ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1894.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

КАЗАНЬ.

Типографія Императорскаго Университета.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, протоіерей
Александръ Владимірскій.

РОССІЯ—СВѢТОЧЪ ПРАВОСЛАВІЯ [1].

Святое христіанство явилось Божественною силою, освятившею и духовно возсоздавшею всю землю и все земнородное. Въ исторіи человѣчества оно явилось поворотнымъ пунктомъ, съ котораго повелось иное направленіе и совсѣмъ другой строй въ жизни людей и цѣлыхъ народовъ. По справедливымъ словамъ одного изъ либеральнѣйшихъ мыслителей (Гегеля), христіанство есть „міровой рычагъ, на которомъ обращается міръ, до котораго и отъ котораго идетъ вся исторія міра". Какъ сила Божія во спасеніе (Рим. I, 16), христіанство постепенно совершало и совершаетъ этотъ такъ называемый прогрессъ въ человѣчествѣ, т. е. духовное совершенствованіе, умственно-нравственное преуспѣяніе, которыми такъ рѣшительно и существенно отличаются времена и народы христіанскіе отъ временъ и народовъ нехристіанскихъ. Стремясь къ водворенію царствія Божія на землѣ, христіанство совершаетъ свое величайшее, спасительное дѣло, отнюдь не насилуя воли и свободы человѣческой, не путемъ какихъ либо крутыхъ переворотовъ, не насильственнымъ уничтоженіемъ прежнихъ порядковъ, а постепеннымъ, внутреннимъ проникновеніемъ во внутреннѣйшія стороны жизни вѣрующихъ людей и всестороннимъ преобразованіемъ этой жизни.

[1]) См. въ предыд. кн.: «Православіе, какъ единая въ мірѣ истинная и спасающая религія».

Изъ всѣхъ племенъ и народовъ земныхъ, наша Русь святая едва ли не болѣе всѣхъ испытала на себѣ благодатное воздѣйствіе христіанства; болѣе всѣхъ другихъ народовъ она имѣетъ данныя усматривать особенное Божественное промышленіе о себѣ, такъ сказать, осязать руку Божію на всѣхъ судьбахъ своихъ, на всемъ, что съ нею было и что сбывается. Съ самаго начала своей исторической жизни Русь явилась нарочитою избранницею Промысла Божія. Подобно тому, какъ древле Богъ избралъ гору Сіонъ, „юже возлюби и избра въ жилище себѣ“ (Пс. CXXXI, 13); подобно тому, какъ избиралъ Онъ въ особенную любовь свою праотцевъ Авраама, Исаака, Іакова, царя Давида, пророка Іеремію и др., какъ потомъ Самъ Христосъ Спаситель избралъ и къ себѣ попреимуществу приблизилъ двѣнадцать учениковъ своихъ и изъ нихъ Іоанна, возлюбленнѣйшаго своего ученика,—такъ Богу угодно было избрать въ семьѣ народовъ славяно-русскій народъ, съ самаго возникновенія его, избрать предметомъ особенной своей любви и промышленія, подготовляя его къ своему служенію и великой міровой дѣятельности.

Въ самомъ дѣлѣ, уже первоначальное возникновеніе славянорусскаго царства представляетъ сцѣпленіе знаменательныхъ и неожиданныхъ, повидимому, случайностей, въ которыхъ однако непредзанятый взоръ историка узнаетъ перстъ Божій и особенное Божественное изволеніе. Изъ чего, какъ и когда составилась славянская Россія? — Невѣдомо отколѣ, когда именно и при какихъ условіяхъ — хотя это было уже во времена для Европы освѣщенныя исторіею, — на мѣстѣ хорошо также извѣстныхъ исторіи древнихъ народовъ, появляется новое племя, славянское. Происхожденіе славянъ и обстоятельства ихъ первоначальнаго появленія въ Европѣ остаются доселѣ, да вѣроятно и навсегда останутся, историческою загадкою, на которую отвѣчаютъ въ наукѣ одни только предположенія, различныя гаданія и гипотезы. Ни по своей культурѣ,

ни въ своемъ бытѣ жизненномъ племя славянъ не представляло изъ себя ничего хоть сколько нибудь прочнаго, устойчиваго, не имѣло, повидимому, никакихъ задатковъ на продолжительную жизнь и видную историческую роль, не имѣло даже никакихъ ручательствъ за свое независимое существованіе и дальнѣйшее развитіе. По всѣмъ человѣческимъ соображеніямъ и естественнымъ видимостямъ, оно должно было составить самую удобную и легкую добычу для какого либо иного, болѣе развитого племени и въ немъ окончательно выродиться, безвозвратно потонуть. Славяне представляли собою племя въ собственномъ смыслѣ слова дикое, совершенно невѣжественное и безсильное; языческая религія ихъ не возвышалась надъ обоготвореніемъ земли и видимыхъ частей и силъ природы; по культурѣ своей они стояли на самой низкой ступени развитія; въ политическомъ отношеніи они не составляли даже и подобія какого либо государственнаго объединенія: вся масса славянъ состояла изъ безчисленнаго множества отдѣльныхъ семей, родовъ, общинъ, частныхъ племенъ, не имѣвшихъ никакого между собою сцѣпленія и непрерывно враждовавшихъ между собою. Даже имя націи не примѣнимо къ тогдашнимъ славянамъ, такъ какъ никакого сознанія національнаго единства, родства племеннаго, повидимому, не было въ средѣ ихъ: когда напр. нѣкоторые изъ нихъ—новгородцы и кривичи—не будучи въ состояніи управиться сами собою, захотѣли какъ нибудь упорядочить „великую и обильную, но чуждую порядка“ землю свою, то вмѣстѣ *съ иноплеменниками*, *съ чудью*, обратились они *къ иноплеменникамъ же—варягамъ*, чтобы тѣ владѣли ими....

И вотъ эти-то, такъ сказать, только клочки племенные, это великое количественно, но во всѣхъ другихъ отношеніяхъ ничтожное и совершенно безсильное племя, безъ сомнѣнія самое „худородное и уничиженное“ въ семьѣ всѣхъ тогдашнихъ обитателей Европы, избралъ Богъ какъ новый для себя Сіонъ, который Онъ

и „возлюби и избра въ жилище себѣ!“ Вдругъ, какъ-то непостижимо быстро и неожиданно является изъ этой разобщенной, безсильной громады славянской цѣлая совокупность обособившихся и крѣпкихъ государствъ. Одновременно съ этимъ политическимъ сложеніемъ, также вдругъ, также быстро и какъ бы сразу, усвояютъ славяне Православное христіанство. Быстро послѣ этого развивается въ средѣ ихъ и религіозное знаніе и умственное просвѣщеніе и правильная гражданственность, словомъ — растетъ и духовная и политическая ихъ сила. Когда же это историческое „вдругъ“ совершилось? А какъ разъ въ то именно время, когда истинное, Православное христіанство, усиліями злобы адской, лишалось на землѣ своего пріюта и когда необходимъ былъ новый кивотъ для храненія на землѣ святилища неомраченной вѣры Христовой: когда, съ одной стороны, весь могущественный западъ христіанскій отдѣлился отъ Православія и сталъ на путь еретическихъ заблужденій, а, съ другой стороны, весь востокъ нѣкогда великой державы Константиновой готовъ былъ уже окончательно пасть подъ владычествомъ исламизма. — Такимъ образомъ, неожиданное возникновеніе славянской Россіи, въ связи съ указаннымъ положеніемъ міра христіанскаго въ то время, не свидѣтельствуетъ ли объ особенно-промыслительномъ высокомъ христіанскомъ предназначеніи Россіи уже съ самой ея колыбели?!

Если далѣе слѣдить за начавшеюся жизнью юной Россіи, то мы видимъ, какъ все вело ее къ ея предназначенію, какъ неуклонно шла она ни къ политическому главенству, ни къ научному превосходству, ни къ промышленному или торговому преобладанію, словомъ, ни къ чему, что обычно характеризуетъ другіе народы и что отличаетъ одинъ народъ отъ другихъ, а главнѣйшимъ образомъ, если только не единственно, къ одному: къ тому именно, чтобы стала она „Русью святою“, т. е. живою носительницею божественной истины, новымъ кивотомъ, хранящимъ въ себѣ на всѣ

времена и для всего человѣчества завѣтъ Православнаго христіанства!

Нѣтъ, конечно, никакой возможности прослѣдить въ краткой бесѣдѣ всю исторію Россіи, въ связи съ исторіею въ ней Православія; поэтому остановимъ свое вниманіе только на двухъ сторонахъ, на двухъ общихъ пунктахъ изъ всей этой исторіи—

Во 1-хъ на томъ, что Россія, съ первыхъ дней своихъ призванная въ лоно церкви Православной, поставила существеннѣйшею цѣлью для себя воспріять и усвоить во всей благодатной полнотѣ и силѣ святое Православіе и затѣмъ хранить его въ строжайшей чистотѣ, блюсти въ неприкосновенной цѣлости,—вслѣдствіе чего Россія именно и явилась для всего міра вѣрною *представительницею* и ревностнѣйшею *хранительницею* чистѣйшаго, ничѣмъ не запятнаннаго и нисколько не извращеннаго Православнаго христіанства.

Во 2-хъ на томъ, что святое Православіе, съ своей стороны, всецѣло и всесторонне проникло собою жизнь народа русскаго и обусловило собою всю исторію Россіи, такъ что всегда оно было и навсегда имѣетъ пребыть истинною *душою* Россіи.

I.

Вопросъ о православномъ достоинствѣ исповѣдуемаго Россіею христіанства имѣетъ роковое значеніе, можно сказать, для цѣлаго міра, потому что именно отъ недовѣрія къ чистотѣ Православія русской церкви или отъ сомнѣнія въ томъ и погибаютъ многіе милліоны иновѣрцевъ и многія тысячи нашихъ единокровныхъ и единоплеменныхъ раскольниковъ. А между тѣмъ вопросъ этотъ рѣшается съ совершеннѣйшею опредѣленностію и очевидною несомнѣнностію, и рѣшается именно въ самомъ благопріятномъ и безусловно положительномъ смыслѣ. Вся исторія выступаетъ могущественнымъ и непререкаемымъ свидѣтелемъ цѣльности, чистоты и истинности исповѣдуемаго Россіею Православія. Шагъ

за шагомъ, годъ за годомъ, столѣтіе за столѣтіемъ, исторія отпечатлѣваетъ въ себѣ жизнь нашей церкви и утверждаетъ полнѣйшее согласіе ея съ церковію древнею вселенскою, ничѣмъ и никѣмъ непоколебленную стойкость ея въ преданіяхъ апостольскихъ и святоотеческихъ, свято охраненную въ ней неотступную вѣрность ея Божественному ученію Христа Спасителя. Безпристрастный и непредзанятый взоръ изслѣдователя, слѣдя исторію русской церкви — во всѣхъ ея судьбахъ и обстоятельствахъ, во всѣхъ дѣяніяхъ и подвигахъ ея іерарховъ, въ жизни и твореніяхъ ея пастырей и представителей, во всемъ наконецъ ея внутреннемъ и внѣшнемъ устройствѣ, — не можетъ не узнать въ ней церкви единой, святой, соборной и апостольской, церкви осѣняемой крестомъ Христовымъ, водимой Духомъ Святымъ, церкви истинной, правой, Православной.

Получивши начало свое отъ Православной церкви константинопольской, которая въ ту пору, въ X столѣтіи, неоспоримо была верховною хранительницею и представительницею Православія, свѣтиломъ и средоточіемъ церкви вселенской, церковь русская восприяла отъ этой своей матери духовной всю полноту благодати, истиннаго религіознаго знанія и богословскаго просвѣщенія, приняла отъ нея всѣ церковные символы и каноны, правила и уставы, даже—весь внѣшній порядокъ своего устроенія и жизненной постановки. Пастыри и іерархи русской церкви повели свое непрерывающееся преемство отъ пастырей константинопольскихъ, этихъ прямыхъ и такъ сказать законнѣйшихъ преемниковъ апостольскихъ, непосредственныхъ наслѣдниковъ обитавшаго въ апостолахъ Святаго Духа. Въ теченіе нѣсколькихъ первыхъ столѣтій жизни русской церкви пастыри греческіе даже сами приходили къ намъ въ Россію и сами лично занимали высшія іерархическія мѣста въ нашей церкви. Самый первый русскій митрополитъ русской церкви, святый Михаилъ, отъ котораго и пошло все наше православно-русское

священство, рукоположенный патріархомъ константинопольскимъ, сдѣлался, чрезъ посредство этого патріарха и его предшественниковъ, прямымъ преемникомъ и св. Іоанна Златоуста и св. Григорія Богослова и т. д., наконецъ — чрезъ посредство святого Стахія, рукоположеннаго апостоломъ Адреемъ Первозваннымъ — преемникомъ этого святого апостола! Такимъ образомъ церковь русская, хотя и не была непосредственно основана апостолами, такъ какъ во времена святыхъ апостоловъ и племени славянскаго еще совсѣмъ не существовало, во всякомъ случаѣ она по всей справедливости можетъ быть названа апостольскою, какъ прямой отпрыскъ церкви апостольской. По совершенно правдивому разсужденію нашего древне-русскаго богослова Стефана Яворскаго, истинною церковію Христовою и апостольскою можетъ быть названа и признана та, которая „непресѣчнымъ послѣдствіемъ другъ другу пріимательно происходитъ отъ самого Христа и отъ апостоловъ“ [1]).

Будучи, такимъ образомъ, преемственно апостольскаго происхожденія, а непосредственно наслѣдницею церкви Православно-византійской, церковь русская и пребывала сначала послушною ученицею, а потомъ всегда единомысленною союзницею послѣдней. По свидѣтельству исторіи, русская церковь всему и всяко поучалась и все воспринимала отъ прежнихъ источниковъ, носителей и свѣточей Православія. Особенно въ первые вѣка своего устроенія, она поддерживала непрерывное духовное единеніе и тѣснѣйшій нравственный союзъ съ церковію вселенскою, въ лицѣ не только константинопольскаго, а и всѣхъ православныхъ патріарховъ православнаго востока. Какъ покорная дочь, церковь русская жила общею духовною жизнью съ своею великою матерью. Прекрасно подтверждается эта связь духовная нашей церкви съ вселенскою множествомъ нашихъ древнихъ граматъ, которыми по-

[1]) Камень вѣры, ч. I, стр. 74, изд. 2-е.

стоянно и поддерживались взаимныя отношенія церквей. „Церковь наша русская святыя Божіи вселенскія соборныя, апостольскія церкви цареградскія благословенія требуетъ и ищетъ, и во всемъ по древнему благочестію повинуется“,—такъ читаемъ мы въ одной древней граматѣ [1]). „Мы о всемъ хочемъ, по изначальству нашего Православнаго христіанства, посыланіе и совопрошеніе и любовь имѣти съ благочестивымъ царемъ и святѣйшаго ти (патріарха константинопольскаго) благословенія и молитвы требовати и желати хощемъ, а никакоже разлучно отъ васъ имать быти наше Православное христіанство до вѣка“ — такъ читаемъ мы въ другой граматѣ [2]). Во всѣхъ недоумѣніяхъ или затруднительныхъ случаяхъ, во всѣхъ важныхъ дѣлахъ или предпріятіяхъ церковь русская обязательно обращалась къ церкви вселенской, свои распоряженія покрывала и освящала авторитетнымъ согласіемъ всѣхъ Православныхъ церквей. Такія, напримѣръ, важныя мѣры, какъ исправленіе книгъ церковныхъ при патріархахъ нашихъ Филаретѣ и Никонѣ, или какъ учрежденіе постояннаго собора—сунода святѣйшаго, по темному неразумію нашихъ раскольниковъ разсматриваемыя какъ самовольныя и непозволительныя новшества въ церкви русской, однако предприняты были съ согласія и соизволенія всѣхъ православно-вселенскихъ патріарховъ. Словомъ, „великороссійская Православная церковь — скажемъ словами древняго нашего архипастыря Питирима — съ восточною церковію и съ православными четырьмя патріархи вселенскими пребываетъ въ соединеніи неотступно, якоже исперва, тако и доселѣ, пребываетъ въ единой Православной вѣрѣ, въ единыхъ таинствахъ, во единыхъ православныхъ догматахъ“ [3]). Или, какъ писалъ къ предстоятелямъ русской церкви

---

[1]) Акт. Арх. Ком. т. I, стр. 85.

[2]) Ibid. стр. 75.

[3]) Пращица, л. 385.

о единеніи всѣхъ Православныхъ церквей Паисій, патріархъ константинопольскій: „Ни едино разнство имамы, яко чада истинныя единыя и тояжде матери восточныя, апостольскія, соборныя великія церкви Христовы, да ни едину вину обрѣтаютъ еретическая уста оглаголати насъ о нѣкоемъ разнствѣ, но да стоимъ во истинномъ согласіи тверди и непоступни“ [1]).

Восходя по происхожденію своему къ церкви апостольской, чрезъ посредство церкви константинопольской, русская церковь какъ восприняла, такъ всегда неуклонно и блюла и свято сохраняла чистѣйшее апостольское христіанство—въ своемъ ученіи, богослуженіи и управленіи. Вѣра апостольская передана была намъ въ вѣковѣчное наслѣдіе, какъ святое завѣщаніе отъ нашихъ незабвенныхъ просвѣтителей и апостоловъ славянскихъ, святыхъ Кирилла и Меѳодія. Изложивъ для насъ „Православное исповѣданіе“, они строго заповѣдали намъ хранить его въ неприкосновенной чистотѣ и цѣлостности: „въ сей вѣрѣ состоитъ спасеніе и упованіе, и сію передаемъ мы ученикамъ своимъ, да, тако вѣруя, спасутся. Въ страшный же день суда паки предадутъ намъ оную *истинну, неизмѣнну, совершенну*“ [2]). Съ благословенія и по завѣту этихъ величайшихъ въ исторіи славянской святыхъ благодѣтелей нашихъ, вѣра Православная, переходя изъ рода въ родъ, отъ поколѣнія въ поколѣніе, можно сказать, ни на іоту не померкла въ своей чистотѣ, не пострадала въ своей полнотѣ, — такъ что всякій, исповѣдуемый въ настоящее время нами догматъ Православнаго нашего вѣроученія, можно возвести и до святыхъ Кирилла и Меѳодія, и до вселенскихъ отцовъ и учителей церкви, до святыхъ апостоловъ, наконецъ и до самого Божественнаго Основателя Православнаго христіанства — Христа Спасителя.

---

[1]) Увѣтъ духовный, л. 30.

[2]) Воскр. Чтеніе. Г. 4-й, стр. 412.

Представители и охранители церкви Православной, русскіе іерархи, всегда обнаруживали ревностнѣйшую, непоколебимую стойкость въ началахъ Православія. Каждый изъ нихъ уже при вступленіи въ свое служеніе, предъ поставленіемъ въ святительскій санъ, давалъ торжественную въ томъ присягу. „Пріимаю, говорилъ напр. извѣстный пастырь древней Руси патріархъ Филаретъ Никитичъ, седьми вселенскихъ соборовъ изложеніе (т. е. вѣры), исповѣдую яже отъ нихъ установленные каноны и уставы любити и соблюдати.... И церковный миръ исповѣдаю соблюдати и ни единымъ же нравомъ противная мудрствовати во всемъ животѣ моемъ, во всемъ послѣдуя и повинуяся святымъ апостоламъ и седьми вселенскимъ соборамъ“ [1]). И дѣйствительно, во время управленія своего паствою православно-русскою, іерархи наши больше всего стояли всегда за Православіе, самыми строгими прещеніями охраняя неприкосновенность его на Руси святой. Напр. патріархъ Іоакимъ писалъ, что не только проповѣдывать, печатать, но даже и помыслить противное ученію Православной церкви—„странно и чуждо.... Вси тако мудрствуемъ: едину Православную вѣру содержимъ, яже есть святыхъ апостолъ, яже есть святыхъ отецъ, яже есть всѣхъ православныхъ, яже вѣра вселенную укрѣпи. Елицы же тако не мудрствуютъ, прокляти да будутъ“ [2]). А умирая, пастыри наши, какъ важнѣйшую заслугу свою, исповѣдывали то, что во всю жизнь неуклонно соблюдали святую Православную вѣру; даже въ духовныхъ завѣщаніяхъ своихъ, такимъ образомъ какъ бы уже изъ-за гроба, и то часто во главѣ своихъ посмертныхъ распоряженій они завѣщали всѣмъ и впредь всегда хранить пуще всего святое Православіе. Напр. одинъ изъ великихъ нашихъ

---

[1]) Собр. госуд. грам. Румянц. т. III, стр. 196. Почти въ такихъ же выраженіяхъ даютъ присягу и нынѣшніе архипастыри, пріемля благодать архіерейства.

[2]) Увѣтъ духовный л. 257, 271.

древнихъ іерарховъ, митрополитъ московскій Фотій, въ своемъ духовномъ завѣщаніи написалъ: „Первѣе убо исповѣдаю и васъ молю содержати богопреданную, апостольскую и отеческую вѣру—Православіе. Сію вѣру любезнѣ и изъ глубины сердца и многою вѣрою пріемлю и почитаю, такожде и васъ молю и наказую соблюдати цѣло и неподвижно“ [1]).

Не уступали пастырямъ церковнымъ въ ревности къ Православію и наши русскіе государи. Едва ли ни высшимъ долгомъ своего служенія и священнѣйшею обязанностію своего призванія почитали и они охрану истины православной и защиту святой церкви Христовой. „Аще пойдеши, говорилъ напримѣръ великій князь Василій Васильевичъ митрополиту Исидору, отправлявшемуся на соборъ флорентійскій, то принеси къ намъ древнее наше благочестіе и Православную вѣру, юже пріяхомъ отъ прародителя нашего великаго Владиміра и юже держитъ великая соборная и апостольская церковь греческая, а иностранно и ново и чуже отъ той соборныя церкви не приношай намъ“ [2]). И когда этотъ Исидоръ на томъ флорентійскомъ соборѣ въ Православіи не устоялъ и вслѣдъ за греками принялъ унію съ латинами, то великій князь мужественно возсталъ на защиту русскаго Православія и, съ согласія православныхъ русскихъ іерарховъ, лишилъ предателя-митрополита каѳедры, даже изгналъ его изъ Россіи. Недаромъ издревле установился не только на Руси, а и во всемъ христіанскомъ мірѣ взглядъ на царей русскихъ, какъ на верховныхъ и самимъ Богомъ избранныхъ представителей Православнаго христіанства, надежнѣйшую опору и всегдашнюю защиту Православія и всѣхъ православныхъ христіанъ. Этотъ взглядъ, особенно послѣ паденія православнаго Константинополя, сталъ общимъ всѣхъ убѣжденіемъ и онъ постоянно повторялся, да и доселѣ повторяется.

---

[1]) Никон. лѣт. часть 5, стр. 102.

[2]) Акты Арх. Ком, I т. стр. 73.

во всѣхъ, касающихся религіи и церкви, заявленіяхъ, идущихъ изъ разныхъ мѣстъ, отъ разныхъ лицъ и народностей всего православнаго міра. Такъ напр. патріархъ константинопольскій, утверждая царское вѣнчаніе Іоанна Грознаго, въ присланной къ нему по этому поводу особой граматѣ, подписанной всѣми членами константинопольскаго собора, называлъ его „царемъ и государемъ православныхъ христіанъ всей вселенной отъ востока до запада и до океана, надеждою и упованіемъ всѣхъ родовъ христіанскихъ“. Извѣстный Мелетій Пигасъ, патріархъ александрійскій, писалъ также царю Ѳеодору Іоанновичу: „восточная церковь и четыре патріархаты православные не имѣютъ другаго покровителя, кромѣ твоей царственности. Ты для нихъ какъ бы второй великій Константинъ,... общій попечитель, покровитель и заступникъ церкви Христовой и уставовъ богоносныхъ отцовъ“ [1]). „Кромѣ Бога, иного помощника, заступника и покровителя не имѣемъ: на тебя возлагаемъ все наше упованіе и надежду и къ тебѣ прибѣгаемъ“, писалъ напр. къ царю Борису Годунову представитель Православной іерусалимской церкви патріархъ Софроній [2]). Благочестивый древнерусскій инокъ Филоѳей (въ концѣ XV стол.) едва ли не лучше всѣхъ выразилъ въ своихъ особыхъ посланіяхъ къ великому князю этотъ общій въ христіанскомъ мірѣ взглядъ на царя русскаго, какъ верховнаго охранителя Православія и на всю Русь вообще, какъ на единственную для всего міра на всѣ будущія времена представительницу чистаго, незапятнаннаго христіанскаго правовѣрія. Называя православную Россію престоломъ святой вселенской и апостольской церкви, третьимъ Римомъ, преемницею великихъ древле-христіанскихъ державъ—римской и византійской, Евѳимій пишетъ великому князю: „и да вѣсть твоя держава,

---

[1]) Малышевскаго: «Мелетій Пигасъ», т. II, № 11.

[2]) Муравьева: «Сношенія съ Востокомъ», I, 291.

благочестивый царю, яко вся царства православныя христіанскія вѣры снидошася въ твое едино царство: единъ ты во всей поднебесней христіаномъ царь!.. Два Рима (т. е. Римъ и Константинополь) падоша, а третій (т. е. Россія) стоитъ, а четвертому не быти“ [1]).

Больше всего и, дѣйствительно, съ поразительною силою воли и непоколебимою устойчивостію своихъ православныхъ убѣжденій князья и государи россійскіе отстаивали и обороняли вѣру Православную отъ происковъ и интригъ католичества. Эти происки и интриги занимаютъ въ исторіи русскаго Православія страницу очень видную, потому что съ упрямою настойчивостію они проходятъ чуть не чрезъ всю исторію, и — страницу, нужно добавить, славную, доблестную для Православія, потому что никогда эти происки не вѣнчались успѣхомъ, а всегда заканчивались торжествомъ Православія, неуязвимаго на святой Руси. Съ самаго начала исторической жизни русскаго народа католическій Римъ стремился увлечь въ свои сѣти нашу родину. Еще святого Владиміра, просвѣтителя Россіи, пытался, какъ извѣстно, прельстить католическій проповѣдникъ. Однако, не смотря на ту первую неудачу свою, римскіе папы и послѣ не оставили Россію въ покоѣ; всѣ усилія, всѣ позволительныя, а иногда даже и непозволительныя средства были предпринимаемы и допускаемы со стороны Рима, чтобы отклонить русскую церковь отъ Православія и подчинить католичеству. Можно сказать, не прошло ни одного столѣтія безъ того, чтобы католичество не дѣлало новыхъ и новыхъ попытокъ поработить себѣ Православіе. Но чѣмъ большими надеждами и ожиданіями сопровождались эти попытки, тѣмъ большимъ стыдомъ и разочарованіями они завершались.

А были, дѣйствительно, времена, когда обстоятельства, повидимому, благопріятствовали Риму. Такъ напр., въ самомъ началѣ XIII столѣтія, 1204 годъ былъ

---

[1]) Прав. Соб. 1863 г. кн. I.

годомъ выдающагося торжества католичества и, казалось, неомрачаемыхъ успѣховъ его въ Европѣ: въ этомъ году „крестоносцы“, шедшіе на освобожденіе гроба Господня въ Палестину, прежде всего однако напали на православную Грецію и вмѣсто Іерусалима полонили и разграбили священную въ Европѣ колыбель Православія — Константинополь, поставили тамъ своего императора, а папа Иннокентій III уже поспѣшилъ на мѣсто изгнаннаго православнаго патріарха назначить на константинопольскую каѳедру своего, католическаго патріарха. Подобный же успѣхъ благопріятствовалъ папѣ и въ другихъ странахъ: незадолго предъ этимъ Иннокентій III лишилъ трона англійскаго короля Іоанна; къ тому же времени онъ отлучилъ отъ церкви за непослушаніе и потомъ заставилъ смиренно вымаливать себѣ прощеніе французскаго короля Филиппа-Августа. Можно ли еще было ожидать болѣе счастливаго момента попытать счастья и на Руси Православной? И вотъ отправляется въ этомъ 1204 году изъ Рима посольство къ знаменитѣйшему тогда изъ всѣхъ русскихъ князей Роману, князю галицкому, соединившему подъ своею воинственною рукою нѣсколько русскихъ удѣловъ. Но привыкшіе вездѣ къ покорству и подобострастію, послы папскіе подверглись великому сраму отъ храбраго православнаго князя: на ихъ убѣжденія смѣнить заблуждающееся-де Православіе на правое католичество послѣдній рѣзко отвѣтилъ обличеніемъ ихъ же самихъ въ заблужденіяхъ; на ихъ попытки подѣйствовать на властолюбіе князя и на ихъ посулы ему воинской помощи отъ „меча апостола Петра“, князь отвѣтилъ правдивымъ только укоромъ, что у преемниковъ апостола Петра не можетъ и не должно быть меча, такъ какъ самъ Господь запретилъ Петру сражаться мечомъ. Мало того, возмущенный католиками за разграбленіе православнаго Константинополя и за эту дерзновенную попытку ихъ на Руси, Романъ въ слѣдующемъ же 1205 году напалъ на Польшу, какъ ближайшую къ себѣ и самую вѣрную слугу и союз-

ницу Рима, опустошилъ ея города, желалъ истребить въ ней католичество. Къ сожалѣнію, только смерть Романа помѣшала этому доблестному охранителю Православія исполнить свое намѣреніе.

Но особенно усилились происки католичества на православной Руси въ XV и XVI столѣтіяхъ, когда папство порабощеніемъ православнаго востока разсчитывало вознаградить себя за потерю многихъ странъ, отторгнутыхъ лютеранствомъ, на западѣ. И дѣйствительно, въ юго-западной Руси, какъ разъ тогда отдѣлившейся отъ коренной Великороссіи и подпавшей вліянію и власти окатоличенныхъ Польши и Литвы, католичеству удалось, путемъ всяческихъ интригъ и насилій, ввести такъ называемую унію. Фанатики католичества, позорно-памятные въ исторіи ученики Игнатія Лойолы, съ возмущающимъ душу дерзновеніемъ обозвавшіе свой преступно-безчеловѣчный орденъ святѣйшимъ именемъ Іисуса, наводнили теперь южную Русь и со свойственною имъ ревностію, хитростію и звѣрствомъ принялись окатоличивать православный народъ. И нѣтъ возможности измѣрить глубину горя, пучину бѣдствія, обрушившихся на южную Россію съ этимъ нашествіемъ католичества. Кровью и слезами обливалась эта святорусская завѣтно-православная кіевская сторона въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій. Какихъ злодѣйствъ, какихъ насилій не учинено было здѣсь надъ Православіемъ и его вѣрными исповѣдниками со стороны этихъ „миссіонеровъ каѳолическаго христіанства“! Іезуиты и многіе ихъ вѣрные ученики и прозелиты изъ уніатовъ составили себѣ громкую и ужасную извѣстность своимъ звѣрствомъ и безчеловѣчіемъ. Напр. паны: Янъ Сапѣга, Лисовскій, Наливайко и множество другихъ, а также уніаты: Терлецкій, Поцѣй, Кунцевичъ —эти іуды предатели Православія—предпринимали правильные „наѣзды“ на православныхъ, раззоряли, убивали ихъ, чинили всякія, только измышляемыя ими, насилія надъ православнымъ народомъ. Вторгаясь въ православные храмы, они обдирали престолы, грабили утварь,

осквернили иконы, убивали и заточали священниковъ и т. д.,—и все это продѣлывали безнаказанно, все это ради высокой цѣли—ради истребленія якобы неистиннаго христіанства, Православнаго и во имя христіанства якобы истиннаго, католическаго! Когда превозмогшій всякую выносливость и терпѣніе народное Кунцевичъ былъ въ Витебскѣ растерзанъ обезумѣвшею въ бѣдствіяхъ толпою народною, то іезуиты не постѣснились этого злодѣя провозгласить „священномученикомъ“ и даже кощунственно объявили о нетлѣніи мощей его! Какъ Христосъ, „въ своя пришедшій“, стоялъ среди этихъ „своихъ“ на судѣ Пилата беззащитный, поруганный, такъ и Его святое Православное христіанство у себя, на Руси Православной, стало предметомъ жестокихъ издѣвательствъ, глумленія, позора. Подобно мучителямъ и распинателямъ Христа, въ дикомъ неистовствѣ взывавшимъ: „прорцы намъ, кто есть ударей Тя.... Аще Сынъ еси Божій, сниди нынѣ со креста“,—и теперь, напр. въ 1742 году, въ Дрогичинѣ, ученики іезуитской школы, отнявши у православныхъ хоругви и надругаясь надъ ними, выкрикивали: „чего ради, схизматическій Боже, не мстишь обиды своей?!“....

Впрочемъ, зачѣмъ растравлять уже старыя и отболѣвшія раны, уходить въ тягостныя и мучительныя воспоминанія этихъ воистину великихъ просвѣтительныхъ подвиговъ католичества на Руси Православной!—зачѣмъ, когда, по милости Божіей, минуло безвозвратно это страшное испытаніе, когда и объ іезуитахъ и о самой уніи остались теперь въ Россіи только одни, хотя и удручающія, *воспоминанія*?! Какъ бы въ воздаяніе за выстраданное и претерпѣнное Православною Россіею въ минувшемъ, представители современной Россіи, при взглядѣ на это историческое прошлое, не могутъ не ощущать въ сердцахъ своихъ радостнѣйшаго сознанія, что даже и такіе ужасы, такія насилія не могли сломить и одолѣть Православія въ одной только части святой Руси!! Съ безпримѣрнымъ самоотверженіемъ народъ православный, какъ бы сознавая,

что съ своимъ святымъ Православіемъ онъ лишается всего дорогого, святого и необходимаго въ жизни и для жизни, возсталъ за правое дѣло, за чистоту своей отеческой вѣры, за святыню Православія. Вѣчно памятными должны остаться въ исторіи русскаго Православія священномученикъ Аѳанасій Брестскій, преподобный Іовъ Почаевскій, князь Константинъ Острожскій, Петръ Могила, Исаія Копинскій, Елисей Плетенецкій, Захарія Копыстенскій, Гедеонъ Четвертинскій и многое множество другихъ — эти доблестные представители и самоотверженные защитники Православія въ порабощенной Руси, своими неимовѣрными усиліями, а нѣкоторые даже и жизнію своею, отстаивавшіе и отстоявшіе святое Православіе въ югозападной половинѣ нашего отечества!

Что касается Руси сѣверовосточной, московской, то, не имѣя возможности тутъ дѣйствовать насиліемъ, какъ это было при введеніи уніи на югѣ, представители католическаго Рима многократно пытались дѣйствовать здѣсь лестію и хитростію, улавливая наиболѣе къ тому удобные историческіе моменты. Но, благодаря твердости православныхъ убѣжденій и мудрой проницательности русскихъ государей, русскихъ архипастырей, а также благодаря непоколебимой стойкости въ своемъ Православіи и всего народа русскаго, никогда не удавались поборникамъ католичества ихъ мирные происки здѣсь, на сѣверовостокѣ Россіи, какъ не удались имъ и открытыя насилія тамъ, на югозападѣ Россіи. Православная Русь свято исполнила свое историческое призваніе и предназначеніе: она неуклонно и свято всегда хранила свое единое для всего міра истинное и единственно въ мірѣ спасающее Православіе. Она сохранила его напримѣръ тогда, когда святый благовѣрный князь Александръ Невскій отвѣчалъ къ вкрадчиво предлагавшимъ ему свои услуги и свое католичество папистамъ: „мы знаемъ истинное ученіе церкви, а вашего не пріемлемъ и знать не хочемъ“. Она спасла свое Православіе, когда великій

князь Василій Іоанновичъ рѣшительно отвергъ флорентійскую унію, вмѣстѣ съ столь хитро увлеченнымъ въ сѣти іезуитскія даже самимъ митрополитомъ московскимъ Исидоромъ. Россія спасла свое Православіе, когда великій князь Іоаннъ Васильевичъ, послѣ нѣкоторыхъ дипломатическихъ одолженій ему со стороны папы, отвѣчалъ на льстивыя рѣчи тотчасъ же при этомъ удобномъ случаѣ подосланнаго къ нему искуснѣйшаго іезуита Поссевина, что онъ отнюдь не намѣренъ измѣнять Православной вѣрѣ, въ которой родился, — когда на заманчивыя обѣщанія этого іезуита за перемѣну Православія на католичество возвратить Іоанну всѣ захваченныя поляками русскія земли, сдѣлать его царемъ даже Царь-града и т. д., царь отвѣчалъ, что онъ вѣруетъ не въ католичество и не въ грековъ, а только во Христа и что другихъ царствъ, кромѣ своего, никакихъ онъ не хочетъ,—когда на тонкіе намеки іезуита о главенствѣ папы, Іоаннъ съ обычною ему рѣзкостію повелъ „раздорныя“ и далеко не безобидныя слова о папѣ, а въ концѣ концовъ потащилъ было за собою своего непрошеннаго просвѣтителя въ Успенскій соборъ, посмотрѣть на митрополичье богослуженіе — не соблазнится ли самъ этотъ проповѣдникъ католичества Православіемъ?!

Наконецъ, Россія спасла свое Православіе и въ страшнѣйшую годину открытаго насилія, когда уже и власть и сила и всѣ преимущества на Руси были захвачены врагами Православія (въ началѣ XVII стол.), въ тотъ рѣшительнѣйшій и великій историческій моментъ, когда іезуиты накинули свою сѣтку на всю Русь Православную, когда готовились они задушить Православіе въ самомъ сердцѣ Россіи. Уже на тронъ православно-русскій возведенъ былъ лжецарь, клевретъ іезуитовъ; уже ревностный защитникъ Православія патріархъ Гермогенъ былъ схваченъ и брошенъ въ тюрьму; уже латинская месса торжественно зазвучала въ православномъ московскомъ кремлѣ.... Ужасное время это недаромъ слыветъ въ памяти народной

подъ именемъ „лихолѣтья“. Дѣйствительно, то была едва ли не самая лихая невзгода изъ всѣхъ, пережитыхъ Русью Православною. „Бысть тогда, говорится въ современномъ хронографѣ, великое унынiе по всей земли русской, понеже велицей злобѣ христiанскому народу належащи прещенiя ради невѣрныхъ“ [1]). Описывая безпощадный разворъ православнаго русскаго населенiя отъ нашествiя иновѣрцевъ, извѣстный Авраамiй Палицынъ говоритъ: „примѣнишася тогда жилища человѣческая на звѣрская... Медвѣди, волки, лисицы и зайцы приходили на мѣста человѣческихъ селенiй... И крыяхуся тогда человѣци въ дебри непроходимыя, въ чащи темныхъ лѣсовъ и въ пещеры недовѣдомыя“,— куда, по словамъ Палицына, враги отправлялись на охоту за православнымъ людомъ при помощи дрессированныхъ собакъ [2]). Жители смоленской области, видя крайнюю гибель себѣ и вѣрѣ своей, отправили въ Москву большое посланiе, въ которомъ изобразили потрясающую картину глумленiя католиковъ надъ Православiемъ: „смертная наша погибель, какъ принесли мы литовскимъ людемъ свои головы и животы для избавленiя душъ своихъ, чтобы не отбыть православнаго крестьянства въ латынство; и мы всѣ изо всѣхъ городовъ и уѣздовъ безъ остатка погибли, ни малыя милости и поцаженiя не нашли. Не поругана ли наша крестьянская вѣра и не разорены ли Божiи церкви? Не сокрушены ли и поруганы злымъ поруганiемъ и укоризною божественныя иконы Божiи и Божiи образы?.... Ни единъ человѣкъ отъ всѣхъ литовскихъ людей надъ православными крестьяны и беззлобивыми младенцы не смилуется, вси порабощены смертною работою и въ латынство“, и т. д. [3]).

Но не погибла Православная вѣра на Руси святой и въ это страшнѣйшее лихолѣтье. На этой послѣдней

[1]) Изборн. Попова, стр. 202.

[2]) Авр. Палицынъ, стр. 48, 49, 52, 53.

[3]) Собр. государств. граматъ, т 2, № 226.

ступени возобладанія надъ Православіемъ всякой силы земной, само оно одушевило сердца народа русскаго, подняло всю землю святорусскую и спасло Россію Православную. Въ ту пору, когда католики уже готовы были торжествовать полную побѣду надъ православными, когда напр. поляки, опьяненные успѣхами на Руси, въ коллективномъ заявленіи своему королю писали: „слава нашего народа громко, какъ бы съ горы, провозглашена всему свѣту, пріобрѣла въ мірѣ безсмертіе, предѣлы ея извѣстности упираются въ ледовитыя моря“ [1]),—въ эту пору униженная, раззоренная и поруганная крѣпь православнаго русскаго населенія ополчалась духовною силою, которая не замедлила проявиться и наружу. Явная гибель того, что для русскаго человѣка дороже всего въ мірѣ — вѣры Православной, подняла, какъ одного человѣка, всю крестьянскую Русь на единодушную, всенародную, самоотверженную защиту. Вологодскіе напр. крестьяне посылаютъ къ тотемскимъ: „и вы-бъ, государи, попомнили Бога и Пречистую Богородицу, вѣру крещеную не нарушили, и постояли бы съ нами вмѣстѣ и ожить и умереть за одинъ другъ за друга“ [2]). Устюжскіе крестьяне пишутъ къ вычегодскимъ: „и вамъ бы, господа, ратныхъ людей собравъ, тотчасъ, такъ же какъ въ иныхъ городахъ радѣютъ и людей собираютъ, отпустити“ [3])... Смоленскіе крестьяне пишутъ о томъ же къ московскимъ и добавляютъ: „пошлите въ Новгородъ и на Вологду и въ Нижній нашу граматку, списавъ, и свой совѣтъ къ нимъ отпишите, чтобы всѣмъ было вѣдомо, всею землею обще стати за Православную крестьянскую вѣру“ [4]), и т. д. Изъ конца въ конецъ по Руси святой безъ почтъ и телеграфовъ полетѣли эти и по-

---

[1]) Рус. Историч. библ. т. I, стр. 146.

[2]) Акт. Арх. Эксп. т. 2, № 91, II.

[3]) Ibid. № 91, I.

[4]) Акт. Арх. Эксп. т. 2, № 176, II.

добныя имъ „граматки“; безъ паровозовъ, пароходовъ, а гдѣ и совсѣмъ безъ дорогъ побѣжали по необъятнымъ пространствамъ русскимъ гонцы народные; безъ наказовъ и приказовъ собирались въ разныхъ мѣстахъ люди выборные; въ церквахъ, на площадяхъ городскихъ, у избъ земскихъ читались граматы, передавались извѣстія, быстро міромъ-народомъ принимались рѣшенія; отовсюду потянулись къ сердцу Россіи—къ Москвѣ добровольцы православные, люди ратные. Словомъ, совершился безпримѣрный, невѣроятный подъемъ православнаго русскаго духа; такъ что не одни только эти герои духа и силы русской — Гермогенъ, Скопинъ-Шуйскій, Ляпуновъ, Пожарскій и др., и не одни только эти выдвинувшіеся центры національной стойкости, какъ напр. Троицкая лавра, Кирилло-Бѣлозерскій монастырь, Нижній-Новгородъ и др., — не отдѣльныя лица и мѣстности, а весь народъ православно-русскій и вся Русь святая возстали и ополчились за свое Православіе. И святое дѣло увѣнчалось святымъ результатомъ; безпримѣрное одушевленіе всенародное совершило и, казалось, невѣроятное уже дѣло, вырвало, повидимому, уже проигранную побѣду. Богу содѣйствующу, Россія геройски стряхнула совсѣмъ было уже охватившее ее, ужаснѣйшее по своимъ послѣдствіямъ *иго*, грозившее гибелью прежде всего русскому Православію, а съ нимъ вмѣстѣ — гибелью и русской государственности и самой русской народности.

Обороняя неприкосновенность Православія отъ католическихъ притязаній въ жизни, Русь святая, въ лицѣ лучшихъ и умнѣйшихъ своихъ представителей, ревностно и успѣшно отстаивала его безусловное превосходство и правоту предъ католичествомъ и на полѣ духовной борьбы, книжнымъ путемъ. Изъ обширной богословско-полемической литературы русской противъ католичества благодарною памятью, при этомъ удобномъ случаѣ, вспомнимъ напр. слѣдующіе труды древнихъ нашихъ пастырей: „Объ опрѣснокахъ“ окружное

посланіе митрополита Леонтія († 1008 г.), „Стязанье съ латиною“ митрополита Георгія († 1073 г.), Посланіе къ папѣ Клименту III митрополита Іоанна II († 1189 г.), нѣсколько сочиненій противъ латинства Максима Грека († 1556 г.), „Акосъ“, „Діалоги грека учителя къ нѣкоему іезуиту“ братьевъ Лихудовъ, „Остенъ“ Евѳимія (въ XVII стол.). Уже изъ этого неполнаго перечня однихъ только древнихъ полемическихъ сочиненій противъ католичества можно видѣть, что русская церковь, съ самаго начала, по крайней мѣрѣ съ первыхъ же годовъ возникновенія самостоятельной литературной дѣятельности на Руси, сознательно и съ полною честію держала знамя Православія въ отношеніи къ неправославію, къ католичеству. Нужно ли добавлять, что эта литературная оборона Православія и борьба противъ католичества продолжается на Руси и доселѣ, хотя теперь, съ явнымъ ослабленіемъ католичества и прогрессивно усиливающимся саморазложеніемъ его, борьба эта является не столь насущно необходимою и далеко не столь трудною, какъ было во времена давно минувшія, когда могущественному и образованному католическому западу противостояла юная Русь, сильная единственно только своимъ святымъ Православіемъ, но еще не окрѣпшая, слабая, терзаемая всякими невзгодами и бѣдная силами не только физическими, а и духовными.

Католичество, какъ самое первое и крупное отпаденіе отъ вселенской Православной истины, естественно составило собою самый, такъ сказать, капитальный противовѣсъ Православному христіанству и, поддерживаемое политическою силою исповѣдующихъ его народностей, причинило самыя сильныя испытанія русскому Православію. Но однако кознями одного только католичества еще далеко не исчерпывается вражда міра сего истинѣ Православія. Попытки извратить послѣднее, такъ или иначе поколебать, подорвать его, исходили нерѣдко и изъ иныхъ источниковъ, съ другихъ

сторонъ. Но всѣ эти попытки, никогда не усиливаясь до открытаго возобладанія надъ Православіемъ, представляли изъ себя только или книжныя нападки, которые Православная Русь всегда успѣшно отражала съ честью для Православія и къ позору нападающихъ, или же чаще проявлялись какъ политическія интриги, временныя и мимолетныя злодѣянія, подпольная агитація — еще менѣе опасныя для Православной Россіи и для русскаго Православія. Такъ напр. стоитъ упомянуть, что проникшіе уже въ древнюю Русь представители еврейства, еще въ XV столѣтіи, пользуясь умственною темнотою простонародья русскаго, произвели небезуспѣшную попытку агитаціи на Руси въ пользу еврейства и возмутили миръ русскаго Православія, подготовивъ довольно памятную въ исторіи церкви русской ересь жидовствующихъ. Но встрѣченная энергичнымъ противодѣйствіемъ одного изъ знаменитѣйшихъ древне-россійскихъ пастырей, св. Геннадія архіеп. новгородскаго, и послѣдовательно изобличенная на двухъ московскихъ соборахъ (1490 и 1504 гг.), ересь эта вызвала лишь тѣ положительные результаты, что возбудила духъ богословскаго изслѣдованія въ сферѣ православнаго вѣроученія, способствовала подъему просвѣтительной дѣятельности на Руси и, наконецъ, вызвала появленіе „Просвѣтителя“ преподобнаго Іосифа Волоцкаго, этого величайшаго и полезнѣйшаго въ свое время созданія русской православно-богословской мысли.

