства: „Смотрѣно".

№ 26.

17 августа 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго инспекторъ ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ. Всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарныхъ профессоровъ: Н. Ивановскаго, Е. Будрина, и. д. ординарнаго профессора А. Некрасова и экстраординарныхъ профессоровъ А. Гренкова, А. Царевскаго, П. Юнгерова, не присутствовавшихъ по нахожденію въ отпуску и экстраординарнаго профессора М. Машанова, не присутствовавшаго по болѣзни.

Слушали: Отношеніе Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 2 іюля сего 1892 года за № 3667, на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: Начальство Московскаго учебнаго округа представило на разрѣшеніе Министерства Народнаго Просвѣщенія ходатайство Совѣта Московскаго Университета о возведеніи заслуженнаго ординарнаго профессора Казанской духовной академіи Знаменскаго, пріобрѣвшаго извѣстность своими учеными трудами, въ степень доктора русской исторіи, безъ испытанія на степень магистра и безъ представленія диссертаціи. Увѣдомляя меня о семъ, управляющій Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія проситъ моего отзыва по упомянутому ходатайству. Вслѣдствіе сего долгомъ поставляю покорнѣйше просить Ваше Преосвященство сообщить мнѣ предварительно Ваше мнѣніе по вышеизложенному предмету". На подлинномъ отношеніи послѣдовала Его Высокопреосвященства слѣдующая резолюція: „7 іюля. Совѣтъ Казанской духовной академіи дастъ мнѣ свой отзывъ".

Постановили: Представить симъ журналомъ на благоусмотрѣніе Его Высокопреосвященства, что Совѣтъ академіи съ своей стороны не находитъ никакихъ препятствій къ удостоенію Императорскимъ Московскимъ Университетомъ заслуженнаго ординарнаго профессора академіи П. Знаменскаго степени доктора русской исторіи безъ испытанія на