Далѣе, протестантство, какъ самый могущественный и сильный отпрыскъ католичества, отнявшее у него даже бо́льшую половину исповѣдниковъ, имѣетъ также свои, хотя и несложные, члены съ Православіемъ русскимъ. Правда, какъ вѣроисповѣданіе въ основныхъ принципахъ своихъ наиболѣе либеральное, оно никогда не переходило въ наступательное положеніе въ отношеніи къ Православію; но уже вслѣдствіе близкаго сосѣдства и историческихъ столкновеній представителей его съ Россіею, оно не могло такъ или

иначе не отозваться и у насъ. И были моменты историческіе, когда протестантство обращало на себя невольное вниманіе всей православной Руси, причиняло послѣдней много и нелегкихъ огорченій. Уже въ древней Руси появленіе ересей Бакшина и Косого было прямымъ отраженіемъ реформатскихъ идей, проникавшихъ къ намъ съ протестантскаго запада. Гораздо сильнѣе протестантское вліяніе на Руси обнаружилось въ царствованіе Петра Великаго — съ мирнымъ нашествіемъ нѣмцевъ на русскую землю, и особенно больно отозвалось на Руси Православной это нашествіе протестантовъ при Аннѣ Іоанновнѣ въ печально-памятные годы бироновщины. Но результатомъ этихъ столкновеній съ протестантствомъ, какъ достойные трофеи Православія, останутся навсегда въ исторіи церкви русской такія капитальныя изданія православно-полемической литературы, какъ „Истины показаніе“ инока Зиновія († 1568 г.), „Мечецъ духовный“ братьевъ Лихудовъ и „Камень вѣры“ Стефана Яворскаго. Вліяніе протестантскихъ народовъ конечно и доселѣ еще сильно сказывается въ русской жизни, но оно теперь уже мало касается сферы религіозной, по той простой причинѣ, что религіею-то менѣе всего одушевлено и занято само протестантское общество. Если же обнаруживаетъ послѣднее какое либо воздѣйствіе на православныя убѣжденія русскаго народа, то развѣ только косвеннымъ путемъ: это то, дѣйствительно, слишкомъ очевидное, весьма сильное и крайне вредное, разрушительное вліяніе, которое и у насъ на Руси питаетъ и поддерживаетъ полосу скептическаго направленія въ мышленіи, раціоналистическаго настроенія въ вѣрованіи, протестующаго поведенія въ жизни.

Но прежде чѣмъ сказать что либо объ этой протестующей полосѣ въ православно-русской жизни и убѣжденіяхъ, столь дѣятельно заявляющей о себѣ въ новое время, нельзя не упомянуть о старинномъ, діаметрально ей противоположномъ, но и доселѣ еще наряду съ нею уживающемся теченіи въ русской жизни—

о русскомъ расколѣ, старообрядчествѣ. Сомнѣній нѣтъ, что расколъ причинилъ и доселѣ причиняетъ много зла русской церкви, загубилъ и теперь еще губитъ многія тысячи христіанскихъ душъ. Но, съ другой стороны, есть въ расколѣ русскомъ и другая сторона, есть въ немъ и положительная, въ значительной мѣрѣ его извиняющая и отчасти съ нимъ примиряющая черта: какихъ бы несмѣтныхъ дробленій и нелѣпѣйшихъ крайностей и проявленій не представлялъ расколъ въ историческомъ своемъ существованіи, во всякомъ случаѣ возникъ онъ изъ очень почтеннаго въ принципѣ своемъ стремленія спасти отцепреданное Православіе, отстоять его въ неприкосновенной цѣлости, сохранить его въ завѣтной святой старинѣ. Такимъ образомъ, расколъ въ русской церкви появился не какъ врагъ и противникъ Православнаго нашего исповѣданія, а какъ неразумное только представительство Православія, слѣпая, но энергичная оборона его и защита. Только умственная темнота, только неумѣнье отличить существенное отъ случайнаго, важное отъ ничтожнаго, правильное отъ явно ошибочнаго, заставили раскольниковъ нашихъ въ нѣкоторыхъ обрядовыхъ мелочахъ, церковно-бытовыхъ подробностяхъ да въ простыхъ опискахъ малограмотныхъ нашихъ древнерусскихъ книгописцевъ усматривать неотмѣнную святую истину, въ каждой „чертѣ и кавыкѣ“ старинныхъ книгъ—неприкосновенные догматы. Богатѣйшая православно-богословская противораскольническая литература наша, начиная съ „Жезла правленія“ Симеона Полоцкаго, „Увѣта духовнаго“ патріарха Іоакима, „Працицы“ епископа нижегородскаго Питирима, „Зеркала очевиднаго“ Посошкова, „Розыска“ святителя Димитрія Ростовскаго и т. д., — литература эта навсегда останется величественнымъ памятникомъ доблестныхъ усилій просвѣщенной и свѣтлой мысли православной къ обращенію заблуждающихся въ своей благочестивой, но темной ревности, къ спасенію погибающихъ родныхъ намъ душъ, которыя оживляетъ и согрѣваетъ вѣра неразумная, слѣпая.

Если литература наша противораскольническая и вся дѣятельность церкви русской по отношенію къ расколу доселѣ не достигли желанныхъ результатовъ, не уничтожили раскола, то вина этого все въ томъ же невѣжествѣ, которое пока еще властно царитъ въ средѣ нашего простонародья и которое, будучи поддерживаемо столь естественнымъ во всякомъ протестѣ и спорѣ упрямствомъ, препятствуетъ раскольникамъ войти въ смыслъ предлагаемыхъ имъ разъясненій, убѣжденій, увѣщаній. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, расколъ есть, хотя и крайне прискорбное, но только внѣшнее, случайное и временное явленіе въ исторіи русской церкви, ни на іоту не унижающее ея величія и не омрачающее чистой святыни ея Православія. Вѣрнѣйшее и надежнѣйшее средство противъ раскола — просвѣщеніе, распространеніе книжнаго знанія—уже направлено въ его среду, и безъ сомнѣнія теперь совершаетъ свое, хотя и очень медленное, но зато безошибочно вѣрное дѣло, подготовляетъ, можетъ быть, и очень еще отдаленную, но полную побѣду. Безъ сомнѣнія настанетъ это время, составляющее давній предметъ завѣтныхъ чаяній всѣхъ истинныхъ сыновъ церкви Православно-русской, когда свѣтъ знанія и историческаго вѣдѣнія, уже почти всюду теперь на Руси возженный въ скромномъ свѣтильникѣ церковно-приходскихъ школъ, освѣтитъ наконецъ всю массу крестьянства русскаго.... Тогда сама собою рушится почва, на которой держится теперь на Руси темный расколъ, и разсѣется атмосфера, все еще теперь питающая его; и останется въ исторіи Православной церкви русской только память о расколѣ — какъ еще новое историческое доказательство самоотверженной преданности русскаго человѣка къ своему Православію, ревнивѣйшей опасливости за его чистоту, цѣльность и неприкосновенность.

Гораздо болѣе зловредное и болѣе тяжкое преступленіе противъ Православія, къ истинному стыду Руси святой, являютъ собою наши раскольники и от-

щепенцы отъ церкви — совсѣмъ иного сорта, совсѣмъ противоположной крайности: это — наши культурные невѣры, многоученые или недоученые сыны самоновѣйшаго прогресса, ядовитый пустоцвѣтъ цивилизаціи „по разуму міра сего“,—всѣ отрицатели, извратители и самозванные реформаторы Православія, объюродѣвшіе въ гордости своей усовершители ученія Христова и жалкіе авторы болѣе или менѣе нелѣпыхъ, болѣе или менѣе кощунственныхъ опытовъ передѣлки христіанства Христова въ христіанство собственнаго издѣлія. Такой расколъ отнюдь не вытекалъ изъ коренныхъ свойствъ и основъ русской жизни, изъ родовыхъ чертъ національнаго русскаго характера; онъ есть вполнѣ и всецѣло порожденіе чуждое, зло заносное, язва привитая. Съ великою грустію и истинною болью сердечною приходится сознаться, что язва эта давно уже заразила собою Русь святую и доселѣ безпощадно губитъ, можетъ быть, даже лучшія, по крайней мѣрѣ дорого стоющія, на трудовые гроши народа русскаго выхоженныя и выхоленныя силы нашего отечества, иногда похищаетъ счастливѣйшія порожденія національнаго духа, русскаго таланта.... Вѣроятно по неизбѣжному для всѣхъ сыновъ Адама закону, Россія вкусила этого зла вмѣстѣ съ добромъ отъ древа познанія западной цивилизаціи съ самаго начала сближенія своего съ западомъ.

Уже въ старинныхъ ересяхъ нашихъ — стригольниковъ, жидовствующихъ, Бакшина—обнаружился раціоналистическій элементъ, столь неожиданный особенно въ древней Руси и, какъ уже это выяснено, тогда случайно проникавшій къ намъ именно съ запада. Но подобныя случайныя явленія приняли потомъ и у насъ на Руси характеръ постояннаго, сильнаго и почти уже непрерывающагося движенія, когда, съ одной стороны, тамъ, на западѣ, протестантство въ религіи и отрицательная философія XVIII вѣка въ наукѣ сдѣлали протестъ и отрицаніе лозунгомъ западно-европейской мысли и жизни, а съ другой стороны, когда Рос-

сія сама приняла на себя роль слѣпой ученицы запада, добровольно и съ неразумнымъ увлеченіемъ отдалась опекѣ западно-европейской культуры. И вотъ, наряду съ истиннымъ прогрессомъ и серьезнымъ просвѣщеніемъ, широкою волною хлынула съ запада на Русь святую и вся изгорь прогресса, всѣ болѣе или менѣе безразсудныя, но для новоучекъ особенно заманчивыя теоріи и ученія. И потянулись непрерывною нитью у насъ на святорусской землѣ эти для своихъ дней модныя новинки западно-европейскаго прогресса—волтерьянство, масонство, мартинизмъ, нигилизмъ, атеизмъ, соціализмъ, мистицизмъ, спиритизмъ и т. д. и т. д. Расплодились и у насъ самозванные учители и лжепророки, упражняющіеся въ жалкой работѣ сочиненія себѣ новой вѣры, отвращающіеся отъ свѣта Богооткровенной истины Православія къ тьмѣ своихъ гаданій, усиливающіеся замѣнить Солнце правды—Христа тусклымъ коптильникомъ собственнаго разума, предлагающіе свои вздорныя мечты на мѣсто непреложной истины Евангелія. Нужно ли, напримѣръ, называть очень популярное имя самоновѣйшаго русскаго лжеапостола, который только на старости лѣтъ впервые встрѣтился съ Евангеліемъ и, будучи пораженъ его небесною высотою, съ увлеченіемъ началъ „открывать“ въ немъ уже почти девятнадцать вѣковъ тому назадъ открытыя міру истины? Усмотрѣвъ естественное и всегда конечно неизбѣжное несоотвѣтствіе евангельскихъ идеаловъ, какъ только высочайшихъ образцовъ совершенства, съ дѣйствительною жизнію и вмѣнивъ эту разницу въ вину церкви Православной, онъ безъ удержу началъ крошить православную догматику и иѳику, самъ при этомъ безконечно путаясь, себѣ постоянно противорѣча, сегодня отрицая то, что еще вчера только утверждалъ и т. д.—пока, наконецъ, окончательно не извратилъ Богооткровеннаго ученія, взамѣнъ его предлагая плодъ своего собственнаго фантазерства—„мою вѣру“, въ которой и узнать-то христіанства уже не возможно....

И однако подобные изобрѣтатели новаго христіанства имѣютъ успѣхъ, входятъ въ моду, особенно въ полуобразованныхъ кружкахъ, въ средѣ умственныхъ недорослей, которые обычно считаютъ себя всезнающими, хотя ничего не знаютъ основательно, которые никогда не интересовались тѣмъ, что касается высшаго назначенія человѣка и безсмертной его жизни, никогда не болѣли желаніемъ истины въ важнѣйшихъ предметахъ вѣры и знанія, которые только развѣ знакомились — и то болѣе изъ празднаго любопытства— съ одними нападками на христіанство, интересовались развѣ только всякими запретными и подпольными брошюрками, безусловно всегда противными духу православнаго благочестія. Впрочемъ, такими учениками и такимъ успѣхомъ едва ли можно и стоитъ кому бы то ни было хвалиться: подобнымъ людямъ, на лету ловящимъ всякую выходку противъ христіанства, безъ сомнѣнія всегда очень пріятно не вѣрить, сомнѣваться, отрицать, потому что въ этомъ они могутъ находить хоть какое нибудь успокоеніе своей не особенно чуткой и глубокой совѣсти, хоть какое нибудь оправданіе и своей несогласной съ правилами христіанства жизни.... Съ жгучею болью сердечною приходится однако сознаться, что имя такимъ душевнымъ недорослямъ на Руси—легіонъ.

Но вѣдь не въ нихъ же сила и устойчивость Руси святой, не въ нихъ духъ и опора церкви Православной! За легіонами этой тли народной стоятъ цѣлыя тьмы людей, зрѣлою мыслію и сознательною вѣрою вседушевно преданныхъ Православію, и—цѣлыя тьмы темъ людей, никакими силами не отторжимыхъ отъ Православія, честныхъ его исповѣдниковъ, беззавѣтно преданныхъ ему всѣмъ безхитростнымъ своимъ умомъ и всею голубиною простотою цѣльныхъ своихъ сердецъ. Злонамѣренные или только самообольщенно увлекающіеся исказители Православія на Руси святой, безспорно, уязвляютъ православный духъ этой массы народной, но они никогда не измѣнятъ его и не сгубятъ

его. Благодареніе Богу, простой народъ русскій (за который по неразвитости его единственно еще можно бы было нѣсколько опасаться) представляетъ, какъ это уже практика доказала, слишкомъ устойчивую и непоколебимую среду, слишкомъ неблагопріятную почву для воздѣйствія всякихъ вообще непризванныхъ и непризнанныхъ благодѣтелей, съ „просвѣтительными и гуманными“ цѣлями предпринимающихъ „хожденія въ народъ“. Народъ нашъ, твердостію своихъ религіозныхъ убѣжденій рѣшительно возвышающійся надъ полуобразованными и флюгерствующими въ религіи поклонниками нашихъ отрицателей, исправителей и реформаторовъ христіанства, никогда не пойметъ послѣднихъ и скорѣе по убѣжденію своего брата-мужика возстанетъ за какую нибудь сугубую аллилуію, чѣмъ пріобщится ихъ фантазіямъ и пойдетъ за ними. Онъ не даромъ—конечно того и несознавая, а только сердцемъ и инстинктивно угадывая правду—онъ уже съ давнимъ предубѣжденіемъ относится къ подобнымъ просвѣтителямъ и благодѣтелямъ, онъ уже порвалъ съ ними всякую родственную связь, онъ привыкъ видѣть въ нихъ только какихъ-то незаконныхъ чадъ своей отчизны, выродившихся изъ русской семьи чужеземцевъ.

Если не слухомъ воспріялъ и не памятью хранитъ, то во всякомъ случаѣ сердцемъ знаетъ и всею жизнію своею осуществляетъ народъ русскій эти поучительные апостольскіе завѣты: „вы же, возлюбленные, помните глаголы *преждереченные* вамъ отъ апостолъ Господа нашего Іисуса Христа“ (Іуд. I, 17); вы даже ангелу небесному не вѣруйте, „если будетъ возвѣщать вамъ иначе, нежели возвѣщено“ (Гал. I, 8).... И знаемъ мы, какъ народъ русскій всегда самоотверженно стоялъ за преждереченное и отъ вѣка ввѣренное ему святое Православіе! „Помните, возлюбленные, что появятся ругатели, поступающіе по своимъ нечестивымъ похотямъ, люди, отдѣляющіе себя (отъ единства вѣры), душевные, но не имѣющіе духа“ (Іуд. I, 17—19). И народъ русскій, какъ бы памятуя это апо-

стольское предостереженіе, всегда такъ особенно боится этихъ ругателей отеческихъ завѣтовъ и преданій; онъ съ такимъ предубѣжденіемъ относится вообще ко всѣмъ этимъ самозваннымъ радѣтелямъ, которые выступаютъ предъ нимъ часто во одеждахъ овчихъ, съ совѣтами и ученіями „прегордыми *пользы ради*“ (ст. 16)! „Вы же, возлюбленніи, продолжаетъ святый апостолъ, назидая себя святѣйшею вѣрою вашею, моляся Духомъ Святымъ, сохраняйте себя въ любви Божіей“ (ст. 21). И кто не знаетъ, какъ всегда любилъ и любитъ народъ русскій назидать себя святою вѣрою своею, какъ горячо и сердечно способенъ онъ молиться, какъ ревниво всегда хранитъ себя онъ въ любви Божіей!...

Уже одно это многовѣковое прошлое, чѣмъ заявилъ себя народъ русскій въ теченіе всей своей исторической жизни, служитъ достаточною порукою, что и впредь русскій человѣкъ всегда пребудетъ вѣренъ своему Православію, всегда будетъ неуклонно хранить уставы святой своей церкви, всегда съ горячей вѣрою и сердечной отрадою будетъ молиться въ тѣхъ храмахъ, на томъ языкѣ, предъ тѣми святыми иконами и тѣми благоговѣйными молитвами, какъ искони молились его дѣды и отцы. И никогда не увлекутъ его новомодные учители въ свои храмы, которыхъ впрочемъ у нихъ и нѣтъ; не вручатъ ему новыхъ какихъ либо иконъ, въ которыя впрочемъ сами они не вѣруютъ; не внушатъ ему новыхъ молитвъ, которыхъ впрочемъ они сами не знаютъ.

Въ святомъ чувствѣ любви и преданности къ своей вѣрѣ Православной и есть самая крѣпкая сила и истинное величіе народа русскаго, народа набожнаго, народа благочестиваго, народа патріотическаго, какъ ни одна нація въ мірѣ. Исходящее и питаемое свыше въ таинственныхъ священнодѣйствіяхъ церкви Православной, такое настроеніе Руси святой въ общемъ такъ непоколебимо и мощно, что предъ нимъ безсильны всякія враждебныя ему, модныя въ полуобразованныхъ кружкахъ доктрины, временныя, исчужа заносимыя къ

намъ вѣянія. Послѣднія могутъ волновать только поверхность народной души, только внѣшность русской жизни, а внутренняя глубина души народной, основная крѣпь Руси святой, переполненная святымъ чувствомъ вѣры, всегда найдетъ въ себѣ силу и волю неуклонно совершать историческое свое и провиденціальное назначеніе: хранить для всего міра святѣйшее, истинное Православное христіанство и благодатію его благотворно воздѣйствовать на всѣ народы и на всю землю. Гдѣ многіе милліоны сердцемъ и душою преданы своей святой вѣрѣ, тамъ, безъ сомнѣнія, напрасны и немощны усилія отдѣльныхъ лицъ, по наущенію извнѣ или по собственному безумію, кощунственно возстающихъ на вѣру. Они могутъ причинять, какъ дѣйствительно иногда и причиняли Россіи, только временныя испытанія, только преходящія несчастія, но отнюдь не поколеблютъ порядка, изначала установленнаго и охраняемаго самимъ Провидѣніемъ Божественнымъ, и такъ искренно воспринятаго, столь глубоко усвоеннаго массовою сознательною личностію всего народа русскаго.

Вѣруя въ цѣльный, единый и великій народъ русскій и его историческое призваніе, хотѣлось бы также вѣрить въ торжество здраваго смысла, въ торжество добросовѣстности, честности и въ средѣ всѣхъ выродковъ русскихъ, рѣшающихся критически, свысока относиться къ Богооткровенному ученію Православія, дерзновенно поднимающихъ на него святотатственную свою руку, его унижающихъ, позоряющихъ, по своему реформирующихъ, или по крайней мѣрѣ злорадно встрѣчающихъ всякія выходки противъ него, такъ легко и охотно увеличивающихъ собою станъ враговъ, ненавистниковъ, нарушителей Православія, — словомъ, хотѣлось бы вѣрить въ честность и всѣхъ, обильно собою обременяющихъ русскую землю, хотя и безусловно чуждыхъ ей, предреченныхъ „ругателей истины“, дѣломъ или словомъ, жизнію или ученіемъ своимъ вносящихъ „мерзость запустѣнія въ мѣсто святое“. Хо-

тѣлось бы вѣрить, что смирятся они предъ истиною, остановятся предъ очевидностію и, вмѣсто злоумышленія или упорства, самообольщенія или недоброжелательства, вмѣсто наконецъ просто безучастія или высокомѣрнаго равнодушія къ вѣрѣ Православной, перестанутъ мудрствовать лукаво, насиловать свою духовную природу и вѣковѣчную міровую правду, и постепенно войдутъ въ столь близкую человѣку и такъ обаятельную для него радость искренно и глубоко вѣрующихъ, мало по малу склонятся предъ святынею Православія, какъ все благомыслящее склонялось предъ нею всегда прежде.

Должны же ратующіе на Православное христіанство согласиться съ знаменательнымъ историческимъ фактомъ, что, не смотря на чрезвычайныя невзгоды, всѣ возможныя противодѣйствія, всякія физическія и духовныя гоненія и насилія, истина Православія неуязвимо выдержала, такъ сказать, критику и испытаніе цѣлыхъ девятнадцати столѣтій! Не служитъ ли уже это одно ручательствомъ того, что истина эта непреложна, неизмѣнна, вѣчна, что не подлежитъ она суду и воздѣйствію человѣка, что слѣдовательно и въ будущемъ она имѣетъ не пасть и погибнуть, а наоборотъ, съ постепеннымъ просвѣтленіемъ души человѣческой, съ подъемомъ идеализма и духовности въ жизни, имѣетъ только укрѣпляться въ сознаніи человѣческомъ, дѣлаться все больше и больше убѣжденіемъ всеобщимъ. И могутъ ли идти хоть въ какое нибудь сопоставленіе съ этой непреложною, неизмѣнною, вѣковѣчною истиною всѣ человѣческія—для своихъ дней всегда многимъ казалось — столь мудрыя, столь великія откровенія, такія — многимъ думалось — превосходныя и совершеннѣйшія доктрины, какъ всѣ эти волтерьянства, масонства, нигилизмы, соціализмы и пр. и пр.? Куда они вели и къ чему сами приходили? Удѣлъ ихъ всѣхъ одинъ, участь самая безславная: всѣ они, какъ случайно, невзначай появлялись, такъ же быстро и мимолетно пропадали, исчезали безъ слѣда и безъ остатка — именно

какъ туманъ отъ свѣта истины Христовой, падали сами собою, даже часто безъ всякой полемики—просто съ паденіемъ моды на нихъ, когда начиналъ дуть иной вѣтеръ съ запада....

Должны же всѣ сомнѣвающіеся въ святынѣ и истинности Православнаго христіанства согласиться, что оно *утвердило* свое Божественное достоинство безчисленными знаменіями, чудесами и благотворнѣйшимъ воздѣйствіемъ на душевный строй, нравственный характеръ, на жизнь общественную и частную всѣхъ, искренно и сердцемъ воспріявшихъ это ученіе, — что оно воспитало цѣлые лики невѣроятныхъ для земли подвижниковъ, страстотерпцевъ, святыхъ людей,—что оно направляетъ цѣлые племена и народы на путь дѣятельности безкорыстно-самоотверженной и благородно-идеальной. А чѣмъ утверждаютъ свое достоинство и свои права возстаніе и брань на Православіе? Кого воспитали и что́ великаго совершили всѣ, въ совокупности ихъ взятые, разноглаголивые проповѣдники „подновленнаго“, извращеннаго христіанства? Не возмущеніе ли, не протестъ ли, не крамола ли являются корнемъ ихъ зарожденія и ложатся принципомъ ихъ ученія и дѣйствованія, и не возмущенія ли только, не крамолы ли, не шатаніе ли и разбродъ только вносятъ они во всѣ сферы жизни и дѣятельности человѣческаго общества?!

Если же всѣ отступники отъ свѣта Христова желаютъ ссылаться и опираться на науку, на знаніе, на исторію, и хотятъ, не внимая ни чьимъ указаніямъ, никакимъ авторитетамъ, самодѣятельно, честно и съ чистымъ стремленіемъ искать истины, идти къ правдѣ, то не могутъ же они не знать, что многія тысячи подобныхъ имъ искателей правды, глубокихъ мыслителей и ученыхъ, томимые жаждой въ безплодной пустынѣ своего собственнаго знанія, нашли себѣ полное удовлетвореніе въ неисчерпаемомъ источникѣ христіанства,— что предъ этимъ источникомъ благоговѣли тысячи величайшихъ въ свѣтѣ умовъ, что этотъ источникъ на-

паяетъ собою и свѣтомъ даруемаго имъ знанія просвѣщаетъ весь міръ, — что въ свѣтѣ этого знанія всѣ непредубѣжденные и открытые для него сердцемъ своимъ всегда находили себѣ только полную отраду души, миръ совѣсти и спасеніе вѣчное.

А что же смогли создать и что дѣйствительно создали наши многоумные просвѣтители, недовольствующіеся простотою евангельской истины и восполняющіе „несовершенства“ Православнаго христіанства? — Они ловко подхватываютъ, что называется на лету ловятъ чужія, на иновѣрномъ и плутающемъ западѣ зарождающіяся мысли и всякія ультра-либеральныя, противоправославныя выходки, и такъ отважно, самодовольно, такъ заманчиво для публики—отнюдь не мучимой жаждой истины, такъ увлекательно для сердецъ—отнюдь не горящихъ сверхъобыденными запросами, и такъ убѣдительно для головъ—отнюдь не обременяющихъ себя раздумьемъ, вѣщаютъ все это, взятое исчужа напрокатъ, какъ великія откровенія своего самодѣйствующаго и всѣ глубины постигшаго духа. И никогда еще пресловутые авторы новыхъ редакцій христіанства, ни сами о себѣ, ни вкупѣ съ своими инославными умственными вождями и владыками, ничего не измыслили новаго и истинно полезнаго, не сотворили ничего великаго и достойнаго, не выдвинули никакого самостоятельнаго зиждущаго начала. Если же и можно усматривать что добраго, симпатичнаго въ ихъ проповѣдяхъ, если чѣмъ и хвалились, съ чѣмъ и носились они, такъ все это всегда обязательно ими скрадывалось изъ позоримаго же, осуждаемаго и отрицаемаго ими откровенія Православно-христіанскаго.

Должны, наконецъ, всѣ самообольщенные развратители православнаго благочестія на Руси святой согласиться, что ихъ „просвѣщенная“ дѣятельность, никѣмъ и ничѣмъ не вызванная, никому ненужная и лишь только очень и очень многимъ погибельная, есть дѣятельность противоестественная, антинаціональная. Ни природныя свойства всегда миролюбиваго народа рус-

скаго, ни многовѣковая умиротворяющая дѣятельность его въ семьѣ прочихъ народовъ, ни всею исторіею засвидѣтельствованная благодушная (иногда даже до крайности) уступчивость и снисходительная (иногда даже съ чѣмъ бы и не слѣдовало) уживчивость русскаго человѣка—словомъ, ничто въ природѣ и въ характерѣ русскаго человѣка не обусловливаетъ собою протеста, возстанія, возмущенія. Возмущеніе же противъ вѣры святой въ народѣ русскомъ, народѣ попреимуществу религіозномъ, искони строго-православномъ, можно сказать съ первыхъ дней бытія своего благовѣрномъ—есть тѣмъ большая аномалія, явленіе тѣмъ очевиднѣе уродливое, преступленіе противъ всей своей націи вдвойнѣ преступное. До очевидности ясно, что всѣ эти отрицанія и протесты въ области религіозно-нравственной, вѣроисповѣдной суть порожденія и отпрыски культуры иностранной и инославной, что все это суть отраженіе тѣхъ въ своемъ-то мѣстѣ понятныхъ и неизбѣжныхъ броженій и колебаній, какія переживаетъ западъ, лишившійся истиннаго свѣта, неомраченнаго боговѣдѣнія, а потому и естественно—въ усиліяхъ улучить къ свѣту—блуждающій и претыкающійся и ошибающійся. И намъ ли людямъ русскимъ, православнымъ, въ дѣлѣ религіи, въ сферѣ духовнѣйшей, западу внимать, у него поучаться, ему подражать и слѣдовать?!

Конечно, было бы безразсудно отрицать успѣхи и относительное превосходство предъ нами западноевропейскихъ народовъ въ области напр. экономической, промышленной, въ нѣкоторыхъ сторонахъ жизни соціальной, въ отношеніи житейскаго комфорта и т. п.; нельзя также отрицать достойнаго представительства иностранцевъ въ дѣлѣ разработки и движенія большинства наукъ, особенно естественныхъ, — во всемъ этомъ они поправу могутъ быть нашими учителями и руководителями; но въ области вѣроисповѣдной, религіозно-нравственной, въ сферѣ вообще идеальной, гуманитарной, наука ихъ еще никогда доселѣ, кажется, къ добру насъ не приводила, всегда очень дорого намъ

обходилась, не малыхъ бѣдъ, огорченій и разочарованій стоила....

Припомнимъ, примѣрно, ту стыдную, но зато очень поучительную пору нашей русской жизни, когда всецѣло, безраздѣльно увлекались мы французской культурой, въ угоду ей отстали отъ своихъ отеческихъ благочестивыхъ обычаевъ, презирали свою родину, языкъ, нравы, вѣру,—словомъ, все, все приносили въ жертву всему, какъ тогда кощунственно привыкли мы титуловать, „божественному“ французскому. И этотъ западъ, которому принесли мы столько и такихъ жертвъ, куда съ столь свѣтлыми чаяніями обратили свои очи и сердца, пренебрегши даже своею родиною и всѣмъ роднымъ, отвѣтилъ намъ двѣнадцатымъ годомъ, т. е. полнымъ разоромъ страны родной, только по милости Божіей неудавшимся покушеніемъ на самостоятельность, на жизнь Руси православной!...

Потомъ, сколько и съ какимъ почтеніемъ преклонялись мы предъ германскимъ геніемъ, какъ только ни славословили мы нѣмецкаго глубокомыслія и просвѣщенности, философіи и поэзіи? Но не оказалось ли, что все это—и глубокомысліе и поэзія—все это само въ себѣ очень хорошо, но все это не для насъ, покорныхъ и подобострастныхъ учениковъ: мы-то встрѣчали отъ тѣхъ, на кого завистливо смотрѣли, какъ на образецъ гуманизма, людскости, братства, носителей свободы, правды и справедливости, встрѣчали только вѣроломство, коварство и ужъ совсѣмъ не замаскировываемое даже недоброжелательство и несправедливость....

Мало того, мы дѣтей своихъ имъ, иновѣрцамъ и иностранцамъ, отдавали въ науку: ввѣряли имъ, такимъ образомъ, будущность Россіи; свою школу русскую построили по манеру и составу ихъ, иноземной школы; всѣ учебники, всѣ книги, имѣющія питать воспріимчивыя души питомцевъ, или прямо взяли у нихъ или свои наполнили, по образцу ихъ книгъ, такимъ же „развивающимъ и облагороживающимъ“ содержаніемъ, изгнавъ эту старую, подавляющую, какъ говорили, рутину, до

возможнаго минимума сокративъ главнѣйшій дотолѣ образовательный элементъ—религіозный, нравоучительный. Трудно, конечно, взвѣсить и смѣрить цѣну и значеніе этого, такъ сказать, педагогическаго вліянія на насъ иновѣрцевъ; но во всякомъ случаѣ то фактъ, что уже не изъ старой, не изъ церковной школы стали появляться на Руси святой люди, которые отрицаютъ Бога, не вѣрятъ авторитету Православной церкви, нерѣдко потрясаютъ и личное счастіе и общественное благосостояніе, подрываютъ крѣпость народныхъ и государственныхъ силъ.... А едва ли бы все это было, если бы, принявъ исчужа новое и хорошее, сохранили мы исконный, русскій характеръ своей школы и позволили себѣ въ семьѣ новопросвѣщенныхъ европейцевъ старорусскую вольность: если бы въ основѣ всего воспитанія и обученія русскаго оставили прежній несокрушимый краеугольный камень — Христа и живую вѣру въ Него и учрежденную Имъ святую Православную церковь....

Словомъ, не разъ уже, на пути своемъ къ прогрессу и усовершенствованію, поддавались мы соблазну передовой европейской цивилизаціи, не разъ, высвобождая себя изъ подъ опеки церкви и Православнаго христіанства, возлагали мы надежды свои „на князи и сыны человѣческія“, и теперь, кажется, имѣемъ очень достаточныя данныя убѣдиться, что „въ нихъ нѣтъ спасенія“. А между тѣмъ всѣ наши культурные невѣры на Руси, извратители и отрицатели Православія, принципіально возстающіе на авторитетъ Божественный, являются, непосредственно или посредственно, слѣпыми и фанатичными поклонниками такого именно авторитета—человѣческаго. Какая по-истинѣ жалкая и безразсудная замѣна! Оставивши Бога, не довѣряя Его церкви святой, они заражаются духомъ скептицизма, предубѣжденія, они выслѣживаютъ все, что злобствующій на Православіе нечестивый умъ человѣческій могъ измыслить противъ него, въ какихъ „несовершенствахъ“ могъ оклеветать его; изъ всего этого они извлекаютъ

самое, на ихъ взглядъ, язвительное, уничтожающее, восполняютъ это чужое собственными посильными кривотолками, и—предлагаютъ свои новые символы, строятъ свою безбожную догматику. А масса равнодушнаго къ вѣрѣ общества, не знающая Евангелія и Православнаго ученія, какъ пикантною модою, какъ эффектною обновою, увлекается новыми лжеапостолами, тѣмъ болѣе, что въ ученіи ихъ многое, взятое изъ невѣдомаго обществу евангелія, впервые предстаетъ сознанію какъ очевидно хорошее, высокое, симпатичное, подкупающее. И вотъ невѣдомое дотолѣ евангеліе уже принципіально и сознательно предается забвенію, какъ нѣчто отсталое, старое, уже исправленное и усовершенствованное, а тетрадки и подпольныя брошюрки новыхъ лжеапостоловъ покупаются хоть на вѣсъ золота: ими зачитываются, ими восторгаются; сами—болѣе или менѣе кощунствующіе, болѣе или менѣе дерзкіе—авторы „новыхъ вѣръ“ становятся кумирами массы, героями дня, богатырями духа для людей безсодержательныхъ и бездѣльныхъ, только отъ скуки да по вѣянію моды „богословствующихъ“, безпредметно сантиментальныхъ или безпричинно разочарованныхъ, но всегда одинаково падкихъ на всякую сплетню—даже въ религіи! Не про такихъ ли мудрецовъ и богослововъ, не про такихъ ли христіанъ еще святый апостолъ сказалъ: „они осуетились въ умствованіяхъ своихъ и омрачилось несмысленное сердце ихъ; называя себя мудрыми, обезумѣли“ (Римл. I, 21—22)?!

Повторяю, ни католичество, ни протестантство, ни расколъ, а легковѣріе полуобразованныхъ кружковъ народа нашего, религіозный индефферентизмъ и распространеніе только что указаннаго „ученаго раскола“ больше всего нарушаютъ миръ и спокойное царство Православія на святой Руси, ложатся самымъ мрачнымъ пятномъ на нашу исконно благочестивую и отъ вѣка православную землю святорусскую. Но, повторю также, болѣзнь эта не смертная, не роковая: она скользитъ только по поверхности Россіи, она захватываетъ

только элементы уже и безъ того болѣе или менѣе зараженные, больные, уже и безъ того почти чужіе для здороваго организма Россіи; но болѣзнь эта не проникла внутрь русской народности и не касается сути ея. Это во-первыхъ, а во-вторыхъ, мы съ истинною отрадою можемъ констатировать уже, какъ свершившійся и свершающійся фактъ, что болѣзнь эта усмотрѣна, опредѣлена и дѣйствительнѣйшее средство противъ нея уже предпринято. Кому изъ насъ не вѣдомо, что въ Россіи совершается теперь, какъ говорятъ, реакція, что все національное, русское, все православное и религіозно-нравственное стало предметомъ живѣйшихъ заботъ и особенныхъ попеченій—и правительства и всѣхъ лучшихъ людей Россіи? Вся нравственная атмосфера отчизны нашей видимо очищается и оздоравливается, вся духовная почва ея воздѣлывается теперь къ лучшему, къ хорошему. Ну какъ, кстати и тутъ, не отмѣтить благодарнымъ словомъ заведеніе теперь при всѣхъ православныхъ храмахъ нашихъ школъ и училищъ? Это вѣковѣчный хлѣбъ духовный, сѣющійся въ нетлѣніе Руси святой! Правда, школы эти могутъ быть бѣдны, невзрачны въ сравненіи съ школами прежними, „образцовыми“ и необразцовыми; но онѣ бѣдны только разными внѣшними аттрибутами учености, зато несомнѣнно онѣ будутъ сильны и полны, велики и полезны духомъ православнаго благочестія, витающимъ подъ сѣнію пріютившихъ эти школы храмовъ православныхъ. Очень возможно, что юныя поколѣнія Россіи—ея грядущая сила и надежда—не встрѣтятся въ этихъ школахъ съ разными заморскими науками, но зато въ храмѣ православномъ, безъ сомнѣнія, встрѣтитъ ихъ и, быть можетъ, на всю жизнь благотворно согрѣетъ сердце, или хоть крупицею да западетъ въ душу—наука наукъ, „яже едина есть на потребу“. Въ школѣ церковной, конечно, не научится русскій человѣкъ иностраннымъ языкамъ, но зато онъ сроднится здѣсь тѣснѣе и еще родственнѣе съ своимъ завѣтнымъ, отеческимъ и священнымъ языкомъ—славянскимъ, на которомъ и возможно услы-

хать однѣ только святыя рѣчи и которому безусловно чуждо все, позорящее человѣческій языкъ и человѣческое слово. Можетъ быть не всегда и не много найдетъ здѣсь ученикъ разныхъ хрестоматій, сборниковъ для „легкаго“ чтенія, зато навѣрное найдутся тутъ, а авось и на глаза лишній разъ попадутся книги „божественныя“, священныя; найдется, безъ сомнѣнія, и забытая было въ нашихъ школахъ та богодухновенная книга царя Давида, на которую самъ Спаситель ссылался въ доказательство своего Божества, пѣснями которой Онъ услаждалъ и успокоивалъ свою скорбную душу предъ крестными страданіями, въ которой и святые апостолы завѣщали искать высшаго духовнаго услажденія и словами которой наши прадѣды и отцы цѣлую тысячу лѣтъ обыкли возносить къ Богу свои моленія, возвѣщать Ему печали и скорби свои. Авось, наконецъ, въ школѣ церковной человѣкъ русскій съ дѣтства навыкнетъ вообще въ церковности, научится благоговѣйно чтить церковные уставы, уважать скромнаго своего учителя—бѣднаго служителя церкви Господней, хоть сколько нибудь проникнется уваженіемъ и къ своей испоконъ-вѣку благовѣрной родинѣ, возлюбитъ свято сохранившихъ ему въ теченіе девятнадцати вѣковъ вѣру Православную праотцевъ и отцовъ своихъ. и тогда—благо будетъ тогда Россіи и „долголѣтна будетъ она на земли“!

Итакъ, „ничтоже успѣетъ“ всякая вражда земная на Православіе, злобствующая на него и язвящая его даже въ самой обители Православія—на Руси святой! Не смутитъ и не устрашитъ эта вражда православнаго христіанина: съ молитвенной надеждою на Промыслъ Божій, который „не предастъ насъ до конца“, смѣло и свѣтло смотримъ мы впередъ, на будущее православной Россіи, твердо надѣемся на ея здоровыя силы и присущіе ей родовые инстинкты, крѣпко вѣруемъ, что на благовѣрной Руси святой никогда „не преуспѣютъ противящіися истинѣ“ (2 Тимоѳ. III, 8—9). Вся исторія церкви

русской есть исторія побѣды Православія надъ врагами его, торжества надъ кознями и интригами противъ него. Вся исторія Россіи есть несомнѣнный памятникъ благодатнаго присутствія въ осѣняющемъ землю святорусскую Православіи Самого Основателя и Главы церкви Спасителя Іисуса Христа и Утѣшителя Святаго Духа. Вся исторія наша есть поучительное слово о ревностномъ самоохраненіи народа русскаго въ Православномъ благовѣріи. Безспорно, Россія *была* доселѣ вѣрною и честною представительницею Православія для всей земли, истиннымъ свѣточемъ его въ человѣчествѣ. А это прошлое, уже пережитое, служитъ отраднымъ залогомъ и будущаго.... Искони просвѣтившее и вѣками воспитавшее мощный духъ великаго народа русскаго, богооткровенное ученіе святой вѣры Православной и впредь всегда свѣтомъ своимъ будетъ проникать и озарять Россію, останется основною стихіею русской жизни, нашимъ ангеломъ хранителемъ, нашею силою и славою!

Не страшно русскому Православію католичество, которое, растративъ ввѣренный ему жизненный капиталъ и богатое лишь старыми претензіями да новыми догматами, въ предсмертной агоніи своего угасающаго начала съ жадною завистію смотритъ на Православіе и готово само возложить на него всѣ свои упованія [1]). Не страшно Православію на святой Руси и протестантство, которое не можетъ не сознавать односторонности своего отрицательнаго, не зиждущаго, а разрушающаго только начала и, въ усиліяхъ выйти изъ лабиринта противорѣчій, въ какихъ путаются многочисленныя протестантскія общества, давно уже ищетъ истиннаго идеала Христовой церкви и давно уже усмотрѣло у насъ, „на Востокѣ свѣтъ“ [2]). Не страшны, наконецъ,

---

[1]) Напримѣръ, всего только нѣсколько дней тому назадъ газеты сообщили о какой-то новой энцикликѣ папы относительно соединенія церкви католической съ восточною.

[2]) Сочиненія Овербека и др.

Провославію на Руси святой ни темный, безумный расколъ, ни малоумные русскіе выродки, посягающіе на святое Провославіе: русскій народъ, Промысломъ Божіимъ изъ небытія своего прямо вызванный къ бытію православному, съ первыми звуками своего слова впитавшій въ себя начала Православія, можно сказать родившійся православнымъ, отрекается отъ этихъ измѣнниковъ своихъ, какъ онъ отречется отъ себя самого, если поступится хоть единымъ перломъ изъ духовныхъ сокровищъ своей святѣйшей вѣры!

Все неправое, неистинное, инославное—и католичество, и протестантство, и расколъ, и всѣ эти безчисленные соціализмы, раціонализмы, атеизмы и т. д. и т. д.—все это временно, все это преходяще и все это безсильно. Единое правое христіанство, истинное, неизвращенное боговѣденіе, откровенное вѣроученіе, словомъ, единое только Православіе всегда было, есть и будетъ неизмѣнно и непоколебимо, какъ столпъ и утвержденіе истины,—только его одно во вѣки вѣчные и врата адовы не одолѣютъ! Вѣруемъ и на милость Господню, надѣемся, что и хранительница, исповѣдница и провозвѣстница Православія на землѣ — Россія навсегда свято и неизмѣнно останется *кивотомъ*, охраняющимъ въ себѣ небесную манну Православія,—вторымъ *ковчегомъ*, спасающимъ Православіе отъ волнъ бушующаго по землѣ нравственнаго и духовнаго потопа; останется, по словамъ нашего древняго инока, „*третьимъ Римомъ*“, который будетъ во вѣки стоять, — „а четвертому не быть!“

А. Царевскій.

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

VIII.

Слышасте, яко речено есть: возлюбиши искренняго твоего, и возненавидиши врага твоего. Азъ же глаголю вамъ: любите враги ваша, благословите кленущыя вы, добро творите ненавидящымъ васъ, и молитеся за творящихъ вамъ напасть и изгонящыя вы: яко да будете сынове Отца вашего, иже есть на небесѣхъ, яко солнце свое сіяетъ на злыя и благія, и дождитъ на праведныя и на неправедныя (Мѳ. V, 43—45).

Первая часть цитуемыхъ здѣсь Господомъ словъ („люби ближняго твоего“) буквально тожественна съ заповѣдью Моисея (Лев. XIX, 18); но второй половины цитаты („ненавидь врага твоего“) нельзя нигдѣ найти въ Моисеевыхъ постановленіяхъ. Это обстоятельство всегда смущало толкователей нагорной проповѣди Спасителя. Въ предшествующихъ цитатахъ Господа объ убійствѣ, прелюбодѣяніи, разводѣ и т. д. еще можно было находить нѣкоторое сходство съ словами Моисеева закона если не по внутреннему смыслу,

*) См. Прав. Собес. 1894 г. апрѣль.

то по буквѣ выраженія. Но подъискать въ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгахъ хотя бы что нибудь, сходное съ словами—„ненавидь врага твоего“, не удалось еще ни одному экзегету. Понятно послѣ этого, съ какими трудностями приходилось здѣсь бороться изъяснителямъ нагорной проповѣди, исходившимъ изъ того положенія, что Спаситель въ 5-й главѣ Евангелія отъ Матѳея цитуетъ, изъясняетъ и противопоставляетъ собственному ученію подлинный законъ Моисея; не легкое уже дѣло было для нихъ увѣрить себя и другихъ въ томъ, что Спаситель Своею заповѣдію о любви ко врагамъ, не нарушаетъ, а только восполняетъ древній законъ, который, какъ имъ казалось, узаконялъ месть и отплату обидчику равнымъ возмездіемъ; а тутъ еще новая трудность: Христосъ, цитуя вездѣ по ихъ мнѣнію ветхозавѣтный законъ, вдругъ приводитъ такое постановленіе, какого нигдѣ нѣтъ въ Моисеевыхъ книгахъ. Чтобы обойти затрудненіе, толкователямъ приходилось или произвольно навязать Моисею такую заповѣдь, какой онъ не давалъ, или же измѣнить своему основному положенію и утверждать, что въ данномъ случаѣ Спаситель приводитъ не Моисеевъ законъ, какъ въ предшествующихъ стихахъ, а толкованіе на него книжниковъ и фарисеевъ. Но выходъ изъ затрудненія перваго рода въ нѣкоторомъ смыслѣ есть клевета и незаслуженная хула на богооткровенный законъ Моисеевъ, который, какъ увидимъ далѣе, заповѣдывалъ не ненависть, а снисхожденіе и человѣчное отношеніе не только къ ближнему вообще, но и ко врагу. Обходъ же втораго рода вноситъ въ нагорную проповѣдь крайнюю спутанность и неясность. Какъ въ самомъ дѣлѣ разобраться въ томъ, когда Господь цитуетъ Моисея и когда современныхъ Христу книжниковъ? Если слова —„ненавидь врага твоего“—заимствованы изъ ученія фарисеевъ, то почему-же постановленія касательно убійства, клятвы и возмездія окомъ за око мы должны признать подлинными узаконеніями Моисея? Вопросы эти могутъ быть затруднительными и для насъ, людей

книжныхъ и знакомыхъ непосредственно съ законодательными книгами Моисея; въ какомъ же недоумѣніи должны были бы находиться слушатели Господа, которые, — смѣемъ повторить, — знали законъ только по толкованію своихъ слѣпыхъ учителей, а не по подлиннымъ постановленіямъ Моисея? [1]) Во всякомъ случаѣ мы должны принять что нибудь одно: Христосъ Спаситель всюду въ нагорной проповѣди цитуетъ либо Моисеевъ законъ, либо ученіе книжниковъ и фарисеевъ; противополагать свои нравственныя заповѣди одновременно и тому и другому Спаситель не могъ уже потому, что въ этомъ случаѣ онъ давалъ бы поводъ слушателямъ думать, что въ Его очахъ имѣютъ одинаковую нравственную цѣну и богооткровенный законъ Моисея и ученіе слѣпотствующихъ книжниковъ.

Чтобы доказать сходство цитаты Господа съ Моисеевымъ закономъ, многіе толковники видятъ въ словахъ—„ненавидь врага твоего“—такое постановленіе, которое имѣетъ отношеніе къ иноземцу, врагу народа Божія, а не къ врагу личному изъ единовѣрцевъ; они сообщаютъ всей цитатѣ Господа такой смыслъ: люби сыновъ народа своего, какъ своихъ ближнихъ, и ненавидь иноплеменниковъ, какъ враговъ всего твоего народа. Но такое пониманіе цитаты Господа ни мало не оправдывается контекстомъ: постановленію о ненависти ко врагу Христосъ Спаситель противопоставляетъ Свою собственную заповѣдь: „любите враговъ вашихъ“; а въ этой заповѣди несомнѣнно имѣются въ виду враги личные, потомучто они отожествляются съ проклинающими, ненавидящими и обижающими насъ;

---

[1]) По воззрѣнію современныхъ Христу іудеевъ, «законъ и пророки должны быть понимаемы только такъ, какъ учатъ преданія книжниковъ. Чтеніе писаній поэтому не было поощряемо изъ опасенія, какъ бы оно не привлекло къ себѣ сердецъ народа и онъ не пересталъ бы почитать слова раввиновъ. Только одинъ часъ посвящался въ школахъ чтенію писаній, два же посвящались на изученіе преданій». *Гейки*, Жизнь и ученіе Христа, перев. Оивейскаго, Москва 1893, вып. I, стр. 87.

а гдѣ мы встрѣчаемъ больше всего эту ненависть, эти проклятія и обиды, какъ не со стороны тѣхъ, кто живетъ вмѣстѣ съ нами и съ кѣмъ намъ чаще всего приходится сталкиваться? Не даромъ и самъ Господь говоритъ, что врази человѣку домашніе его (Мѳ. X, 36)? Кромѣ того въ св. Писаніи новаго завѣта нигдѣ (кромѣ только Лук. XIX, 43) врагами не называются прямо чужеземцы или иновѣрцы; слово—„врагъ“ всегда употребляется тамъ въ значеніи вообще недруга и зложелателя, причиняющаго тотъ или другой вредъ. Слѣдовательно не чужеземцевъ и иновѣрцевъ разумѣетъ Господь, заповѣдуя намъ любить враговъ, а тѣхъ, кто ненавидитъ насъ, вредитъ намъ и злобствуетъ противъ насъ,—однимъ словомъ враговъ личныхъ. Поэтому и цитуемое Господомъ постановленіе о ненависти ко врагу нужно относить не ко врагу отечества, а къ врагу личному, будетъ ли онъ изъ единоплеменниковъ или же изъ чужеземцевъ [1]). И самое выраженіе—„врага *твоего*“ указываетъ на то, что здѣсъ имѣется въ виду врагъ личный; иначе здѣсь былъ бы употребленъ такой оборотъ: ненавидь врага народа твоего.

Ничего похожаго на узаконеніе ненависти къ личному врагу нельзя найти въ постановленіяхъ Моисея. Въ предшествующей главѣ мы уже видѣли, что Моисей прямо запрещаетъ месть и вражду противъ сыновъ народа своего; слѣдовательно Моисей и по отношенію къ обидчикамъ и врагамъ изъ единоплеменниковъ могъ заповѣдывать не ненависть, а напротивъ снисходительность и прощеніе, такъ какъ месть и вражда только и можетъ быть въ отношеніи ко врагамъ. Но въ законодательныхъ книгахъ Моисея есть и прямыя постановленія, требующія нѣкоторой доли любви и состраданія ко врагу: „если ты, говорится въ книгѣ Исходъ (XXIII, 4—5), найдешь вола врага твоего или осла его заблудившагося, то приведи его къ нему; если увидишь осла врага твоего упавшимъ подъ ношею своею, то не остав-

[1]) *Tholuck*, Bergpedigt, стр. 330—331.

ляй его: разъвьючь вмѣстѣ съ нимъ". Это ли заповѣдь о ненависти ко врагу? Нѣкоторые стараются умалить нравственную высоту этихъ заповѣдей указаніемъ на то, что здѣсь опредѣляются отношенія только къ своимъ единовѣрцамъ и соплеменникамъ, а не ко всѣмъ людямъ; но мы и хотимъ прежде всего доказать, что Моисей нигдѣ не узаконяетъ ненависти къ личному врагу; да и кромѣ того, вѣдь ни откуда не видно, чтобы въ приведенныхъ постановленіяхъ законодатель совсѣмъ не имѣлъ въ виду иноплеменниковъ: если для израильтянъ, какъ говорятъ многіе экзегеты, всякій иноземецъ былъ врагомъ, то почему же въ данномъ случаѣ подъ именемъ врага не должно разумѣть и иноплеменника? А если мы обратимся къ другимъ ветхозавѣтнымъ книгамъ, то найдемъ въ нихъ прямое подтвержденіе того, что лучшіе изъ евреевъ подзаконнаго періода, старавшіеся всегда сообразовать свои дѣйствія съ закономъ, руководились въ отношеніи ко врагамъ чувствомъ любви и благожелательности, а вовсе не вражды и ненависти. Приводимая св. апостоломъ Павломъ заповѣдь: „если голоденъ врагъ твой, ухлѣби его, и если онъ жаждетъ, напой его водою" (Римл. XII, 20), есть собственно ветхозавѣтная заповѣдъ, высказанная въ Притчахъ Соломоновыхъ (XXV, 21). А вотъ и жизненный примѣръ. Царь и пророкъ Давидъ зналъ и глубоко понималъ законъ Моисея, да и въ жизни конечно руководился имъ; и однако онъ видно не находилъ тамъ повелѣнія ненавидить врага, когда не только не питалъ злобы на Саула и не мстилъ ему, хотя и имѣлъ къ тому возможность и причины, но берегъ и хранилъ его больше, чѣмъ самого себя; а Саулъ былъ дѣйствительно почти непримиримымъ врагомъ Давида: онъ покушался на жизнь Давида, заставилъ его бросить семью и отечество и скитаться или въ чужой странѣ, или же *въ* земли пустѣ, непроходнѣ и безводнѣ (1 Цар. XVIII—XXX гл.). Прощеніе Давидомъ дерзкаго Семея, злословившаго его и бросавшаго въ него,—помазанника Божія, — землею и камнями въ то время,

когда онъ при возмущеніи сына Авессалома со слезами на глазахъ, съ покрытою головою въ знакъ печали и босой, оставлялъ свой царственный городъ Іерусалимъ (2 Цар. XVI, 5—13. XIX, 16—23), не свидѣтельствуетъ ли также о томъ, что ветхозавѣтный человѣкъ совсѣмъ не считалъ любовь ко врагамъ такимъ чувствомъ, которое запрещено Моисеевымъ закономъ. Да и самъ Моисей собственною жизнію училъ свой народъ прощать всегда обидчика и любить врага. Солько разъ Израиль возставалъ противъ него, платилъ ему черною неблагодарностію за освобожденіе отъ рабства, возводилъ на него гнусное обвиненіе въ самовольномъ захватѣ власти, готовъ былъ даже побить его камнями! И не смотря на это, богоизбранный вождь всѣмъ сердцемъ и всею душею любилъ свой жестоковыйный народъ, любилъ даже болѣе, чѣмъ самого себя, потому что ради помилованія Израиля онъ готовъ былъ пожертвовать не только своею жизнію, но и собственнымъ спасеніемъ.

Но допустимъ, что въ цитуемыхъ Господомъ словахъ приводится такое постановленіе, которое, требуя любви къ сынамъ своего народа, въ то-же время узаконяетъ ненависть къ иноплеменникамъ. Многіе положительно увѣрены, что подобнаго рода постановленіе, хотя и не встрѣчается буквально въ ветхозавѣтномъ писанномъ законѣ, вполнѣ соотвѣтствуетъ общему духу Моисеева законодательства, которое будто бы всячески старается вооружить Израиля противъ иноземцевъ и пробудить въ немъ чувство непримиримой вражды и ненависти. Изъ числа этихъ многихъ укажемъ въ данномъ случаѣ на Прилукера, который, въ силу принадлежности къ еврейству, долженъ еще нѣсколько сглаживать свой отзывъ о несовершенствѣ древняго ветхозавѣтнаго закона. По его мнѣнію, категорическое различеніе израильтянина, какъ брата, и иновѣрца, какъ чужого, составляетъ „основной догматъ“ не только позднѣйшаго, но и древняго іудейства. „Израилю, говоритъ онъ, то и дѣло напоминается (конечно Мои-

сеемъ), что только онъ одинъ—Божій избранникъ, что онъ сокровище между народами, что послѣдніе должны уступить ему мѣсто, разсѣяться и исчезнуть предъ нимъ... Мораль іудаизма отрицаетъ принципъ равенства людей; или, лучше сказать, она его не отрицаетъ, а наоборотъ утверждаетъ для всего человѣчества за исключеніемъ евреевъ. Человѣческій родъ поставленъ выше всѣхъ земныхъ существъ, а Израиль превыше человѣчества, и все должно уступить этому любимцу небесъ. Противъ этого едва-ли можно возражать даже при самомъ поверхностномъ знакомствѣ съ іудаизмомъ. Но, быть можетъ, съ принципомъ превосходства Израиля находится въ связи и другой принципъ той-же системы, именно—принципъ возмездія, принципъ мести (ненависти?). Во время странствованія въ пустынѣ Рафидимъ на израильтянъ напали амалекитяне, потерпѣвшіе однако рѣшительное пораженіе. Тѣмъ не менѣе Израилю повелѣвается записать это событіе въ книгѣ, ибо: „сотру воспоминаніе объ Амалекѣ подъ небомъ“, это будетъ „война Божія противъ Амалека изъ рода въ родъ“ [1]).

Все это на первый взглядъ дѣйствительно такъ очевидно, что здѣсь по видимому и возражать нечего. „При поверхностномъ знакомствѣ“ съ закономъ Моисея дѣйствительно должно показаться, что законодатель старается расположить евреевъ къ племенной враждѣ съ хананскими народами; „враждуйте, говоритъ онъ, съ мадіанитянами и поражайте ихъ, ибо они враждебно поступили съ вами въ коварствѣ своемъ (Числ. XXV, 17. 18); прогоните отъ себя всѣхъ жителей земли (Числ. XXXIII, 52); когда Господь Богъ твой предастъ городъ (враговъ твоихъ) въ руки твои, то порази въ немъ весь мужескій полъ остріемъ меча; только женъ, и дѣтей, и скотъ и все, что въ городѣ, всю добычу его возьми себѣ, и пользуйся добычею враговъ твоихъ,

[1]) Альтруистическія начала въ этическихъ системахъ іудаизма и христіанства. Одесса 1885, стр. 13—15.

которыхъ предалъ тебѣ Господь Богъ твой; такъ поступай со всѣми городами, которые отъ тебя весьма далеко, которые не изъ числа городовъ народовъ сихъ (т. е. ближайшихъ). А въ городахъ сихъ народовъ, которыхъ Господь Богъ твой даетъ тебѣ во владѣніе, не оставляй въ живыхъ ни одной души, но предай ихъ заклятію: хеттеевъ, и аммореевъ, и хананеевъ, и ферезеевъ, и евеевъ, и евусеевъ, и гергесеевъ, какъ повелѣлъ тебѣ Господь Богъ твой" (Второз. XX, 13—17). И всѣ эти требованія евреи дѣйствительно приводили въ исполненіе съ буквальною точностію при завоеваніи ханаанскихъ народовъ (Числ. XXI, 35. XXXVII, 7. 10. Нав. VI, 20. 23. X, 37. 40 и т. д.). Даже и въ личныхъ отношеніяхъ еврея къ иноземцу Моисей по видимому не допускалъ милосердія и снисходительности: „иноземцу, говоритъ онъ, отдавай въ ростъ. а брату твоему не отдавай въ ростъ" (Второз. XXIII, 20).

И не смотря на все это, мы рѣшаемся однако утверждать, что Моисей никогда не узаконялъ ненависти къ иноплеменникамъ. Самая грубая ошибка въ исторической оцѣнкѣ принциповъ и явленій жизни древнихъ народовъ состоитъ въ томъ, что мы хотимъ свести эму жизнь къ условіямъ современной намъ жизни, а не приспособляемъ нашихъ представленій къ давнопрошедшему времени, что мѣрою историческихъ явленій мы дѣлаемъ себя и собственное наше міровоззрѣніе, совсѣмъ забывая о томъ, какъ далеки наши понятія отъ воззрѣній древнихъ народовъ, отдѣленныхъ отъ насъ многими вѣками и даже цѣлыми тысячелѣтіями. Древній еврей представляетъ въ своей жизни и въ воззрѣніяхъ очень много загадочнаго не только для нашего времени; онъ былъ загадкою, можетъ-быть даже еще большею, и для современныхъ ему народовъ, которые, оцѣнивая все только съ своей личной точки зрѣнія, никакъ не могли понять, что̀ собственно составляло основу жизни и вѣрованій еврея, и поэтому часто питали къ нему глубокое отвращеніе. „Каждый народъ,

говоритъ Цицеронъ, имѣетъ свои религіозные обряды подобно намъ; но религія евреевъ столь противна величію имперіи, славѣ нашего имени и законамъ республики, что она внушаетъ намъ отвращеніе“ [1]). Съ неменьшимъ презрѣніемъ относится къ евреямъ историкъ Тацитъ, и также вслѣдствіе непониманія основъ ихъ жизни. „Моисей, говоритъ онъ, далъ своему народу новую религію и установилъ обряды, противные вѣрованіямъ другихъ народовъ. Евреи почитаютъ нечестивымъ все то, что у насъ считается священнымъ, и все, что у насъ запрещено, у нихъ позволено. Многіе постыдные обряды ихъ произошли уже впослѣдствіи по причинѣ развращенія людей, потомучто ихъ храмъ служилъ сборнымъ мѣстомъ для всѣхъ тѣхъ, которые, презирая вѣрованіе предковъ, приносили въ оный свои деньги: вотъ причина виликихъ богатствъ евреевъ“ [2]). Мы нарочно привели эти свидѣтельства Цицерона и Тацита, чтобы показать, какъ трудно было подойти къ истинѣ въ оцѣнкѣ жизни Израиля даже лучшимъ изъ римлянъ, прилагавшимъ здѣсь точку зрѣнія собственнаго національнаго міровоззрѣнія и вѣрившимъ всякимъ вымысламъ объ евреяхъ, въ родѣ напр. того, что они боготворятъ ословъ, спасшихъ ихъ въ пустынѣ отъ жажды; все нериимское было для нихъ непонятнымъ и поэтому казалось имъ чѣмъ-то грубымъ, дикимъ и даже прямо отвратительнымъ. Ошибка и позднѣйшихъ изслѣдователей исторіи древняго Израиля также состоитъ въ томъ, что они руководятся новѣйшими воззрѣніями и видятъ національную нетерпимость тамъ, гдѣ нужно видѣть нетерпимость религіозную, вѣроисповѣдную; а разница здѣсь вовсе не маловажная: для еврея язычники вовсе не были какою-то низшею породою людей, низшими сравнительно съ нимъ существами, которыя не заслуживаютъ того, чтобы къ нимъ относи-

---

[1]) Pro Flacco, § 23; см. *Капефигъ*, Философическая исторія іудеевъ; Спб. 1837; I, стр. 52.

[2]) Histor., lib. V; см. *Капефигъ*, тамъ же, стр. 54—55.

лись почеловѣчески; еврей обязывался закономъ смотрѣть на язычниковъ, какъ на представителей лжи, нечестія и идолослуженія, и поэтому долженъ былъ оберегать себя отъ ихъ развращающаго вліянія. Древній еврей жилъ исключительно только религіей; къ этой религіи у него сводились всѣ стороны жизни,—и нравственность, и обязанности гражданскія, и международныя отношенія. Если мы отрѣшимся отъ этой религіозной точки, то для насъ все будетъ казаться въ жизни древняго Израиля или непонятнымъ или же грубопервобытнымъ; тогда даже и закланіе напр. невинныхъ животныхъ при жертвѣ будетъ казаться проявленіемъ дикости и жестокости.

Когда говорятъ, что ненависть къ иноплеменникамъ составляетъ характеристическую черту міровоззрѣнія древняго Израиля, то при этомъ очевидно дѣлается сопоставленіе евреевъ съ другими народами древности: выходитъ такъ, что послѣдніе далеко не были столь враждебно настроенными по отношенію къ другимъ народамъ, какъ Израильтяне. Но это уже прямая клевета на богоизбранный народъ. Взглядъ древнихъ евреевъ на иноплеменниковъ несомнѣнно былъ выше, чѣмъ взглядъ даже грековъ и римлянъ,—этихъ представителей древней дохристіанской культуры. Извѣстно, что они не возвысились даже до идеи единства человѣческаго рода: по ихъ мнѣнію, каждый народъ является аборигеномъ обитаемой имъ страны и имѣетъ своего особаго родоначальника. Изъ всѣхъ народовъ, думали они, только греки и римляне способны къ высшему духовному совершенствованію, только они составляютъ перлъ земнаго творенія, только они одни—богоподобныя существа; а всѣ другіе народы уже самою природою обдѣлены высшими духовными способностями и предназначены быть только варварами, т. е. особою низшею породою людей. Подобное предубѣжденіе раздѣляли даже самые великіе умы классической древности; по взгляду напр. Платона высшія духовныя силы человѣческой природы проявляются только въ коренномъ населеніи Греціи,

и именно въ двухъ передовыхъ сословіяхъ государства—правителяхъ и воинахъ, а все пришлое населеніе и рабы изъ покоренныхъ народовъ не достойны ни довѣрія, ни гуманнаго отношенія со стороны природнаго грека; а Аристотель прямо сравниваетъ покоренныхъ рабовъ съ домашнимъ скотомъ: прирожденная порочность и дурныя наклонности рабовъ не могутъ быть уничтожены или по крайней мѣрѣ ослаблены никакими облагораживающими вліяніями, никакимъ образованіемъ, которое для нихъ не только безполезно, но и положительно вредно. Если уже Сократъ каждодневно благодарилъ боговъ за то, что они сотворили его человѣкомъ, а не звѣремъ, грекомъ, а не варваромъ, то что сказать вообще про грековъ? Извѣстно далѣе, съ какимъ трудомъ удавалось иноплеменникамъ добиться правъ римскаго гражданства даже во времена имперіи.

Напротивъ еврейскій народъ во взглядѣ на иноземцевъ по необходимости долженъ былъ исходить изъ ученія откровенія о происхожденіи всего человѣческаго рода отъ одной четы; всѣ люди—братья между собою по крови, такъ какъ всѣ они произошли по благословенію Божію (Быт. I, 28. IX, 1) отъ однихъ прародителей (Быт. X гл.): это вѣрованіе, выраженное въ первыхъ строкахъ священной Библіи, было постоянно присуще древнему Израилю; апостолъ Павелъ только повторяетъ это вѣрованіе, когда въ своей рѣчи къ язычникамъ считаетъ всѣхъ людей происшедшими отъ одной крови и одинаково призванными къ высшему духовному развитію и познанію: „отъ одной крови, говоритъ онъ, Богъ произвелъ родъ человѣческій для обитанія по всему лицу земли.... дабы они искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли, хотя Онъ и недалеко отъ каждаго изъ насъ“ (Дѣян. XVII, 26. 27). Откровеніе постоянно внушало еврею мысль, что природа всѣхъ людей одинакова и что слѣдовательно еврейскій народъ вовсе не имѣлъ права предъявлять притязанія на какія либо особенныя природныя преимущества предъ другими народами. Мы не отрицаемъ

того, что евреи, особенно въ позднѣйшій періодъ своей исторіи, склонны были иногда смотрѣть на иноплеменниковъ, какъ на существъ низшихъ сравнительно съ собою; но это не значитъ, что и законъ былъ на сторонѣ ихъ, что и онъ считалъ еврейскій народъ помимо его религіознаго предназначенія какимъ-то особеннымъ любимцемъ небесъ и перломъ въ средѣ остальнаго человѣчества. Во всякомъ случаѣ нетерпимость Израиля къ ханаанскимъ народамъ объясняется иными причинами, а не тѣмъ, что евреи считали ихъ низшими сравнительно съ собою тварями.

Преимущество Израиля предъ другими народами, по ученію Моисея, состоитъ не въ томъ, что онъ какъ бы отъ природы надѣленъ высшими духовными силами и дарами, а въ томъ, что Богъ предназначилъ его быть носителемъ и хранителемъ богооткровенной истины и сдѣлалъ его своимъ возлюбленнымъ сыномъ. Но и это великое и чрезвычайное преимущество не должно было надмѣвать евреевъ, ибо оно было дѣломъ тунѣ дарованной милости Божіей, а не слѣдствіемъ личныхъ заслугъ еврейскаго народа. Моисей всячески старается убѣдить свой народъ въ томъ, что самъ по себѣ онъ вовсе не выше другихъ народовъ и что въ усыновленіи его Богомъ онъ долженъ видѣть только безконечность всемогущества и благости Господа, Который, не смотря на нечестіе и жестоковыйность Израиля, сдѣлалъ его хранителемъ откровенія и Своимъ первороднымъ сыномъ. Вся книга Второзаконія написана какъ бы съ единственною цѣлію, чтобы сопоставить величіе Бога съ ничтожествомъ самого Израиля, которому нѣтъ почти иного наименованія въ устахъ Моисея, кромѣ названія „жестоковыйный“ (Исх. XXXII, 9. XXXIV, 9. Второз. IX, 13. 27 и т. д.). „Когда будетъ изгонять ихъ (хананеевъ) Господь, Богъ твой, отъ лица твоего, — увѣщеваетъ законодатель народъ свой, — то не говори въ сердцѣ твоемъ, что за праведность мою привелъ меня Господь овладѣть сею доброю землею, и что за нечестіе народовъ сихъ Господь изгоняетъ ихъ

отъ лица твоего; не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты наслѣдовать землю ихъ, но за нечестіе и беззаконія народовъ сихъ; Господь, Богъ твой, изгоняетъ ихъ отъ лица твоего, и дабы исполнить слово, которымъ клялся Господь отцамъ твоимъ Аврааму, Исааку и Іакову; посему знай нынѣ, что не за праведность твою Господь, Богъ твой, дастъ тебѣ овладѣть сею доброю землею, — ибо ты народъ жестоковыйный. Помни, не забудь, сколько ты раздражалъ Господа, Бога твоего, въ пустынѣ“ (Второз. IX, 4—7). И дѣйствительно, всѣ событія въ исторіи еврейскаго народа по выходѣ изъ Египта располагались провидѣніемъ Божіимъ такимъ образомъ, чтобы Израиль могъ видѣть всюду только крѣпкую десницу Іеговы, а не надмѣвался горделивою мечтою, будто Господь возлюбилъ его за то, что онъ лучше всѣхъ остальныхъ народовъ. Особенно знаменательными въ этомъ случаѣ являются два событія изъ исторіи странствованія евреевъ по пустынѣ. Когда израильтяне, послѣ освобожденія отъ египетскаго рабства, послѣ великихъ знаменій и чудесъ, явленныхъ на пути къ Синаю, слили себѣ золотаго тельца, Господь сказалъ Моисею: „не удерживай Меня, и Я истреблю ихъ и изглажу ихъ изъ поднебесной, а отъ тебя произведу народъ, который будетъ сильнѣе и многочисленнѣе ихъ“ (Второз. IX, 14. Исх. XXXII, 10). То же самое Господь повторилъ Моисею при возмущеніи евреевъ въ Кадесъ-Варни послѣ осмотра земли ханаанской (Числ. XIV, 12). Слѣдовательно, еврейскому народу прямо внушалась мысль, что его мѣсто можетъ занять и другой народъ, который также будетъ возлюбленнымъ избранникомъ Божіимъ, если только онъ окажется вѣрнымъ хранителемъ ввѣреннаго ему откровенія.

Отношенія еврейскаго народа къ иноплеменникамъ всецѣло опредѣлялись тою религіозною миссіей, къ которой онъ былъ предназначенъ. Призванный быть служителемъ единаго истиннаго Бога и хранителемъ Его откровенія, Израиль обязывался всячески огра-

ждать себя отъ соприкосновенія съ чужеземными народами, чтобы они не соблазнили его забыть Богомъ данный законъ и пойти въ слѣдъ языческихъ боговъ. При своей непреодолимой склонности — перенимать у язычниковъ грѣховные обычаи и вѣрованія — евреи очень легко могли подчиниться вліянію ханаанскихъ народовъ; поэтому для сохраненія богооткровенной истины они должны были или прогонять отъ себя хананеевъ (Числ. XXXIII, 52), или же истреблять ихъ. О чувствѣ ненависти и злобной настроенности противъ иноплеменниковъ здѣсь не можетъ быть и рѣчи [1]); вѣдь не чувствомъ же ненависти руководится наше христіанское государство, когда осуждаетъ опасныхъ сектантовъ (въ родѣ напр. скопцевъ) на изгнаніе изъ своего общества. Что евреи истребляли чужеземцевъ, часто имъ невѣдомыхъ, не по чувству ненависти, а для охраненія только себя отъ ихъ опаснаго вліянія, объ этомъ постоянно говорится въ законодательныхъ книгахъ Моисея. „Въ городахъ сихъ народовъ, которыхъ Господь Богъ твой даетъ тебѣ во владѣніе, не оставляй въ живыхъ ни одной души, дабы они не научили васъ дѣлать такія же мерзости, какія они дѣлаютъ для боговъ своихъ, и дабы вы не грѣшили предъ Господомъ Богомъ вашимъ (Втор. XX, 16. 18. Ср. Исх. XXIII. 33. Числ. XXXI, 16 — 17. Втор. XII, 30. VII, 4.). Имѣя въ виду только эту опасность со стороны языческихъ народовъ, Моисей находитъ возможнымъ допустить снисходительное отношеніе къ идумеянамъ, моавитянамъ и аммовитянамъ (Второз. II, 4. 5. 9. 19); здѣсь конечно имѣла значеніе близкая родственная связь этихъ народовъ съ Израилемъ. на что̀ указываетъ и самъ Моисей (Втор. XXIII, 7); но во всякомъ

---

[1]) Выраженіе: «враждуйте съ мадіанитянами» (Числ. XXV, 17) нужно понимать въ смыслѣ повелѣнія — тѣснить и гнать враговъ, а не ненавидѣть ихъ въ сердцѣ; глаголъ צָרַר (угнетать) имѣетъ чисто конкретное значеніе и происходитъ отъ слова צַר — тѣсный, узкій.

случаѣ законодатель руководился здѣсь главнымъ образомъ тѣмъ соображеніемъ, что эти народы не могли представлять для Израиля особенной опасности въ религіозномъ отношеніи, такъ какъ потомки Исава (идумеи) и Лота (аммонитяне и моавитяне) не успѣли еще такъ далеко уклониться отъ богооткровенной истины, какъ прочіе народы. Далѣе, Моисей позволяетъ Израилю заключать миръ съ тѣми народами, которые, вслѣдствіе своей отдаленности отъ израильтянъ, не могли вступать съ ними въ постоянныя сношенія и склонять ихъ къ своимъ языческимъ вѣрованіемъ: „когда ты подойдешь къ городу, чтобы завоевать его, предложи ему миръ; если онъ согласится на миръ съ тобою и отворитъ тебѣ ворота, то весь народъ, который найдется въ немъ, будетъ платить тебѣ дань и служить тебѣ;... такъ поступай со всѣми городами, которые отъ тебя весьма далеко“ (Втор. XX, 10—11. 15; Ср. I. Нав. IX гл.). Такимъ образомъ еврейскій народъ долженъ былъ истреблять иноплеменниковъ не по чувству личной злобы и вражды, которой онъ не могъ питать къ народамъ, часто совсѣмъ ему невѣдомымъ, а единственно только для огражденія себя отъ пагубнаго вліянія язычниковъ и для охраненія ввѣренной ему Богомъ истины въ взможной чистотѣ и неповрежденности.

Это будетъ еще болѣе очевиднымъ, если мы примемъ во вниманіе, что въ законодательныхъ книгахъ Моисея дѣло истребленія хананскихъ народовъ приписывается собственно не Израилю, а самому Богу: еврейскій народъ есть только видимое орудіе въ рукахъ Іеговы, само по себѣ слабое и ничтожное; онъ слѣпо исполнялъ лишь велѣніе Господа, а вовсе не руководился чувствомъ личной вражды и непріязни. Законъ постоянно внѣдрялъ въ сознаніе Израиля мысль, что собственно не онъ, а самъ Богъ поражаетъ и истребляетъ язычниковъ. „Ужасъ Мой, говоритъ Господь, пошлю предъ тобою, и въ смущеніи приведу всякій народъ, къ которому ты придешь, и буду обращать къ тебѣ тылъ всѣхъ враговъ твоихъ; мало по малу буду

прогонять ихъ отъ тебя, доколѣ ты не размножишься и не возьмешь во владѣніе земли сей (Исх. XXIII, 27. 30). Знай нынѣ, что Господь, Богъ твой, идетъ предъ тобою, какъ огонь поядающій: Онъ будетъ истреблять ихъ и низлагать ихъ предъ тобою (Второз. IX, 3). Господь, Богъ вашъ, идетъ предъ вами; Онъ будетъ сражаться за васъ" (Второз. I, 30; ср. Второз. II, 24. 25. III, 3. 22. VII, 22—24. VIII, 20 и т. д.). Очень характерно выраженіе, употребленное въ книгѣ Чиселъ: „и сказалъ Моисей народу, говоря: вооружите изъ себя людей на войну, чтобы они пошли противъ мадіанитянъ совершить *мщеніе Господне* надъ мадіанитянами" (XXXI, 3). Война израильтянъ съ ханаанскими народами была именно мщеніемъ и войною самого Господа. Который, для сохраненія истиннаго богопочтенія въ человѣческомъ родѣ, долженъ былъ употреблять тѣ же чрезвычайныя мѣры, къ какимъ прибѣгаетъ и врачъ, отсѣкающій пораженый членъ ради спасенія цѣлаго организма. Вотъ почему Моисей вовсе не старается пробудить въ евреяхъ духъ храбрости и воинской отваги; въ дѣлѣ истребленія враждебныхъ народовъ они должны были играть лишь самую второстепенную роль; чѣмъ въ меньшемъ числѣ они будутъ участвовать въ войнѣ, тѣмъ очевиднѣе будетъ дѣйствіе всемощной десницы Божіей. „Господь, Богъ вашъ, говоритъ Моисей, идетъ съ вами, чтобы сразиться за васъ съ врагами вашими и спасти васъ. Надзиратели же пусть объявятъ народу, говоря: кто построилъ новый домъ и не обновилъ его, тотъ пусть идетъ и возвратится въ домъ свой, дабы не умеръ на сраженіи, и другой не обновилъ его; и кто насадилъ виноградникъ и не пользовался имъ, тотъ пусть идетъ и возвратится въ домъ свой, дабы не умеръ на сраженіи, и другой не воспользовался имъ; и кто обручился съ женою и не взялъ ея, тотъ пусть идетъ и возвратится въ домъ свой, дабы не умеръ на сраженіи, и другой не взялъ ея. И еще объявятъ надзиратели и скажутъ: кто боязливъ и малодушенъ, тотъ пусть идетъ и воз-

вратится въ домъ свой, дабы онъ не сдѣлалъ робкими сердца братьевъ его, какъ его сердце“ (Второз. XX, 4—8). Кромѣ того отъ участія въ войнѣ освобождался всякій новобрачный въ теченіе перваго года супружеской жизни (Второз. XXII, 5). Можно ли говорить послѣ этого, что Моисей старался воспитать свой народъ въ ненависти и непримиримой враждѣ къ иноплеменикамъ? Израильтяне сами были, можно сказать, не столько участниками или дѣйствующими лицами, сколько зрителями и свидѣтелями совершающихся великихъ дѣлъ Божіихъ; поэтому истребленіе ханаанскихъ народовъ не даетъ намъ даже права дѣлать какіе бы то ни было выводы касательно отношенія израильтянъ къ иноплеменникамъ: оно служитъ единственно только выраженіемъ гнѣва самого Іеговы на сыновъ беззаконія, которые въ своемъ нечестіи дошли до того, что не только не подавали никакой надежды на свое исправленіе, но даже способны были искоренить истинное богопочтеніе и въ единственномъ хранителѣ откровенія—Израилѣ.

Сознаемся, что для нашего пониманія и эти доказательства какъ будто еще не вполнѣ очевидны; въ мысли все еще остается вопросъ: какъ же можно говорить, что еврею не заповѣдывалось ненавидѣть врага, когда въ законѣ встрѣчаются постоянныя напоминанія Израилю о томъ, чтобы онъ поражалъ, истреблялъ и прогонялъ иновѣрцевъ? Наша логика никакъ не можетъ согласиться съ тою мыслію, что истребленіе цѣлыхъ народовъ можетъ вызываться не ненавистью, а чѣмъ то другимъ. А между тѣмъ эта мысль находитъ оправданіе въ очевидномъ историческомъ фактѣ. Отношеніе еврейскаго народа къ иноплеменникамъ было полнымъ отображеніемъ отношенія Бога къ самому Израилю. Избранной народъ въ силу своего высокаго предназначенія былъ возлюбленнымъ и первороднымъ сыномъ Іеговы; но съ какою строгостію Господь наказываетъ этого перворождаго сына за малѣйшее ослушаніе Своей волѣ? Онъ караетъ не только лично виновника, но и

его дѣтей и внуковъ даже до четвертаго рода (Исх. XXXIV, 7. Числ. XIV, 18); Онъ поражаетъ и истребляетъ за всякое нарушеніе закона, за всякое противленіе Своей волѣ: истребляетъ за служеніе идоламъ (Исх. XX, 5. 6. XXII, 20), истребляетъ за неблагоговѣйное отношеніе къ святынѣ (Исх. XXX, 33. 38. Лев. VII. 20. 21. X, 2), истребляетъ за несоблюденіе закона о субботѣ (Исх. XXXI, 14. 15. XXXV, 2), истребляетъ и поражаетъ смертію за ропотъ, за суевѣріе, волшебство, однимъ словомъ — почти за всякое нечестіе и грѣхъ (Лев. XX гл. и др.). Путь евреевъ отъ Египта къ Ханаану былъ поистинѣ скорбнымъ путемъ,—скорбнымъ не по лишеніямъ и трудностямъ странствованія, а по тѣмъ страшнымъ наказаніямъ, какими Господь смирялъ Свой возлюбленный и жестоковыйный народъ; Онъ поражалъ его и губительною язвою (Числ. XI, 33), и огнемъ (Числ. XI, 1. XVI, 35), и ядовитыми змѣями (Числ. XXI, 6), и поглощеніемъ разверзшеюся землею (Числ. XVI, 32), поражалъ не единицами и сотнями, а цѣлыми тысячами и десятками тысячъ (Числ. XVI, 49. XXV, 9). А осужденіе на смерть въ пустынѣ за возмущеніе въ Кадесъ-Варни всѣхъ, имѣющихъ свыше 20 лѣтъ, (Числ. XIV, 29), — развѣ это также не истребленіе цѣлаго поколѣнія народа? И что особенно замѣчательно, Господь такъ тяжело караетъ даже Своихъ особыхъ избранниковъ, стоявшихъ во главѣ всего народа, и именно—Моисея, Аарона и Маріамну (Числ. XII, 10. XX, 12). Но еще бо́льшими карами и наказаніями угрожаетъ Господь Своему народу въ томъ случаѣ, если онъ впадетъ въ нечестіе послѣ поселенія въ землѣ ханаанской. Всѣ бѣдствія, которыя испытали ханаанскіе народы, должны показаться почти ничтожными въ сравненіи съ тѣми наказаніями, которыми Господь обѣщаетъ обуздать Свой народъ въ случаѣ его уклоненія отъ закона. „Если вы, говоритъ Господь, презрите Мои постановленія, и если душа ваша возгнушается Моими законами, такъ что вы не будете исполнять всѣхъ заповѣдей Моихъ, нарушивши завѣтъ Мой,

то и Я поступлю съ вами такъ: обращу лице Мое на васъ, и падете предъ врагами вашими, и будутъ господствовать надъ вами непріятели ваши, и побѣжите, когда никто не гонится за вами. Если и при всемъ томъ не послушаете Меня, то Я всемеро увеличу наказаніе за грѣхи ваши, и сломлю городое упорство ваше, и небо ваше сдѣлаю, какъ желѣзо, и землю вашу, какъ мѣдь. Если же и послѣ сего пойдете противъ Меня и не захотите слушать Меня, то Я прибавлю вамъ ударовъ всемеро за грѣхи ваши"; но и это еще не конецъ наказанія: Господь обѣщается увеличить бѣдствія еще и еще всемеро, пока Израиль не будетъ резсѣянъ между народами и земля его окончательно не опустѣетъ (Лев. XXVI, 14—33; ср. Второз. XXVIII, 15—68). Такимъ образомъ, и по вѣрованію ветхозавѣтнаго еврея, Іегова есть Богъ справедливый и нелицепріятный; посему „во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ (напр. Раавъ, Іовъ, Руѳь) пріятенъ Ему" (Дѣян. X, 35), точно также какъ и всякій богоотступникъ, къ какой бы народности онъ ни принадлежалъ, нетерпимъ въ очахъ Божіихъ. Господь одинаково справедливъ въ отношеніи ко всѣмъ людямъ и народамъ; въ видахъ охраненія богооткровенной истины Онъ предназначилъ къ истребленію хананеевъ, потомучто они по предвѣдѣнію Божію не только не способны къ истинному богопознанію, но могутъ уничтожить его даже и въ средѣ самого Израиля; но въ то же время Господь угрожаетъ и избранному народу тѣмъ же истребленіемъ, если только онъ уклонится отъ закона и вступитъ на путь язычниковъ.

Наконецъ въ Моисеевыхъ книгахъ мы встрѣчаемъ даже такія постановленія, которыя обязываютъ израильтянъ относиться и къ своимъ единоплеменникамъ, въ случаѣ нарушенія ими воли Божіей, столь же строго и нетерпимо, какъ и къ иноземцамъ. Еврей не долженъ былъ щадить и своего собрата, если онъ отступитъ отъ закона, не долженъ былъ щадить даже самыхъ близкихъ людей — жену, брата, дѣтей и т. д.;

законъ предоставлялъ всѣмъ израильтянамъ право истреблять за богоотступничество не только отдѣльныхъ лицъ, но и цѣлые города. При горѣ Синаѣ, когда евреи слили себѣ золотаго тельца, левиты получили такое повелѣніе: „возложите каждый свой мечъ на бедро свое, пройдите по стану отъ воротъ до воротъ и обратно, и убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближняго своего“ (Исх. XXXII, 27); и въ силу этого повелѣнія левиты умертвили въ одинъ день около трехъ тысячъ человѣкъ. А вотъ и еще болѣе суровое требованіе закона, которое при томъ же имѣетъ значеніе не временное и случайное, а постоянное. „Если будетъ уговаривать тебя тайно братъ твой, или сынъ твой, или дочь твоя, или жена на лонѣ твоемъ, или другъ твой, который для тебя, какъ душа твоя, говоря: „пойдемъ и будемъ служить богамъ инымъ, которыхъ не зналъ ты и отцы твои“, то не соглашайся съ нимъ, и не слушай его; и да не пощадитъ его глазъ твой, не жалѣй его и не прикрывай его, но убей его; твоя рука прежде всѣхъ должна быть на немъ. Если услышишь о какомъ либо изъ городовъ твоихъ, которые Господь, Богъ твой, даетъ тебѣ для жительства, что появились въ немъ нечестивые люди изъ среды тебя и соблазнили жителей города ихъ, говоря: „пойдемъ и будемъ служить богамъ инымъ, которыхъ вы не знали“,—то ты разыщи, изслѣдуй и хорошо разспроси; и если это точная правда, что случилась мерзость сія среди тебя, порази жителей того города остріемъ меча, предай заклятію его и все, что въ немъ, и скотъ его порази остріемъ меча; всю же добычу его собери на средину площади его, и сожги огнемъ городъ и всю добычу его во всесожженіе Господу, Богу твоему, и да будетъ онъ вѣчно въ развалинахъ, не должно никогда вновь созидать его“ (Втор. XIII, 6—16).

Не очевидно ли отсюда, что ветхозавѣтный законъ дѣлалъ различіе не между израильтяниномъ и чужеземцемъ, какъ таковыми, а между исполнителемъ

воли Іеговы и нарушителемъ ея? Если Израилю предписывалось истреблять чужеземцевъ, обитавшихъ въ ханаанской землѣ, то суть дѣла здѣсь не въ томъ, что эти чужеземцы были врагами *Израиля*; дѣло здѣсь не въ различіи національностей, а въ различіи богопочтенія. Можно пожалуй еще допустить, что законъ возбуждалъ въ еврейскомъ народѣ ненависть противъ враговъ *Божіихъ*, враговъ откровенной истины, разумѣя однако при этомъ подъ именемъ враговъ какъ язычниковъ, такъ и нечестивыхъ израильтянъ, и соединяя съ словомъ „ненависть“ такой же условный смыслъ, какой оно имѣетъ въ изреченіи Христа Спасителя: „если кто приходитъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего и матери, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ“ (Лук. XIV, 26). Но говорить, что съ духомъ Моисеева законодательства совершенно согласна цитуемая Господомъ заповѣдь: „ненавидь врага *твоего*“, значитъ по нашему мнѣнію возводить клевету на богооткровенный законъ.

Не чувство ненависти въ отношеніи къ иноплеменникамъ узаконялъ Моисей и въ томъ случаѣ, когда давалъ повелѣніе Израилю не забывать обидъ, причиненныхъ ему нѣкоторыми изъ ханаанскихъ народовъ. Оправданіе международной мести видятъ въ слѣдующихъ словахъ Моисея: „помни, какъ поступилъ съ тобою Амаликъ на пути, когда вы шли изъ Египта: какъ онъ встрѣтилъ тебя на пути и побилъ сзади тебя всѣхъ ослабѣвшихъ, когда ты усталъ и утомился, и не побоялся онъ Бога; итакъ, когда Господь Богъ твой успокоитъ тебя отъ всѣхъ враговъ твоихъ со всѣхъ сторонъ, на землѣ, которую Господь Богъ твой даетъ тебѣ въ удѣлъ, чтобъ овладѣть ею, изгладь память Амалика изъ поднебесной; не забудь“ (Второз. XXV, 17—19). Но согласно и этому повелѣнію Израиль долженъ явиться мстителемъ не за себя, а за Бога, за попраніе закона не только божескаго, но и человѣческаго: Амаликъ проявилъ высшую степень нравственнаго паденія, когда не пощадилъ даже сла-

бых и утомившихся отъ пути странниковъ и „не побоялся Бога“, поэтому память его и должна быть изглажена изъ поднебесной. Кромѣ того у Моисея и здѣсь конечная цѣль была опять таки та, чтобы предупредить всѣми мѣрами общеніе и дружбу евреевъ съ амаликитянами, столь опасными для Израиля въ религіозномъ отношеніи вслѣдствіе своей близости къ обѣтованной землѣ. Если бы въ самомъ дѣлѣ Моисей оправдывалъ здѣсь месть по отношенію къ врагамъ-иноплеменникамъ, то не долженъ ли онъ былъ допустить эту месть и въ отношеніи къ египтянамъ, отъ которыхъ евреямъ пришлось вытерпѣть гораздо больше, чѣмъ отъ амаликитянъ? И однако Моисей совсѣмъ не допускаетъ такой мести: „не гнушайся, говоритъ онъ, египтяниномъ, ибо ты былъ пришельцемъ въ землѣ его; дѣти, которыя у нихъ родятся, въ третьемъ поколѣніи могутъ войти въ общество Господне“ (Второз. XXIII, 7. 8). Причину такого благосклоннаго отношенія законодателя къ злѣйшимъ притѣснителямъ Израиля нужно видѣть конечно въ томъ, что съ выходомъ евреевъ въ землю ханаанскую египтяне не могли представлять для нихъ опасности въ дѣлѣ сохраненія истиннаго богопочтенія. Замѣчательно, что даже и тѣ толковники нагорной проповѣди, которые стараются во что бы то ни стало подъискать цитату Господа о ненависти ко врагу въ Моисеевомъ законѣ, не рѣшаются иногда отрицать того, что „яснаго повелѣнія ненавидѣть врага-иноплеменника нельзя найти въ ветхомъ завѣтѣ и что указаніе на Второз. XXV, 17—19, гдѣ повелѣвается истреблять амаликитянъ, не относится къ дѣлу, такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ объ особенномъ случаѣ божественнаго мщенія и чрезвычайнаго наказанія Божія“ [1]).

Національная ненависть, какъ извѣстно, проявляется не только въ отношеніи къ цѣлому народу, но и къ каждой отдѣльной личности изъ этого народа; непри-

[1]) *Achelis*, Bergpredigt, стр. 180.

миримый врагъ иноземецъ остается презрѣннымъ врагомъ для ненавидящей его націи даже и тогда, когда онъ въ силу какихъ либо обстоятельствъ долженъ жить въ странѣ презирающаго народа; кромѣ положенія забитаго и загнаннаго раба онъ ни на что не можетъ разсчитывать. Но какъ далеки постановленія Моисея касательно всѣхъ пришельцевъ, поселившихся въ средѣ Израиля, отъ узаконенія ненависти и враждебной настроенности! Въ этихъ постановленіяхъ столько снисходительности и человѣчности, что едва ли у какихъ нибудь другихъ древнихъ народовъ, даже самыхъ развитыхъ, можно встрѣтить подобное же отношеніе къ иноплеменнымъ поселенцамъ. По Моисееву закону, пришелецъ долженъ быть для израильтянъ предметомъ такой же заботливости, милосердія и благотворительности, какъ и всѣ бѣдные, вдовы и сироты изъ евреевъ. „Пришельца не обижай и не притѣсняй его: вы знаете душу пришельца, потому что сами были пришельцами въ землѣ египетской“ (Исх. XXIII, 9), — подобнаго рода заповѣдь десятки разъ повторяется въ ветхозавѣтныхъ законодательныхъ книгахъ [1]). Моисей заповѣдуетъ въ отношеніи къ пришельцамъ изъ иноплеменниковъ даже нѣчто большее, чѣмъ милосердіе и братскую снисходительность, какъ и въ отношеніи къ единовѣрцамъ онъ требуетъ высшей степени любви къ нимъ, возможной для человѣка: „пришлецъ, поселившійся у васъ, да будетъ для васъ то же, что туземецъ вашъ: люби его, какъ себя; ибо и вы были пришельцами въ землѣ египетской“ (Лев. XIX, 34). Однимъ изъ основныхъ побужденій для такого братскаго отношенія къ иноплеменному поселенцу должна служить любовь самого Іеговы; ибо и Онъ „любитъ пришельца и даетъ ему хлѣбъ и одежду“ (Второз. X, 18. 19). Всѣ эти заповѣди не были одною только мертвою буквою закона: пришелецъ, поселившійся въ средѣ Израиля,

---

[1]) Исх. XXII, 21. Лев. XIX, 10. 73. XXIII, 22. XXV, 6. Второз. XXIV, 14. 17—20. XXVI, 11—12 и т. д.

дѣйствительно пользовался въ теократическомъ государствѣ почти тѣми же правами и преимуществами, какъ и природный житель. Моисей установилъ, чтобы и для туземца израильтянина и для пришельца былъ одинъ законъ (Исх. XII, 49), одинъ судъ (Лев. XXIV, 22), одинъ уставъ и одни права: „для васъ, общество Господне, и для пришельца, живущаго у васъ, уставъ одинъ, уставъ вѣчный въ роды ваши; что вы, то и пришелецъ да будетъ предъ Господомъ; законъ одинъ и одни права да будутъ для васъ и для пришельца, живущаго у васъ“ (Числ. XV, 15. 16).

Наконецъ Моисей рѣшительно защищаетъ даже права личности всякаго плѣннаго, обращеннаго въ состояніе рабства. По требованію закона господинъ, ударившій своего раба и повредившій ему глазъ или зубъ, обязанъ былъ отпустить его на волю за причиненный вредъ (Исх. XXI, 26. 27). Или вотъ еще постановленіе касательно плѣнной женщины: „Когда выйдешь на войну противъ враговъ твоихъ, и Господь Богъ твой предастъ ихъ въ руки твои, и возьмешь ихъ въ плѣнъ, и увидишь между плѣнными женщину, красивую видомъ, и полюбишь ее, и захочешь взять ее себѣ въ жену, то приведи ее въ домъ свой, и пусть она острижетъ голову свою и обрѣжетъ ногти свои, и сниметъ съ себя плѣнническую одежду свою, и живетъ въ домѣ твоемъ, и оплакиваетъ отца своего и матерь свою въ продолженіе мѣсяца; и послѣ того ты можешь войти къ ней и сдѣлаться ея мужемъ, и она будетъ твоею женою; если же она послѣ не понравится тебѣ, то отпусти ее, куда она захочетъ, но не продавай ее за серебро и не обращай ее въ рабство, потому что ты смирилъ ее“ (Второз. XXI, 10—14). Защита правъ плѣннаго простирается въ Моисеевомъ законодательствѣ до того, что тамъ есть прямое запрещеніе выдавать раба прежнему господину, если онъ убѣжитъ отъ него къ другому (Второз. XXIV, 15—16). Всѣ эти постановленія даже въ христіанскихъ государствахъ въ сравнительно не очень давнее время

могли бы показаться для большинства слишкомъ гуманными и снисходительными. А про древнихъ грековъ и римлянъ нечего и говорить: тамъ рабъ-иноплеменникъ былъ только имущественной вещью, даже менѣе цѣнною, чѣмъ домашній скотъ; по древнему римскому закону за убійство вола во время пашни присуждалось наказаніе смертію, а за убійство раба не опредѣлялось никакого наказанія.

Правда, многія изъ указанныхъ нами постановленій Моисея о пришельцахъ имѣютъ въ виду только тѣхъ изъ нихъ, которые вступили въ общество Господне и приняли обрѣзаніе (Исх. XII, 48—49). Но уже и самое принятіе иноземца въ общество народа Божія свидѣтельствуетъ о томъ, что ветхозавѣтный законъ вовсе не относился къ иноплеменникамъ, какъ къ презрѣнному отребію человѣческаго рода. Такъ какъ религія составляла основу и сущность всей жизни Израиля, то принятіе иноземца въ теократическое государство и допущеніе его до обрѣзанія имѣло не меньшее значеніе, чѣмъ дарованіе въ нашихъ напр. государствахъ правъ гражданскихъ, образовательныхъ, имущественныхъ и т. д.

Прилукеръ, желая представить Моисеево законодательство чуждымъ всякаго альтруизма, сводитъ заповѣдь Моисея о любви къ пришельцу къ нѣкоторому эгоизму. „Ясно, говоритъ онъ, что пришельца надобно любить не потому, что онъ самъ по себѣ человѣкъ же, созданный по образу и подобію Божію, что онъ нашъ ближній, нашъ братъ, а потому лишь, что израильтяне сами когда-то находились въ его положеніи, слѣдовательно изъ-за рефлективнаго, отраженнаго сострадания къ самимъ себѣ. Это не проповѣдъ, такъ сказать, принципіальной любви, а лишь практическая, житейская, обиходная мораль, съ которой пожалуй каждый вправѣ и не согласиться“ [1]). Но это — или игра въ слова, или же полное непониманіе сущности любви и

[1]) Альтруистич. Начала, стр. 13.

состраданія: сожалѣть другаго человѣкъ только и можетъ въ томъ случаѣ, когда онъ понимаетъ несчастіе своего ближняго, когда онъ самъ на себѣ въ той или иной мѣрѣ испыталъ тяжесть извѣстнаго положенія. Вотъ почему апостольскій соборъ въ Іерусалимѣ сущность нравственныхъ отношеній къ ближнему выразилъ въ слѣдующихъ словахъ: „не дѣлай другимъ того, чего не желаешь себѣ“ (Дѣян. XV, 20). Вотъ почему и Христосъ Спаситель мѣрою любви къ другому считаетъ любовь къ самому себѣ; и едва ли кто рѣшится сказать, что Господь всю любовь къ ближнему сводилъ только къ рефлективной, отраженной любви къ самому себѣ.

Повторяемъ, что Моисей никогда не узаконялъ и не могъ узаконять ненависти къ иноплеменнику. Цитуемая Господомъ заповѣдь—„ненавидь врага твоего“ [1]) есть принципъ позднѣйшаго іудейства, которое такъ много вытерпѣло отъ иноземныхъ народовъ и такъ ожесточилось противъ нихъ, что считало ненависть по отношенію къ нимъ вполнѣ законною и естественною. Іудей послѣплѣнный никакъ не могъ помириться съ тѣмъ, что онъ,—избранникъ Божій,—сдѣлался рабомъ и плѣнникомъ языческихъ народовъ; чѣмъ больше онъ терпѣлъ отъ иноземнаго владычества, чѣмъ больше видѣлъ со стороны иноземцевъ презрѣнія къ себѣ, тѣмъ сильнѣе говорила въ немъ гордость оскорбленнаго самолюбія, тѣмъ ненавистнѣе смотрѣлъ онъ на иноплеменниковъ. Все, что Господь обѣщалъ древнимъ евреямъ только подъ условіемъ всецѣлаго послушанія Его волѣ (Второз. XXVI, 18. 19. XXVIII, 1 и др.),—все это позднѣйшій іудей сталъ считать своимъ неотъемлемымъ и исконнымъ правомъ: онъ—избранникъ Божій, потомучто онъ лучшій во всемъ человѣческомъ родѣ, потомучто онъ отъ самаго сотворенія міра пред-

[1]) Мы пока допускаемъ неосновательное предположеніе, что подъ именемъ врага здѣсь разумѣется врагъ не личный, а національный.

назначенъ быть перломъ всѣхъ земныхъ тварей. Памятники іудейской литературы, относящіеся ко временамъ греческаго и римскаго владычества надъ Іудеей, не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ этой горделивой самомнительности современнаго Христу іудейства. Съ особенною опредѣленностію эта похвальба іудея своимъ превосходствомъ надъ всѣми остальными народами выражается въ апокрифической „книгѣ Юбилеевъ“ или „Маломъ Бытіи“, написанной около временъ Іисуса Христа. По разсказу этой книги Господь еще при самомъ твореніи міра обращается къ ангеламъ съ слѣдующими словами: „вотъ Я выдѣлю Себѣ народъ изъ среды всѣхъ народовъ, чтобы и онъ (вмѣстѣ съ ангелами) праздновалъ субботу; и Я освящу его для Себя, какъ собственный народъ, и благословлю его, подобно тому какъ Я освятилъ день субботній и посвятилъ его Себѣ. Я избралъ сѣмя Іакова изъ числа всѣхъ тѣхъ, которыхъ Я сотворилъ, и написалъ его Себѣ первороженнымъ сыномъ, и освятилъ его для Себя навсегда и навѣчно“ [1]). Даже самое твореніе міра, по словамъ автора книги Юбилеевъ, является прообразомъ освященія и предъизбранія сѣмени Іакова: въ шесть дней было сотворено двадцать два рода произведеній, а они указывали на двадцать двѣ преемственныхъ генераціи патріарховъ отъ Адама до Іакова; и затѣмъ, какъ послѣ созданія міра былъ освященъ седьмой день, такъ и послѣ двадцати двухъ генерацій патріарховъ былъ благословленъ и освященъ Іаковъ [2]). Всѣ законы, данные чрезъ Моисея, и особенно законы о субботѣ, обрѣзаніи, пасхѣ и т. д., составляютъ одно изъ высочайшихъ преимуществъ исключительно одного только Израиля: „Богъ освятилъ не всѣхъ людей и не всѣ народы праздновать въ седьмой день субботу,

---

[1]) Кн. Юбил. 2 гл.; Апокрифы ветхаго завѣта, вып. 2-й; свящ. *А. Смирнова*; Казань 1894; стр. 60.

[2]) Кн. Юбил. 2 гл.

а только Израиля; его только Онъ благословилъ—ѣсть, и пить, и праздновать въ сей день субботу на землѣ“ [1]). Какъ вѣчный избранникъ и первородный сынъ Божій, еврейскій народъ управляется непосредственно самимъ Богомъ. Напротивъ всѣ языческіе народы, какъ сыны Веліара, находятся въ полномъ подчиненіи злымъ духамъ, которые все далѣе и далѣе отчуждаютъ ихъ отъ Бога [2]); они порочны и отвержены Богомъ уже въ лицѣ своихъ родоначальниковъ. Авторъ книги Юбилеевъ, вопреки прямому повелѣнію Моисея (Второз. II, 4. 5. 9. 19), съ крайнею враждебностію относится даже къ родственнымъ Израилю народамъ — идумеянамъ, какъ потомкамъ вѣроломнаго Исава, аммонитянамъ и моавитянамъ, какъ сынамъ величайшаго изъ беззаконій, и предсказываетъ имъ или вѣчное рабство или полное истребленіе, подобно содомлянамъ. Онъ рѣшается даже передѣлывать въ желательномъ для себя смыслѣ тѣ слова св. Писанія, въ которыхъ говорится о преобладаніи иноплеменниковъ надъ Израилемъ; такъ благословеніе, данное Іаковомъ Исаву (Быт. XXVII, 39—40), въ книгѣ Юбилеевъ измѣнено такъ: „если ты сдѣлаешься великимъ и стряхнешь ярмо Іакова съ выи своей, то совершишь смертный грѣхъ, и все твое сѣмя будетъ истреблено подъ небомъ“ [3]). Поэтому авторъ названнаго апокрифа оправдываетъ всякое насиліе и неправду въ отношеніи къ язычникамъ со стороны Израиля; поступокъ напр. Симеона и Левія съ сихемлянами, глубоко возмутившій патріарха Іакова (Быт. XXIV, 39. XLIX, 5—7), для автора книги Юбилеевъ есть поступокъ вполнѣ законный и справедливый.

Подобное же восхваленіе Израиля и крайнее униженіе всѣхъ иноплеменниковъ можно видѣть и въ апокрифической книгѣ Еноха, написанной за полтора вѣка

---

[1]) Кн. Юбил. 2 и 15 гл.

[2]) Кн. Юбил. 15 гл.

[3]) Кн. Юбил. 26 гл.; ср. 15, 16 и 37 гл.

до Рождества Христова; для автора ея всѣ язычники суть хищные звѣри, которые за притѣсненіе Израиля предназначены къ страшнымъ бѣдствіямъ и къ позорному рабству; придетъ нѣкогда день, и „всѣ дикіе звѣри земные и всѣ хищныя птицы небесныя (язычники) падутъ ницъ, и будутъ воздавать честь овцамъ (сынамъ Израиля), и будутъ умолять ихъ и повиноваться имъ въ каждомъ словѣ“ [1]). А между тѣмъ авторъ книги Еноха былъ выразителемъ самыхъ высокихъ нравственныхъ понятій своего времени и имѣлъ очень мало общаго съ книжниками и фарисеями, которые въ ожесточеніи противъ враговъ своего народа естественно должны были доходить до большихъ крайностей. Да и что говорить про книжниковъ и фарисеевъ, когда даже такіе лучшіе представители современнаго Христу іудейства, какъ Филонъ и Гиллелъ, говорили объ Израилѣ, что онъ—краса всего разумнаго творенія на землѣ, что и весь міръ не достоинъ его. Нетерпимость іудеевъ во времена Христа ко всѣмъ, кто не принадлежалъ къ ихъ обществу, простиралась до того, что они даже братьевъ своихъ по крови — самарянъ гнушались какъ нечистыхъ животныхъ. Всякая благожелательность по отношенію къ кому либо изъ иноземцевъ со стороны іудея едва ли не считалась прямо преступною. Можетъ быть Ювеналъ нисколько не преувеличиваетъ говоря объ іудеѣ своего времени, что онъ никому не уступитъ дороги, кромѣ единовѣрца, и не укажетъ необрѣзанному пути къ источнику, котораго онъ ищетъ. Если Тацитъ крайне односторонне судитъ о Моисеевомъ законѣ, съ которымъ знакомъ былъ только по наслышкѣ, то едва ли онъ слишкомъ далекъ отъ истины, когда говоритъ о современныхъ ему іудеяхъ, что они „питаютъ непримиримую ненависть къ прочимъ народамъ; они ни за что не захотятъ раздѣлить съ чужеземцемъ пищи или ложа; несмотря на

---

[1]) «Книга Еноха», священника А. Смирнова; Казань 1888; гл. 90; стр. 445—446.

испорченность нравовъ, они воздерживаются отъ женщинъ, непринадлежащихъ къ ихъ племени; между ними же нѣтъ ничего запрещеннаго“ [1]). Мудрость язычниковъ, по воззрѣнію позднѣйшаго іудейства, есть только путь къ гибели, поэтому еврей, который учитъ своего ребенка погречески. такъ же достоинъ проклятія, какъ если бы онъ держалъ свиней. Съ другой стороны откровенное ученіе, которое ввѣрено богоизбранному народу, есть достояніе исключительно только его одного; „кто учитъ невѣрныхъ закону, тотъ преступаетъ ясныя слова заповѣди: ибо Господь повелѣлъ Іакову (т. е. іудеямъ, а не язычникамъ) знать законъ“ [2]). Блаж. Іеронимъ дѣйствительно разсказываетъ, что учитель-еврей, который занимался съ нимъ еврейскимъ языкомъ, боялся своихъ единовѣрцевъ, какъ второй Никодимъ.

Да едва ли кто и будетъ сомнѣваться въ томъ, что современные Христу іудеи и особенно ихъ руководители—фарисеи и книжники считали ненависть къ своимъ притѣснителямъ-иноплеменникамъ чувствомъ вполнѣ законнымъ; они слишкомъ много вынесли обидъ, притѣсненій и оскорбленій со стороны своихъ побѣдителей, чтобы въ ихъ сердцѣ могло остаться мѣсто благожелательности и братской снисходительности къ иноземцамъ. Авторъ 3-й книги Ездры выражаетъ лишь общія чувства всѣхъ іудеевъ своего времени, когда влагаетъ въ уста льва (Мессіи) слѣдующія слова, обращенныя къ орлу (Риму): „слушай, что я буду говорить тебѣ, и что скажетъ тебѣ Всевышній. Ты судилъ землю не по правдѣ: ты утѣснялъ кроткихъ, обижалъ миролюбивыхъ, любилъ лжецовъ, разорялъ жилища тѣхъ, которые приносили пользу, и разрушалъ стѣны тѣхъ, которые не дѣлали тебѣ вреда. И воззрѣлъ Всевышній на времена гордыни,—и вотъ они кончились, и испол-

---

[1]) *Капсфигъ*, Философич. исторія іудеевъ, Спб. 1837; ч. I, стр. 55.

[2]) *Гейки*, Жизнь и ученіе І. Христа, Москва 1893, вып. I, стр. 75.

нилась мѣра злодѣйствъ ея. Поэтому исчезни ты, орелъ, съ страшными крыльями твоими, съ гнусными перьями твоими, съ злыми головами твоими, съ жестокими когтями твоими и со всѣмъ негоднымъ тѣломъ твоимъ, чтобы отдохнула вся земля и освободилась отъ твоего насилія, и надѣялась на судъ и милосердіе своего Создателя“ (XI, 38—46). А что въ народѣ было только затаеннымъ чувствомъ, то въ устахъ книжниковъ и фарисеевъ, принявшихъ на себѣ задачу противодѣйствовать язычеству всѣми мѣрами, могло получить видъ прямаго предписанія и узаконенія. Въ талмудѣ сохранилось не мало подобныхъ предписаній; тамъ дѣлается прямое различіе между израильтяниномъ, какъ ближнимъ, и между язычникомъ, какъ врагомъ, который не заслуживаетъ человѣчнаго отношенія. Изъ многочисленныхъ мѣстъ подобнаго рода Lightfoot приводитъ слѣдующее: „язычникамъ, съ которыми у насъ нѣтъ войны, а также пастухамъ мелкаго скота и другимъ подобнаго же рода, не нужно причинять смерти, но однако запрещается и освобождать ихъ отъ смерти, если имъ угрожаетъ опасность. Если напр. іудей увидитъ кого нибудь изъ нихъ упавшимъ въ море, то никоимъ образомъ не долженъ спасать его; ибо написано: „не возставай на кровь ближняго твоего“; а этотъ не ближній“ [1]). Какъ понимаютъ талмудисты постановленія Моисеева закона объ отношеніи израильтянъ къ иноплеменникамъ можно видѣть даже и изъ вышеприведенныхъ нами словъ Прилукера; воспитавшійся на талмудическихъ писаніяхъ, этотъ современный еврей-раціоналистъ не можетъ иначе смотрѣть на Моисеевъ законъ, какъ только глазами талмудистовъ, и поэтому навязываетъ ему заповѣди раввиновъ о полной нетерпимости къ иноземцамъ.

Но для насъ важно доказать главнымъ образомъ не то, что современные Христу фарисеи и книжники оправдывали и дозволяли ненависть къ врагамъ-иноплеменникамъ. Какъ мы уже замѣтили, Господь въ

[1]) Horae hebr., стр. 286.

разсматриваемыхъ стихахъ народной проповѣди подъ именемъ врага разумѣетъ не непріятеля-чужеземца, не врага родины и цѣлаго народа, а врага личнаго; слѣдовательно вопросъ у насъ долженъ быть въ томъ, могли ли фарисеи дѣйствительно узаконять ненависть къ личному врагу. Но этотъ вопросъ отчасти уже предрѣшенъ въ предшествующей главѣ: если фарисеи дозволяли месть по отношенію къ врагу, если они оправдывали отплату обидчику окомъ за око и зубомъ за зубъ, то слѣдовательно они и чувство ненависти къ личному врагу признавали вполнѣ согласнымъ съ требованіями Моисеева закона. И все, что сообщаютъ намъ Евангелія объ этихъ лицемѣрныхъ святошахъ, вполнѣ согласуется съ такимъ выводомъ. Достаточно здѣсь припомнить только начертанный Христомъ Спасителемъ въ извѣстной притчѣ образъ фарисея съ молитвой на устахъ: „Боже, благодарю Тебя, что я не таковъ, какъ прочіе люди, грабители, обидчики, прелюбодѣи, или какъ этотъ мытарь!“ (Лук. XVIII, 11). Сколько здѣсь выражается глубокаго презрѣнія со стороны фарисея ко всѣмъ тѣмъ, которыхъ онъ считалъ стоящими ниже себя въ нравственномъ отношеніи! Съ какимъ пренебреженіемъ смотритъ онъ на несчастнаго мытаря, и не потому, что онъ врагъ и обидчикъ его, а потому только, что онъ — мытарь, а не фарисей! Если же книжники и фарисеи такъ относились къ людямъ, которые вовсе не были ихъ врагами, то можно ли допустить, что они могли снисходительно относиться къ дѣйствительному врагу, причинившему имъ вредъ и обиду, и не оправдывать чувства вражды въ отношеніи къ нимъ?

Нельзя обойти молчаніемъ того, что даже еврейскіе ученые, какъ напр. Вюнше, считаютъ невозможнымъ подъискать какой либо другой источникъ, изъ котораго Спаситель могъ бы заимствовать слова—„ненавидь врага твоего“, кромѣ ученія книжниковъ и фарисеевъ. „Такъ какъ приведенное изреченіе, говоритъ названный ученый, совсѣмъ нельзя найти въ ветхомъ

завѣтѣ и оно не можетъ быть даже выведено здравою логикою ни изъ одного изъ постановленій Моисея,— ибо даже и тѣ опредѣленія закона, которыя по видимому оправдываютъ суровость по отношенію къ чужеземнымъ народамъ, никогда не истолковываются въ такомъ смыслѣ, а скорѣе должны разсматриваться какъ постановленія, вызванныя временными обстоятельствами, и посему должны быть строго отдѣляемы отъ нравственнаго закона,—то кто же послѣ этого далъ такую заповѣдь? Конечно никто иной, какъ только представители фарисейской секты, противъ которыхъ Іисусъ направляетъ и вообще Свою рѣчь въ настоящемъ отдѣлѣ нагорной проповѣди. Можетъ быть мы имѣемъ слѣды подобнаго ученія въ Aboda Sara (талмудическомъ трактатѣ), гдѣ говорится: „Р. Абугу училъ предъ р. Іоханановъ: идолопоклонниковъ и пастуховъ мелкаго скота (которые разсматриваются здѣсь какъ воры, такъ какъ они пасутъ свои стада на чужихъ пастбищахъ) не спасай отъ опасности, но и не вовлекай въ нее. Но клеветниковъ и людей вѣроломныхъ (не исключая и единовѣрцевъ) вовлекай въ опасность и не выручай изъ нея". Поэтому и въ одной мишнѣ (на трактатъ Taanith) говорится: позволительно, сказалъ р. Нахманъ баръ-Ицгакъ, ненавидѣть жестоковыйныхъ и безстыдныхъ" [1]).

Иному пожалуй покажется, что мы какъ бы намѣренно стараемся во что бы то ни стало унизить нравственныя понятія книжниковъ и фарисеевъ? Но кто же будетъ отрицать, что они въ значительной мѣрѣ утратили истинное пониманіе сущности ветхозавѣтнаго откровенія и все свое вниманіе сосредоточили исключительно только на мелочныхъ правилахъ жизни, вслѣдствіе чего ихъ нравоученіе получило значеніе обиходной морали, отрѣшенной отъ всего идеальнаго? Но и при всемъ этомъ они все же не были отсталыми по своимъ нравственнымъ понятіямъ сравнительно съ самыми лучшими представителями язычества; вѣдь даже Со-

[1]) Neue Beiträge z. Erläuter d. Evang., стр. 67.

кратъ, этотъ колоссъ въ языческомъ мірѣ, и колоссъ именно по своимъ этическимъ понятіямъ, не пошелъ дальше проповѣди о ненависти ко врагу; вѣдь и онъ говорилъ, что добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы „побѣждать друга благодѣяніемъ, а врага злодѣяніемъ“.

Такимъ образомъ и въ разсматриваемыхъ стихахъ нагорной проповѣди Господь отвергаетъ и осуждаетъ не древній законъ Моисея, а фарисейское пониманіе его. Насколько заповѣдь фарисеевъ касательно отношенія ко врагамъ ограниченна, и низменна и груба, настолько же идеально возвышенна новая заповѣдь Господа. Для христіанина не должно быть враговъ и недруговъ; для его любящаго сердца всѣ должны быть дорогими друзьями и братьями. Христосъ призываетъ Своихъ послѣдователей не къ прощенію только врага, не къ забвенію причиненныхъ имъ несправедливостей и обидъ; нѣтъ, Онъ требуетъ большаго: любите, говоритъ Онъ, враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, творите добро ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ и гонящихъ васъ. Безмѣрная высота этихъ требованій заставляла многихъ сомнѣваться въ практической приложимости ихъ и даже прямо отрицать ихъ: человѣкъ слишкомъ эгоистиченъ по своей природѣ и слишкомъ ограниченъ въ дѣлѣ нравственнаго развитія, чтобы онъ могъ совсѣмъ отрѣшиться отъ самолюбія и заставить себя сдѣлаться другомъ недруга и благодѣтелемъ врага. Стало быть дѣло выходитъ повидимому такъ, что заповѣдь Господа, разсматриваемая какъ принципъ жизни и нравственной дѣятельности, въ сущности имѣетъ не больше достоинства и значенія, чѣмъ заповѣдь фарисеевъ; сколько бы человѣку ни проповѣдывали о любви ко врагу, онъ все равно будетъ руководиться въ жизни иными принципами, т. е. принципами, высказанными книжниками и фарисеями, которые, дозволивъ ненависть ко врагу, выразили въ этомъ естественный и постоянно дѣйствующій законъ человѣческой жизни.

Есть два вида любви [1]), между которыми есть существенное различіе. Одна любовь это та, когда человѣкъ чувствуетъ глубокое сердечное влеченіе къ своему ближнему благодаря тому, что видитъ въ немъ извѣстнаго рода достоинства, находитъ въ немъ нѣкоторое отображеніе своихъ идеаловъ. Подобнаго рода любовь есть какъ бы сродство душъ. Она непремѣнно предполагаетъ нѣкоторую долю уваженія, хотя бы и подсказаннаго пристрастіемъ, къ умственнымъ, нравственнымъ или какимъ бы то ни было достоинствамъ любимаго существа: безъ нѣкоторой доли, такъ сказать, преклоненія предъ другимъ лицомъ такая любовь не мыслима. Но есть еще любовь инаго рода, именно— любовь жалостью. какъ выразился нашъ знаменитый писатель Ѳ. М. Достоевскій. Жалостливою любовью можно любить помимо уваженія къ нравственнымъ достоинствамъ человѣка, можно любить того, кто своимъ въ какомъ бы то ни было отношеніи несчастнымъ положеніемъ возбуждаетъ въ насъ чувство жалости, состраданія и соучастія. Въ той или иной мѣрѣ эта жалостливая любовь знакома каждому человѣку, сохранившему въ себѣ искру свѣта Божія и нравственнаго чувства. Наше состраданіе къ горькой участи бѣдняковъ и обездоленныхъ судьбою есть именно любовь такого рода. Вотъ такою-то жалостливою любовію и можно любить врага. Его озлобленіе и враждебная настроенность, не только унижающія его и ведущія къ духовной гибели, но и лишающія спокойствія духа и благодушества, могутъ возбуждать въ сердцѣ истиннаго христіанина искреннее сожалѣніе о немъ, подобно тому, какъ голодный нищій можетъ вызывать состраданіе и соучастіе своимъ бѣдственнымъ положеніемъ. А это сожалѣніе и есть признакъ любви, желающей исправленія врага, его нравственнаго подъема и возрастанія.

---

[1]) Мы позволяемъ повторить здѣсь то, что уже высказано нами въ брошюрѣ — «Нагорная проповѣдь І. Христа», стр. 118—120.

И Моисей заповѣдуетъ эту жалостливую любовь. Онъ всегда и всюду, и въ нравственныхъ заповѣдяхъ, и въ гражданскихъ постановленіяхъ, обращается къ чувству состраданія человѣка. Нищій, сирота, вдова и пришелецъ, — вотъ на кого онъ указываетъ прежде всего, когда говоритъ о милосердіи и состраданіи; и это потому, что именно эти страждущіе и обремененные могутъ скорѣе всего вызвать чувство соучастія и жалостливой любви къ себѣ. Такое же состраданіе и нѣкоторую долю жалостливой любви онъ хочетъ пробудить въ сынахъ своего народа и по отношенію ко врагу, когда заповѣдуетъ не оставлять его безъ помощи и поддержки, если онъ находится въ трудныхъ обстоятельствахъ или терпитъ какую нибудь потерю (Исх. XXIII, 4—5).

Для правильнаго пониманія заповѣди Господа о любви ко врагамъ нужно еще имѣть въ виду, что эта заповѣдь, какъ и Моисеевъ законъ, вовсе не исключаетъ мудрой и благожелательной строгости въ отношеніи къ озлобившемуся врагу. Идеаломъ человѣческой любви Спаситель выставляетъ любовь Отца Своего небеснаго, который посылаетъ и лучи солнца и дождь одинаково на праведныхъ и неправедныхъ; какъ существо безпредѣльно благое, Богъ „любитъ все существующее и ничѣмъ не гнушается, что̀ сотворилъ, ибо Онъ и не создалъ бы, если бы что̀ ненавидѣлъ“ (Прем. XI, 25). Но божественная любовь никогда не бываетъ безъ мудрости и справедливости, и поэтому Богъ не только милуетъ злыхъ, но и угрожаетъ и наказываетъ ихъ, частію въ силу свойствъ своей божественной правды, частію для исправленія самаго нечестивца и частію для блага человѣческаго общества. Въ св. Писаніи рядомъ съ божественною любовію указывается и гнѣвъ Божій, который *открывается съ небесе на всякое нечестіе и неправду человѣковъ, содержащихъ истину въ неправдѣ* (Рим. I, 18). То же самое нужно сказать отчасти и о любви человѣческой; до какого бы совершенства въ любви человѣкъ ни достигъ, онъ не можетъ не дѣлать

нѣкотораго различія между ближнимъ, нравственно безупречнымъ, и между ожесточившимся въ злобѣ врагомъ, который способенъ только осмѣять проявленія милосердія и безграничнаго снисхожденія къ нему. Вѣдь и Христосъ не всегда благословляетъ тѣхъ, кто заслужилъ проклятіе (Мѳ. XXV, 41); и апостолъ Павелъ высказываетъ горькое слово первосвященнику (Дѣян. XXIII, 3) и произноситъ анаѳему на тѣхъ, кто извращаетъ ученіе Христа (Гал. I, 8); а апостолъ Іоаннъ прямо запрещаетъ молиться за согрѣшающихъ „къ смерти“ (1 Іоан. V, 16) и принимать въ домъ или привѣтствовать тѣхъ, кто не приноситъ истиннаго ученія Христа (2 Іоан. I, 10). Слѣдовательно и по евангельскому ученію можно не всегда благословлять врага, молиться за него и дѣлать ему одно только пріятное; для христіанина обязательно только, чтобы онъ во всѣхъ своихъ отношеніяхъ какъ къ ближнему, такъ и ко врагу, руководился не чувствомъ злобы, а любовію и благожелательностію. Но и Моисей никогда не оправдывалъ злобнаго отношенія ко врагу; онъ только требовалъ, чтобы евреи не доходили до индифферентнаго отношенія къ проявленіямъ крайняго нечестія и къ попранію божественной истины; благожелай всѣмъ, говоритъ онъ, но такъ, чтобы истина откровенія и нравственная правда была дороже для тебя, чѣмъ самый близкій другъ. Различіе между ученикомъ Христа и подзаконнымъ человѣкомъ не столько въ душевной настроенности, сколько во внѣшнемъ проявленіи ея, которое неизбѣжно видоизмѣняется сообразно съ духомъ времени и историческими обстоятельствами.

Доцентъ академіи Священникъ **А. Смирновъ.**

КАНОНИЧЕСКІЕ ТРУДЫ
ІОАННА, ЕПИСКОПА СМОЛЕНСКАГО.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.
ОПЫТЪ КУРСА ЦЕРКОВНАГО ЗАКОНОВѢДѢНІЯ ПРЕОСВ. ІОАННА СМОЛЕНСКАГО.

ГЛАВА I.
Введеніе къ Опыту.

Анализъ воззрѣній преосв. Іоанна на задачу, источники, методъ и направленіе науки церковнаго права. — Замѣчаніе относительно раціональности начертаннаго имъ плана.—Церковное право по воззрѣніямъ преосв. Іоанна какъ одна изъ богословскихъ наукъ.—Стремленіе нѣкоторыхъ изъ послѣдующихъ канонистовъ представить церковное право наукой чисто юридической, неимѣющей отношенія къ богословію. — Воззрѣнія преосв. Іоанна на источники церковнаго права въ связи съ воззрѣніями послѣдующихъ канонистовъ.

Въ 1851 г. появился знаменитый „Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія“ преосв. (тогда еще архимандрита) Іоанна, состоящій изъ двухъ выпусковъ. По своему содержанію, онъ распадается на двѣ части: a) введеніе и b) историко-экзегетическое обозрѣніе основныхъ каноническихъ источниковъ церковнаго права.

Задача науки церковнаго законовѣдѣнія, по словамъ преосв. Іоанна,—„представить духовное общество такъ, какъ оно должно быть или какъ оно дѣйствительно по

*) См. Прав. Собес. 1894 г. мартъ.

своимъ законамъ существуетъ и управляется“ [1]). Для построенія полной системы этой науки необходимы многіе предуготовительные труды, предметомъ которыхъ должны служить разнообразные источники церковнаго законоположенія. „Источники церковнаго права и законовѣдѣнія“ преосв. Іоаннъ дѣлитъ на три разряда: a) основные или собственно каноническіе, b) историческіе и c) практическіе [2]). Наука церковнаго законовѣдѣнія должна обозрѣть ихъ какъ въ историческомъ отношеніи (по ихъ происхожденію, времени дѣйствія въ церкви и пр.), такъ и въ каноническомъ (по ихъ содержанію и важности), чтобы видѣть различное значеніе ихъ въ общемъ составѣ церковнаго законодательства, чтобы объяснить его постепенное образованіе и приведеніе въ настоящій, многосложный видъ [3]). Изъ этого обозрѣнія наука должна извлечь общія основанія церковнаго законовѣдѣнія или коренныя начала всего церковнаго управленія безъ отношенія къ различнымъ условіямъ мѣстнаго управленія разныхъ церквей [4]). Отсюда, переходя къ дѣйствующему (частному или мѣстному) праву церкви, наука можетъ уже получить всю зрѣлость и вѣрность взгляда для его изученія и твердость системы для его изложенія [5]).

По такому именно плану преосв. Іоаннъ и предполагалъ издать курсъ церковнаго законовѣдѣнія. „Въ полный составъ церковнаго законовѣдѣнія, говоритъ онъ, входятъ три главные предмета: 1) обозрѣніе источниковъ его, 2) раскрытіе общихъ, основныхъ началъ церковнаго права и 3) изложеніе дѣйствующихъ законовъ церкви по разнымъ частямъ ея управленія“ [6]).

---

[1]) Предисловіе 1 стр.

[2]) Введеніе 23 стр.

[3]) Введеніе 10 стр. Ср. Предисл. V.

[4]) Предисл. VI. Ср. Введ. 10 стр.

[5]) Предисл. VI. Ср. Введ. 10—12 стр.

[6]) Введеніе 26 стр. Ср. Предисл. VI—VIII.

Изъ источниковъ церковнаго права и законовѣдѣнія, по мнѣнію преосв. Іоанна, особеннаго вниманія требуютъ каноническіе и между ними прежде всего св. Писаніе. Мѣста св. Писанія, относящіяся къ церковному праву, должны быть приводимы, какъ основанія доказательства, но не иначе, какъ по разумѣнію церкви и въ опредѣленномъ ею смыслѣ. Такія доказательства должны быть заимствуемы въ наукѣ церковнаго права по преимуществу изъ Новаго Завѣта, такъ какъ „древнее церковное право, заключавшееся въ ветхозавѣтныхъ законахъ обрядовыхъ или установленіяхъ іерархическихъ, церковно-судебныхъ и пр., уже прешло вмѣстѣ со всѣмъ ветхимъ завѣтомъ и въ новомъ обязательной силы не имѣетъ, какъ это утверждено и апостольскимъ соборомъ“. Что касается ветхозавѣтныхъ постановленій (напр. о родствѣ), принятыхъ христіанскою церковію, то они съ бо́льшею точностію и ясностію раскрыты въ канонахъ соборовъ и св. отцевъ, а по́тому какъ относительно этихъ предметовъ, такъ и относительно тѣхъ, о которыхъ нѣтъ прямыхъ указаній въ св. Писаніи, нужно обращаться къ канонамъ соборовъ и св. отцевъ [1]). Каноны эти, составляя положительныя основанія церковнаго права и управленія, требуютъ двоякаго объясненія: а) историческаго — по соотношенію ихъ съ исторіею церкви въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ міра и b) каноническаго—по внутреннему смыслу и силѣ „такъ какъ одно буквальное приведеніе ихъ въ наукѣ, безъ точнаго уразумѣнія ихъ собственныхъ основаній и содержанія, аргументируетъ авторъ, или изложеніе въ общихъ словахъ было бы, конечно, недостаточно и не всегда можетъ быть вѣрно и точно.... Но соглашать и объяснять ихъ при изложеніи самыхъ предметовъ въ наукѣ, къ которымъ они относиться могутъ, было бы неудобно. Поэтому для нихъ потребно отдѣльное, нарочитое и предварительное въ наукѣ изученіе“ [2]). Другіе каноническіе источники цер-

[1]) Введеніе 26—27 стр.

[2]) Введеніе 28—29 стр.

ковнаго права, заключающіеся въ различныхъ уставахъ, чинопослѣдованіяхъ и обычаяхъ церковныхъ, также „требуютъ должнаго вниманія“. Одни изъ нихъ, „которые имѣютъ свой особый составъ и касаются отдѣльныхъ частей церковнаго управленія (напр. правила покаянныя, уставы иноческіе и т. п.), могутъ быть разсмотрѣны особо — послѣ источниковъ первыхъ (т. е., послѣ соборныхъ и отеческихъ правилъ), какъ ихъ дополненіе; или могутъ непосредственно входить въ науку съ своими предметами, хотя по своей многочисленности и обширности не всѣ и не вполнѣ могутъ быть изложены въ наукѣ; изъ нихъ наука должна занять только то, что относится къ ея общему и главному предмету—церковному управленію или благочинію“. Другіе изъ второстепенныхъ кононическихъ источниковъ „частные и мѣстные“ (напр., мѣстные уставы разныхъ иноческихъ обителей) „не могутъ всѣ входить въ науку, обязанную изложить только общія правила церкви, но могутъ быть изучаемы сравнительно“. Что касается отдѣльныхъ правилъ по нѣкоторымъ частямъ церковнаго управленія, разсѣянныхъ по разнымъ богослужебнымъ книгамъ, то таковыя „должны быть извлечены изъ нихъ и приведены въ порядокъ“ [1]).

Историческіе источники церковнаго права, хотя и не вошли въ составъ канона, однако имѣютъ весьма важное значеніе, потому что дополняютъ источники каноническіе и „руководствуютъ въ рѣшеніи разныхъ каноническихъ вопросовъ“. Особеннаго вниманія заслуживаетъ греко-римское гражданское право „какъ потому, что оно имѣло самую тѣсную связь съ церковнымъ правомъ древняго востока, его дополняло и подкрѣпляло, такъ и потому, что въ счастливомъ соединеніи съ этимъ правомъ перешло въ нашу отечественную церковь. Поэтому греко-римское право можетъ быть разсмотрѣно съ нѣкоторою подробностію, особенно въ своихъ коренныхъ началахъ и главныхъ основахъ“ [2]).

[1]) Ibid. 30—31 стр.

[2]) Ibid. 31 стр. Ср. Предисл. V—VI стр.

Относительно изслѣдованія источниковъ практическихъ преосв. Іоаннъ дѣлаетъ слѣдующія указанія. Такъ какъ въ практикѣ помѣстной православной церкви на ряду съ частными (мѣстными) источниками необходимо употребляются и общіе—каноническіе, то „не надобно смѣшивать этихъ источниковъ съ частными или признавать ихъ равносильными, ибо первые—постоянны, послѣдніе—измѣнчивы и всегда должны быть подчинены первымъ. Не должно также смѣшивать частныхъ или мѣстныхъ источниковъ разныхъ церквей, кромѣ развѣ тѣхъ случаевъ, когда право одной церкви само собою или исторически входитъ въ право другой, какъ напр. право древней греческой церкви вошло въ право русской“ [1]).

Хорошее обозрѣніе этихъ источниковъ, особенно каноновъ соборныхъ и св. отцевъ „будетъ наилучшимъ введеніемъ въ систему церковнаго права“ [2]).

Что касается „коренныхъ началъ церковнаго управленія“ (которыя должны были составить вторую часть предпринятаго авторомъ труда), то „изложеніе ихъ составляетъ систему общаго права церкви, потому что извлекается изъ общихъ его источниковъ, каковы: Слово Божіе, правила соборовъ и отцевъ; потому что заключаетъ въ себѣ только общія основанія церковнаго управленія, общія принадлежности его порядка, но не входитъ въ частныя его подробности; наконецъ, потому, что имѣетъ въ виду всю церковь православно-каѳолическую, а не какую либо церковь мѣстную или частную. Такимъ образомъ эту систему можно бы назвать теоріею церковнаго права. Но здѣсь понятіе о теоріи и все изложеніе системы должно быть ограничено тѣмъ, а) чтобы основывать ее не на отвлеченныхъ какихъ либо идеяхъ ума, но на положительныхъ началахъ всего церковнаго законовѣдѣнія; b) чтобы составлять не изъ однихъ умозаключеній, но изъ данныхъ

[1]) Введ. 32 стр.

[2]) Ibid. 29 стр.

церковію, извѣстныхъ источниковъ; c) чтобы не вдаваться въ какія либо тонкости по разнымъ вопросамъ церковнаго права, но излагать болѣе общія, положительныя его опредѣленія, и вообще не поднимать вопросовъ пытливыхъ, для которыхъ нельзя найти положительнаго рѣшенія въ каноническихъ источникахъ права; d) чтобы, при изложеніи общихъ правъ церкви, не забывать условнаго состоянія церквей помѣстныхъ; ибо какъ въ настоящее время церковь большею частію входитъ въ одинъ составъ съ гражданскими христіанскими обществами, по своему внѣшнему состоянію, то не все, что можно сказать вообще о церкви, безусловно можно прилагать къ церквамъ помѣстнымъ [1]). Но должно остерегаться и съ другой, противоположной стороны: не все, что неудобно-приложимо къ церквамъ частнымъ, должно почитать уже недѣйствительнымъ и въ отношеніи ко всей вообще церкви каѳолической [2]). Вообще же изложеніе коренныхъ началъ церковнаго управленія или система общаго права церкви должна служить общимъ введеніемъ къ частнымъ правамъ церквей помѣстно-православныхъ и приготовлять для нихъ твердыя основанія. Ибо церкви помѣстныя тогда и могутъ быть признаны вполнѣ православными, когда не въ одномъ исповѣданіи вѣры, но и въ основаніяхъ своего управленія, въ его духѣ и главныхъ законахъ, сохраняютъ неизмѣнно коренныя начала вселенскаго права, общіе законы церкви каѳолической“ [3]).

---

[1]) «Такъ напр. понятіе о самостоятельности церкви въ управленіи или о силѣ духовныхъ правъ ея въ жизни общественной не можетъ быть безусловно прилагаемо къ церквамъ частнымъ. Извѣстно, къ какимъ ложнымъ заключеніямъ, къ какимъ замѣшательствамъ приводило это понятіе въ римской теоріи церковнаго права». Введ. 33 стр.

[2]) «Такъ напр. понятіе о неизмѣняемости церкви. Частныя церкви, ограниченныя предѣлами мѣста, времени и союзомъ съ мѣстными гражданскими обществами, могутъ имѣть разнообразіе въ своемъ устройствѣ, могутъ и погрѣшать и падать; но отсюда несправедливо было бы отвергать неизмѣняемость церкви вселенской». Ibid. 34 стр.

[3]) Ibid. 32—34 стр.

Что касается, наконецъ, дѣйствующихъ теперь законовъ (третья часть предпринимаемаго преосв. Іоанномъ труда), то „образъ ихъ изложенія опредѣляется цѣлію—учебною или практическою. Поэтому и методъ его можетъ быть учебный или практическій. Первый долженъ удовлетворять требованіямъ науки въ своихъ изслѣдованіяхъ и въ своей системѣ; послѣдній особенно требуетъ въ изложеніи практической точности и положительности, т. е. не столько систематическихъ изслѣдованій о законахъ, сколько раскрытія ихъ положительнаго смысла и дѣловаго приложенія. Въ первомъ дѣйствующее частное (мѣстное) право церкви можетъ быть соединено съ общимъ, когда излагается право церкви частной—православной.... Но методъ практическій ограничивается болѣе руководствомъ къ познанію законовъ дѣйствующихъ въ собственномъ ихъ составѣ. Можетъ быть образъ изложенія науки и сравнительный, если будутъ сличаемы между собою постановленія разныхъ церквей, по однимъ и тѣмъ же предметамъ, и историческій, если будетъ излагаемо не одно содержаніе законовъ, но и источники ихъ, время происхожденія, постепенное усовершеніе въ мѣстной церкви и т. п. Словомъ сказать, наука можетъ совмѣщать въ себѣ всѣ эти методы, по мѣрѣ надобности и по свойству излагаемыхъ предметовъ. Но въ особенности относительно изложенія дѣйствующихъ законовъ можно замѣтить: а) нѣтъ нужды, безъ сомнѣнія, излагать всѣ дѣйствующія постановленія во всей ихъ подробности; кромѣ того, что это обременило-бы слишкомъ науку,—въ подробностяхъ дѣйствующихъ постановленій всегда много преходящаго, перемѣнчиваго, несущественнаго... Нужно излагать въ системѣ науки постановленія болѣе существенныя, постоянныя. б) Въ изложеніи и толкованіи законовъ не должно допускать произвола мнѣній, неясныхъ умозрѣній, отвлеченныхъ взглядовъ и т. п., но заботиться какъ можно болѣе о точности и строгости мыслей. Не должно также вдаваться въ казуистическія тонкости; не искать намѣренно столкновенія законовъ, но болѣе излагать

положительныя сужденія, и каждый законъ объяснять въ собственномъ его содержаніи и въ опредѣленномъ для него кругѣ дѣйствій. в) Такъ какъ всѣ законы исходятъ отъ Богоустановленной, предержащей власти, и въ дѣйствіяхъ ея имѣютъ свои вѣрныя и положительныя цѣли: то надобно быть осторожнымъ въ изслѣдованіи постановленныхъ ею законовъ, вообще быть не судіею законовъ, а только ихъ вѣрнымъ истолкователемъ, не возбуждать неумѣстныхъ вопросовъ о дѣйствіяхъ власти, не давать имъ произвольнаго толкованія, не касаться въ управленіи сторонъ, неясныхъ для науки или для слушателей ея и т. п.“ [1]).

Итакъ, по мысли преосв. Іоанна, полная система церковнаго законовѣдѣнія должна состоять изъ трехъ частей: обозрѣнія источниковъ, систематическаго изложенія общаго церковнаго права и частнаго или мѣстнаго—дѣйствующаго права въ помѣстныхъ церквахъ [2]).

Вся эта система (да и вообще всякая система православнаго церковнаго права, какова бы она ни была по объему своего содержанія) по мысли преосв. Іоанна, „должна быть основана на твердыхъ началахъ, которыя должны сообщить ей вѣрное направленіе, опредѣлить правильное разумѣніе церковныхъ правъ и законовъ и всему изложенію ихъ дать единство духа и мысли“ [3]). „Такія начала вмѣстѣ и для законодательства и для законовѣдѣнія церковнаго указываются: 1) въ словѣ Божіемъ (Мѳ. XVI, 17—19; 1 Кор. III, 5—10; 2 Кор. III, 4—6; 1 Тим. III, 15) и 2) въ собственныхъ понятіяхъ и выраженіяхъ церкви объ этихъ началахъ“ [4]). Основнымъ началомъ служитъ „сознаніе въ правахъ и

[1]) Ibid. 34—36 стр.

[2]) Однако преосв. Іоаннъ не считаетъ начертанный имъ планъ обязательнымъ для всякой вообще системы по церковному праву. Онъ допускаетъ различныя ограниченія въ исполненіи этого плана, сообразно спеціальнымъ задачамъ научнаго изложенія канонического матеріала (стр. 16).

[3]) Введеніе 16 стр.

[4]) Ibid. 16—19 стр.

законахъ церкви высшаго права—Божественнаго. Идея этого права должна проникать всю науку; по этой идеѣ должны быть объясняемы въ ней главныя основанія церковнаго права и управленія. Отсюда церковное законовѣдѣніе не должно быть какою нибудь произвольною теоріею церковнаго права и управленія, а только вѣрнымъ и чистымъ изображеніемъ того духа, который дѣйствуетъ въ церкви. Оно должно не сочинять законы для церкви, а только съ благоговѣйнымъ вниманіемъ изучать положительныя ея правила; должно не судомъ и критикою вооружаться при изслѣдованіи, но вѣрно слѣдовать тому направленію, какое сама церковь получаетъ въ своихъ правахъ и законахъ отъ Высшей управляющей ею власти, принимать и изображать ихъ, какъ опредѣленія высшія, имѣющія важность Божественную" [1]). Для того, чтобы сохранить такое направленіе и вѣрно слѣдовать ему, для церковнаго законовѣдѣнія необходимо твердое руководительное начало, которое бы вело его неуклонно по принятому направленію, удерживало въ предѣлахъ строгаго, вѣрнаго духу церкви, изслѣдованія ея правъ и законовъ и во всей точности передавало ихъ смыслъ. Отсюда „другое начало для церковнаго законовѣдѣнія, начало основное - руководственное — неуклонное послѣдованіе св. преданію православно-каѳолической церкви. Преданіемъ должно объяснять мѣста св. Писанія, имѣющія отношеніе къ церковному праву; въ немъ должно находить объясненіе церковныхъ правъ, законовъ и учрежденій, ихъ основаній, смысла и силы; по нему повѣрять разности въ обычаяхъ и установленіяхъ, примѣчаемыя въ церквахъ частныхъ или помѣстныхъ; въ немъ искать рѣшенія важнѣйшихъ вопросовъ каноническихъ, возникающихъ въ практикѣ церковной. Только то, что есть въ св. преданіи, или объясняется имъ, или согласно съ нимъ, должно быть признаваемо въ собственномъ смыслѣ каноническимъ, церковнымъ; все,

[1]) Ibid. 19—20 стр.

не имѣющее основанія въ преданіи, или несогласное съ нимъ, хотя бы принято было тѣмъ или другимъ обществомъ христіанскимъ (какъ напр. догматъ римской церкви о папскомъ главенствѣ), не должно быть признано каноническимъ, или принадлежащимъ церкви вселенской, а потому и истиннымъ. Наконецъ все, что измѣняетъ преданіе въ основныхъ правахъ и установленіяхъ церковныхъ, или подрываетъ силу его произволомъ мнѣній, или установленій человѣческихъ, все, явно противное преданію, должно быть отвергаемо, какъ ложное, противу-церковное“ [1]).

Вотъ каковы воззрѣнія преосв. Іоанна на задачу, методъ и направленіе науки церковнаго права.

Нельзя не признать полнѣйшей раціональности начертаннаго имъ для своей системы плана. Въ самомъ дѣлѣ, церковь—вполнѣ самостоятельный Божественный институтъ, получившій отъ своего Основателя прочную организацію. Воля Основателя, давшаго ей извѣстныя права и полномочія, служитъ зиждительнымъ объективнымъ принципомъ церкви, отъ котораго она не можетъ уклониться, не переставая быть церковію. Истинная церковь Христова по самой природѣ своей неизмѣняема; ея задача—хранить неизмѣннымъ вѣчное и неприкосновенное содержаніе христіанства, которое возвѣщено и заповѣдано ей Основателемъ религіи. Истинная церковь Христова едина; отсюда и церковное право можетъ быть только одно—именно то самое, которое принадлежитъ единой православной каѳолической церкви [2]). Но

---

[1]) Введ. 22 стр.

[2]) Система, имѣющая своимъ предметомъ право христіанскихъ общинъ, ненаходящихся въ общеніи съ церковію, не будетъ системою «церковнаго права», ибо самое право этихъ общинъ не можетъ называться въ собственномъ смыслѣ «церковнымъ». Оно существуетъ, но церковь не можетъ признать его правомъ и, какъ непризнанное, оно съ церковной точки зрѣнія совершенно ничтожно. Но если это право признано государствомъ, то въ глазахъ церкви оно можетъ быть только свѣтскимъ, но никакъ не церковнымъ, хотя бы оно и выдавало себя за таковое. Это—по выраже-

такъ какъ подробнымъ раскрытіемъ указанныхъ Божественнымъ Основателемъ началъ церковной жизни служитъ, т. н. вселенскій канонъ, то, слѣдовательно, знаніе его, уясненіе выраженныхъ въ немъ началъ, прежде всего и болѣе всего и требуется отъ православнаго канониста; знаніе это должно служить для него путеводною звѣздою, критеріемъ при оцѣнкѣ нормъ, выработанныхъ дальнѣйшею жизнію христіанской церкви. „Что касается до матеріальныхъ принциповъ метода изученія церковнаго права, говоритъ проф. Остроумовъ, то ясно, что оно должно исходить не изъ какихъ нибудь умозрительныхъ основаній a priori, а изъ положительныхъ принциповъ, изъ которыхъ развила церковное право въ исторіи до нашихъ дней сама церковь. Эти принципы должны вытекать изъ руководящей идеи церкви, какъ она дана сознанію церкви Самимъ ея Основателемъ и главою Іисусомъ Христомъ. Слѣдовательно, послѣднимъ основаніемъ церковнаго права должна быть Его Божественная воля, открытая сознанію церкви и руководящая этимъ сознаніемъ въ его правовой дѣятельности. Такимъ образомъ, главнымъ объяснительнымъ принципомъ изученія церковнаго права долженъ быть принципъ самой церкви, такъ что оно должно быть изучаемо не иначе, какъ съ точки зрѣнія самой церкви, съ точки зрѣнія ея собственнаго правосознанія. Въ самомъ дѣлѣ, если государственное право даннаго народа должно быть изучаемо съ точки зрѣнія его государственнаго правосознанія, то и церковное право должно быть изучаемо съ точки зрѣнія правосознанія самой церкви. Изученіе церковнаго права съ точки зрѣнія чуждыхъ ему началъ едва ли можетъ вести къ его пониманію, какъ это можно видѣть изъ протестантскихъ попытокъ объяснить его съ языческой

нію нашего автора — «неправое право» (Опытъ Курса. I. Пред. стр. II); оно «не-право съ точки зрѣнія церкви въ качествѣ церковнаго, но оно «право» въ качествѣ признаннаго государствомъ свѣтскаго права». (Остроумовъ. стр. 32. 33).

точки зрѣнія государственнаго верховенства и политики въ дѣлахъ религіи“ [1]). Все это прекрасно понималъ преосв. Іоаннъ и потому началъ свою систему церковнаго права экзегетическимъ обозрѣніемъ постановленій, совокупность которыхъ составляетъ вселенскій канонъ.

Преосв. Іоаннъ въ своихъ каноническихъ трудахъ стоитъ на строго православной точкѣ зрѣнія. „Какъ въ изложеніи предметовъ церковнаго законовѣдѣнія, говоритъ онъ, такъ и во всемъ направленіи, православная церковь ограничиваетъ науку самыми строгими правилами и предѣлами, не допуская въ ней—ни произвольныхъ умозрѣній, всегда обманчивыхъ и никогда нетвердыхъ, и особенно безполезныхъ тамъ, гдѣ требуется изложеніе не личныхъ мнѣній, или отвлеченныхъ какихъ либо понятій, а положительныхъ законовъ,—ни руководства по системамъ правъ иновѣрныхъ христіанскихъ обществъ, гдѣ отступленія отъ вселенскаго православія, отъ коренныхъ основаній Богоустановленнаго порядка въ церкви и ея священныхъ преданій, создали свое неправое право, съ которымъ эти общества потеряли истинный характеръ церковности, или духъ истинной Христовой церкви. Православная церковь даетъ наукѣ церковнаго законовѣдѣнія свои неизмѣнныя начала, свой чистый духъ, свое положительное содержаніе—дѣйствующіе въ предѣлахъ ея законы, преданія, установленія, отличающія ее отъ всѣхъ обществъ иновѣрныхъ. Такимъ образомъ наука церковнаго законовѣдѣнія, по своему содержанію и направленію, въ православной церкви должна быть не только наукою положительною (а не отвлеченною), но и самобытною, изъ собственныхъ началъ православнаго церковнаго законоположенія и въ собственныхъ его предѣлахъ развивающеюся“ [2]). Всѣ вообще труды преосв. Іоанна служатъ оправданіемъ этихъ словъ; онъ не излагаетъ

---

[1]) Остроумовъ. Очеркъ прав. цер. права 48—49 стр.

[2]) Опытъ.... (предисл.) II—III стр.

ни личныхъ мнѣній, ни произвольныхъ умозрѣній, не поднимаетъ пытливыхъ вопросовъ, для которыхъ, говоря его же словами, „нельзя найти положительнаго рѣшенія въ каноническихъ источникахъ права“ [1]). Въ его трудахъ мы находимъ только то, что имѣетъ твердое основаніе въ св. Писаніи, въ символическихъ книгахъ православной церкви, въ положительномъ законодательствѣ ея и въ твореніяхъ св. отцевъ, такъ что нашъ авторъ остался вполнѣ вѣренъ указанному имъ руководственному началу—„неуклонно слѣдовать свящ. преданію православной каѳолической церкви“. Только то, что есть въ св. преданіи, или объясняется имъ, или согласно съ нимъ, онъ признаетъ въ собственномъ смыслѣ каноническимъ, церковнымъ и излагаетъ въ свой системѣ; все же, несогласное съ нимъ, или подрывающее силу его произволомъ мнѣній, онъ отвергаетъ, какъ ложное, противуцерковное. Словомъ, всѣ труды преосв. Іоанна носятъ на себѣ печать „единства мысли и духа“ [2]).

Что касается самой конструкціи системы церковнаго права, то нужно замѣтить, что преосв. Іоаннъ даетъ въ ней значительное мѣсто богословскому элементу въ обширномъ смыслѣ слова. Къ церковнымъ правиламъ онъ относитъ между прочимъ: „основныя правила вѣроученія: о познаніи и почитаніи истиннаго Бога въ единомъ существѣ и въ трехъ лицахъ; о исповѣданіи Божественнаго вмѣстѣ и человѣческаго естества въ единомъ лицѣ Богочеловѣка; о почитаніи въ Немъ единой истинной главы церкви, о состояніи церкви подъ невидимымъ управленіемъ Св. Духа, о Божественности ея происхожденія, неизмѣняемости и ненарушимости священныхъ правъ ея въ дѣлѣ спасенія и т. д., установленіе св. таинствъ и основныя правила совершенія ихъ, которыя сами апостолы называютъ преданіемъ (1 Кор. II, 23) и учрежденіемъ Господнимъ; основаніе

---

[1]) Введ. 33 стр.

[2]) Ibid. 16 стр.

церковнаго священноначалія (Ефес. IV, 11) и духовнаго суда со властію вязать и рѣшить (Мѳ. XVIII, 15—18; Іоан. XX, 22—23; 1 Кор. V, 4); коренныя привила христіанскаго благочестія и благочинія, изложенныя въ Евангеліи и раскрытыя въ посланіяхъ Апостольскихъ“ [1]). Такимъ образомъ, къ области церковнаго права преосв. Іоаннъ относитъ догматы вѣры, правила нравственности, литургическія и обрядовыя установленія, что́ составляетъ предметъ изслѣдованія другихъ богословскихъ наукъ. Этимъ привнесеніемъ въ содержаніе науки церковнаго права предметовъ, относящихся къ области теоретическаго богословія, нашъ авторъ заплатилъ дань господствовавшему въ то время взгляду на эту науку, какъ на составную часть догматики.

Тѣмъ не менѣе преосв. Іоаннъ точно отличалъ церковное право отъ другихъ богословскихъ наукъ по его предмету. „Понятіе о церковныхъ правилахъ, или постановленіяхъ, говоритъ онъ, само по себѣ весьма обширное и неопредѣленное можетъ относиться вообще ко всѣмъ предметамъ, входящимъ въ составъ церкви, какъ напр. къ ученію вѣры, богослуженію, свящ. лицамъ, свящ. мѣстамъ и временамъ, жизни нравственной и пр. и пр., ибо все въ церкви опредѣлено правилами. Но по раздѣленію богословскихъ наукъ, получившихъ въ свое содержаніе разные предметы изъ состава Христовой церкви, законовѣдѣнію отдѣляется собственно порядокъ управленія церкви съ его основаніями, формами, дѣйствіями въ разныхъ отношеніяхъ; а частные предметы, подлежащіе управленію, въ своемъ существѣ разсматриваются другими науками. Такъ напр. законовѣдѣніе излагаетъ правила о сохраненіи и распространеніи православной вѣры: а самые догматы, ее составляющіе, разсматриваются въ другой наукѣ—догматическомъ богословіи; законовѣдѣніе касается общихъ правилъ священнодѣйствія, совершенія и употребленія

[1]) Опытъ... 40—41 стр. Ср. стр. 17 прим.

таинствъ: но подробное разсмотрѣніе обрядовъ богослуженія, ученія о сущности и силѣ таинствъ, относится къ другимъ наукамъ; законовѣдѣніе обозрѣваетъ законы церковнаго благочинія, но нравственныхъ законовъ христіанскихъ вообще не излагаетъ, предоставляя это особой наукѣ нравственнаго богословія. Само собою разумѣется, что и въ тѣхъ предметахъ, которые непосредственно принадлежатъ къ законовѣдѣнію, наука должна различать существенное, болѣе важное и необходимое, болѣе постоянное и твердое отъ несущественнаго, измѣняемаго, непостояннаго въ церковной практикѣ, чтобы излишними подробностями не распространять безъ нужды своего содержанія“ [1]). „Законы, которыми управляется православная Христова церковь, говоритъ преосв. Іоаннъ въ другомъ мѣстѣ, какъ въ каноническомъ содержаніи своемъ, такъ и въ историческомъ развитіи, представляютъ весьма обширное поле для ученыхъ трудовъ. Кромѣ того, что наука должна облегчить познаніе законовъ приведеніемъ ихъ въ правильную систему, показать ихъ происхожденіе, значеніе и дѣйствіе въ церкви, изученіе церковныхъ законовъ имѣетъ связь съ познаніемъ всей дѣятельной жизни церкви, въ цѣломъ составѣ ея, какъ духовнаго общества, имѣющаго свой порядокъ управленія, свои права и обязанности, свои потребности и свои средства къ ихъ выполненію. Исторія церкви обозрѣваетъ съ этихъ сторонъ жизнь ея въ теченіи временъ, въ смѣнѣ разныхъ событій, подъ вліяніемъ разныхъ обстоятельствъ; но представить это духовное общество такъ, какъ оно должно быть или какъ оно дѣйствительно по своимъ законамъ существуетъ и управляется—это принадлежитъ наукѣ церковнаго законовѣдѣнія. Такая задача науки соединяется съ раскрытіемъ многихъ, весьма важныхъ предметовъ въ управленіи церкви, каковы напр. пространство собственнаго ея законодательства, кругъ дѣйствія духовной власти и церковнаго суда,

[1]) Опытъ... (введ.) 14—15 стр.

внутреннее (духовное) и внѣшнее (правительственное) отношеніе церкви къ человѣческому (гражданскому) обществу и т. д.“ [1]). Такимъ образомъ преосв. Іоанну принадлежитъ честь перваго опыта систематическаго изложенія церковнаго права, какъ особой богословской науки. Въ этомъ смыслѣ онъ вполнѣ справедливо можетъ быть названъ „отцемъ науки православнаго церковнаго права“ [2]).

Позднѣйшіе канонисты до послѣдняго времени шли въ общемъ направленіи по пути, указанному преосв. Іоанномъ. Только они старались освободить область церковнаго права отъ тѣхъ примѣсей богословскаго характера, которыя оставлены были въ каноникѣ преосв. Іоанномъ. Уже проф. Соколовъ въ своихъ лекціяхъ по церковному праву, печатавшихся въ 1874—1875 годахъ, слѣдуя (по собственному признанію) западному канонисту Шульте, который въ своей системѣ стремится сообщить наукѣ церковнаго права возможно полную юридическую конструкцію, сдѣлать юридическую точку зрѣнія въ ней преобладающею и очистить ея содержаніе отъ всѣхъ постороннихъ матерій,—уже проф. Соколовъ старается выдвинуть церковно-юридическій элементъ на первое мѣсто. „Церковное право (въ объективномъ смыслѣ), говоритъ онъ, должно представить собою совокупность всѣхъ нормъ или законовъ, которыми управляется жизнь и отношенія церкви, какъ внѣшняго общества и учрежденія;

---

[1]) Ibid. (предисл.) I—II стр.

[2]) О. Никодим Милаш. Црквено право, 25 стр. Правда, митр. Филаретъ гораздо раньше и строже, чѣмъ преосв. Іоаннъ, разграничиваетъ область церковнаго права отъ догматики (Собр. мнѣній и отзывовъ.... IV, 27. 31 стр.). Но извѣстно, что онъ былъ главнымъ образомъ ученымъ практикомъ-канонистомъ, а не ученымъ теоретикомъ, какимъ является преосв. Іоаннъ; изъ подъ пера митр. Филарета не вышло цѣльной системы канонического права. Въ виду этого обстоятельства мы въ правѣ считать отцемъ систематическаго изложенія церк. права, какъ особой богословской науки, именно преосв. Іоанна.

другими словами: церковное право представляетъ тотъ внѣшній, необходимый, отъ личной воли независимый порядокъ, который долженъ господствовать въ религіозномъ союзѣ, установленномъ для осуществленія цѣлей христіанства. Въ смыслѣ субъективномъ церковное право есть совокупность различныхъ правъ и обязанностей, принадлежащихъ членамъ церкви, сообразно съ различнымъ положеніемъ, занимаемымъ ими во внѣшнемъ церковномъ союзѣ“ [1]). Отсюда онъ дѣлаетъ выводъ о необходимыхъ границахъ науки церковнаго права: 1) „Не всѣ религіозныя и нравственныя обязанности, которыя налагаются на человѣка христіанствомъ, носятъ характеръ правовыхъ опредѣленій, но только тѣ, которыя неразрывно связаны съ внѣшнимъ положеніемъ христіанина въ церковномъ союзѣ, безъ которыхъ невозможно опредѣлить его принадлежность къ церкви, какъ внѣшнему обществу, и которыя необходимы для существованія внѣшняго церковнаго порядка. Обязанность молиться, каяться, въ своихъ грѣхопаденіяхъ предъ Богомъ — есть религіозно-нравственная; обязанность принимать участіе въ общественномъ церковномъ богослуженіи и подчиняться правиламъ, установленнымъ для внѣшняго порядка церковной жизни, имѣетъ правовой характерь и т. п... 2) Всѣ церковныя учрежденія и дѣйствія, предметъ которыхъ чисто религіозный, нравственный, таинственный, неопредѣлимый внѣшними постоянными признаками, не могутъ по самымъ свойствамъ своимъ входить въ область права и подлежать юридическимъ опредѣленіямъ. Такъ существо, внутреннія дѣйствія всѣхъ церковныхъ таинствъ, какъ принадлежащія внутренней духовно-нравственной сферѣ и неуловимыя въ внѣшнихъ признакахъ, не относятся къ церковному праву и не могутъ быть предметомъ юридическаго анализа. 3) Во всѣхъ другихъ правовыхъ сферахъ отличительное свойство всякой юридической нормы есть ея внѣшне-при-

[1]) Изъ лекцій по церк. праву. Москва 1875 г. 12—13 стр.

нудительный характеръ; тотъ законъ, къ исполненію котораго нельзя принудить силою, не есть юридическій законъ. Таково свойство государственныхъ и гражданскихъ правъ; принужденіе является здѣсь необходимымъ средствомъ для ихъ осуществленія. Въ церковномъ правѣ не всѣ нормы обладаютъ тѣмъ же характеромъ и не этимъ свойствомъ опредѣляется принадлежность ихъ къ церковно-правовой сферѣ. Церковь по своей природѣ есть по преимуществу нравственный союзъ, посему и право ея болѣе, чѣмъ всякое другое, проникнуто нравственными началами. Граница между нравственностію и правомъ лежитъ не тамъ, гдѣ кончается область матеріальнаго принужденія, а тамъ, гдѣ начинается внѣшній, видимый порядокъ и строй церковной жизни. Что принадлежитъ къ этому порядку, тѣ нормы, которыя направлены къ его поддержанію и развитію, все это относится къ области права церковнаго. Посему общественно-церковнымъ правамъ и обязанностямъ гораздо болѣе принадлежитъ юридическій характеръ, нежели лично-церковнымъ. Если общественно-церковный порядокъ не долженъ быть предоставленъ случаю и подвергнуться полнѣйшему разстройству, то права и обязанности перваго рода должны имѣть принудительный характеръ, должны быть исполнены, хотя бы вопреки волѣ отдѣльнаго лица. Исполненіе личныхъ, частныхъ церковныхъ обязанностей не мыслимо безъ согласія воли человѣческой; оно не можетъ быть достигнуто путемъ внѣшняго матеріальнаго принужденія; въ этой личной сферѣ нудящая сила церковнаго закона направлена не къ тому, чтобы вызвать извѣстное внѣшнее дѣйствіе, съ формальной стороны удовлетворяющее требованію закона, но къ тому, чтобы измѣнить настроеніе воли и мысли человѣческой и привести ее въ согласіе съ внутреннимъ содержаніемъ закона. Вообще, принужденіе какъ и наказаніе въ области церковнаго права значительно видоизмѣняются и смягчаются въ своихъ свойствахъ; какъ то, такъ и другое утрачиваютъ здѣсь свое внѣшнее значеніе и

становятся средствомъ въ рукахъ церковной власти для внутренняго исправленія человѣка; они существуютъ не для того, чтобы осуществить внѣшній законъ независимо отъ личнаго отношенія къ нему человѣка, но, для того, чтобы направить волю къ свободному подчиненію внутреннему закону“ [1]). Отношеніе церковнаго права къ другимъ наукамъ, родственнымъ съ нимъ по своимъ свойствамъ, проф. Соколовъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ. „Задача богословія, говоритъ онъ, раскрыть внутреннюю природу церкви, уяснить и догматически обосновать ея идею и приблизить къ разумному пониманію; задача права въ церкви та, чтобы содѣйствовать установленію внѣшняго организма обществен-

[1]) Довольно растянутыя разсужденія проф. Соколова (п. 3) отличаются запутанностію и неопредѣленностію. Указавъ на то, что отличительное свойство государственныхъ и гражданскихъ законовъ составляетъ ихъ внѣшне-принудительный характеръ, что «тотъ законъ, къ исполненію котораго нельзя принудить силою, не есть юридическій законъ», проф. Соколовъ замѣчаетъ: «въ церковномъ правѣ не всѣ нормы обладаютъ тѣмъ же характеромъ». А если «не всѣ», то, стало быть, нѣкоторыя изъ нихъ имѣютъ такой характеръ?! Изъ дальнѣйшихъ разсужденій автора можно видѣть, что такой характеръ, по его мнѣнію, принадлежитъ тѣмъ нормамъ, которыми регулируются общественно-церковныя права и обязанности. Не понятно кому принадлежитъ та «нудящая сила», которая требуетъ исполненія общественно-церковныхъ правъ и обязанностей «хотя бы вопреки волѣ отдѣльнаго лица?» На самомъ дѣлѣ всѣ вообще церковные законы имѣютъ одну и туже принудительную силу, не внѣшнюю—матеріальную, а внутреннюю — нравственную. «Церковный законъ, говоритъ И. С. Бердниковъ, силенъ авторитетомъ Законодателя, чувствомъ благоговѣнія къ Нему тѣхъ, кто желаетъ жить по Его уставамъ. Для вѣрующаго во Христа, для преданнаго сына церкви не можетъ быть лучшаго побужденія быть вѣрнымъ воспринятой имъ обязанности,—кромѣ самой вѣры его въ божественность Откровенія, въ святость церковныхъ уставовъ».... См. Церковное право, какъ особая самостоят. правовая область.. Казань 1885 г. 8 стр. Если съ приведенными нами разсужденіями проф. Соколова сопоставить еще его крайне противорѣчивыя разсужденія по вопросу о Божественномъ правѣ, то будетъ вполнѣ ясно, что въ его лекціяхъ нѣтъ еще опредѣленнаго представленія о юридическомъ характерѣ церковныхъ нормъ (См. съ 67—76 стр.).

ной церковной жизни, наиболѣе соотвѣтствующаго правильному и безпрепятственному осуществленію религіозно-нравственныхъ цѣлей..... Высшее единство для обѣихъ наукъ заключается въ томъ, что внѣшній правовой организмъ церкви долженъ развиваться въ согласіи съ правильно понятымъ внутреннимъ (духовнымъ) ея существомъ и цѣлями, и правильное пониманіе и воплощеніе послѣдняго въ первомъ, гармоническое единство обоихъ составляетъ высшую проблемму какъ богословскаго знанія, такъ и церковной жизни“ [1]). Вслѣдствіе своей юридической задачи, разсуждаетъ проф. Соколовъ, наука церковнаго права, не разрывая существенной связи съ догматикой и моралью, „обрабатываетъ принципы, взятые изъ богословія, измѣняетъ ихъ характеръ и они являются здѣсь съ другимъ значеніемъ, нежели въ богословіи. Напр., догматическое ученіе о церковной іерархіи есть основное для науки права. Оно основывается на духовномъ, таинственномъ правомочіи, сообщаемомъ чрезъ рукоположеніе. Но эта сторона, которою именно занимается богословіе, не имѣетъ мѣста въ правѣ, потому что самый актъ хиротоніи основывается на вѣрѣ и никогда внѣшнимъ образомъ не можетъ быть доказано, получилъ ли дѣйствительно рукоположенный духовныя дарованія, соединяемыя съ понятіемъ таинства. Посему рукоположеніе, какъ таинство, не входитъ въ область права, но разматривается въ немъ, какъ единственный законный способъ вступленія въ іерархію; съ правовой точки зрѣнія оно создаетъ новое положеніе въ церкви для принявшаго, даетъ ему новыя права, налагаетъ новыя обязанности. Посему въ правѣ разсматриваются и регулируются условія его сообщенія и принятія и всѣ юридическія послѣдствія, отсюда вытекающія“ [2]). Вообще юридическая точка зрѣнія „отводитъ богословскому содержанію надлежащее мѣсто и значеніе въ наукѣ церков-

[1]) Ibid. 42—43 стр.

[2]) Ibid. 13 стр. и слѣд.

наго права. Она не вводитъ въ науку началъ, противуположныхъ тѣмъ, которые прежде служили основаніемъ ея, но направляетъ обработку даже прямо взятаго изъ догматики содержанія къ другимъ задачамъ, слѣдитъ не богословскую, но юридическую его сторону“ [1]).

Что касается исторіи, то и здѣсь юридическая задача науки церковнаго права, по мнѣнію проф. Соколова, указываетъ границы, далѣе которыхъ историческій элементъ не можетъ имѣть мѣста въ ней. „Исторія нужна ей для того, чтобы понимать видоизмѣненія въ церковно-юридическихъ институтахъ, какимъ подвергались они вслѣдствіе различныхъ вліяній, отмѣчаемыхъ исторіею, чтобы уразумѣть, какъ и почему сложилось дѣйствующее теперь право въ такихъ, а не другихъ формахъ, чтобы опредѣлить, что въ немъ должно быть отнесено на долю временныхъ, внѣшнихъ и случайныхъ вліяній изъ той или другой исторической эпохи“ [2]).

Наконецъ, касательно отношенія церковнаго права къ наукамъ юридическимъ нужно замѣтить, что здѣсь можетъ быть рѣчь не о подчиненіи нашей науки принципамъ государственнаго или частнаго права,—что̀ равнялось бы отреченію отъ своихъ самостоятельныхъ началъ, но о приведеніи въ связь церковно-юридическаго содержанія со всѣмъ движеніемъ государственной, общественной и частно-правовой жизни человѣческой и о примѣненіи къ обработкѣ перваго тѣхъ методовъ, какіе прилагаются къ обработкѣ послѣдняго... „Слѣдуетъ желать, заключаетъ проф. Соколовъ, большаго сближенія въ методахъ обработки, чтобы наука получила болѣе строгую юридическую конструкцію и менѣе была стѣснена въ своихъ изслѣдованіяхъ и выводахъ неправильнымъ примѣненіемъ къ юридическому матеріалу богословско-дагматическихъ воззрѣній“ [3]).

---

[1]) Ibid. 44 стр.

[2]) Ibid. 46 стр.

[3]) Ibid. 46—47 стр. Между системой проф. Соколова и системой преосв. Іоанна замѣчается сходство не только въ конструкціи,

Въ сочиненіяхъ проф. Бердникова выясненъ съ опредѣленностію характеръ церковно-правовыхъ нормъ, составляющихъ содержаніе науки церковнаго права, сравнительно съ правовыми нормами свѣтскаго права. Указавъ на отличіе церковнаго закона отъ государственнаго, проф. Бердниковъ говоритъ: „принудительность правовыхъ нормъ, конечно, составляетъ необходимый признакъ въ понятіи права. Но не необходимо, чтобы эта принудительность была напремѣнно матеріальнаго характера. Для признанія за извѣстными нормами правоваго значенія существенно необходимо лишь то, чтобы онѣ осуществляли задачу всякаго права—охраненіе въ указанныхъ закономъ границахъ нравственнаго развитія человѣка отъ стѣсненій и посягательствъ со стороны другихъ людей и обезпеченіе за нимъ благотворнаго вліянія нравственно-общественной жизни. А какими мѣрами достигается эта задача—матеріально или нравственно-принудительными, это вопросъ второстепенный. Поэтому и церковныя нормы, не смотря на то, что онѣ соблюдаются по свободному и разумному подчиненію членовъ церковнаго союза установленному въ немъ порядку и не смотря также на особый ихъ источникъ сравнительно съ правомъ истекающимъ отъ государства, по всей справедливости должны быть названы правовыми нормами, потомучто ими также осуществляется задача права, какъ и нормами, исходящими отъ государства“. Такимъ образомъ—вопреки мнѣнію проф. Соколова—всѣ вообще церковныя нормы одинаково имѣютъ правовой характеръ, если только онѣ осуществляютъ задачу права [1]).

но и въ деталяхъ — въ рѣшеніи нѣкоторыхъ частныхъ вопросовъ. Ср. напр. различіе между церковными правилами и нравственными у преосв. Іоанна (Опытъ... I, 8—8 стр. и у проф. Соколова—16—17 стр.).

[1]) Взглядъ проф. П. С. Бердникова на отношеніе церковнаго права къ наукамъ богословскимъ и юридическимъ точно такой же, какъ и у проф. Соколова. См. Дополненіе къ курсу... 318—321 стр.

Совершенно согласно съ проф. Бердниковымъ понимаетъ *юридическій* характеръ церковно-правовыхъ нормъ и проф. Остроумовъ: „церковное право въ объективномъ смыслѣ, говоритъ онъ, есть совокупность независящихъ отъ частной воли членовъ церкви нормъ или правилъ, опредѣляющихъ внутреннія и внѣшнія отношенія церкви, какъ видимаго общества, поскольку такія отношенія служатъ цѣлямъ существованія церкви на землѣ... Въ существованіи извѣстнаго рода принудительности, свойственной церковному правовому строю, не можетъ быть никакого сомнѣнія. Но принудительная сила церковно-правоваго порядка вытекаетъ не изъ простой необходимости этого порядка для существованія церковнаго общества, а изъ того, что онъ составляетъ средство для достиженія каждымъ членомъ церкви цѣлей, съ какими всякій вступаетъ въ церковное общество. А такъ какъ кто хочетъ цѣли, тотъ желаетъ и средствъ, то свободное опредѣленіе себя къ цѣли, какую преслѣдуетъ церковь, есть вмѣстѣ и свободное избраніе средствъ для ея достиженія, т. е. свободное подчиненіе церковному правовому порядку, такъ что принужденіе обращается здѣсь въ самопринужденіе [1]). Сообразно такому характеру церковно-правовыхъ нормъ, составляющихъ содержаніе науки церковнаго права, наука эта, по мнѣнію проф. Остроумова, при всей тѣсной связи съ богословскими науками, несомнѣнно должна носить юридическій характеръ, юридическую конструкцію и потому имѣетъ ближайшее сродство съ юридическими науками; въ силу этого для канониста одинаково необходимо какъ богословское образованіе, такъ и юридическое [2]).

Проф. А. С. Павловъ еще не издалъ цѣльной системы церковнаго права; о его воззрѣніяхъ на характеръ этой науки мы можемъ судить только на основаніи изданной имъ программы, „курса церковнаго законовѣдѣ-

[1]) Очеркъ прав. церк. права... 21—24 стр.

[2]) Остроумовъ. Очеркъ прав. ц. права 52—53 стр.

нія, одобренной юридическимъ факультетомъ новороссійскаго университета“ [1]). Программа эта составлялась собственно для экзаменовъ на степень магистра церковнаго права, какъ видно изъ 14 ст. протокола отъ 2 ноября [2]). Но изъ заглавія ея, а также изъ одного подстрочнаго къ II части ея примѣчанія автора можно заключить, что послѣдній видѣлъ въ ней также и программу „курса“, по которой должно „излагаться“ содержаніе науки. Изъ этой программы мы видимъ, что проф. Павловъ, считая церковное право наукою юридическою, имѣющею дѣло съ нормами, регулирующими различныя отношенія членовъ церкви, какъ видимаго общественнаго союза [3]), въ тоже время признаетъ необходимымъ присутствіе въ ней элементовъ догматическаго и историческаго [4])—вообще смотритъ на характеръ этой науки такъ же, какъ проф. Бердниковъ и Остроумовъ [5]).

Со введеніемъ преподаванія церковнаго права въ университетахъ связано возникновеніе у насъ такъ называемой юридической теоріи о значеніи церковно-правовыхъ нормъ. Эта теорія начала заявлять себя въ университетѣ еще при уставѣ 1835 года, именно въ Москвѣ. Въ 1841 г. попечитель московскаго учебнаго округа доносилъ министру народнаго просвѣщенія о неудобствѣ преподаванія каноническаго права профессоромъ богословія, причемъ препроводилъ конспектъ каноническаго права, составленный, по его порученію, профессоромъ по каѳедрѣ римскаго права Н. И. Крыловымъ. По проэкту проф. Крылова слѣ-

---

[1]) Она напечатана въ XII т. Записокъ новорос. унив. за 1874 г.

[2]) Ibid. 197—198 стр.

[3]) См. программу съ I-й части до конца.

[4]) См. введеніе «общія основанія церк. права».

[5]) Также точно смотритъ и г. Заозерскій. См. «Право грековост. правосл. русской церкви, какъ предметъ спеціальн. юридическ. науки». Приб. къ тв. св. о.о. 1888 г. 42 ч. 41. 48—52 стр.

дуетъ читать каноническое право „общаго для всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій содержанія“ только на юридическомъ факультетѣ и притомъ профессору, получившему спеціально-юридическое, а не богословское образованіе, такъ какъ каноническое право не имѣетъ отдѣльнаго самостоятельнаго быта, особыхъ началъ. Канонъ есть добавленіе къ свѣтскому праву, самые источники почти общіе для того и другаго; слѣдовательно знаніе юриспруденціи составляетъ conditio sine qua non пониманія каноническаго права. Вслѣдствіе соединенія того и другаго права свѣтское право получитъ освященіе и одушевленіе со стороны высшаго права церковнаго. Проэктъ былъ представленъ въ св. Синодъ, а отсюда препровожденъ на разсмотрѣніе митр. Филарету. Послѣ отдѣльныхъ критическихъ замѣчаній, митр. Филаретъ далъ слѣдующій общій отзывъ: „представленный проэктъ, въ которомъ каноническое право подчинено идеальнымъ историко-философскимъ соображеніямъ и такимъ образомъ право положительное не освобождено отъ произвольныхъ порывовъ юридико-философскаго разума, кажется, убѣждаетъ въ томъ, что неудобно каноническое право отдать свѣтской каѳедрѣ. Если свѣтское право чувствуетъ нужду въ освященіи и одушевленіи высшимъ правомъ церковнымъ: пусть оно исходитъ изъ устъ преподавателя христіанина, не въ языческомъ, а въ христіанскомъ видѣ, что̀ можетъ быть сдѣлано безъ противорѣчія характеру преподаваемаго предмета, потому что христіанство есть высочайшая и чистѣйшая мудрость и слѣдовательно здравый разумъ христіанскія идеи гражданскаго права не можетъ почесть чуждыми себѣ, а скорѣе долженъ признать ихъ себѣ содружными, если онъ не ослѣпленъ предубѣжденіемъ и гордостію“ [1]). Получивъ такой отзывъ, св. Синодъ опредѣленіемъ отъ 7 апр.—28 мая 1841 года постановилъ: „разсмотрѣвъ предположеніе о преподаваніи въ московскомъ универ-

[1]) Собраніе мнѣній и отзывовъ, т. III, 41—42.

ситетѣ каноническаго права, а равно и доставленныя митрополитомъ московскимъ по сему предмету замѣчанія, Синодъ находитъ сіи послѣднія вполнѣ достойными уваженія и потому полагаетъ: предоставить оберъ-прокурору увѣдомить министра народнаго просвѣщенія, что поелику изложеніе каноническаго права должно быть основано на св. Писаніи, на правилахъ св. апостоловъ, св. соборовъ, св. отецъ и церковныхъ уставовъ, то, по мнѣнію Синода, и преподаваніе сего права въ университетѣ можетъ быть ввѣрено не кому иному, кромѣ профессора преподающаго богословіе“ [1]). Желаніе московскаго юридическаго факультета во многомъ осуществилось въ университетскомъ уставѣ 1863 г. Въ немъ церковное право причислено къ составу наукъ юридическаго факультета и ввѣрено особому преподавателю. Правда, въ первоначальномъ проэктѣ устава 1863 г. предполагалось оставить преподаваніе церковнаго права за профессоромъ богословія. Но въ своихъ замѣчаніяхъ на этотъ проэктъ университеты московскій и харьковскій, а также нѣкоторые отдѣльные профессора высказались за порученіе преподаванія этого предмета особому профессору съ спеціальнымъ юридическимъ приготовленіемъ. Совѣтъ московскаго университета постановилъ: „каноническое право, которое, какъ предметъ не только богословскій, но и юридическій, притомъ весьма важный для историко-юридическихъ и политическихъ наукъ, требуетъ особаго преподавателя, съ спеціальнымъ юридическимъ приготовленіемъ“ [2]). Въ постановленіяхъ совѣта харьковскаго университета читаемъ: „сверхъ положенныхъ по проэкту общаго устава университетовъ каѳедръ по юридическому факультету, должна быть введена еще каѳедра каноническаго права отдѣльно отъ богословія.

---

[1]) Собраніе мнѣній и отзывовъ, т. III, стр. 37—38 (Дѣло св. Синода 1841 г. № 1458).

[2]) Замѣч. на проэктъ общ. уст. Имп. росс. унив. 246 стр. IX, § 14.

Она существенно необходима, потому что церковное право считается одною изъ составныхъ частей правовѣдѣнія и оттого должно быть излагаемо съ юридической точки зрѣнія и, для полноты предмета, обнимать не только постановленія православной церкви, но и законы римско-католической и лютеранской (sic) церквей“ [1]). Проф. с.-петербургскаго университета Андреевскій въ своихъ замѣчаніяхъ на упомянутый проэктъ устава рекомендовалъ слѣдующую, довольно оригинальную, постановку преподаванія этой науки въ университетахъ. „Существуетъ, говоритъ онъ, различіе между церковнымъ и каноническимъ правомъ. Церковное право есть систематическое ученіе о тѣхъ положительныхъ законахъ, истекающихъ отъ верховной государственной власти, которыми опредѣляются права и обязанности гражданъ, какъ членовъ той или другой церкви, того или другаго исповѣданія, допускаемаго въ государствѣ; каноническое же право есть систематическое ученіе о законахъ, истекающихъ отъ духовной власти того или другаго исповѣданія по принадлежности, о внутреннихъ дѣлахъ церкви и объ отношеніяхъ исповѣдующихъ религію къ церкви; эти два понятія часто смѣшиваются. Безъ сомнѣнія, въ юридическомъ факультетѣ должны быть преподаваемы какъ каноническое право, такъ и церковное. Профессору православнаго богословія можетъ быть ввѣрено преподаваніе каноническаго права и только православной церкви, а церковное право должно быть преподаваемо профессоромъ-юристомъ, на томъ же основаніи, какъ преподаются и другія юридическія науки“ [2]). Слѣдствіемъ всѣхъ этихъ замѣчаній было то, что въ утвержденномъ уставѣ 1863 г. для церковнаго законовѣдѣнія была назначена особая каѳедра на юридическомъ факультетѣ [3]), которая оставлена и уставомъ 1884 г. подъ

[1]) Ibid. 289 стр. X, § 14.

[2]) Ibid. 112 стр.

[3]) § 16.

именемъ каѳедры церковнаго права [1]). Указанная такъ наз. юридическая теорія стала проводиться и въ русской канонической литературѣ. Этой теоріей проникнуты сочиненія проф. ярославскаго юридическаго лицея г. Суворова. Слѣды ея встрѣчаются и въ Курсѣ лекцій священника Альбова.

На основаніи введенія къ „краткому курсу лекцій по церковному праву“ проф. о. Альбова можно подумать, что онъ держится такого же взгляда, какъ и упомянутые выше канонисты. „Система науки по своему содержанію и формѣ, говоритъ онъ здѣсь, должна быть выведена изъ самаго существа предмета. И прежде всего необходимо, чтобы предметомъ ея содержанія былъ юридическій матеріалъ, а не догматическій или обрядовый. Пояснимъ эту мысль нѣсколькими примѣрами. Таинство священства сообщаетъ посвящаемому особенныя духовныя дарованія. Но эта сторона очевидно не юридическая, ибо дѣйствіе таинства есть предметъ вѣры и не можетъ быть внѣшне доказано—получилъ ли рукоположенный духовныя дарованія, соединенныя съ понятіемъ таинства. Поэтому священство, какъ таинство, не имѣетъ мѣста въ юридической наукѣ. Въ церковномъ правѣ разсматриваются только условія его сообщенія и принятія, и всѣ юридическія послѣдствія отсюда вытекающія“ [2])... и т. д.

Но въ изложеніи самой системы (1-й ея части) проф. Альбовъ находится подъ вліяніемъ протестантскихъ идей, является защитникомъ „цезарепапизма“. Разсматривая существующія системы отношеній между церковію и государствомъ, онъ отдаетъ предпочтеніе т. н. „юридико-государственной“. „Верховное государственное право, называемое въ литературѣ государственнаго и церковнаго права jus majestaticum circa sacra (Staatskirchenhoheit), говоритъ проф. Альбовъ, до сихъ

---

[1]) § 57. См. Циркуляръ по Казанск. учебному округу 1883—1884 г. 431 стр.

[2]) Краткій курсъ лекцій по церк. праву. Спб. 1882 г. 4—5 стр.

поръ не опредѣлено еще по своему объему и составляетъ предметъ споровъ въ законодательствѣ и литературѣ, но оно уже носитъ названіе неотчуждаемаго государственнаго права, такого, отъ котораго даже добровольный отказъ со стороны государства былъ бы недѣйствителенъ“ [1]). Излагая общія начала отношеній юридическаго государства къ религіозной жизни частныхъ лицъ и церковныхъ обществъ, онъ соглашается со всѣми этими началами, вообще со всѣми почти пунктами указанной системы (напр. съ тѣмъ, что государству принадлежитъ право контролировать налагаемыя церковію на преступниковъ наказанія (55 стр.) и пр.—считая это неотчуждаемымъ государственнымъ правомъ и не соглашается только тамъ, гдѣ государство, по его мнѣнію, преступаетъ предѣлы своей компетенціи (напр. въ томъ, что не дозволяетъ церкви права экскоммуникаціи или исключенія изъ церковнаго общества 55—56 стр). Изъ всѣхъ соображеній по этому вопросу онъ дѣлаетъ слѣдующій выводъ: „юридическое государство отказывается отъ опеки и вмѣшательства въ внутреннюю сферу церкви, но хочетъ пользоваться правомъ своего верховенства для охраненія общаго блага и государственныхъ интересовъ. Юридическая теорія лучше территоріальной“ (73—74 стр). Но кому принадлежитъ право разграниченія сферъ—государственной и собственно церковной? По мнѣнію проф. Альбова—только государству же [2]). Такимъ образомъ, для насъ становится яснымъ, что, по воззрѣніямъ проф. Альбова, церковные законы получаютъ правовой характеръ только въ силу признанія ихъ таковыми со стороны государственной власти; съ ними и должна имѣть дѣло наука церковнаго права.

Еще дальше проф. Альбова пошелъ въ своихъ воззрѣніяхъ проф. Н. С. Суворовъ. Различая въ понятіи „церковь“ три стороны: идеальную, историческую

---

[1]) Ibid. 52—53 стр.

[2]) Ibid. 74—75 стр.

и юридическую [1]), проф. Суворовъ съ особенною настойчивостію заявляетъ, что „церковь въ юридическомъ смыслѣ (т. е. какъ общество и учрежденіе) должна быть отличаема не только отъ церкви, какъ предмета вѣры, въ смыслѣ невидимаго царства Божія и не только отъ всеобщаго союза всѣхъ христіанъ, внѣшнимъ образомъ исповѣдующихъ ученіе Христово (церковь въ догматическомъ смыслѣ), но и отъ церкви въ историческомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ исторически-образовавшихся вѣроисповѣдныхъ направленій.... Для понятія церкви въ юридическомъ смыслѣ существенно устройство, объединяющія формы котораго должны обнять религіозное общеніе съ тѣмъ, чтобы послѣднее получило возможность имѣть и проявлять свою волю, какъ единое и опредѣленное юридическое цѣлое“ (6 стр.). Совпаденіе церкви въ историческомъ смыслѣ съ церковію въ юридическомъ смыслѣ не подлежитъ сомнѣнію только въ западно-католической церкви, которая имѣетъ организацію, обнимающую всѣхъ католиковъ земнаго шара. Евангелическая же церковь не имѣетъ такой организаціи, обнимающей всѣхъ евангелическихъ христіанъ; даже автокефальныя церкви восточнаго православія, хотя и признаютъ вселенскій соборъ за высшую связующую церковно-устройственную форму, въ дѣйствительности существуютъ какъ отдѣльныя юридическія единицы, которыя могутъ принять или не принять участіе въ соборѣ, смотря по соображеніямъ церковнаго правительства данной страны (6—7). Такъ какъ церковь вступаетъ въ юридическую область какъ юридическій порядокъ самъ въ себѣ и какъ общественная единица, двигающаяся въ предѣлахъ той же всеобщей правовой сферы, въ которой движутся государства и остальныя религіозныя общества, то церковныя отношенія, представляющія собою матеріалъ, подлежащій юридическому нормированію, суть или внутреннія отношенія, порождаемыя жизнію людей въ церкви,

[1]) Курсъ церк. права, I т. 1—5 стр. Ярославль. 1889 г.

какъ общеніи, или внѣшнія, порождаемыя соприкосновеніемъ этого общенія съ другими общественными организмами. Тѣ и другія отношенія нормируются правомъ въ объективномъ смыслѣ. Слѣдовательно подъ церковнымъ цравомъ въ объективномъ смыслѣ разумѣется совокупность нормъ для опредѣленія церковныхъ отношеній. По различію отношеній, внутреннихъ и внѣшнихъ, церковное право въ объективномъ смыслѣ есть или внутреннее церковное право—церковное право въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ — или внѣшнее, распадающееся на государственно-церковное право и междувѣроисповѣдное право“ (8 стр.).

Воззрѣнія проф. Суворова на юридическій характеръ церковныхъ нормъ отличаются крайнею неопредѣленностію и неустойчивостію. Не подлежитъ сомнѣнію, съ его точки зрѣнія, юридическій характеръ только церковныхъ нормъ, составляющихъ внѣшнее церковное право, на томъ основаніи, что онѣ „не могутъ быть установлены помимо государственной власти“ (8 стр.). Что касается внутренняго церковнаго права, порождаемаго самою церковію для регулированія внутреннихъ церковныхъ отношеній, то юридическій характеръ нормъ этого рода подлежитъ еще сомнѣнію на томъ основаніи, что „церковно-правовыя нормы, сами по себѣ, не имѣютъ вынудимости, а получаютъ таковую лишь вслѣдствіе государственнаго предписанія“ (8 стр.). Высказавъ такое положеніе, проф. Суворовъ тотчасъ же указываетъ на его условный смыслъ. „Однако, это точка зрѣнія на право, какъ на нѣчто безусловно связанное съ государственнымъ принужденіемъ, говоритъ онъ, можетъ быть признана вѣрною лишь въ томъ отношеніи, что принудительнаго исполненія, при содѣйствіи государственныхъ органовъ, никогда не будетъ имѣть норма, не признанная государствомъ, а не въ томъ смыслѣ, чтобы право становилось правомъ только благодаря связываемой съ нимъ принудительной силѣ... Высшая гарантія права заключается не въ силѣ и не въ страхѣ, а въ томъ стремленіи къ справедливому и

должному, въ томъ чувствѣ почтенія къ высшему авторитету, которыя вытекаютъ изъ этическихъ требованій человѣческой природы... Принужденіе не есть субстанціальный элементъ въ понятіи права, а служитъ лишь внѣшней гарантіей осуществленія права". Въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ проф. Суворовъ уже указываетъ на то, что церковныя нормы и сами по себѣ имѣютъ принудительный характеръ, безъ признанія ихъ таковыми со стороны государственной власти. „Церковныя нормы не безусловно лишены внѣшней гарантіи ихъ исполненія... Исполненію моральныхъ обязанностей церковь учитъ, исполненія же церковно-правовыхъ нормъ достигаетъ примѣненіемъ, въ случаѣ надобности, дисциплинарныхъ мѣръ. Кромѣ того, какъ исторія, такъ и дѣйствительная жизнь настоящаго времени свидѣтельствуютъ о томъ, что возможно существованіе крѣпкаго церковнаго порядка безъ принудительной поддержки его со стороны государства... Въ римской имперіи первыхъ трехъ вѣковъ и въ настоящее время въ сѣверо-американскихъ соединенныхъ штатахъ, не смотря на отсутствіе тамъ и здѣсь государственнаго признанія,—крѣпкій церковный порядокъ, самою его крѣпостію, свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ носитъ черты юридическаго порядка... При оцѣнкѣ историческаго факта признанія христіанства въ римской имперіи, должно обращать вниманіе не на ту только сторону этого признанія, которая состоитъ въ придаціи императорской санкціи тому, что доселѣ было слабо, но и на то, что императоры были вынуждены ходомъ событій и силою вещей къ этому признанію и что сами они признали силу церковныхъ нормъ, подчинившись имъ съ тѣмъ, чтобы проводить ихъ въ жизнь мѣрами государственнаго принужденія. Утверждать, что церковное право не есть право, какъ нѣчто само по себѣ безсильное, значитъ забывать, что сила церковныхъ нормъ засвидѣтельствована, къ сожалѣнію слишкомъ краснорѣчиво, исторіею человѣчества, именно разнообразными проявленіями религіозной нетерпимости,

поддержанной государствомъ, какъ исполнителемъ церковныхъ велѣній... При оцѣнкѣ же существующаго положенія римско-католической церкви въ Сѣверной Америкѣ проф. Суворовъ совѣтуетъ обращать вниманіе на то обстоятельство, что нѣтъ никакого ручательства за продолженіе въ будущемъ тѣхъ же самыхъ отношеній между церковію и государствомъ въ Сѣверной Америкѣ, какія существовали до настоящаго времени. „Уже теперь не считается невозможнымъ, что католики, составивъ большинство въ конгрессѣ, будутъ стремиться къ измѣненію конституціи въ смыслѣ признанія католицизма привиллегированною религіей, — и, какъ скоро это случится, еще разъ подтвердится та истина, что государственное признаніе можетъ означать не сообщеніе только безсильному силы, но и подчиненіе государства церковнымъ нормамъ“ (10—11 стр.). Какъ неустойчивы воззрѣнія проф. Суворова! Церковныя нормы то сами по себѣ имѣютъ правовой харктеръ, то получаютъ таковой вслѣдствіе государственной санкціи, такъ что изъ приведеннныхъ нами разсужденій его нельзя составить опредѣленнаго представленія о его взглядахъ по этому вопросу.

Но дальнѣйшая аргументація его даетъ понять въ чемъ дѣло. „При разсмотрѣніи вопроса о юридическомъ или неюридическомъ характерѣ нормъ церковнаго права, должно обращать особенное вниманіе на положеніе монарха въ церкви. Только католицизму свойственно принципіальное отрицаніе церковной власти монарха, какъ мірянина... Въ церквахъ, представляющихъ собою самостоятельные юридическіе организмы, не связанные общими формами устройства, нѣтъ какой либо высшей власти, которой бы подчинялись самостоятельныя церкви. Здѣсь монархъ, какъ глава народа, есть вмѣстѣ и глава народной церкви, какъ юридическаго порядка... Церковное правообразованіе, какъ и всякое другое правообразованіе, совершается среди народа и въ территоріальныхъ границахъ государства; поэтому въ церковномъ правообразованіи,

какъ и во всякомъ другомъ, монархъ есть верховный субъектъ правообразованія, а не обыкновенный мірянинъ, который бы подчинялся законамъ, устанавливаемымъ духовною іерархіею, состоящею изъ его подданныхъ. Церковное право въ объективномъ смыслѣ не есть право божественное, Самимъ Богомъ непосредственно установленное; оно есть человѣческое право, по отношенію къ которому монархъ имѣетъ значеніе верховнаго правообразующаго фактора, которое, уже по этой одной причинѣ, не можетъ не имѣть юридическаго характера" (11 стр.).

Такимъ образомъ церковное право, какъ наука юридическая, по мнѣнію проф. Суворова, должно излагать только то право, по отношенію къ которому „монархъ имѣетъ значеніе верховнаго правообразующаго фактора. Что касается элемента богословскаго, то онъ долженъ имѣть мѣсто постольку, поскольку „догматическимъ вѣроисповѣднымъ ученіемъ опредѣляется строй церковнаго организма — въ основныхъ его чертахъ" (17 стр.). Гораздо больше мѣста онъ отводитъ элементу историчеекому, слѣдуя—какъ онъ самъ выражается—„тому правилу, которое, какъ мнѣ кажется, не допускаетъ оспариванія,—что историческая правда должна стоять выше всякихъ пристрастій и предубѣжденій, и что игнорированіе этой исторической правды исторіей же и наказывается" (предисл.).

Діаметральную противоположность взгляду проф. Альбова и Суворова на характеръ науки церковнаго права составляетъ взглядъ проф. Лашкарева — канониста, выставляющаго себя послѣдователемъ „архаизма" въ церковномъ правѣ. Исходнымъ пунктомъ воззрѣній проф. Лашкарева на церковное право служитъ слѣдующее положеніе: „не подлежитъ сомнѣнію, что право нашей церкви, образовавшееся на почвѣ греко-римской и отчасти, пожалуй, византійской, есть продуктъ, такъ называемой, цивилизаціи античной, рѣзко отличающейся отъ современной намъ цивилизаціи народовъ европейскихъ... Право нашей церкви не есть продуктъ только

древней жизни, но и продуктъ древней науки. И христіанскіе государи законодатели того времени и древніе отцы церкви имѣли свои научные принципы, свои морально-политическія теоріи, которыя и выразились съ замѣчательною послѣдовательностію въ православномъ правѣ церковномъ. Съ точки зрѣнія этихъ именно принциповъ и этихъ теорій только и можетъ быть освѣщена надлежащимъ образомъ область названнаго права“ [1]). Исходя изъ этого тезиса, проф. Лашкаревъ заявляетъ: „наука права церкви православной, чтобы быть достойною своего имени, должна болѣе или менѣе отрѣшать насъ отъ установившихся въ настоящее время юридическихъ принциповъ и теорій, возвращать къ воззрѣніямъ и принципамъ міра античнаго, — воскрешать для насъ самую науку древняго права, насколько право церковное между прочимъ обязано и ей своимъ образованіемъ. Въ ряду другихъ юридическихъ наукъ, имѣющихъ дѣло съ матеріаломъ современнымъ, она должна умѣть износить изъ своихъ сокровищницъ „ветхая ветхихъ“ и „ветхая“ предъ лицомъ „новыхъ“. Когда выдѣлится она, подобно ему же, „архаизмомъ мудрости“, она займетъ почетное положеніе и между другими юридическими науками“ [2]). „Не легка намѣченная задача для православной науки, едва начинающей первые робкіе шаги. Смѣнится, конечно, не одно ученое поколѣніе, пока она осуществитъ эту задачу достойнымъ науки образомъ“. Затѣмъ, указавъ на отсутствіе у насъ научной обработки права нашей православный церкви (—„нѣтъ еще даже сколько нибудь удовлетворительнаго руководства по этому предмету“—), на привычку нашихъ канонистовъ изучать „даже право нашей православной церкви по руководствамъ католическимъ и протестантскимъ“, проф. Лашкаревъ продолжаетъ: „трудно принимать на себя продолженіе дѣла, прерваннаго такъ

---

[1]) Церковное право въ его основахъ, видахъ и источникахъ. Изд. 2. Кіевъ. 1889. 5 и 10 стр.

[2]) Ibid. 10 стр.

давно и веденнаго притомъ людьми, несравненно лучше насъ къ нему подготовленными. Канонисты тѣ были и учеными юристами и главное—юристами еще той школы, изъ которой выходили сами законодатели"... Во всякомъ случаѣ „лучше идти медленными и колеблющимися шагами, но прямо къ поставленной цѣли, чѣмъ идти шагами твердыми и быстрыми, но въ направленіи къ цѣли не ведущемъ" [1]). Какъ ни туманны приведенныя нами соображенія проф. Лашкарева, но и на основаніи ихъ можно догадываться, къ какому направленію тяготѣетъ этотъ послѣдователь „архаизма". Если къ этимъ разсужденіямъ прибавить еще, что проф. Лашкаревъ усвояетъ правиламъ церковной дисциплины такой же характеръ неизмѣнности, какъ и догматамъ вѣры, что онъ вооружается противъ названія церковнаго права „theologia retrix" [2]), то туманъ разсѣется и для насъ будетъ ясно, что онъ хочетъ возвратиться къ давно минувшимъ временамъ, хочетъ втиснуть церковное право въ рамки богословія, видѣть въ немъ только составную часть послѣдняго.

Родственный этому взглядъ на науку церковнаго права мы встрѣчаемъ еще у протопресв. Богословскаго, курсъ котораго представляетъ собою смѣшеніе области церковнаго права съ областію догматики и морали [3]).

Справедливо замѣчаетъ проф. И. С. Бердниковъ по адресу думающихъ такимъ образомъ канонистовъ (сообственно Лашкарева), что такой взглядъ на науку церковнаго права „не можетъ считаться пріобрѣтеніемъ для нашей канонической науки. Такъ не думали уже въ началѣ текущаго столѣтія" [4]).

---

[1]) Ibid. 11—12 стр.

[2]) Право церковное... 70. 79 стр. Ср. рецензію на трудъ проф. Павлова о 50-й гл. Кормчей—Хр. Чтен. 1890 г. II. 482 стр.

[3]) Курсъ общаго церк. права. Москва. 1885 г. См. напр. Отдѣленіе второе (съ 13 стр.).

[4]) Нѣсколько словъ по поводу реценз. на изсл. проф. Павлова о 50-й гл. Кормчей книги. Казань. 1891 г. 43 стр.

Итакъ, къ какимъ же результатамъ пришла наша каноническая наука по вопросу о положеніи церковнаго права среди наукъ богословскихъ и юридическихъ? Если не принимать въ разсчетъ ошибочныхъ воззрѣній — съ одной стороны проф. Альбова и Суворова, которые усвояютъ юридическій характеръ только нормамъ, исходящимъ отъ государственной власти, съ другой—проф. Лашкарева и протопресв. Богословскаго, не усвоившихъ строгаго различія по своему предмету науки церковнаго права отъ другихъ богословскихъ наукъ, то окажется, что большая и лучшая часть нашихъ канонистовъ держатся на этотъ вопросъ точки зрѣнія, установленной въ общихъ чертахъ преосв. Іоанномъ, придавъ ей болѣе точную и совершенную формулировку.

Изъ другихъ вопросовъ, входящихъ во введеніе къ наукѣ церковнаго права, слѣдуетъ остановиться вниманіемъ еще на вопросѣ объ источникахъ церковнаго права. Воззрѣнія преосв. Іоанна въ этомъ отношеніи не отличаются желательною опредѣленностію. „Источники церковнаго права и законовѣдѣнія по ихъ внутреннему значенію и по силѣ дѣйствія въ церкви“ преосв. Іоаннъ раздѣляетъ на три разряда: 1) основные или собственно каноническіе, 2) историческіе и 3) практическіе. Къ первымъ онъ относитъ: а) свящ. Писаніе и свящ. Преданіе. Въ первомъ содержится преподанное Іисусомъ Христомъ и проповѣданное Апостолами ученіе Его о церкви, о ея коренныхъ правахъ и правилахъ и вообще Божественныя предначертанія о ея устройствѣ и управленіи. Въ послѣднемъ сохраняются самыя установленія Божественныя и Апостольскія, относящіяся къ управленію церкви, какъ то: священнодѣйственныя, священноначальственныя, духовно-судебныя и пр.; б) правила особыя—св. Апостоловъ, помѣщаемыя въ канонѣ (въ числѣ 85); в) каноны соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ, принятыхъ Вселенскою церковію; г) правила св. отцевъ, вошедшія въ составъ канона церкви; д) различные церковные уставы и чино-

положенія, по разнымъ предметамъ церковнаго управленія, какъ общіе—относящіеся ко всей церкви, напр. уставы священнодѣйственные, постные и пр., такъ и частные, напр. уставы иноческіе и др.

II. Къ историческимъ источникамъ относятся: а) историческія свидѣтельства о древней практикѣ церковной; б) опредѣленія прежнихъ, разномѣстныхъ соборовъ, не вошедшія въ канонъ церкви, в) каноническія мнѣнія древнихъ пастырей и учителей, также внѣ канона оставшіяся; г) постановленія православныхъ греко-римскихъ государей, касавшіяся церкви; д) разные номоканоны, выходившіе изъ рукъ древнихъ знаменитѣйшихъ законовѣдовъ и имѣвшіе въ свое время практическое употребленіе.

III. Источники практическіе, которыми опредѣляется дѣйствующее право церкви въ его подробнѣйшемъ развитіи, могутъ быть двухъ родовъ: а) общіе—относящіеся къ практикѣ всей церкви вообще и дѣйствующіе во всякое время и во всякомъ мѣстѣ (собственно каноническіе) и в) частные — принадлежащіе извѣстному времени и мѣсту, въ которомъ церковь существуетъ, и управляющіе ея практикою. Послѣдніе—разнообразны и не всегда постоянны: принадлежа одной церкви, они могутъ не относиться къ другой, и вполнѣ дѣйствуя въ одно время, они могутъ въ другое время подвергаться разнымъ перемѣнамъ въ составѣ и дѣйствіи своемъ. Вотъ практическіе источники нашей отечественной церкви: а) Духовный Регламентъ; б) государственныя постановленія по дѣламъ церковнымъ; в) опредѣленія св. Синода; г) общій сводъ законовъ имперіи; д) отдѣльные уставы по разнымъ отраслямъ церковнаго правленія, какъ то: уставъ духовныхъ консисторій, уставъ духовныхъ училищъ и пр. [1]).

---

[1]) Опытъ... I, 22—25 стр. Ср. монографію «о церковномъ законодательствѣ», гдѣ перечисляются «общіе источники церковнаго законодательства» Христ. Чт. 1865 г. I. 380 стр.

Такимъ образомъ, преосв. Іоаннъ не дѣлаетъ различія между источниками церковнаго права, какъ науки или что тоже источниками познанія церковнаго права, и источниками церковнаго права, какъ объективнаго явленія въ жизни церкви или какъ предмета познанія. Однако слишкомъ строгъ и несправедливъ былъ бы тотъ судья, который въ виду этого недостатка началъ бы расточать упреки по адресу преосв. Іоанна, такъ какъ это недостатокъ, общій многимъ изъ нашихъ современыхъ канонистовъ. Даже у проф. Павлова, котораго называютъ однимъ изъ лучшихъ знатоковъ каноническаго права въ современной Европѣ [1]), даже у него мы не видимъ строгаго различія между источниками церковнаго права и памятниками его [2]). Только у проф. Бердникова и Остроумова мы находимъ болѣе строгое разграниченіе тѣхъ и другихъ [3]). Къ нимъ примыкаетъ и проф. Заозерскій [4]).

П. Прокошевъ.

---

[1]) Ключевскій. Содѣйствіе церкви успѣхамъ русскаго граждан. права и порядка, Приб. къ Тв. св. оо. 1888 г. 42 ч. 389 стр.

[2]) См. предисл. къ изслѣдов. «50-я гл. Корм. кн.».

[3]) Бердниковъ. Краткій курсъ церк. права. 5—29 стр. Остроумовъ. Очеркъ правосл. церк. права.. 132—139 стр.

[4]) Объ источникахъ права пр. рус. церкви. Приб. къ Твор. св. отц. 1888. ч. 43, стр. 139.

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

Отъ кровнаго родства — „родства въ тѣсномъ смыслѣ“, — отличается такъ называемое *свойство* [1]). — *Вопросъ о свойствѣ*, какъ препятствіи къ браку, *раскрытъ у митр. Филарета съ большою подробностью и замѣчательною обстоятельностью.* Это объясняется, какъ множествомъ случаевъ, въ какихъ обращались къ нему съ запросами по этому сложному и запутанному вопросу, такъ и тѣмъ, что въ собственной пастырской практикѣ не мало было поводовъ, когда ему приходилось сталкиваться съ нимъ. — Для изложенія взглядовъ митр. Филарета по данному частному пункту въ качествѣ матеріала имѣютъ особенную цѣнность: а) донесеніе митр. Филарета св. Синоду съ поясненіемъ понятій о свойствѣ и степеняхъ свойства [2]), б) донесеніе св. Синоду митр. Филарета о томъ, возможно ли разрѣшать браки съ племянницами мачихи [3]), в) мнѣніе митр. Филарета по прошенію генерала-адъютанта П. А. Клейнмихеля о дозволеніи ему вступить

*) См. Прав. Собес. 1894 г. мартъ.

[1]) Собр. мн. дополн. томъ, 363—364.

[2]) Тамъ же, 362—365 стр.

[3]) Собр. мн. 5 т., 2 ч., 510—519 стр.

въ бракъ съ фрейлиною Кокошкиною, двоюродной сестрой бывшей жены его, бракъ съ которой былъ расторгнутъ по прелюбодѣянію просителя [1]). Вотъ крупныя статьи, которыя, можно сказать, вполнѣ исчерпываютъ сложный вопросъ о свойствѣ, начиная даже съ самаго понятія о немъ. — Начнемъ съ самаго опредѣленія митр. Филаретомъ понятія свойства. Но прежде скажемъ о поводѣ къ этому.

Мотивомъ для опредѣленія митр. Филаретомъ свойства послужило дѣло о кровосмѣшеніи казенныхъ крестьянъ Корнилія Омельянюка и Маріи Оникіюковой (1853 года). Уголовная палата, разсматривая это дѣло, встрѣтила затрудненіе: гражданскій губернаторъ призналъ родство между подсудимыми въ четвертой степени, а духовныя власти опредѣлили—въ третьей степени отъ двухъ родовъ, между тѣмъ какъ въ 2088 ст. уложенія о наказаніяхъ угол. и исправл. назначаются взысканія за кровосмѣшеніе съ свойственниками только до второй степени включительно. Правительствующій сенатъ, въ виду „неопредѣленности именованій и для предупрежденія разнообразныхъ понятій о свойствѣ и степеняхъ“ его, обратился къ св. Синоду, прося его увѣдомить, въ какомъ значеніи должны быть принимаемы употребляемыя наименованія свойства въ примѣненіи 2088 статьи уложенія. Св. Синодъ потребовалъ отъ митр. Филарета предварительнаго мнѣнія и заключенія [2]).

„*Свойство*, по толкованію митр. Филарета, *есть родство, происходящее отъ связи родовъ посредствомъ супружества* [3]); мужъ и жена, бывшіе иныхъ отдѣльныхъ родовъ до брака, чрезъ бракъ дѣлаются одно [4]). Этимъ свойство отличается отъ родства въ тѣсномъ смыслѣ, какъ „родство отъ крови отъ одного рода“.

---

[1]) Собр. мн. 2 т., 268—272.

[2]) Доп. т. собр. мн. 362—363.

[3]) Тамъ же, 363—364.

[4]) Собраніе мнѣній 5, 517 стр. п. 10.

„Такъ, напримѣръ, отношеніе между двоюрдными братомъ и сестрою“ есть „родство“, а свойствомъ будетъ „отношеніе къ деверю или невѣсткѣ, разумѣется, по брату“ [1]). Говоря далѣе, примѣнительно къ 2088 статьѣ уложенія, московскій митрополитъ замѣчаетъ, что опредѣленіе свойства въ духовныхъ и гражданскихъ законахъ разнообразно „только въ словахъ, а не въ существѣ дѣла“, и вотъ это какимъ образомъ. Въ духовныхъ законахъ употребляются выраженія: родство отъ одного рода, родство отъ двухъ родовъ и родство отъ трехъ родовъ. Въ гражданскихъ же законахъ родство отъ одного рода называется родствомъ въ тѣсномъ смыслѣ; родство отъ двухъ родовъ называется свойствомъ, а о родствѣ отъ трехъ родовъ ничего не говорится. Такимъ образомъ то, что по терминологіи 2088 ст. уложенія—свойство, по терминологіи церковной—есть родство отъ двухъ родовъ. Недоумѣніе, добавляетъ къ этому митр. Филаретъ, произошло не отъ „неудовлетворительности закона“, а отъ ошибочности въ счетѣ степеней или губернаторомъ или консисторіей [2]). Здѣсь само собой является вопросъ: *какъ вести счетъ степеней свойства и въ какихъ степеняхъ бракъ воспрещается?*

По этому вопросу, какъ извѣстно, образовалась у насъ въ послѣднее время обширная литература; разработкѣ его посвящено много крупныхъ—научныхъ трудовъ и мелкихъ замѣтокъ, рецензій, брошюръ—иногда довольно обстоятельныхъ. Достаточно указать для примѣра на такія капитальныя изслѣдованія, какъ „50-я глава Кормчей книги“ А. П. Павлова и „О тайнѣ супружества“ о. Горчакова. Насколько можно судить по этимъ сочиненіямъ, *церковная практика* (synodальная) разныхъ періодовъ времени *и мнѣнія* различныхъ *ученыхъ* изслѣдователей *относительно счета степеней*

---

[1]) Собр. мн. дополн. томъ 363—364 стр.

[2]) Собр. мн. доп. томъ, 364—365. Тоже въ «Чтеніяхъ въ общ. люб. д. просв.» 1875 г., іюнь, стр. 34—35.

и относительно того, въ какихъ степеняхъ родства воспрещаются браки, *расходятся.* Митр. Филаретъ держится общепринятаго способа счисленія степеней и при томъ фактамъ неустойчивой и не свободной отъ внѣшнихъ вліяній практики св. Синода противопоставляетъ съ замѣчательною настойчивостью неизмѣнные принципы православнаго брачнаго права, что мужъ и жена, какъ плоть едина, должны быть принимаемы за одну нераздѣльную степень въ родствѣ и въ свойствѣ и что браки въ 4-й степени двухроднаго свойства должны быть безусловно воспрещены.

Чтобы оцѣнить подобный взглядъ и понять всю важность его, *необходимо сдѣлать историческую справку.* Мы должны въ данномъ случаѣ прежде всего остановиться на положительныхъ предписаніяхъ Моисеева законодательства, коими запрещаются браки не только въ родствѣ, но и въ свойствѣ (Лев. гл. XVIII и XX; Второз. гл. XXVII). Моисей запрещаетъ браки между близкими родственниками и свойственниками на одномъ и томъ же основаніи — въ силу уже существующаго единства плоти — между первыми — по происхожденію другъ отъ друга, или отъ одного общаго родоначальника, между вторыми — по соединенію двухъ лицъ въ одну плоть посредствомъ брака. Законодатель требуетъ, напр., чтобы каждый смотрѣлъ на жену своего отца (свою мачиху), какъ на одну плоть съ своимъ отцемъ, и слѣдовательно, — какъ на свою собственную плоть. Выразителемъ взглядовъ на этотъ вопросъ въ древней христіанской церкви является Василій великій. Оставаясь вѣрнымъ духу постановленій Моисеевыхъ онъ, между прочимъ, въ 87 правилѣ, такъ смотритъ на отношеніе мужа (овдовѣвшаго) къ сестрѣ жены: „Что можетъ быть ближе собственной жены, или лучше собственной плоти? Ибо они уже не два, но плоть едина. Такимъ образомъ, чрезъ посредство жены, сестра ея переходитъ въ свойство мужа“. Такая же полная аналогія между родствомъ и свойствомъ въ смыслѣ препятствія къ браку выдерживается въ 54 правилѣ

трулльскаго собора и по отношенію къ родственникамъ со стороны обоихъ супруговъ [1]). Относительно взглядовъ канонистовъ на этотъ пунктъ въ позднѣйшее время на востокѣ и у насъ—въ древней Россіи—можетъ свидѣтельствовать Кормчая, въ которой браки по свойству были запрещены даже до 7 степени включительно [2]). Но потому ли, что практика часто расходится съ теоріей, или вслѣдствіе крутаго поворота въ взглядѣ на свойство,—только въ XVIII вѣкѣ строгость къ бракамъ въ свойствѣ упала до минимума. Доказательствомъ можетъ служить опредѣленіе св. Синода отъ 21 марта 1779 года: мужъ и жена степени не составляютъ, но сіе относится до нихъ самихъ и нисходящихъ отъ нихъ дѣтей и внучатъ; что же касается до присвоенныхъ имъ побочныхъ лицъ, то съ ними мужъ и жена въ разныхъ степеняхъ положены [3]).—Выразителемъ подобныхъ новаторскихъ тенденцій въ настоящемъ столѣтіи былъ протопресвитеръ *Бажановъ*, который, состоя членомъ св. Синода, по дѣлу о бракѣ съ племянницей мачихи, предложилъ докладъ, послужившій поводомъ для составленія митр. Филаретомъ обстоятельнаго мнѣнія по этому вопросу.

Сущность доклада протопресв. Бажанова сводится собственно къ фундаментальному вопросу, *должно ли считать мачиху за родную мать?* Это не естественно, по мнѣнію Бажанова и съ общимъ мнѣніемъ не согласно; мужъ и жена составляютъ одно и слѣдовательно одинъ родъ въ отношеніи только къ нимъ самимъ и къ нисходящему потомству; но въ отношеніи къ ихъ роднымъ, съ той и другой стороны, составляютъ два рода, какъ это выражено въ Кормчей книгѣ: „инъ родъ есмь азъ, а инъ родъ моя жена“. Что мужъ и жена составляютъ одно, это, далѣе, видно изъ того, что вступившая во второй бракъ получаетъ и фамилію и права

[1]) «50 гл. Кормчей» А. С. Павлова, 209—211 стр.

[2]) «О тайнѣ супружества», 346 стр.

[3]) Собр. мн. 5, 511 стр. «50 гл. Кормчей», 198—201. 203 стр.

втораго мужа, а дѣти ея, прижитыя съ первымъ мужемъ, не получаютъ ни фамиліи, ни правъ своего вотчима, а остаются съ прежней фамиліей и прежними правами. Вообще, пасынокъ и падчерица ничего не заимствуютъ отъ мачихи и вотчима. Затѣмъ въ Кормчей книгѣ говорится: „близочество, то есть сватовство, *вельми меньше* есть сродства; ибо здѣсь есть присвоеніе отъ крови, тамъ же по случаю, то есть отъ брака. Хотя и равны суть степени лицамъ; но приближеніе весьма раздѣляется". Наконецъ, по каноническимъ правиламъ, за грѣхопаденіе съ сестрою отъ одного отца и одной матери полагается епитимія на 20 лѣтъ, за грѣхопаденіе же съ сестрою отъ одного отца, но отъ другой матери, полагается епитимія на 12 лѣтъ. Этимъ также показывается различіе родства отъ свойства. Таковы главные аргументы протопресв. Бажанова въ пользу того, что мачиху нельзя ставить на одну линію съ родной матерью, а нужно ставить на одну степень дальше и что можно разрѣшить бракъ съ племянницей мачихи [1]).—Кромѣ того протопресв. Бажановъ указываетъ на отсутствіе запрещенія браковъ въ означенномъ родствѣ въ соборныхъ правилахъ, — на указъ св. Синода отъ 1810 года, запретившій вступать въ бракъ съ племянницею только родной матери и—на нѣсколько примѣровъ изъ синодальныхъ дѣлъ, изъ которыхъ видно, что св. Синодъ разрѣшалъ браки и въ близкомъ свойствѣ.

Св. Синодъ призналъ этотъ *докладъ* протопресв. Бажанова *заслуживающимъ тщательнѣйшаго разсмотрѣнія* и, желая знать по сему предмету мнѣніе своего члена митр. Филарета, *отправилъ докладъ* къ нему. Послѣдній далъ критику его въ знаменитомъ своемъ донесеніи [2]) отъ 1864 года. Въ главныхъ пунктахъ критика его представляется въ такомъ видѣ.

---

[1]) Собран. мн. 5, 510—514 стр.

[2]) Тамъ же 5, 514—519 стр.

За исходный пунктъ митр. Филаретъ беретъ библейское воззрѣніе на бракъ, какъ на союзъ, соединяющій мужа и жену въ плоть едину, и разсматриваетъ „свойство“ въ отношеніи къ родству кровному не по существу, а въ смыслѣ препятствія къ браку. „Мужъ и жена, говоритъ онъ, не раздѣляются на двѣ степени, и составляютъ одну, на основаніи словъ Христа Спасителя: два въ плоть едину; нѣста два, но плоть едина“. Или: „мужъ и жена, составляя одно лице, превращаютъ два рода въ одинъ“ [1]). „Они были *иныхъ* отдѣльныхъ *родовъ* до брака; но чрезъ бракъ сдѣлались одно [2]) не только въ отношеніи къ самимъ себѣ, но едино и въ отношеніи къ боковымъ степенямъ родства, такъ что сестра или мать жены становится *его* сестрою или матерью, наоборотъ, сынъ, или отецъ, или братъ мужа становится *ел* сыномъ или отцемъ или братомъ. „Такъ именно разсуждаетъ святый Василій Великій: (правило 87) они уже не суть два, но плоть едина. Такимъ образомъ, посредствомъ жены сестра ея переходитъ въ родство мужа. Ибо какъ не можетъ онъ взяти матерь жены своея, ниже дщерь ея (отъ двухъ родовъ), потому что не можетъ взяти сестру свою (отъ одного рода): такожде не можетъ взяти сестру жены своея (отъ двухъ родовъ), потому что не можетъ взяти сестру свою (отъ одного рода) [3]). Что касается выраженія Кормчей „близочество, рекше сватовство *вельми меньше* есть сродства, то митр. Филаретъ замѣчаетъ по этому поводу, что означенное выраженіе „не вселенское изреченіе и не можетъ ослабить силы вселенскаго правила [4]). — Если все это такъ, то, „родство отъ двухъ родовъ“ должно подчиняться „одинакимъ правиламъ съ родствомъ отъ одного рода“. Какъ скоро, по св. Писанію, и по пра-

---

[1]) Собр. мн. 5, 515 стр. 3 п. и 5 п.

[2]) — 517 стр. 9 и 10 пп.

[3]) Собр. мн. 517 стр. 8 п.

[4]) — 5, 518 п. 12.

виламъ вселенскихъ соборовъ, число возбраняющихъ бракъ степеней родства простирается до четырехъ, то четыре степени должны считаться запрещенными и въ тѣхъ видахъ родства, которые въ оныхъ буквально не упомянуты“ [1]).

Изложенныя правила въ примѣненіи къ частному вопросу о бракѣ съ племянницей мачихи прилагаются слѣдующимъ образомъ: 1) мачиха предполагаемаго жениха составляетъ отъ него ту же первую степень родства какъ и родная мать его, 2) слѣдовательно, родство этого жениха съ невѣстою—племянницею мачихи получается въ четвертой степени; 3) а такъ какъ въ четвертой степени родства бракъ запрещенъ 54 правиломъ шестаго вселенскаго собора, то это запрещеніе должно простираться и на состоящій, въ четвертой степени, предлагаемый бракъ съ племянницею мачихи [2]).

Митр. Филаретъ не ограничивается этимъ,—далѣе онъ шагъ за шагомъ разбираетъ аргументы Бажанова. —Такъ, на замѣчаніе послѣдняго, что въ книгѣ Левитъ и 54 правилѣ шестаго вселенскаго собора, не упомянуто о родствѣ съ племянницей мачихи между разными видами запрещеннаго къ браку родства, говоритъ, „что принятіе умолчанія за дозволеніе можетъ вести къ многимъ несообразностямъ и ссылается на слова Василія Великаго, что „умолчаніе не даетъ разрѣшенія сластолюбцамъ“ [3]). — Касательно ссылки на указъ св. Сѵнода отъ 1810 года, запретившій вступать въ бракъ только съ племянницею родной матери, замѣчаетъ: что „указъ св. Синода подчиненъ вселенскому правилу, и не можетъ разрѣшать болѣе одного того, что разрѣшено вселенскимъ правиломъ“ [4]).

---

[1]) Собр. мн. 5 т. 515 стр. 4 и 5 пп.; 2 т., 272 стр.

[2]) — 5, 516 стр.

[3]) Собр. мн. 5, 514 и 516 п. 4.

[4]) — 5, 517 п. 6.

Что же касается, наконецъ, до дѣлъ и рѣшеній св. Синода, то „рѣшеніе св. Синода, какъ частнаго собора, не можетъ ослабить опредѣленія вселенскаго собора. И государственный законъ въ Россіи говоритъ, что сепаратный указъ по частному дѣлу не имѣетъ силы закона“, и что судебныя рѣшенія не могутъ служить основаніемъ по дѣламъ подобнымъ; при томъ же нѣкоторые приведенные примѣры не относятся къ настоящему дѣлу [1]).

Уже изъ того, что сказано относительно взгляда митр. Филарета на „свойство“, какъ на препятствіе къ браку, понятно само собой, что съ его точки зрѣнія будетъ незаконенъ брачный союзъ овдовѣвшаго „съ двоюродной сестрой умершей жены, при другихъ — законныхъ или незаконныхъ — все равно — условіяхъ. Если мы и укажемъ еще на два дѣла въ этомъ родѣ, то только для того, чтобы фактически подтвердить, что митр. Филаретъ во всѣ періоды своего многолѣтняго служенія церкви держался одного и того же взгляда на свойство.—Весьма интересно въ данномъ случаѣ сопоставить два документа: одинъ „мнѣніе“ митр. Филарета о дозволеніи генералъ-адъютанту Клейнмихелю вступить въ бракъ съ фрейлиной Кокошкиной—двоюродной сестрой умершей жены его“, представленное въ 1829 году и другой — „письмо“ его „блюстителю закона“ оберъ-прокурору св. Синода А. П. Толстому, датированное 3-мъ октября 1860 года [2]). Здѣсь, т. е. въ томъ и другомъ документѣ, не найти, впрочемъ, той полноты и обстоятельности въ аргументаціи, какая представлена имъ въ донесеніи 1864 года,—они представляютъ изъ себя первыя попытки къ всестороннему выясненію вопроса о двухродномъ свойствѣ, — первые опыты, послужившіе впослѣдствіи въ качествѣ сыраго матеріала для глубокаго и цѣннаго изслѣдованія, доста-

---

[1]) Собр. мн. 5, 518—519 пп. 14 и 15.

[2]) Письма къ Высоч. особамъ, 2 ч., 88—89 стр.

точнаго, по мнѣнію самого преосвященнаго—автора, для научнаго пособія „преподавателю церковнаго права“ [1]).

Здѣсь незаконность и недѣйствительность браковъ, заключенныхъ въ свойствѣ, доказывается „точными словами Кормчей книги, второй части, главы 50, въ главизнѣ о сродствѣ отъ двухродныхъ, гдѣ сказано: „никтоже можетъ пояти себѣ въ жену двѣ стрыйныя (двоюродныя сестры), понеже четвертаго суть степене“ [2]). или просто тѣмъ, что, если 54 правиломъ 6 вселенскаго собора запрещенъ бракъ двухъ братьевъ съ двумя родными сестрами, что составляетъ четвертую степень родства отъ двухродныхъ, то симъ же правиломъ запрещенъ бракъ одного лица съ двумя двоюродными сестрами, что равномѣрно составляетъ четвертую степень родства отъ двуродныхъ, каковъ и есть предполагаемый бракъ г. Клейнмихеля съ дѣвицей Кокошкиной“ [3]).

Изложенный *взглядъ* митр. *Филарета на двухродное свойство*, какъ препятствіе къ браку, сколько извѣстно, *имѣлъ рѣшающее значеніе* и какъ бы обязательное значеніе для практики св. Синода до 1870 года. Въ этомъ году начинается рядъ синодскихъ опредѣленій въ духѣ мнѣнія протопресв. Бажанова, объявленныхъ во всеобщее свѣдѣніе въ видѣ сепаратныхъ указовъ св. Синода и мотивированныхъ вышеуказаннымъ соображеніемъ [4]). И только циркулярнымъ указомъ св. Синода отъ 9 августа 1885 года церковная практика по дѣламъ о бракахъ въ 4-й степени двухроднаго свойства возвращена опять къ строго-канонической догмѣ, хотя указъ этотъ не былъ опубликованъ, а о немъ можно знать только изъ примѣчанія редак-

---

[1]) Собр. мн. 5 т., 522 стр.

[2]) Собр. мн. 2 т. 272 стр. и «Письма къ Высоч. особ.» 2 ч., 88—89 стр.

[3]) Собр. мн. 2 т., 272 стр. п. 2. Павлова, 202 стр.

[4]) «50 гл. Кормчей кн.» А. С. Павлова, 202 стр.

тора „мнѣній и отзывовъ“ митр. Филарета [1]). Впрочемъ, наука въ послѣднее время вполнѣ оцѣнила взглядъ послѣдняго на „свойство“. Такъ А. С. Павловъ въ своемъ трудѣ: „50 глава Кормчей книги“ (1887 г.) съ рѣшительностію становится на точку зрѣнія митр. Филарета и въ цѣломъ рядѣ вѣскихъ аргументовъ опровергаетъ взгляды о. Горчакова, который взялъ на себя трудъ, въ своемъ сочиненіи: „О тайнѣ супружества“ (1880 г.), оправдать „Бажановскій“ способъ счисленія степеней—исторически, канонически и принципіально [2]). Еще ранѣе А. П. Павлова въ 1884 году способъ счисленія степеней, указываемый о. Горчаковымъ, оцѣненъ по достоинству И. С. Бердниковымъ, въ представленномъ имъ, по порученію Академіи наукъ, „разборѣ“ сочиненія о. Горчакова [3]).

Въ числѣ видовъ родства, препятствующихъ заключенію браковъ, каноническое право признаетъ еще *родство отъ трехъ родовъ*. Здѣсь родство получается не чрезъ посредство крови, какъ въ родствѣ въ собственномъ смыслѣ или кровномъ, а чрезъ посредство брака, какъ и въ „свойствѣ“, почему и принято въ наукѣ называетъ его трехроднымъ свойствомъ. Отличается же оно отъ двухроднаго „свойства„ собственно тѣмъ, что образуется оно чрезъ привнесеніе въ свойство отъ двухъ родовъ еще третьяго рода посредствомъ новаго брака.—Возьмемъ изъ Юбилейнаго сборника [4]) примѣръ, съ которымъ пришлось имѣть дѣло митр. Филарету. Двоебрачные мужъ и жена, Петръ Шевченко и Агаѳья Кравченкова, имѣютъ отъ перваго брака дѣтей: Петръ—отъ умершей первой жены имѣетъ—сына Ѳому, Агаѳья отъ умершаго мужа—сына Петра, женатаго на Лукіи. По смерти Петра—мужа Лукіи,

---

[1]) Собр. мн. 5, 519 стр.

[2]) «50 глава Кормчей книги», 1887 г. 203—217 стр.

[3]) Отдѣльный оттискъ «разбора» 31—36 стр.

[4]) Собр. мн. 629—633 стр.

Ѳома женится на послѣдней, и такимъ образомъ получается родство отъ трехъ родовъ или трехродное свойство.—Спрашивается теперь, *до какихъ предѣловъ трехроднаго свойства допускается бракъ и* законенъ ли брачный союзъ Ѳомы и Лукіи?

„Такъ какъ въ родствѣ отъ трехъ родовъ крайніе роды не достигаютъ такого единства, какъ въ родствѣ отъ двухъ родовъ“ [1]), говоритъ московскій митрополитъ, то „трехродное родство не подчиняется общимъ правиламъ“ [2]), а„ имѣетъ свои особыя правила“ [3]). Это не то значитъ, что оно не подчиняется на ряду съ другими видами родства общепринятому способу счисленія,—счисленіе и здѣсь производится такимъ же образомъ, какъ и тамъ; отсюда между Ѳомой и Лукіей будетъ 2 степень трехроднаго свойства. Все отличіе состоитъ въ томъ, что въ трехродномъ свойствѣ „запрещеніе не простирается до четырехъ степеней“ [4]). Удовлетворяетъ ли, спрашивается теперь, законнымъ условіямъ бракъ Ѳомы (Шевченко) съ Лукіей, вдовою—невѣсткою своей мачихи? Кіевская консисторія, разсматривавшая это дѣло въ 1858 году, за исключеніемъ одного члена, оставшагося съ особымъ мнѣніемъ, нашла этотъ бракъ во 2-й степени трехроднаго родства незаконнымъ и потому подлежащимъ расторженію, якобы на основаніи указа св. Синода 1841 года. Дѣло было представлено въ св. Синодъ, который потребовалъ о немъ мнѣніе московскаго митрополита.—Рѣшеніе этого вопроса и послужило для послѣдняго поводомъ изложить свой взглядъ на то, до какой степени должны быть запрещаемы браки въ родствѣ отъ трехъ родовъ. Мы почти сполна и собственными словами митр. Фи-

---

[1]) Тамъ же 5, 516 п. 6. Поэтому «иначе судится свойство отъ 2-хъ родовъ, иначе отъ 3-хъ». Собр. мн. 3, 185.

[2]) Собр. мн. 5, 516 п. 6.

[3]) Тамъ же 5, 517 п. 10.

[4]) Тамъ же.

ларета изложимъ это мнѣніе, такъ какъ оно, помимо того, что выясняетъ взглядъ его на трехродное свойство, можетъ прекрасно характеризовать его общіе пріемы толкованія церковныхъ правилъ и примѣненія ихъ къ частнымъ случаямъ пастырской практики и дастъ возможность, съ его точки зрѣнія, выяснить каноническое достоинство указовъ о трехродномъ свойствѣ 1841 и 1859 года, составляющихъ дѣйствующее право по этому вопросу.

„Предписано мнѣ", пишетъ митр. Филаретъ въ 1858 году, „представить мнѣніе по вопросу о родствѣ отъ трехъ родовъ" и дѣлаетъ историческія справки по означенному вопросу. — Для разрѣшенія сего вопроса нужно принять въ разсужденіе коренныя церковныя правила и предписанія св. Синода не только въ отношеніи къ сему, но и въ отношеніи къ другимъ видамъ родства, дабы не было несообразности въ рѣшеніяхъ. Коренныя правила о возбраненномъ къ браку родствѣ заключаются въ 18 главѣ книги Левитъ, и въ опредѣленіяхъ шестаго вселенскаго собора, именно правила 53 и 54. Здѣсь запрещаются къ браку четыре степени родства отъ одного или двухъ родовъ, а о родствѣ отъ трехъ родовъ здѣсь нѣтъ ничего. За симъ слѣдуютъ правила, изложенныя въ 50 главѣ Кормчей книги, въ которыхъ запрещеніе родства простирается до семи степеней. Сіи правила ничего не говорятъ о своемъ происхожденіи, кромѣ одного неопредѣленнаго выраженія о родствѣ отъ трехродныхъ: сіе въ первомъ точію степени запрещается по закону. Обычай убо запрещаетъ и прочее. Сіе неопредѣленное указаніе на законъ можетъ относиться къ седьмой грани закона градскаго въ той же Кормчей. Въ греческой Кормчей сіи правила названы не правилами (πηδάλιον), а ученіемъ (διδασκαλία), и сказано, что оно большею частію заимствовано изъ гражданскихъ законовъ. Слѣдовательно правила сіи не имѣютъ полной силы закона церковнаго. — И посему-то св. Синодъ въ 1810 году, оставя непоколебимыми правила шестаго вселен-

скаго собора, прочія правила 50 главы Кормчей книги не призналъ строго обязательными, и дозволилъ епархіальнымъ архіереямъ разрѣшать браки 5, 6 и 7 степени родства отъ одного и двухъ родовъ. Но въ числѣ сихъ самыхъ правилъ, которыя св. Синодъ призналъ не строго обязательными, заключаются и тѣ правила, которыя въ родствѣ отъ трехъ родовъ запрещаютъ бракъ до четвертой степени. При томъ сіе запрещеніе ослабляетъ та же самая 50 глава Кормчей, въ которой сказано, что еже отъ тереродныхъ, сіе *въ первомъ точію степени запрещается по закону, обычай убо запрещаетъ и прочее.* Изъ сего видно, что указъ св. Синода 1810 года о родствѣ отъ одного и двухъ родовъ, и указъ 1841 года о родствѣ отъ трехъ родовъ одинаковое имѣютъ основаніе, одинаково соотвѣтствуютъ потребности въ извѣстныхъ случаяхъ, одинаково сохраняютъ ненарушимыми коренныя церковныя правила о родствѣ и бракахъ. — Итакъ указъ св. Синода 25 апрѣля 1841 года не требуетъ ни измѣненія, ни дополненія, а достаточенъ для примѣненія его преосвященнымъ къ случаямъ, въ которыхъ дозволенное онымъ разрѣшеніе окажется нужнымъ“ [1]).

Такимъ образомъ митр. Филаретъ, согласно указу 1841 года, находитъ вполнѣ достаточнымъ безусловное запрещеніе браковъ только въ первой степени свойства отъ трехъ родовъ, а для браковъ во 2-й и 3-й степеняхъ даетъ мѣсто архіерейской диспенсаціи. Но въ 1859 году вышелъ о трехродномъ свойствѣ новый указъ св. Синода, расширившій, сравнительно съ указомъ 1841 года, кругъ условно запрещенныхъ степеней и, соотвѣтственно этому, распространившій предѣлы архіерейской диспенсаціи. По нему „священно и церковно-служители, безъ точнаго разрѣшенія епархіальнаго начальства, не должны приступать къ повѣнчанію и лицъ состоящихъ между собою во второй,

---

[1]) Юбил. сборн. I томъ, 631—633 стр.

третьей и четвертой степеняхъ трехроднаго свойства“ [1]). Причемъ „епархіальнымъ архіереямъ“, по этому указу, предписано „руководствоваться въ точности указомъ св. Синода отъ 1841 года, не запрещая ни въ какомъ случаѣ повѣнчанія лицъ, состоящихъ между собою въ четвертой степени трехроднаго родства, и разрѣшая, по усмотрѣнію нужды, сочетаніе бракомъ тѣхъ лицъ, которыя находятся между собою во второй и третьей степеняхъ трехроднаго свойства“ [2]). — Этотъ указъ и составляетъ дѣйствующее право по дѣламъ о бракахъ въ трехродномъ свойствѣ [3]).

Спрашивается теперь, каково каноническое достоинство этого указа съ точки зрѣнія митр. Филарета? Это можно видѣть изъ вышеизложеннаго его мнѣнія. О запрещеніи браковъ въ 4 степени трехроднаго свойства, хотя и условномъ, митр. Филаретъ въ своемъ мнѣніи вовсе не говоритъ, а о бракѣ во второй и третьей степеняхъ этого свойства — замѣчаетъ, что запрещеніе браковъ въ этихъ степеняхъ, „ослабляетъ та же самая 50 глава Кормчей“, въ которой сказано, что „еже отъ тєродныхъ, сіе въ *первомъ точію* степене запрещается по закону, *обычай* убо запрещаетъ и прочее“. — Это мнѣніе, еще слабо выраженное, съ бо̀льшею силою развиваетъ современная наука каноническаго права въ лицѣ А. С. Павлова. Въ своемъ изслѣдованіи о 50 главѣ Кормчей онъ прямо говоритъ, что нѣтъ никакого каноническаго основанія для запрещенія, хотя бы и условнаго, браковъ во 2 и 3 степеняхъ трехроднаго свойства,—браки въ трехродномъ свойствѣ *далѣе первой* степени сталъ запрещать (только)

---

[1]) Запрещеніе безъ разрѣшенія вѣнчать въ четвертой степени составляетъ дополненіе этого указа, сравнител. съ указомъ 1841 г.

[2]) См. «Руководств. для правосл. духовенства указы св. Синода 1721—1878 г.» изд. 1879 г., №—381, стр. 444—445. Здѣсь же (№—380) приводится указъ 1841 г.

[3]) «О тайнѣ супружества», 350 стр. «О 50 главѣ Кормчей, 160 и 161 и 225 стр.

обычай, образовавшійся въ греческой церкви не раньше XIII вѣка и у насъ до эпохи появленія статьи, составляющей 50 главу печатной Кормчей, вовсе неизвѣстный [1]). Что же касается до изложеннаго въ синодскомъ указѣ 1859 года 28 марта предписанія, по которому приходскіе священники не могутъ, безъ особаго архіерейскаго разрѣшенія, вѣнчать браковъ даже въ четвертой степени трехроднаго свойства, а епархіальные архіереи ни въ какомъ случаѣ не должны запрещать повѣнчанія такихъ браковъ, то „нѣтъ никакого каноническаго основанія ставить браки въ этой степени“, относительно запрещенія и архіерейской диспенсаціи, „на одну линію съ браками во 2-й и 3-й степеняхъ“ [2]). Поэтому отмѣна этого предписанія, продолжаетъ А. С. Павловъ, какъ основаннаго на одной только ошибкѣ издателей Кормчей [3]), была бы даже прямымъ возстановленіемъ церковной правды [4]).

Духовное родство считается также однимъ изъ препятствій къ браку.

Вопросъ о духовномъ родствѣ,—*„одинъ изъ самыхъ трудныхъ*“ и запутанныхъ вопросовъ церковнаго права“ [5]),—въ самое послѣднее время *вызвалъ* цѣлую *ученую полемику между* русскими *канонистами* [6]). Этому,

---

[1]) 161—162 стр. «50 главы Кормчей».

[2]) Тамъ же.

[3]) Это онъ доказываетъ на 39—40 стр. своего изслѣдованія.

[4]) Тамъ же, 225 стр.

[5]) «Нѣсколько словъ по поводу рецензіи на изслѣдованіе А. П. Павлова о 50-й главѣ Кормчей книги» И. С. Бердникова 1891 года. Отдѣльный оттискъ изъ журнала Правосл. Собесѣдн. за 1891 г. стр. 38—39.—«О тайнѣ супружества» о. Горчакова, стр. 351.

[6]) «50-я глава Кормчей книги» А. С. Павлова, изд. 1887 г., 159—183.—«Нѣсколько словъ по поводу рецензіи на изслѣдованіе А. П. Павлова о 50 главѣ Кормчей книги» И. С. Бердникова, издан. 1891 года, отдѣльный оттискъ, стр. 18—39. Отвѣтъ на эту брошюру А. П. Павлова подъ заглавіемъ: «По поводу нѣкоторыхъ недоумѣній въ наукѣ православнаго церковнаго права». Въ «Чте-

конечно, *способствовало отсутствіе* строго и точно опредѣленныхъ *каноническихъ правилъ* по данному вопросу, — правилъ, исключающихъ всякую возможность болѣе или менѣе расходящихся толкованій, *а также неустойчивость церковной практики* по данному вопросу какъ въ греческой, такъ и въ русской церкви.

Единственное строго каноническое разрѣшеніе вопроса *о духовномъ родствѣ* заключается *въ 53 правилѣ* шестаго вселенскаго собора (трулльскаго); оно говоритъ: „воспріемлющіе дѣтей отъ св. крещенія“ и вступающіе „послѣ сего въ брачное сожительство съ матерями ихъ вдовствующими... да отступятъ отъ сего незаконнаго супружества, потомъ да будутъ подвергнуты эпитиміи любодѣйствующихъ“. Для полноты нужно еще добавить, что въ началѣ правила говорится: „сродство по духу есть важнѣе союза по тѣлу“ [1]). — Какъ видно изъ приведеннаго текста правила, оно не разрѣшаетъ точно вопросовъ, которые неизбѣжно ставитъ церковная практика, именно — вопросовъ: о числѣ воспріемниковъ при крещеніи и о кругѣ духовнаго родства. О воспріемникахъ оно говоритъ слишкомъ общѣ, оставляя мѣсто вопросамъ: одного, или двухъ, или даже, пожалуй, многихъ воспріемниковъ должно имѣть при крещеніи. Не разрѣшаетъ соборное правило и вопроса о кругѣ запрещеннаго для брака духовнаго родства такъ, чтобы не оставалось мѣста никакимъ вопросамъ въ этомъ отношеніи, особенно при сопоставленіи съ другими церковными правилами: оно представляетъ одну, запрещенную для брака, комбинацію духовнаго родства и только.

ніяхъ въ обществ. любит. духовн. просв.», 1881 г. май—іюнь, вышедшій и отдѣльн. оттисками. На послѣднюю брошюру послѣдовалъ обратный отвѣтъ И. С. Бердникова въ статьѣ подъ заглавіемъ «О воспріемничествѣ при крещеніи и духовн. родствѣ, какъ препятствіи къ браку». «Правосл. Собесѣдникъ» 1892 г., мартъ—апрѣль, 330—394. Есть и отдѣльн. оттиски ея.

[1]) Правила св. вселен. соборовъ съ толкованіями, изд. 1877 г. Общества люб. дух. просвѣщ., ч. 2, 456—457 стр.

Эта неопредѣленность правила и вызвала колебанія *въ церковной практикѣ* по даннымъ вопросамъ въ греческой и русской церкви и неодинаковость практическаго примѣненія правила въ разные историческіе моменты церковной жизни, соотвѣтственно тѣмъ или другимъ толкованіямъ правила. Не распространяясь объ этомъ [1]), укажемъ только для иллюстраціи общаго положенія, что греческая церковь расширила предѣлы запрещеннаго духовнаго родства даже до 7 степени включительно, тогда какъ русская церковь, сепаратными указами 1873 и 1875 годовъ, ограничила родство, запретивъ браки только между воспринимающимъ и вдовствующею матерью воспринятаго, если послѣдній одного пола съ первымъ, т. е. съ воспріемникомъ [2]).

Все это въ совокупности, т. е. неопредѣленность 53 правила и неустойчивость церковной практики, и *послужило причиной ученой полемики* между русскими канонистами. *Конечными пунктами полемики*, по крайней мѣрѣ поскольку къ ней могутъ имѣть нѣкоторое отношеніе взгляды митр. Филарета по вопросу о духовномъ родствѣ, и *служатъ* вышеуказанные *вопросы — о числѣ воспріемниковъ и кругѣ или предѣлахъ духовнаго родства. А. С. Павловъ* болѣе склоняется къ признанію пары воспріемниковъ (мужчины и женщины), для аналогіи между духовнымъ и плотскимъ родствомъ [3]), и находитъ нужнымъ обобщить правило трулльскаго собора, слѣдовательно запретить браки во всѣхъ комбинаціяхъ духовнаго родства второй степени [4]). Его ученый оппонентъ, *И. С. Бердниковъ*, основываясь на церковной практикѣ, съ первыхъ временъ допускавшей, по свидѣтельству древнихъ памятниковъ, по большей

---

[1]) Обо всемъ этомъ можно читать въ вышеуказанныхъ сочиненіяхъ.

[2]) Курсъ церк. права И. С. Бердникова, 85 стр.

[3]) «50 гл. Кормчей», 170 и 176 стр.

[4]) «50 глава Кормчей» 181—183 стр.

части одного воспріемника, склоняется къ признанію одного воспріемника [1]); по вопросу же о кругѣ родства держится того мнѣнія, что излишне изыскивать новые случаи запрещенія браковъ по причинѣ духовнаго родства и предлагаетъ попрежнему пользоваться прямымъ смысломъ 53 правила, потому что иначе пришлось бы вступить на путь греческихъ канонистовъ, которые, на основаніи свободнаго толкованія 53 правила, расширили предѣлы духовнаго родства даже до 7-й степени включительно и чрезъ то излишне расширили самый кругъ препятствій къ заключенію браковъ [2]).

Не вдаваясь въ сопоставленіе взглядовъ митр. Филарета на духовное родство съ указанными выше спорными въ современной канонической наукѣ пунктами, мы прямо изложимъ его мнѣніе по этому вопросу, (откуда само собою видно будетъ на чью сторону оно склоняется) и прежде всего *передадимъ содержаніе указа 1810 года*, представляющаго дѣйствующее право по дѣламъ о бракахъ въ духовномъ родствѣ, съ которымъ (указомъ) приходилось считаться митр. Филарету въ своей практикѣ.

Указъ 1810 года, составляющій эпоху въ исторіи русскаго брачнаго права по вопросу о родствѣ какъ препятствіи къ браку [3])—признаетъ духовное родство безусловнымъ препятствіемъ къ браку только въ томъ объемѣ, какой указанъ буквальнымъ смысломъ 53 правила шестаго вселенскаго (трулльскаго) собора, т. е. запрещаетъ бракъ между воспріемникомъ и воспринятымъ (1 степень) и плотскими его родителями (2 степень. Отношеніе духовнаго родства между дѣтьми воспріемника и воспринятыми и между воспріемникомъ и воспріемницей одного и того же младенца въ указѣ

---

[1]) «Нѣсколько словъ по поводу рецензіи на изслѣд. А. С. Павлова»... 19 стр. и далѣе.

[2]) Тамъ же, 37 стр.

[3]) «50 глава Кормчей» А. С. Павлова, 159 стр.

отрицается на томъ основаніи, что о первыхъ „ничего не сказано“ въ поцитованномъ соборномъ правилѣ, а о вторыхъ же сказано: „разумѣть ихъ въ такомъ смыслѣ, какъ показано въ Требникѣ подъ правиломъ о св. крещеніи“ [1]). А въ Требникѣ въ указанымъ мѣстѣ говорится: „вѣдати подобаетъ, яко во св. крещеніи единъ довлѣетъ воспріемникъ, аще мужескій полъ есть крещаемый; аще же женскій, токмо воспріемница; въ нуждѣ же смертнѣй можетъ крещеніе быти и безъ воспріемника“ [2]). Такимъ образомъ указъ 1810 года вопросъ о количествѣ воспріемниковъ и кругѣ родства рѣшилъ категорически: воспріемникъ, по его смыслу, долженъ быть одинъ, причемъ — одного пола съ крещаемымъ; родство, по нему, ограничивается только указанными въ соборномъ правилѣ комбинаціями.

Спрашивается теперь, *какъ смотрѣлъ на число воспріемниковъ и кругъ родства—митр. Филаретъ?*

Относительно перваго вопроса онъ представляетъ свое сужденіе въ „замѣчаніяхъ“ на письмо архимандрита А(нтонина) о разностяхъ между греческою и русскою церквами. „Два воспріемника при крещеніи, почему „противны правиламъ церковнымъ?“ говоритъ онъ по поводу замѣчанія архимандрита А. „При младенцѣ или возврастномъ лицѣ женскаго пола крещаемомъ должно быть воспріемницѣ“. Но посмотрите въ 53 правило вселенскаго шестаго собора: въ немъ вы увидите при младенцѣ женскаго пола и воспріемника. Слѣдовательно правило допускаетъ двухъ, хотя довольно и одного. Греки употребляютъ одного воспріемника, чтобы избѣжать духовнаго родства, которое послѣ можетъ препятствовать браку: пусть дѣлаютъ тоже и наши; никто имъ не препятствуетъ, а запретить другаго воспріемника было бы противно 53 правилу ше-

---

[1]) Этотъ указъ можно читать въ книгѣ—«Руководственные для правосл. духовенства указы св. Синода» 1721—1878 гг. изд. 1879 г., № 379, стр. 442—443.

[2]) Курсъ церков. права И. С. Бердникова 84—85 стр.

стаго вселенскаго собора“ [1]). Здѣсь, какъ мы видимъ, по мнѣнію митр. Филарета, „правило допускаетъ двухъ, хотя довольно одного“, „запретить другаго воспріемника было бы противно 53 правилу шестаго вселенскаго собора“.—Но намъ думается, что изъ запрещенія правиломъ „воспріемлющимъ дѣтей вступать въ брачное сожительство съ матерями ихъ вдовствующими, еще никакъ нельзя сдѣлать того рѣшительнаго вывода, какой дѣлаетъ митр. Филаретъ, т. е. что „запретить другаго воспріемника было бы противно правилу“. Дѣлать такой выводъ, по нашему мнѣнію, не даетъ никого права текстъ правила. И самъ А. С. Павловъ, стоящій за пару воспріемниковъ и потому, конечно, желающій имѣть для сего каноническое основаніе, — говоря о признаніи древнею христіанскою церковію одного воспріемника необходимымъ, замѣчаетъ: „такова же, по всей вѣроятности, была господствующая практика и во времена трулльскаго собора [2]). Онъ, конечно, не сказалъ бы этого, если бы въ правилѣ находилось довольно ясное указаніе въ защиту его собственнаго положенія о парѣ воспріемниковъ.

Болѣе опредѣленно и рѣшительно *митр. Филаретъ высказывается* по другому изъ занимающихъ насъ вопросу — *о кругѣ запрещенныхъ браковъ въ духовномъ родствѣ.* Мнѣніе объ этомъ онъ далъ—при разсмотрѣніи представленнаго ему прошенія нѣкоего Аркадія Коровкевича-Базилевича о разрѣшеніи ему вступить въ бракъ съ крестною дочерью его матери. Опредѣляя кругъ запрещенныхъ браковъ въ духовномъ родствѣ, онъ руководствуется извѣстнымъ уже намъ своимъ обычнымъ методомъ счисленія степеней и находитъ, что было бы „несообразностью“ запрещать бракъ въ нѣкоторыхъ только комбинаціяхъ извѣстной степени, а въ другихъ комбинаціяхъ той же степени — разрѣ-

---

[1]) Собран. мн. 4, 406 п. XLIV.

[2]) «20 глава Кормчей книги», 169 стр.

шать, а потому допускаетъ обобщеніе степеней. По буквѣ 53 правила крайнею воспрещенною для брака комбинаціей признаются родства между „воспріемлющими и овдовѣвшими матерями воспринятыхъ дѣтей“. Съ помощью метода счисленія степеней онъ находитъ здѣсь 2-ю степень и ее-то признаетъ запрещенною для брака, въ какой бы комбинаціи она ни встрѣтилась. „Дабы разрѣшеніе вопроса (о бракѣ съ крестною дочерью матери) утвердить на точномъ основаніи церковныхъ правилъ, пишетъ онъ въ 1854 году, нашелъ я нужнымъ принять въ разсужденіе оба правила шестаго вселенскаго собора, служащія основаніемъ къ разрѣшенію вопросовъ сего рода,—53 правило о родствѣ духовномъ и 54 правило о родствѣ плотскомъ“.— 54 правило запрещаетъ, между прочимъ, бракъ двухъ братьевъ съ двумя сестрами, что̀ составляетъ четвертую степень родства. Но въ семъ правилѣ ничего не говорится о бракѣ двоюродныхъ брата съ сестрою, что̀ также составляетъ четвертую степень. Что же дѣлать? Неужели въ одномъ случаѣ четвертую степень запретить, а въ другомъ—разрѣшить“? Очевидно это была бы несообразность. Потому издревле 54 правило пріемлется въ такомъ разумѣ, что имъ запрещается четвертая степень плотскаго родства, въ какомъ бы видѣ она не представлялась“. Затѣмъ, переходя къ другому правилу, онъ продолжаетъ: „53 правиломъ запрещается бракъ воспріемника съ матерью крестнаго сына или дочери, что̀ составляетъ вторую степень родства. Но сіе правило ничего не говоритъ о бракѣ крестной дочери съ сыномъ воспріемника или воспріемницы, что также составляетъ вторую степень родства. Здѣсь опять предстоитъ прежній вопросъ: неужели вторую степень крестнаго родства въ одномъ случаѣ запретить, а въ другомъ ту же степень разрѣшить? Противъ сей несообразности надлежитъ 53 правило принимать въ такомъ разумѣ, что имъ запрещается вторая степень крестнаго родства во всѣхъ ея видахъ“. И, наконецъ, въ качествѣ сильнаго аргумента онъ ука-

зываетъ на начальныя слова того же 53 правила: „сіе (т. е. запрещеніе браковъ во 2-й степени во всѣхъ видахъ) тѣмъ болѣе необходимо, что въ томъ же самомъ правилѣ сказано, что сродство по духу есть важнѣе союза по тѣлу". — На основаніи всѣхъ этихъ соображеній онъ полагаетъ нужнымъ отказать въ разрѣшеніи брака сына воспріемницы на ея крестной дочери [1]). Св. Синодъ, однако, ссылаясь на указъ 1810 года и подтвердившій его указъ 1838 года, разрѣшилъ подобный бракъ [2]). Но митр. Филаретъ остался при прежнемъ своемъ взглядѣ на запрещенныя степени въ духовномъ родствѣ и чрезъ 2 года въ 1856 году вторично отказалъ въ разрѣшеніи такого же брака, а св. Синодъ снова разрѣшилъ его [3]).

По смыслу указа 1810 года при крещеніи долженъ быть одинъ воспріемникъ и при томъ одного пола съ крещаемымъ. При дѣйствіи такого постановленія не можетъ имѣть мѣста вопросъ о родствѣ между воспріемникомъ и воспріемницей. Но *что должно дѣлать*, по мнѣнію митр. Филарета, въ томъ случаѣ, когда на практикѣ, въ силу обычая, *приходится считаться съ фактомъ пары воспріемниковъ*, желающихъ вступить между собою въ бракъ? Такой именно случай представился митр. Филарету въ 1859 году.—Купеческій сынъ Николай Морозовъ просилъ о дозволеніи ему вступить въ бракъ съ мѣщанскою дѣвицею Маріею Васильевою, съ которой онъ былъ воспріемникомъ младенца уже умершаго. Митр. Филаретъ далъ резолюцію: „совѣтуется искать другой невѣсты". Когда св. Синодъ, куда обратился проситель за разрѣше-

---

[1]) Дополнит. томъ собр. мн. 390 — 391. Юбил. сборн. т. 1, 625—626. Чтенія въ общ. ист. и древн. 1874 г. 153 — 155 и отд. оттискъ 24—25 стр.

[2]) Дополнит. томъ собр. мн. 391—392. Юбил. сборн. 626—627 стр.

[3]) Юбилейн. сборн. 629 стр.

ніемъ, потребовалъ отъ митрополита „надлежащихъ свѣдѣній“, то на справкѣ консисторіи онъ написалъ: „донести св. Синоду, что для (вышеприведенной) резолюціи принято въ основаніе 53 правило шестаго вселенскаго собора, данное въ руководство и указомъ св. Синода 1810 года, которымъ правиломъ запрещены двѣ степени родства, а въ такихъ степеняхъ и состоитъ родство Морозова“ [1]). Но такъ какъ указъ 1810 года, составлявшій и тогда дѣйствующее право, довольно ясно высказался за допущеніе одного только воспріемника въ своей ссылкѣ на правило Требника о крещеніи, то митр. Филаретъ, желая предустранить его дѣйствіе на предстоящій случай, продолжаетъ: „что же касается до правила въ Требникѣ о крещеніи, оно говоритъ только о томъ, что по нуждѣ достаточенъ одинъ воспріемникъ, а не о родствѣ; ибо если бы разумѣть сіе правило о родствѣ, духовное родство совсѣмъ бы было уничтожено, а это было бы противно 53 правилу шестаго вселенскаго собора“ [2]). Справедливость требуетъ замѣтить, что приведенная сейчасъ резолюція митр. Филарета подаетъ поводъ къ недоумѣніямъ. Въ ней говорится: „правиломъ запрещены двѣ степени, а въ такихъ степеняхъ и состоитъ родство“ воспріемника и воспріемницы. Намъ же думается, что родство воспріемника и воспріемницы не состоитъ ни во второй степени, если ихъ считать духовнымъ отцомъ и матерью одного и того же дитяти, — ни въ первой степени, такъ какъ если руководиться принципомъ аналогіи духовнаго родства плотскому, они, какъ виновники духовнаго рожденія, составляютъ одно духовное цѣлое и не состоятъ между собою ни въ какой

[1]) Но въ какой же именно степени, — этого онъ не указываетъ.

[2]) Чтенія въ общ. исторіи древностей, 1874 г., 4 кн., 155 стр. или отдѣл. оттискъ «донесеній« м. Филарета, стр. 25—26.

степени [1]). Слѣдовательно, никакого прямаго отношенія къ наличному случаю 53 правило и не имѣетъ.

Далѣе митр. Филаретъ въ защиту своей резолюціи говоритъ: „Что же касается до правила въ Требникѣ о крещеніи, *оно говоритъ только* о томъ, *что по нуждѣ достаточенъ одинъ воспріемникъ*, а не о родствѣ, ибо *если бы разумѣть сіе правило о родствѣ, духовное родство было бы совсѣмъ уничтожено*, а это было бы противно 53 правилу шестаго вселенскаго собора“ [2]).— Но правило Требника, вопреки изъясненію его митр. Филаретомъ, кажется, ясно говоритъ: „во святомъ *крещеніи единъ довлѣетъ воспріемникъ*, аще мужескій полъ есть крещаемый; аще же женскій, токмо воспріемница; въ *нуждѣ же* смертнѣй крещеніе *можетъ быть безъ воспріемника*“ [3]). Итакъ, изъ правила видно, что одного воспріемника довольно при крещеніи, а по нуждѣ крещеніе можетъ быть и вовсе *безъ воспріемника*, а не съ однимъ воспріемникомъ, какъ говоритъ митр. Филаретъ.

Не вполнѣ понятно и заключеніе митр. Филарета, что правило Требника „говоритъ не о родствѣ, ибо

---

[1]) Правда, Н. С. Суворовъ, говоря о родствѣ воспріемника съ воспріемницей одного дитяти, замѣчаетъ, что отрицая между ними родство въ первой и второй степеняхъ, «мы должны будемъ отвергнуть вторую степень духовнаго родства» и въ той комбинаціи, о которой говорится въ 53 правилѣ трулльскаго собора, т. е. между воспріемникомъ и родною матерью воспринятаго ребенка, ибо едва ли можно усмотрѣть какую разницу между двумя комбинаціями родственныхъ отношеній: а) воспріемника и воспріемницы одного дитяти и b) между воспріемникомъ и матерью воспринятаго (Курсъ церков. права, 2 т. 294—295 стр., примѣчаніе).—Но намъ думается наоборотъ: едва ли существуетъ полная аналогія между указанными имъ двумя комбинаціями. Да и вообще едва ли методъ аналогіи настолько убѣдителенъ, чтобы была надобность прибѣгать къ нему, какъ вѣскому аргументу,—comparaison n'est pas raison—не даромъ говоритъ Француз. пословица.

[2]) Чтен. въ общ. истор. и древ. 1874 г., кн. 4, 155 стр. Отд. оттискъ 26 стр.

[3]) Курс. цер. права, И. С. Бердникова, 84—85 стр.

если бы разумѣть сіе правило о родствѣ, духовное родство было бы совсѣмъ уничтожено".—Совершенно вѣрно, что правило не имѣетъ цѣлью говорить о родствѣ, а говоритъ о количествѣ воспріемниковъ. Но если „разумѣть его и о родствѣ", то, по нашему мнѣнію, „духовное родство этимъ" еще не было бы уничтожено, потому что и при допущеніи одного воспріемника и при томъ одного пола съ воспринимаемымъ есть еще мѣсто духовному родству. Во-первыхъ, здѣсь возможно родство между воспріемникомъ и воспринятымъ младенцемъ мужескаго пола или между воспріемницей и крестницей. Если для лицъ, находящихся въ духовномъ родствѣ этой комбинаціи, и невозможно, въ силу одинаковости пола, заключеніе брачнаго союза, то вѣдь это еще не исключаетъ возможности духовнаго родства между ними; родственныя духовныя отношенія обусловливаются не возможностью бракозаключенія, а самымъ фактомъ воспріятія отъ крещенія.—Во-вторыхъ, духовныя родственныя отношенія, при допущеніи одного воспріемника, сохранились бы въ той комбинаціи, которая указана правиломъ шестаго вселенскаго собора, т. е. между воспріемлющимъ и матерью воспринятаго младенца.

Усыновленіе въ смыслѣ препятствія къ браку едва ли не одинъ изъ видовъ родства, съ которымъ менѣе всего приходится нынѣ имѣть дѣло церковной власти, такъ какъ въ настоящее время въ церковной практикѣ не примѣняются и тѣ немногія правила [1]) на этотъ счетъ, которыми опредѣляется этотъ особый видъ родственныхъ отношеній [2]). Это произошло съ тѣхъ поръ, какъ дѣла „объ усыновленіи", принадлежащія юрисдикціи церковной, поступили въ вѣдомство гражданское. Вмѣстѣ съ этимъ и особый видъ родства, связанный

[1]) 50 гл. Кормчей и «Прохиронъ.

[2]) Не мало примѣровъ такого усыновленія можно найти въ извѣстной «Исторіи россійскихъ гражданскихъ законовъ» К. А. Неволина, III т. «Полнаго собранія сочиненій», 376—378.

съ спеціальнымъ обрядомъ, который знаменовалъ актъ усыновленія, сталъ постепенно утрачивать на практикѣ свое значеніе и забываться [1]).

Этимъ, между прочимъ, объясняется то, почему въ массѣ различныхъ бумагъ митр. Филарета мы находимъ всего только нѣсколько документовъ по данному вопросу [2]), да и тѣ не даютъ намъ опредѣленнаго и цѣлостнаго представленія о томъ, какъ смотрѣлъ онъ на усыновленіе, въ смыслѣ препятствія къ браку.—Укажемъ на одно дѣло крестьянской дѣвицы-сироты съ сыномъ крестьянина, принявшаго ее въ свой домъ съ обѣщаніемъ „пещись о ней, какъ о родной дочери“. Все, что мы узнаемъ изъ этого дѣла, касается только вопроса объ отношеніи церковнаго усыновленія къ гражданскому [3]).

Церковное усыновленіе потому и церковное, что совершается при участіи церкви и освящается св. молитвами по тому чиноположенію, какой содержится въ Большомъ Требникѣ. Благодаря этому способу, оно „даетъ усыновленнымъ паки рожденіе“ и связываетъ родственными узами съ усыновляющимъ. Далеко не то—гражданское усыновленіе, которое состоитъ только въ приписки къ семейству для людей податнаго состоянія, а для дворянъ въ передачѣ, съ Высочайшаго разрѣшенія, фамиліи и герба. Усыновленный церковнымъ порядкомъ становится настоящимъ сыномъ и такимъ

---

[1]) Краснорѣчивымъ доказательствомъ этого можетъ служить одно дѣло отъ 1804 г. «50 гл. Кормчей», 186—187 стр. примѣчаніе.

[2]) См. напр. «Чтенія въ общ. ист. и древн. 1874 г., кн. 4, 150 стр. и далѣе или отд. оттискъ, 20—24 стр. Юбил. сбор. I т. 495—496 стр.

[3]) Нужно замѣтить, что митр. Филаретъ не самъ лично давалъ мнѣніе по этому дѣлу, а утвердилъ своимъ согласіемъ только мнѣніе консисторіи и своего викарнаго архіерея. Но изъ этого мы, конечно, имѣемъ полное право заключать, что его собственный взглядъ нисколько не расходился съ утвержденнымъ имъ мнѣніемъ, почему мы и представляемъ его экстрактъ.

числится въ исповѣдныхъ книгахъ, граждански же усыновленный — не болѣе, какъ пріемышъ, какимъ и значится въ гражданскихъ актахъ. Въ силу этого тотъ и другой отличаются и правами: церковное усыновленіе, имѣющее свое дѣйствіе въ спеціальной области религіозно-нравственной, не сообщая правъ имущественныхъ и другихъ внѣшнихъ отличій и преимуществъ лица усыновившаго, зато служитъ однимъ изъ препятствій къ браку, тогда какъ гражданское усыновленіе сообщаетъ права гражданскія, но не служитъ препятствіемъ къ брачному союзу съ кѣмъ слѣдуетъ. Въ силу такихъ соображеній митр. Филаретъ утвердилъ своимъ согласіемъ бракъ дѣвицы-пріемыша съ сыномъ крестьянина, принявшаго ее, какъ родную дочь [1]).

Условія брачной правоспособности, вытекающія изъ отношеній общежитія.

Взаимное согласіе на бракъ жениха и невѣсты, какъ необходимое условіе его законности. — Факты, подтверждающіе это. — Одобреніе родителей.— Мнѣніе митр. Филарета о необходимости ограниченій въ законѣ, безусловно запрещающемъ браки дѣтей безъ согласія родителей. — Свобода отъ брачныхъ узъ, какъ необходимое условіе законности брака.—Христіанскій бракъ — моногамическій. — Сужденія митр. Филарета по дѣламъ о двоебрачіи. — Мнѣніе его о бракахъ ссылаемыхъ за преступленія и о бракахъ ссыльныхъ бродягъ. — Предѣлы повторяемости брака для христіанъ вообще и обратившихся изъ іудейства въ частности.

При наличности всѣхъ вышеуказанныхъ условій брачной правоспособности, брачный союзъ не будетъ законнымъ и канонически состоятельнымъ, коль скоро онъ не будетъ имѣть въ своей основѣ взаимнаго согласія жениха и невѣсты.

Что *согласіе* или уговоръ составляетъ существенный элементъ и необходимое условіе всякаго союза, это, конечно, всякій понимаетъ; это свойство по пре-

---

[1]) Чтен. въ общ. истор. и древн. 1874 г., кн. 4, 150 и далѣе. Отдѣльн. оттискъ, 20—24 стр.

имуществу *должно характеризовать христіанскій бракъ*, какъ такой, который, по образу таинственнаго союза Христа съ церковію, есть прежде всего религіозно-нравственный союзъ. Въ силу такого его существеннаго свойства, первое дѣйствіе, относящееся къ предстоящимъ жениху и невѣстѣ, есть вопрошеніе о взаимномъ ихъ согласіи; „вопрошеніе“ потому и „нужно предъ церковью, чтобы потомъ не могло быть извѣта о принужденіи“ [1]). Взаимное согласіе, по Филарету, настолько существенная принадлежность брака, что, даже при несоблюденіи нѣкоторыхъ формальностей, уже одно оно служитъ достаточнымъ условіемъ къ заключенію брака.

Изъ массы дѣлъ въ этомъ родѣ возьмемъ для примѣра хотя одно,—напр. дѣло о бракѣ нѣкоего Степана Иванова Скорнякова съ тайно-увезенной имъ отъ матери дѣвицей Анной Благово. Когда послѣдняя на допросѣ показала, что она вступила въ бракъ, положимъ и безъ согласія матери (ей было 22 года), но „по собственному своему желанію и по давно влекомымъ чувствамъ своимъ“ и что потому она „не находила препятствія къ совершенію сего священнаго таинства“, митр. Филаретъ призналъ бракъ дѣйствительнымъ [2]). Церковь, по нему, потому и установила извѣстный намъ возрастъ брачной возмужалости, чтобы брачущіеся не иначе, какъ вполнѣ сознательно и во всякомъ случаѣ не безотчетно, изъявляли требуемое церковью „благое произволеніе“ [3]). Поэтому онъ называетъ бракъ твердымъ въ церковномъ отношеніи подъ непремѣннымъ условіемъ согласія обѣихъ сторонъ; вотъ почему онъ призналъ, напр., дѣйствительнымъ бракъ дворовой дѣвицы Василисы Павловой, повѣнчавшейся даже подъ ложнымъ наименованіемъ мѣщанской дочери Настасьи

---

[1]) Собр. мн. 4 т. 406—407 стр. п. XLV.

[2]) Юбил. сбор. 1 т., 159—160 стр.

[3]) Собр. мн. 3 т., 266 стр.

Поѣдавшевой, съ горнистомъ Карабинернаго полка Иваномъ Васильевымъ. „Поелику горнистъ Васильевъ объявилъ, что онъ благаго произволенія о вступленіи въ бракъ съ Настасьей, Василиса тожъ, не отмѣняетъ, и закона нарушить не желаетъ и свободнымъ отъ сего брака быть не хочетъ, и такимъ образомъ искъ объ обманѣ въ отношеніи къ его лицу уничтожаетъ, то бракъ сей въ церковномъ отношеніи остается твердымъ“, писалъ митр. Филаретъ въ 1853 году [1]). Когда же на бракъ не изъявляется благаго произволенія брачущихся, тогда самый бракъ, „какъ не имѣющій существенной, требуемой церковію, *принадлежности*“, слѣдуетъ признавать „недѣйствительнымъ и ничтожнымъ“ [2]).

Но взаимное согласіе на брачный союзъ самихъ брачущихся, конечно, не всегда гарантируетъ благополучіе семейной жизни: браки, заключенные въ несовершеннолѣтіи, или по легкомыслію, или съ лицомъ, извѣстнымъ своимъ неблагонравіемъ и распущенною жизнью, если не всегда, то въ большинствѣ случаевъ, уже при самомъ ихъ заключеніи, носятъ всѣ задатки непрочнаго союза, со всѣми его гибельными послѣдствіями. Поэтому для того, чтобы „предупредить своевольные браки несовершеннолѣтнихъ“ [3]), или чтобы „для легкомысленныхъ дѣтей не отворить двери къ безпутнымъ бракамъ“ [4]), или чтобы воспрепятствовать браку съ лицемъ, „извѣстнымъ своимъ неблагонравіемъ и безпорядочною жизнью“ [5]), требуется, между прочимъ, *согласіе или благословеніе на бракъ родителей.*

Потому ли, что указать точную грань къ опредѣленію „совершеннолѣтія“ въ отношеніи къ свободному всту-

---

[1]) Собр. мн. 3 т., 533—535 стр.

[2]) Собр. мн. 3 т., 534 стр.

[3]) Юбил. сбор. 1 т., 731 стр.

[4]) Собр. мн. 5, 478 стр.

[5]) Собр. мн. 5, 477 стр.

пленію въ бракъ трудно, а также взвѣсить „легкомысліе, или оцѣнить нравственную настроенность другаго — весьма нелегко вообще, а для закона и тѣмъ болѣе, или почему либо другому, только—то является несомнѣннымъ фактомъ, что „о возрастѣ, въ какомъ сынъ въ отношеніи къ вступленію въ супружество становится независимымъ отъ воли отца, точнаго правила церковнаго не имѣется". 42 правило Василія Великаго, подвергающее запрещенію подъ властію отчею сущаго сына и безъ воли отца своего оженяющагося, страдаетъ большою неопредѣленностью [1]). Но отсюда нельзя дѣлать вывода, что будто церковныя правила безусловно позволяютъ дѣтямъ самостоятельнымъ и достигшимъ совершеннолѣтія вступать въ бракъ безъ согласія родителей. Это, говоритъ митр. Филаретъ, позволяютъ не церковныя правила, а законы греческой имперіи, которые необязательны для россійской церкви и имперіи, хотя и внесены во вторую часть Кормчей книги, и частію были принимаемы въ Россіи къ исполненію для избѣжанія произвольныхъ рѣшеній [2]). За отсутствіемъ церковныхъ правилъ по занимающему насъ вопросу, митр. Филаретъ однако прибѣгаетъ въ своей практикѣ къ гражданскому законодательству; такъ изъ 19 правила градскаго закона, грани четвертой, которое повелѣваетъ „и самовластной дѣвицѣ сущей меньши 25 лѣтъ избирать мужа волею отца своего", онъ дѣлаетъ выводъ: „равнымъ образомъ и сынъ, не имѣющій 25 лѣтъ, не можетъ считаться въ семъ случаѣ независимымъ [3]).

Впрочемъ, нужно замѣтить, что митр. Филаретъ не расширялъ далеко предѣлы родительской власти надъ дѣтьми. Онъ вполнѣ ясно сознавалъ, что въ житейской практикѣ всегда возможны случаи разныхъ

---

[1]) Собр. мн. 1 т., 306 стр.

[2]) Тамъ же, 1 т. 306—307 стр.

[3]) Собр. тн. 5, 478.

злоупотребленій родительскою властію, что нѣкоторые родители и въ силу личныхъ, не высокаго достоинства, мотивовъ могутъ разрушать счастіе своихъ дѣтей и злоупотреблять своими высокими полномочіями. Въ силу всего этого онъ считалъ нужнымъ ограничить предѣлы власти родителей [1]). Выразительнымъ въ данномъ отношеніи является одно обстоятельное *мнѣніе* его *„о необходимости ограниченій въ законѣ, безусловно запрещающемъ браки дѣтей безъ согласія родителей“* [2]), данное имъ въ 1863 году, вслѣдствіе представленія ярославскаго архіепископа по этому же вопросу.

Вопросъ о предѣлахъ власти родителей надъ дѣтьми въ отношеніи къ браку, писалъ въ этомъ мнѣніи митр. Филаретъ, *„достоинъ вниманія“. Извѣстны случаи, въ которыхъ родительская власть неблагопріятна* для брака“ *и* наоборотъ, — *когда „ослабленіе сей власти вредно“*. И онъ указываетъ примѣры въ томъ и другомъ родѣ. Напр. раскольникъ можетъ отказать дѣтямъ въ благословеніи на бракъ съ лицемъ православнымъ или неблагонравный отецъ можетъ отказать въ благословеніи на бракъ отдѣленному сыну, если онъ не дастъ ему нѣсколько сотъ рублей. Очевидно, что здѣсь „родительская власть неблагопріятна для брака“.—Встрѣчаются въ жизни и обратнаго рода случаи, когда „ослабленіе“ ея *„вредно“*, напр., когда отецъ или мать сыну или дочери отказываютъ въ благословеніи на бракъ потому, что лице, ищущее брака, извѣстно своей распущенной жизнію или когда „почтенный дворянинъ не соглашается на бракъ сына, который желаетъ взять въ супружество служанку“. — Отсюда само собою понятно, что *„если законъ, запрещающій бракъ безъ согласія родителей, соблюдать во всей силѣ, то пострадаютъ* и могутъ подвергнуться сильному искушенію

---

[1]) Собр. мн. 5, 477. Примѣры подобнаго рода изъ практики м. Филарета можно видѣть въ Юбил. сбор., напр. 1 т. 625 стр.

[2]) Собр. мн. 5 т. 477—480.

нѣкоторыя *невинныя дѣти*". *И наоборотъ*, если допустить, что „всякій 25 лѣтній властенъ вступить въ бракъ, безъ согласія родителей, то для легкомысленныхъ дѣтей отворится дверь къ безпутнымъ бракамъ".— *Какъ же выйти изъ подобной* дилеммы: какъ согласить два противоположныя требованія, съ одной стороны, сохранить въ силѣ законъ о власти родителей надъ бракозаключеніями дѣтей и, съ другой стороны, найти исходъ для дѣтей, притѣсняемыхъ нѣкоторыми родителями въ силу существующаго закона?

Митр. Филаретъ предлагаетъ такой исходъ. „*Общій законъ*, запрещающій бракъ, безъ согласія родителей, *пусть останется неприкосновеннымъ* [1]). Но епархіальнымъ архіереямъ можетъ быть дано слѣдующее разрѣшеніе: если совершеннолѣтніе дѣти просятъ епископа о разрѣшеніи имъ вступить въ бракъ, на который родители не соглашаются, по причинамъ незаконнымъ, а они безбрачными оставаться находятъ для себя неудобнымъ или не безопаснымъ; и если, по дознанію, причина отказа со стороны родителей окажется незаконною, а оставленіе дѣтей безъ брака можетъ сопровождаться вредомъ для ихъ нравственности: то *епархіальный архіерей*, чрезъ способное духовное лицо, увѣщеваетъ родителей, чтобы они прекратили свое сопротивленіе браку дѣтей, а въ случаѣ безуспѣшности сего увѣщанія, *разрѣшаетъ бракъ* безъ требованія согласія родителей [2]).

---

[1]) Нельзя, по его мнѣнію, разрѣшеніе, по увѣщаніи, вступать въ бракъ безъ согласія родителей въ зрѣлыхъ лѣтахъ, сдѣлать безусловнымъ, потому что это послужило бы «поводомъ къ нарушенію пятой заповѣди Божіей».

[2]) Собр. мн. 5. 477—479 стр. — Судьба означеннаго мнѣнія митр. Филарета была слѣдующая. Св. Синодъ опредѣленіемъ 1868 года постановилъ: въ виду доводовъ, изъясненныхъ въ отзывѣ главноуправляющаго II отдѣленіемъ собственной Его Императорскаго Величества канцеляріи относительно несвоевременности разрѣшенія законодательнымъ порядкомъ вопроса о бракахъ безъ согласія родителей, св. Синодъ опредѣляетъ: возникшее по сему дѣлу...

Согласно приведенному мнѣнію митр. Филаретъ и дѣйствовалъ въ своей архипастырской практикѣ, хотя бы жениху или невѣстѣ и не было еще 25 лѣтъ. Это можно видѣть изъ его резолюцій по брачнымъ дѣламъ [1]).

Если уже соображеніями здраваго человѣческаго разума требуется *моногамическій бракъ*, то тѣмъ болѣе моногамическимъ только и можетъ быть бракъ *христіанскій* [2]). Отсюда понятно для всякаго, что бракъ, не прекратившійся естественною смертью одного супруга или силою закона, составляетъ безусловное препятствіе къ вступленію въ новый бракъ. „Если кто при живой женѣ вступилъ въ бракъ съ дѣвицей по невѣдѣнію ея, то первый виновенъ, а послѣдняя нѣтъ; ихъ брачный союзъ признается незаконнымъ и недѣйствительнымъ, —а потому подлежитъ расторженію [3]); причемъ виновный въ оставленіи супруга или супруги и во вступленіи въ новое супружество, по разлученіи, возвращается къ первому браку, если получитъ на то разрѣшеніе и если того желаетъ первая, живая жена; въ противномъ случаѣ онъ осуждается на всегдашнее безбрачіе [4]). Этому же наказанію подвергается оставившій супруга или супругу и болѣе пяти лѣтъ скрывающійся въ неизвѣстности“ [5]). Второй бракъ, заключенный при существованіи перваго, недѣйствителенъ отъ начала до конца, такъ что если бы первый супругъ двоебрачнаго умеръ и до судебнаго разбирательства по дѣлу о второмъ бракѣ, послѣдній не сдѣлался бы по

производство прекратить. См. примѣчаніе редактора мнѣній и отзывовъ, 5 т. 479—480 стр.

[1]) См. напр. Юбил. сборн. 1 т., стр. 155, 159—160, 160—161. 624—625. 730—732. Душепол. Чтен. 1876 г., 4 ч., 505. п. 1; 1877 г. 2 ч., стр. 128. п. 10 и 11; стр. 381. п. 1, 382. п. 5. Собр. мн. 1 т., 332 стр.

[2]) Собр. мн. 4, 521 п. XI.

[3]) Тамъ же 3 т. 186 и 275 стр.

[4]) Тамъ же—186 стр.

[5]) Тамъ же—187 стр.

этой причинѣ бракомъ законнымъ [1]). Впрочемъ, преступленіе уменьшается, говоритъ митр. Филаретъ, если второй бракъ заключенъ вслѣдствіе ложнаго свѣдѣнія о смерти перваго мужа, и въ такомъ случаѣ, если преступленіе открылось уже по смерти перваго мужа,— это самое обстоятельство можно принятъ за указаніе Провидѣнія—къ снисходительному сужденію о дѣлѣ и такимъ образомъ можно рѣшиться грѣхъ очистить эпитиміею, а вторый бракъ оставить существующимъ [2]). *Такими соображеніями*, между прочимъ, митр. Филаретъ *и руководствовался* при разсмотрѣніи *трехъ слѣдующихъ* случаевъ, когда, по просьбѣ оберъ-прокурора Н. А. Протасова, ему пришлось дѣлать *заключенія по дѣламъ о двубрачіи, къ разрѣшенію которыхъ не имѣется положительныхъ узаконеній.*

Сущность перваго дѣла состояла въ томъ, что нѣкая Устинья Докучаева, за отдачей перваго мужа въ солдаты, вышла замужъ за другаго, „по ненадеждѣ его возвращенія“. Митр. Филаретъ призналъ дѣло это заслуживающимъ „рѣшенія облегчительнаго“. Такъ какъ первый брачный союзъ ея, судьбою Божіею, прекратился смертью перваго мужа, прежде нежели возникло о двубрачіи дѣло, то епархіальное начальство имѣло основательную причину второй бракъ признать со времени смерти перваго мужа, а вину двубрачія очистить церковнымъ покаяніемъ. Вслѣдствіе сего и сынъ, родившійся отъ втораго мужа послѣ смерти перваго мужа, получаетъ права законнаго сына, а другой, родившійся до его смерти, остается незаконнымъ [3]).— Труднѣе судить о двубрачіи Ѳедосьи Сапулиной, такъ какъ „записка, говоритъ митр. Филаретъ, не даетъ случая даже догадкѣ о причинѣ двубрачія“. Но и въ этомъ случаѣ смерть перваго мужа, прежде суда о

---

[1]) Собр. мн. 3 т., 259.

[2]) Тамъ же.

[3]) Тамъ же, 3, 274.

двубрачіи, онъ принимаетъ „за устроеніе Провидѣнія къ снисходительному сужденію о дѣлѣ“, и потому соглашается оставить второй бракъ безъ расторженія. Но дѣтей этого брака законными считаетъ только тѣхъ, которые родились по прекращеніи перваго брака, — а рожденныхъ при жизни перваго мужа считаетъ незаконными, что̀ признаетъ, между прочимъ, и нѣкоторымъ наказаніемъ, которое виновная сама себѣ приготовила [1]). — Третье дѣло заключалось въ томъ, что военный поселянинъ Тимоѳей Колесниковъ, по отлучкѣ его второй жены безъ вида, неизвѣстно—куда, по приказанію военнаго начальства, вступилъ въ третій бракъ. Побѣгъ жены и исполненіе приказанія начальства митр. Филаретъ призналъ достаточными мотивами къ оправданію настоящаго брака, хотя бы бѣжавшая жена и была жива и потому онъ считалъ дѣломъ справедливости признаніе какъ самого настоящаго брака, такъ и дѣтей отъ него.

Иначе относился митр. Филаретъ къ тѣмъ *дѣламъ о двубрачіи, въ которыхъ не было мѣста несчастнымъ случайностямъ*, а было прямое сознательное нарушеніе законовъ о бракѣ со стороны заинтересованныхъ лицъ. Таково, напр., было дѣло о двубрачіи солдатки Лариной, дважды бывшей въ возвратномъ сожитіи: послѣ брака со вторымъ мужемъ, она вторично перешла къ первому, и послѣ втораго сожитія съ первымъ возвратилась во вторичное сожитіе со вторымъ; и это дѣлала она и вторый мужъ ея своевольно, не представляя своего запутаннаго положенія на разрѣшеніе духовнаго начальства, какъ надлежало бы поступать „добросовѣстнымъ христіанамъ“. Поэтому-то московскій митрополитъ писалъ по означенному дѣлу: оно должно быть рѣшено не по снисхожденію, а по правосудію, т. е. признаніемъ брака и его послѣдствій ничтожными, съ возложеніемъ эпитиміи на обоихъ супруговъ [2]).

---

[1]) Собр. мн. 3, 274.

[2]) Собр. мнѣній 3 т. 258—260 стр.

Впрочемъ, *бываютъ случаи, когда лица, связанныя законными брачными узами*, разлучаются, и *могутъ вступить*, по желанію, *въ новый бракъ;* такое исключеніе имѣетъ мѣсто въ томъ случаѣ, если лишенный всѣхъ правъ состоянія и сосланный въ Сибирь на всю жизнь имѣлъ на прежнемъ мѣстѣ жительства жену, но она не пожелала за нимъ слѣдовать; если затѣмъ на новомъ мѣстѣ жительства онъ вступилъ въ новый бракъ; въ семъ случаѣ онъ не подлежитъ отвѣтственности предъ закономъ о двубрачіи и не подвергается уголовному суду [1]). Но такое постановленіе касается только женатыхъ ссыльныхъ; безбрачные же ссыльные могутъ вступать въ браки и во время слѣдованія ихъ въ Сибирь. Послѣднее позволеніе дается только безбрачнымъ и не простирается на лицъ состоящихъ въ бракѣ, во избѣжаніе разныхъ недоразумѣній. Такъ былъ случай, разсказываетъ московскій митрополитъ, что ссыльный, имѣющій жену, домогался вступить въ бракъ прежде отправленія въ ссылку, и въ тоже время старался представить себя неспособнымъ къ отправленію въ ссылку. Тогда произошла бы большая нелѣпость, что мужъ могъ бы сидѣть рядомъ съ двумя женами, прежнею и новой; и нессыльный могъ бы сказать, почему же мнѣ не позволено то, что позволено преступнику и ссыльному [2]).

Гораздо труднѣе *„рѣшить вопросъ о бракѣ ссыльныхъ бродягъ*, потому что для удостовѣренія въ томъ, что сосланный бродяга не былъ женатъ на прежнемъ мѣстѣ жительства, не представляется вѣрнаго средства, пока онъ остается въ качествѣ бродяги [3]). Когда въ 1826 году въ св. Синодѣ произошло относительно ихъ разсужденіе, то большинство членовъ, основываясь на 92 правилѣ 6 вселенскаго собора и 35 пра-

[1]) Собр. мн. 3 т., 265—266.

[2]) Тамъ же 3 т., 266.

[3]) Тамъ же 2 т., 155.

вилѣ Василія Великаго, пришло къ заключенію, что, по силѣ означенныхъ правилъ, бродягамъ вступать въ Сибири въ браки нельзя. Митр. Филаретъ далъ по этому вопросу *особое* мнѣніе. Нельзя, по его мысли, дать ссыльнымъ бродягамъ „неограниченное позволеніе брака", потому что это было бы несообразно съ церковнымъ закономъ въ отношеніи къ тѣмъ изъ нихъ, которые оставили женъ во внутреннихъ губерніяхъ, такъ какъ таковыхъ церковный законъ наказываетъ лишеніемъ супружества. Наоборотъ, нельзя и „неограниченно" запретить бракъ ссыльнымъ бродягамъ, потому что это было бы тяжело для неженатыхъ изъ нихъ и противно цѣли правительства, которая—есть народоразмноженіе. Въ силу этого митр. Филаретъ избираетъ средину между тѣмъ и другимъ. „Ограниченное запрещеніе брака сосланнымъ бродягамъ основать можно на церковномъ законѣ слѣдующимъ образомъ: 1) поелику жена бѣжавшаго пять лѣтъ не можетъ получить дозволенія на второй бракъ, то и сосланнымъ бродягамъ не дозволять брака въ продолженіе первыхъ пяти лѣтъ; 2) по прошествіи первыхъ пяти лѣтъ, касательно брака поступать съ бродягами точно такъ же, какъ съ ссыльными за преступленія" [1]). По выслушаніи этого мнѣнія, въ засѣданіи 31 января 1827 года, большинство членовъ св. Синода осталось при прежнемъ своемъ мнѣніи. А затѣмъ въ 1827 году состоялось общее синодальное постановленіе, по которому холостымъ и вдовымъ бродягамъ, только по удостовѣреніи въ томъ, дозволено вступать въ бракъ [2]).

Предѣлы повторяемости брака.

Выше замѣчено, что бракъ, прекратившійся смертью одного изъ супруговъ, даетъ *право* другому *вступать въ новый*, закономъ невоспрещенный, *бракъ*. Но это право, нужно сказать, *ограничено* въ православной церкви

[1]) Собраніе мнѣній 2 т., 153—155 стр.

[2]) Собран. мнѣн. 2 т., 155 стр.

извѣстнымъ предѣломъ: церковь уже съ самаго начала весьма неодобрительно смотрѣла на второй (Лаод. 1; Вас. Вел. 4 пр. сн. Неок. 7) и третій браки (Васил. Велик. 50 пр.); а четвертый бракъ запрещала абсолютно, какъ плотоугодіе [1]).

Въ этомъ вопросѣ нашъ канонистъ солидаренъ съ древними отцами церкви: онъ второбрачіе называетъ прямо „несовершенствомъ“ и говоритъ, что „важность единобрачія и существуетъ и постигается только въ христіанствѣ“. Почему, спрашиваетъ онъ, церковь только первый бракъ признаетъ совершеннымъ, а второй уже несовершеннымъ? Безъ сомнѣнія, отвѣчаетъ онъ, на основаніи словъ апостола о бракѣ: тайна сія велика есть: азъ же глаголю во Христа и во церковь“. Поелику брачный союзъ христіанскій есть таинство и образъ союза Христа съ церковію, то совершенный брачный союзъ можетъ быть только одинъ, такъ какъ Христосъ имѣетъ единую только невѣсту—церковь, и церковь только единаго жениха—Христа“ [2]).—Стоя на такой точкѣ зрѣнія, митр. Филаретъ видитъ особенную мудрость церкви въ томъ, что для всѣхъ христіанъ она указала на единобрачіе, какъ на совершенный типъ брака. Критикуя представленную на его разсмотрѣніе записку: „о вдовствѣ духовенства“, онъ, между прочимъ, въ одномъ пунктѣ дѣлаетъ такое выразительное замѣчаніе: мудрость церкви особенно заключается въ томъ, что она не только для священниковъ, но и для всѣхъ христіанъ совершеннымъ признаетъ одинъ бракъ, потому что христіанскій бракъ, по апостолу, есть образъ союза Христа съ церковію. Второй бракъ допускаетъ она по снисхожденію къ немощи человѣческой, а третій допу-

---

[1]) Подробно объ этомъ съ замѣчат. обстоятельностью изложено въ брошюрѣ проф. А. С. Павлова о канонич. основаніи 253 ст. Уст. Дух. Консисторій.

[2]) Дополнит. томъ собран. мн. 220 стр.

скаетъ неохотно, съ епитиміей, какъ не свободный отъ грѣха, отвращая симъ несовершеннымъ дѣломъ бо́льшее зло, любодѣяніе внѣ брака [1]).

Смотря такъ на второбрачіе и третій бракъ, нашъ канонистъ всегда, когда обращались къ нему за разрѣшеніемъ такихъ браковъ, совѣтовалъ подвергать просителей увѣщанію чрезъ духовника въ томъ, чтобы они пребыли въ вдовствѣ. Такъ въ 1841 году 28 августа на прошеніи дмитровскаго купца Попова о дозволеніи ему, по многосемейству, состоящему изъ 7 человѣкъ дѣтей, вступить въ бракъ, владыка 27 августа написалъ: „Поручить мѣстному священнику, увѣщать просителя пребыть во вдовствѣ; а если не укрѣпится, и прописанное справедливо, допустить третій бракъ“ [2]). Или вотъ что, напр., писалъ по этому же вопросу митр. Филаретъ своему викарію епископу дмитровскому Иннокентію въ 1827 году 23 іюля. Мнѣ докучаютъ о бракѣ Голубицкаго. Говорятъ, что онъ вступаетъ въ 3-й бракъ, а ему близъ 50 лѣтъ. Въ такомъ случаѣ не нужно болѣе, какъ посовѣтовать желающему брака, чтобы онъ сообразился, время ли принимать на себя брачныя узы; а если не оставляетъ желанія, а находитъ бракъ для себя нужнымъ, дайте разрѣшеніе. Можетъ быть и то, что брака хотятъ не для плоти, а для взаимной помощи [3]).

Словомъ, по Филарету, вступленіе во второй и третій *христіанскій* бракъ разрѣшается въ видѣ снисхожденія къ слабости человѣческой. — Ставя логическое удареніе надъ словомъ „христіанскій“, мы хотимъ сказать, что браки, заключенные въ іудействѣ или язычествѣ, не принимаются во вниманіе при разрѣшеніи

---

[1]) Собр. мн. 4 т. 521 п. XI. Душепол. Чтен. 1877 г.; п. 3. 244 п. 7.

[2]) Юбил. сборн. 1. 163—164 стр.

[3]) Приб. къ твор. св. отц. 1871 г., II, 521 стр. См. др. примѣры: Душепол. Чтен. 1876 г., 3 ч., 128 п. 36 и 379—380 п. 29; Душ. Чт. 1877 г., ч. 3, 254 п. 7.

втораго и третьяго брака для лицъ обратившихся въ христіанство изъ того или другаго. Это мы узнаемъ изъ одного донесенія митр. Филарета св. Сѵноду о томъ, возможно ли крещенному еврею,—состоявшему въ двухъ бракахъ въ іудействѣ и въ одномъ по принятіи православія, разрѣшить 4-й бракъ. За основаніе для рѣшенія этого вопроса — с.-петербургская духовная консисторія приняла 83 ст. X т. Свод. Закон. Гражд. [1]), а митр. Филаретъ беретъ 17 правило святыхъ апостолъ, которое есть слѣдующее: „кто по святомъ крещеніи двумя браками обязанъ былъ, или наложницу имѣлъ: тотъ не можетъ быти епископъ или пресвитеръ, ни діаконъ, ниже вообще въ спискѣ священнаго чина“. Правиломъ апостольскимъ, разъясняетъ онъ далѣе, признается неспособнымъ къ священству тотъ, кто сдѣлался *второбрачнымъ по крещеніи*. Посему положимъ, что кто нибудь былъ бы въ первомъ и второмъ бракѣ въ іудействѣ или язычествѣ, и браки сіи прекратились, и что потому сдѣлавшись христіаниномъ, онъ былъ бы въ первомъ бракѣ христіанскомъ. По вышеозначенному правилу апостольскому, онъ, какъ обязанный *по крещеніи однимъ* только бракомъ, имѣлъ бы право вступить въ клиръ; слѣдовательно имѣлъ бы такое право, которое имѣютъ только первобрачные. Посему, заключаетъ митрополитъ, при подобныхъ брачныхъ обстоятельствахъ, нѣтъ основанія отказать въ правѣ первобрачнаго и тому, кто проситъ не вступленія въ клиръ, а вступленія во второй бракъ, что̀ первобрачному обыкновенно разрѣшается [2]).

---

[1]) Издан. 1832 года.

[2]) Собр. мн. дополнит. томъ, 218—220 стр.

Условія брачной правоспособности, вытекающія изъ религіозныхъ отношеній [1]).

Смѣшанные браки.—Общій взглядъ на нихъ митр. Филарета. — Виды смѣшанныхъ браковъ.—Каноническія основанія для браковъ православныхъ съ лицами иныхъ христіанскихъ исповѣданій. — Общіе законы православнаго брачнаго права, по мнѣнію митр. Филарета, должны быть всецѣло проводимы и въ институтѣ смѣшанныхъ браковъ. — Замѣчанія его на проэктъ новой редакціи 74 стат. Свода законовъ (т. X, изд. 1832 г.) — какъ подтвержденіе этихъ взглядовъ. — Факты изъ практики митр. Филарета, подтверждающіе его взглядъ на институтъ смѣшанныхъ браковъ.—Браки православныхъ съ раскольниками и молоканами. — Взглядъ митр. Филарета на браки раскольниковъ съ лютеранами.

Судя по историческимъ даннымъ и по каноническимъ памятникамъ, видно, что церковная власть различно относилась къ бракамъ лицъ православныхъ съ лицами инаго христіанскаго вѣроисповѣданія. Мотивы этого были различны [2]). Для нашего канониста самымъ важнымъ изъ мотивовъ являются интересы православія, которые могутъ пострадать при смѣшанномъ бракѣ, благодаря религіозному вліянію неправославнаго супруга на православнаго и — на дѣтей отъ брака [3]). Но смѣшанные браки, при извѣстныхъ условіяхъ, могутъ быть и благодѣтельнымъ установленіемъ въ смыслѣ расположенія православнымъ супругомъ къ православію супруга неправославнаго [4]). Въ виду этого и дѣлается „снисхожденіе“ [5]), „исключеніе“ [6]) къ случаямъ

---

[1]) Мы говоримъ только о смѣшанныхъ бракахъ, въ виду обстоятельнаго раскрытія м. Филаретомъ своего взгляда на этотъ только родъ религіозныхъ отношеній, какъ условій брачной правоспособности, а также въ виду того, что о препятствіи къ браку священнаго сана, напр., намъ уже приходилось говорить при изложеніи взгляда м. Филарета на снятіе священ. сана.

[2]) См. объ этомъ въ Курсѣ церк. права И. С. Бердникова.

[3]) Собр. мн. 2 т. 373 стр.

[4]) Собр. мн., допол. т. 604 п. 3.

[5]) Собр. мн. 5, 704 стр.

[6]) Тамъ же.

смѣшанныхъ браковъ. Такъ въ „наставленіи священнику относительно совершенія брака православной невѣсты съ лицемъ инаго христіанскаго исповѣданія, безъ письменнаго обязательства воспитывать дѣтей отъ сего брака въ православіи [1]), митр. Филаретъ пишетъ въ 1865 году: „Съ должнымъ повиновеніемъ исполняя требуемое отъ васъ снисхожденіе Высочайшей властію, вы должны при семъ охранять себя отъ неповиновенія церковнымъ правиламъ; должны вы благовременно, прежде совершенія брака, на основаніи правилъ, изъяснить православной невѣстѣ, что долгъ совѣсти ея будетъ—добрымъ примѣромъ благочестія и кроткимъ словомъ располагать избраннаго ею супруга къ вступленію въ общеніе съ православной церковью или, по крайней мѣрѣ, къ тому, чтобы дѣти были крещаемы и воспитываемы въ православіи“ [2]). Таковы мотивы и средства къ проведенію началъ православія посредствомъ института смѣшанныхъ браковъ.

Смѣшанные браки бываютъ: а) между *православными и лицами* инаго христіанскаго вѣроисповѣданія, б) между православными и раскольниками и сектантами и в) между послѣдними, съ одной стороны, и протестантами и католиками, съ другой.

Остановимся на первой категоріи смѣшанныхъ браковъ и спросимъ, на какихъ каноническихъ основаніяхъ зиждется *институтъ браковъ православныхъ съ католиками и протестантами?*

Каноническими основаніями для него митр. Филаретъ признаетъ 72 правило шестаго вселенскаго собора, но съ тѣми ограниченіями, которыя сдѣланы на соборахъ болѣе древнихъ (Лаод. 10 пр. и четв. вселенскаго

---

[1]) По какому случаю совершался смѣшанный бракъ православной невѣсты съ лицемъ инословнаго исповѣданія «безъ письменнаго обязательства воспитывать дѣтей отъ сего брака въ православіи»,—о семъ ничего неизвѣстно.

[2]) Собр. мн. 5, 704—705 стр.

собор. 14 прав.) [1]). — „Шестаго вселенскаго собора правило 72, съ такими словами онъ обращается въ своемъ „наставленіи священнику“, говоритъ, что недостоитъ мужу православному съ женою еретическою бракомъ совокуплятися, ни православной женѣ съ мужемъ еретикомъ сочетаватися. Можно полагать, что строгость сего правила направлена преимущественно на такихъ еретиковъ, которыхъ сресь соединена съ хулою на Божество, каковы аріане и духоборцы“. Далѣе, сличая съ нимъ 10 правило лаодикійскаго собора, — въ нѣсколько умѣренномъ тонѣ гласящаго, что не должно церковнымъ безъ разбора совокупляти дѣтей своихъ брачнымъ союзомъ съ еретиками, — онъ приходитъ къ выводу благопріятному смѣшаннымъ бракамъ православныхъ съ католиками и протестантами. „Слѣдственно, замѣчаетъ онъ, можетъ быть допущено исключеніе изъ правила по особенному разбору обстоятельствъ“. Но чтобы и при такомъ исключеніи и снисхожденіи не пострадали интересы православія, долгъ всякаго священника, согласно 14 правила шестаго вселенскаго собора, не отвергая уже совершившагося брака съ иновѣрными, только требовать приведенія дѣтей отъ онаго въ православіе, и допускать бракъ съ иновѣрными, но не иначе—какъ подъ непремѣннымъ условіемъ обѣщанія со стороны лица, вступающаго въ бракъ съ православнымъ, перейти въ православіе, вслѣдствіе чего и дѣти должны быть крещены и воспитаны въ православіи [2]).

Вотъ тѣ каноническія нормы и та программа, которыми всегда руководствовался митр. Филаретъ въ своей обширной практикѣ, отъ которыхъ онъ ни на шагъ не отступалъ и которыя съ неумолимою послѣдовательностью и непреклонною твердостью проводилъ въ жизнь церкви. Онъ стоитъ и въ данномъ случаѣ

---

[1]) Собран. мн. 5, 704.

[2]) Собр. мн. 5, 704—705.

всецѣло на точкѣ зрѣнія православія: законы православнаго брачнаго права онъ всецѣло примѣняетъ и къ институту смѣшанныхъ браковъ.—Весьма богатымъ и цѣннымъ матеріаломъ—касательно даннаго вопроса служатъ два письма митр. Филарета къ оберъ-прокурору св. Сунода, графу Н. А. Протасову—одно „съ приложеніемъ замѣчаній и соображеній по тремъ редакціямъ статьи о бракахъ“, отъ 5 августа 1846 года [1]), а другое „съ мнѣніемъ о предполагаемомъ измѣненіи 74 статьи Свода Зак. Гражд., т. X“, отъ 26 сентября 1846 г. [2]). Нѣтъ церковнаго правила, говоритъ онъ въ мнѣніи объ измѣненіи 74 статьи Свода законовъ,—которое бы обязывало православное духовное начальство непремѣнно признавать дѣйствительнымъ бракъ, совершенный римско-католическимъ священникомъ. А есть обязанность разсмотрѣть таковый по правиламъ православной церкви; и есть случаи, въ которыхъ должно рѣшительно признать оный недѣйствительнымъ, какъ напр., если римско-католическій священникъ, по незнанію или по невниманію, благословитъ бракъ православнаго лица, которому въ православной церкви, по расторженіи предшествовавшаго брака, не позволено вступать въ новый“ [3]). Или, въ другомъ мѣстѣ, кри-

---

[1]) Тамъ же—3, 184—197.

[2]) Тамъ же—3, 197—203. Въ этой статьѣ свода законовъ говорится: *„браки лицъ православнаго исповѣданія съ лицами римско-католическаго исповѣданія, совершенные одними римско-католическими священниками, почитаются недѣйствительными, доколѣ тотъ же бракъ не обвѣнчанъ православнымъ священникомъ“*. Сводъ законовъ Россійской имперіи, издан. 1832 г., т. 10-й, 74 статья. Сравн. Свод. закон. изд. 1857 г., т. 10, ч. 1, 72 статья. Измѣненіе 74 статьи Св. законовъ, какъ видно изъ возраженій м. Филаретомъ противъ этого, предполагалось въ смыслѣ признанія смѣшанныхъ браковъ совершенныхъ одними римско-католическими священниками и даже вообще священниками другихъ исповѣданій, при чемъ назначался всетаки 6-мѣсячный срокъ для ихъ утвержденія прав. церковью. См. Собр. мн. 3, 198—203 и особенно 204 п. IX.

[3]) Собр. мн. 3 т., 198 стр.

тикуя тѣ же соображенія, по которымъ предполагалось измѣнить 74 ст. Свода законовъ, — митр. Филаретъ пишетъ: „предполагаемый законъ, признавая бракъ, совершенный чуждымъ священникомъ, не предоставляетъ православному духовному начальству разсмотрѣть правильность онаго. Чтобы яснѣе показать послѣдствія отъ сего, пусть онѣ представятся въ видѣ примѣра. Нѣкто, православный, желаетъ вступить въ четвертый бракъ съ лицемъ протестантскаго исповѣданія: онъ поѣдетъ за границу, и протестантскій проповѣдникъ совершитъ бракъ, потому что въ его исповѣданіи нѣтъ на сіе запрещенія. Или, нѣкто, православный, желаетъ вступить въ бракъ съ родной племянницей, по счастью его, принадлежащею къ протестантскому вѣроисповѣданію; онъ поѣдетъ за границу, и протестантскій проповѣдникъ по индульгенціи генеральной консисторіи совершитъ бракъ. Тоже можетъ сдѣлаться даже и въ Россіи, въ надеждѣ на то, что законъ гражданскій не угрожаетъ непризнаніемъ такого брака. Если такіе браки законъ гражданскій оставитъ неприкосновенными и не подвергнетъ суду духовному, то онъ станетъ въ явное противорѣчіе съ правилами православной церкви и откроетъ людямъ, обладаемымъ страстію, путь къ совершенію осуждаемыхъ православной церковью браковъ, къ соблазну и ко вреду добрыхъ нравовъ“ [1]).

Но вѣдь, чрезъ строгое примѣненіе законовъ православнаго брачнаго права къ институту смѣшанныхъ браковъ, можетъ иногда страдать сторона, совершенно невиновная въ ихъ нарушеніи. Такое именно возраже-

---

[1]) Собр. мн. 3 т., 201—202; ср. 3, 25.—Всѣ эти и подобныя разсужденія митр. Филарета основаны не на простыхъ предположеніяхъ, а на фактахъ изъ его собственной, богатой опытами, церковной практики. См. для примѣра его мнѣніе по поводу прошенія генералъ-адъютанта Клейнмихеля (протестанта) о вступленіи въ бракъ съ двоюродною сестрою умершей жены, бракъ съ которой былъ расторгнутъ по прелюбодѣянію просителя. Собр. мн. 2, 268—273.

ніе и поставлялось въ защиту новой редакціи 74 статьи Свода законовъ. „Возражается противъ 74 статьи, говоритъ митр. Филаретъ, что ея наказаніе падаетъ не на одного виновнаго, но и на другаго невиннаго супруга.—Но если принять въ уваженіе сіе разсужденіе, отвѣчаетъ онъ на возраженіе, то брачные законы не могутъ существовать. Напримѣръ, законъ велитъ бракъ мужа, отъ живой жены вступившаго въ оный, расторгать. Неужели должно сей законъ уничтожить потому, что отъ него терпитъ невинное лицо, жена вступившая въ бракъ по незнанію о двубрачіи мужа“ [1]). Но могло и такъ случиться, что одинъ супругъ не зналъ законовъ брачнаго права другаго супруга. „На сіе отвѣтствуется, что иностранецъ виноватъ, если бросился въ супружество съ лицемъ другаго вѣроисповѣданія и государства, не навѣдавшись о правилахъ и законахъ, которымъ подчиняетъ его таковое супружество. Законъ говоритъ, что никто не можетъ отговариваться незнаніемъ законовъ. И никакой законъ не говоритъ и не можетъ сказать, что иностранецъ можетъ дѣлать, что хочетъ, подъ предлогомъ незнанія законовъ“ [2]). На возраженіе, что въ такомъ случаѣ 74 статья возбуждаетъ трудные вопросы, митр. Филаретъ отвѣчаетъ: „сіе недостаточно къ опроверженію закона. Есть справедливые законы, изъ которыхъ, по стеченію обстоятельствъ, раждаются трудные вопросы. Въ семъ случаѣ надобно разрѣшать вопросы, а не уничтожать законы“ [3]). А когда ему замѣчали, что для пользы православія достаточенъ законъ о принадлежности православію всѣхъ дѣтей отъ смѣшанныхъ браковъ, онъ отвѣчалъ, что сей законъ достаточенъ въ томъ случаѣ, если достаточно обезпечено его исполненіе; а таковымъ достаточнымъ обезпеченіемъ служитъ 74 статья“ [4]).

---

[1]) Собр. мн. 3 т., 200 стр., IV п.

[2]) Тамъ же.

[3]) Собр. мн. 3 т., 200 стр.

[4]) Тамъ же, см. 199 стр., III п.

Вслѣдствіе всѣхъ этихъ представленій митр. Филарета 74 статья Свода законовъ осталась неизмѣненной и въ прежнемъ видѣ вошла въ новое изданіе (1857 года) Свода законовъ [1]).

Всѣ вышеприведенныя цитаты съ достаточною убѣдительностью говорятъ намъ о тѣхъ мотивахъ и каноническихъ нормахъ, которыми руководствуется митр. Филаретъ въ вопросѣ о смѣшанныхъ бракахъ съ самаго начала и до конца своего многотруднаго поприща. — Но для полноты изложенія намъ не мѣшало бы привести — два-три случая, въ которыхъ онъ практически доказалъ твердость своихъ убѣжденій по этой части. — И при заключеніи смѣшанныхъ браковъ, какъ и браковъ лицъ православнаго исповѣданія, онъ требовалъ исполненія всѣхъ тѣхъ условій законности брака, которыя предъявляются въ бракахъ православныхъ между собою. Такъ по поводу представленія московской консисторіи о повѣнчаніи князя Трубецкаго съ иностранкой римско-католическаго вѣроисповѣданія 1) безъ разрѣшенія на это епархіальнаго начальства, по свидѣтельству, въ которомъ не было означено—дѣвица ли она или вдова, и послѣ какого брака и 2) безъ подписки относительно обязательства воспитывать дѣтей въ православіи, митр. Филаретъ 1836 г. декабря 2 написалъ: 1) „прежде всего исполнить второй пунктъ опредѣленія; 2) когда дано будетъ требуемое симъ пунктомъ обязательство: тогда по первому пункту бракъ признать дѣйствительнымъ и твердымъ“ [2]). — Приведемъ другой примѣръ: митр. Филаретъ отказалъ въ бракѣ лютеранину генералъ-адъютанту А. П. Клейнмихелю, обратившемуся въ 1829 году въ св. Синодъ съ прошеніемъ о дозволеніи

---

[1]) Сравн. Свода законовъ изданія: 1832 г. ст. 74 и 1857 г. ст. 72.

[2]) Съ 1840 г. вышло распоряженіе вѣнчать такіе браки безъ испрошенія каждый разъ на то разрѣшенія. Юбил. сбор. 1 т. 497 стр.

ему вступить въ бракъ съ фрейлиной Кокошкиной, двоюродной сестрой бывшей жены его, бракъ съ которой былъ расторгнутъ по прелюбодѣянію просителя [1]). Или вотъ еще фактъ: онъ отказалъ русскому подданному евангелическаго исповѣданія, канцеляристу Ивану Бреннеръ, въ просьбѣ вступить въ бракъ съ вдовой, купчихой Прасковьею Авдѣевой, у которой онъ Бреннеръ воспринималъ незаконнорожденную дочь [2]). Къ разряду подобнаго же рода фактовъ изъ практики митр. Филарета нужно отнести его мнѣніе о томъ, что несообразнымъ представляется предъ алтарь православной церкви въ иностранномъ лицѣ допустить то, что не допускается въ лицѣ православнаго, а именно 4-й бракъ лютеранина Трейтеръ съ православной дѣвицей Еленою Цеймернъ [3]).

Въ качествѣ резюме ко всему сказанному нельзя не привести въ высшей степени важныхъ словъ митр. Филарета представляющихъ собою сущность проэкта новой редакціи 74 статьи Свода законовъ: 1) Бракъ лица православнаго съ лицемъ другаго христіанскаго вѣроисповѣданія долженъ быть непремѣнно совершенъ по обряду восточно-каѳолической церкви, и тогда только онъ признается вполнѣ дѣйствительнымъ, со всѣми правами изъ него слѣдующими.

2) Если таковый бракъ совершенъ будетъ за границею, священнослужителемъ иностраннаго христіанскаго вѣроисповѣданія, и не будетъ въ то же время благословленъ православнымъ священникомъ, по неимѣнію онаго въ близости, то брачущіеся обязаны въ теченіе осьми мѣсяцевъ, обратиться къ православному священнику, а, смотря по обстоятельствамъ, и къ право-

---

[1]) Собр. мн. 2, 268—273. Это мнѣніе м. Филарета было принято всѣми членами св. Синода только послѣ замѣчательной въ своемъ родѣ резолюціи Императора Николая Павловича. Собр. мн. 2, 273.

[2]) Юбил. сбор. 1 т. 465 стр.

[3]) Юбил. сб. 1 т., 435—436 стр.

славному архіерею, для разсмотрѣнія, безпрепятственъ ли сей бракъ по правиламъ православной церкви, и для полученія отъ оной утвержденія онаго по чиноположенію: и тогда только бракъ сей признается вполнѣ дѣйствительнымъ, со всѣми принадлежащими изъ него правами, со дня перваго совершенія онаго иностраннымъ священнослужителемъ [1]).

Теперь *о второй категоріи смѣшанныхъ браковъ лицъ православныхъ съ раскольниками и сектантами.*— О мотивахъ къ заключенію ихъ, конечно, было бы совершенно излишне говорить, когда сказано вообще о нихъ выше.—Что касается до положительныхъ каноническихъ основаній, то митр. Филаретъ прямо нигдѣ не говоритъ о нихъ,—въ раннюю пору своего пастырскаго служенія онъ ссылается на указы 1722 года и 1805 года [2]), въ болѣе позднюю—на указы 1769, 1808, 1827 и 1829 годовъ — и конечно не иначе, какъ потому, что находитъ ихъ согласными съ духомъ церковныхъ правилъ по сему предмету (33 пр. ап.; гангр. 6 пр.; лаод. 32) [3]).

Опираясь на эти данныя, митр. Филаретъ считаетъ браки раскольниковъ съ православными безъ благословенія православной церкви — не законными и не истинными браками [4]), а „незаконнымъ сожитіемъ“ или просто „любодѣйнымъ сопряженіемъ“ [5]), влекущимъ за собой судебное преслѣдованіе; раскольники, сочетавшіеся бракомъ съ православными въ раскольническихъ церквахъ, домахъ, часовняхъ, равно и попы ихъ или иныя лица, совершающія таковые браки, какъ совратители должны предаваться суду для поступленія

---

[1]) Собр. мн. 3 т. 202—203 стр.

[2]) Юбил. сбор. 1 т. 157—158.

[3]) Юбил. сбор. 1 т. 466. 492. Дополн. т. собр. мн. 610.

[4]) Юбилейн. сбор. 1 т. 466. 486. 492.

[5]) Юбилейн. сбор. 1 т. 158—466.

съ ними по законамъ [1]). Чтобы сдѣлать такое „незаконное сопряженіе“ законнымъ, со всѣми правами церковнаго и гражданскаго союза, необходимо вѣнчаніе брака православнымъ священникомъ въ православной церкви и притомъ, не иначе, какъ подъ непремѣннымъ условіемъ — присоединенія стороны, держащейся раскола, къ православію, — вѣнчаніе въ православной церкви на такихъ условіяхъ признается актомъ присоединенія къ православію, за отступленіе отъ котораго слѣдуетъ наказаніе, равное за измѣну православію [2]). Правда, нѣкогда было допущено вѣнчаніе раскольническихъ браковъ въ православныхъ церквахъ „безъ особыхъ условій о принадлежности къ православію“, но это не было обычаемъ, а допущено было „исключительно“, по требованію особенныхъ обстоятельствъ [3]). Въ случаяхъ, когда, по повѣнчаніи смѣшаннаго брака въ православной церкви, супругъ-раскольникъ желаетъ оставаться въ расколѣ, другому православному супругу дается право вступить въ новый бракъ съ лицомъ православнымъ; а первый супругъ, смотря по обстоятельствамъ, за упорство предается свѣтскому начальству; дѣти не должны оставаться въ рукахъ раскольниковъ и не должны быть воспитываемы въ расколѣ“ [4]).

Относительно браковъ православныхъ съ молоканами митр. Филаретъ въ 1836 году, по требованію св. Синода, представилъ слѣдующія соображенія: 1) „Браковъ православныхъ съ молоканами, на основаніи 72 правила 6 вселенскаго собора, не дозволять

---

[1]) Юбилейн. сбор. 1 т. 486.

[2]) Тамъ же 157—158.

[3]) Собр. мн. 5, 568 стр.

[4]) Юбил. сборн. 1 т. 493 стр. Здѣсь не излагается мнѣній м. Филарета собственно раскольническихъ о бракахъ, такъ какъ они не имѣютъ прямого отношенія къ бракамъ смѣшаннымъ. Для интересующихся укажемъ на важное въ этомъ родѣ мнѣніе въ дополн. томѣ 201—204 стр.

иначе, какъ развѣ по обращеніи неправославнаго лица къ православію. 2) Если православныя жены молоканъ, *вступившія въ бракъ съ молоканами прежде сего* (т. е. 36 г.), *или имѣющія мужей, послѣ обоесторонняго православнаго брака, совратившихся въ молоканскую ересь*, будутъ жаловаться епархіальному начальству на притѣсненія со стороны мужей за православную вѣру и на принужденія къ совращенію отъ православія, и потому, для безопаснаго исповѣданія православной вѣры, будутъ просить развода съ молоканами, и если епархіальное начальство найдетъ таковыя жалобы несомнительными, то сперва мужей еретиковъ увѣщавать къ возвращенію въ православіе, а потомъ, если не примутъ увѣщанія, бракъ расторгать, и православнымъ женамъ дозволять вступать въ другіе браки съ православными. 3) Поелику могутъ быть случаи, что и православные мужья, находившіеся въ бракѣ съ женами, принадлежащими къ молоканству, могутъ терпѣть притѣсненіе за вѣру и находиться въ опасности совращенія, то, по тщательномъ дознаніи обстоятельствъ, и съ мужемъ поступать, какъ сказано въ предыдущемъ пунктѣ о женахъ“ [1]). Изложенное мнѣніе сообщено было секретными указами всѣмъ архіереямъ, въ епархіяхъ коихъ имѣются молокане.

Остается сказать нѣсколько словъ о томъ, какъ смотрѣлъ митр. Филаретъ на браки раскольниковъ съ лютеранами. Поводомъ къ особому мнѣнію послужилъ вопросъ о томъ, допустить ли браки раскольниковъ съ лютеранами, и подъ какими условіями. „Если оставить, отвѣчаетъ на это Филаретъ, ихъ браки съ лютеранами безъ вниманія и ограниченія, то легко можетъ случиться, что дѣти ихъ будутъ воспитываться въ лютеранскомъ исповѣданіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ лютеранская образованность, привившись къ расколу посредствомъ брачныхъ союзовъ и воспитанія дѣтей,

[1]) Дополн. томъ собр. мн. 602—605 стр.

дастъ ему новую силу и большую самостоятельность, что̀ нежелательно и для церкви и для государства. Но какъ предупредить это? Требовать, чтобы лютеранинъ и раскольница воспитывали дѣтей въ расколѣ? Странно. Въ православіи? Неудобоисполнимо. Исходомъ, по его мнѣнію, можетъ служить возможное облегченіе вступленія въ браки съ православными для раскольниковъ, во многомъ ближе стоящихъ, чѣмъ лютеране, къ православной церкви [1]).

А. Меньшиковъ.

[1]) Собр. мнѣн. 2, 373—374.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

„ГАЛИЦКО-РУССКІЙ ВѢСТНИКЪ".

Ежемѣсячный историко-литературный и политическій журналъ, посвященный знакомству съ событіями въ Прикарпатской Руси и съ бытомъ Русскихъ Галичанъ и другихъ славянскихъ народовъ.

Очень немногіе въ Россіи близко знакомы съ положеніемъ четырехъ почти милліоновъ русскаго народа, подпавшаго волею судебъ подъ владычество Австро-Венгріи: говоримъ объ исконной русской землѣ «Прикарпатской Руси». Изрѣдка появляющіяся о ней отрывочныя свѣдѣнія въ русской печати заурядъ бываютъ неточны и сбивчивы, вызывая въ читателяхъ превратныя сужденія. Между тѣмъ, во всей Прикарпатской Руси, т. е. Галичинѣ, Буковинѣ и Угорской Руси, идетъ неутомимая борьба за св. Православную вѣру и за родной русскій языкъ.

Эта борьба не можетъ не привлекать вниманія и русскаго общества и вообще всего русскаго народа въ его независимомъ отечествѣ. Силы галицко-русскихъ патріотовъ истощены до крайности. Взоры ихъ неотступно обращены на независимую Русь. Въ ней они черпаютъ надежду на свое свѣтлое будущее; отъ нея они ждутъ той подкрѣпляющей и одухотворяющей силы, которая вливаетъ увѣренность въ ихъ правое и святое дѣло. Но покуда обширная Русь какъ бы находится въ сторонѣ отъ жгучихъ желаній и стремленій своей меньшей сестры — Галичины. Происходитъ это отъ того, что галицко-русскій народъ историческими судьбами отдѣленъ отъ Россіи во власть національности, не имѣющей ничего общаго со всѣмъ тѣмъ, что зовется русскимъ или носитъ русское имя.

Считая нравственнымъ долгомъ посильно содѣйствовать возстановленію порванной духовной связи между Русскимъ Царствомъ

и Прикарпатскою Русью, проживающіе въ немъ уроженцы Галицкой, Буковинской и Угорской Руси, задались мыслію издавать пока въ скромныхъ размѣрахъ ежемѣсячный журналъ подъ названіемъ **„ГАЛИЦКО-РУССКІЙ ВѢСТНИКЪ“.**

Цѣль изданія—знакомить Россію съ прошлымъ и современнымъ положеніемъ Прикарпатской Руси въ политическомъ, церковномъ, литературномъ и экономическомъ отношеніяхъ. Мы желали бы духовно сблизить русскій независимый народъ съ его обездоленными братьями, а въ землякахъ нашихъ питать твердую вѣру въ лучшее будущее.

Каждое дружеское слово русской печати радостно отзывается въ чуткихъ сердцахъ закордонныхъ братьевъ. Тѣмъ отраднѣе будетъ для нихъ живое слово періодически высказываемое въ ихъ защиту передъ лицомъ всей земли русской.

Въ своихъ статьяхъ мы не намѣрены держаться узкой партійности и будемъ избѣгать всякаго глумленія надъ какой бы то ни было національностью. Нашъ девизъ — миролюбіе и истина. Все что внѣ его,—не войдетъ въ нашу задачу. Мы отдаемъ беззавѣтно всѣ наши помыслы и труды на духовное сближеніе Россіи съ ея меньшею сестрою—Прикарпатской Русью.

Всѣхъ, кому близки наши задушевныя намѣренія, призываемъ къ содѣйствію въ распространеніи и преуспѣяніи нашего журнала, тѣмъ болѣе, что предпріятіе это не преслѣдуетъ никакихъ коммерческихъ и корыстныхъ цѣлей.

Журналъ будетъ выходить ежемѣсячно каждаго перваго числа.

Въ число сотрудниковъ изъявили готовность вступить извѣстные русскіе дѣятели какъ здѣшніе, такъ и Галицкіе, и прочіе.

Для приданія изданію возможно болѣе разнообразія, мы на ряду съ отдѣломъ, посвященнымъ спеціально Прикарпатской Руси, предпринимаемъ веденіе обще-русской и славянской хроники, согласно приложенной при семъ программѣ.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА.

1) Статьи публицистическаго содержанія по выдающимся событіямъ въ Россіи и за границей, въ особенности же, въ Прикарпатской Руси.

2) Статьи литературнаго, экономическаго, историческаго и духовнаго содержанія.

3) Церковный отдѣлъ, имѣющій цѣлью знакомить чатателей съ важнѣйшимп событіями церковной жизни Русскихъ Галичанъ и другихъ славянскихъ народовъ.

4) Историческіе, бытовые и этнографическіе очерки. Монографіи, романы, повѣсти, стихотворенія, народныя пѣсни, разсказы, мемуары, воспоминанія, путешествія, біографіи замѣчательныхъ дѣятелей на всѣхъ поприщахъ, описаніе нравовъ, обычаевъ и разныя другія статьи научнаго и описательнаго характера, составленныя при содѣйствіи выдающихся русскихъ и галицкихъ поэтовъ, писателей и ученыхъ.

5) Правительственныя распоряженія и отчеты о засѣданіяхъ различныхъ обществъ.

6) Внутренная и внѣшная хроника разныхъ событій, корреспонденціи внутреннія и заграничныя.

7) Выдержки изъ газетныхъ статей и журнальныхъ обозрѣній.

8) Библіографія и критика.

9) Мелкія извѣстія и послѣднія новости.

10) **Иллюстраціи, соотвѣтствующія содержанію статей.**

11) Справочный отдѣлъ.

10) Объявленія.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

Съ пересылкою и доставкою во всѣ города Россіи и за границу

на годъ 5 рублей, на полгода 3 рубля.

Безъ пересылки и доставки (въ С.-Петербургѣ)

на годъ 4 рубля, на полгода 2 рубля.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ редакціи **«ГАЛИЦКО-РУССКАГО ВѢСТНИКА», С.-Петербургъ, Гороховая № 15;** въ Славянскомъ Обществѣ, площадь Александринскаго театра № 9 и во всѣхъ болѣе извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Первый нумеръ выйдетъ 1-го іюня 1894 г.

Редакція «ГАЛИЦКО-РУССКАГО ВѢСТНИКА» С.-Петербургъ, Гороховая 15.

Редакторъ-издатель: **В. С. Драгомірецкій.**

Вышла 3-я (майская) книга журнала

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ
И
ПСИХОЛОГІИ.

Изданіе Московскаго Психологическаго Общества.

(Годъ пятый, съ 1-го января 1894 г.).

Содержаніе: *Θ. А. Зеленогорскій.* Философія Г. С. Сковороды.— *Кн. Д. Н. Цертелевъ.* Пространство и время, какъ формы явленій.—*Н. Я. Гротъ.* О времени. — *А. А. Токарскій.* Къ вопросу объ ассоціаціяхъ идей. — *Д. П. Конисси.* Философія Лаоси. — *Тао те кингъ Лаоси* (Переводъ съ китайскаго Д. П. Конисси). *В. Серебренниковъ.* Новая книга о философіи Канта. — *Влад. С. Соловьевъ.* Современное состояніе вопроса о медіумизмѣ.—*Критика и библіографія.* — *Психологическое Общество.* — Извѣстія и замѣтки. — Объ изданіи сочиненій Г. С. Сковороды. Приложенія: I. *Я. Н. Колубовскій.* Философскій Ежегодникъ, годъ 1-й. — II. Протоколы Рус. Общ. Эксперимент. Психологіи.

Подписка принимается въ конторѣ журнала (Москва, Пречистенка, Левшинскій пер. д. Авдѣева) и у всѣхъ книгопродавцевъ.

Условія подписки: на годъ (съ 1-го янв. 94 г. по 1-е янв. 1895 г.) безъ доставки 6 р., съ доставкой въ Москвѣ 6 р. 50 к., съ пересылкой иногороднимъ 7 р, за границу 8 р. Члены Психологическаго Общества, учащіеся, сельскіе учителя и сельскіе священники пользуются скидкой въ 2 руб.

Редакторы: проф. Н. Я. Гротъ и проф. Л. М. Лопатинъ.

Вышло изъ печати новое изданіе Московскаго Психологическаго Общества: **Фр. Паульсенъ.** Введеніе въ философію. Переводъ со 2-го нѣмецкаго изд. Н. Титовскаго, подъ редакціей В. Преображенскаго. Цѣна 3 руб., съ перес. 3 р. 40 к.

Складъ изданія въ конторѣ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи».

ОПЕЧАТКА.

Стран.	*Строк.*		*Напечатано:*	*Должно читать:*
25	7	снизу	члены	счоты.

св. Виллибальда (723—726). „На горѣ Масличной, по словамъ ея, есть *и теперь церковь*, гдѣ Господь молился предъ своимъ страданіемъ и сказалъ ученикамъ: „Вдите и молитеся, да не внидите въ напасть“ [1]). Въ „Commemoratorium'ѣ de casis Dei vel monasteriis“ (около 808) и у Бернарда о храмѣ на мѣстѣ поклоненія и молитвы о чашѣ не говорится, но паломникъ начала XII вѣка (1102—1103 гг.) Зевульфъ на этомъ мѣстѣ находитъ *часовню*. „Нѣсколько выше (отъ долины Іосафата), пишетъ онъ, на горѣ Елеонской есть часовня, гдѣ молился Господь, какъ читаемъ въ Страстяхъ: и Самъ отошелъ отъ нихъ на верженіе камня, находясь въ бореніи, прилежнѣе молился, и былъ потъ Его, какъ капли крови, падающія на землю“ [2]). Греческій паломникъ того же XII в. Іоаннъ Фока говоритъ о занимающемъ насъ храмѣ ясно. „У подножія горы Елеонской, пишетъ онъ, на разстояніи примѣрно верженія камня (отъ пещеры, въ которой спали ученики Господа) существуетъ *третій храмъ* (τρίτος ναός), въ который Господь, упрекнувши апостоловъ въ нерадѣніи и удалившись, снова предался молитвѣ, *когда потъ его падалъ на землю, какъ капли крови*“ [3]). Въ XIII в. мѣсто кровавой молитвы Господа отмѣчается уже камнемъ [4]), очевидно, потому, что храмъ, дотолѣ стоявшій здѣсь, былъ разрушенъ. Путешественникъ XIV в. протонотарій ефесскій Пердика говоритъ только, что „мѣсто Его пресвятой молитвы находится дальше этихъ мѣстъ (т. е. храма Богоматери и пещеры, въ которой спали ученики) *насупротивъ* Галилеи“ (ἀντικρὺ τῆς Γαλιλαίας) [5]).

---

[1]) Tobler. Itiner. hieros. et discript., t. I, pag. 266.

[2]) Прав. Палест. Сборн., т. III, в. 3, стр. 279.

[3]) Ἰωαννιδ. Βεν. Προσκυνηταρ. παραρτ. 1, σελ. 6; Прав. Палест. Сборн., т. VIII, в. II, стр. 44.

[4]) Ἰωαννιδ. Βεν. Προσκυνηταρ. παραρτ. 4, σελ. 19—20.

[5]) Ibid. παραρτ. 2, σελ. 11; Прав. Палест. Сборн., т. X, в. II, стр. 16.

81) Выше (см. прим. 25) мы имѣли случай замѣтить, что подъ *ἡ ἁγία Γεθσημανή* въ данномъ мѣстѣ нужно разумѣть уже Геѳсиманскій садъ, въ которомъ, по свидѣтельству свв. евангелистовъ, апостолъ Іуда лобзаніемъ предалъ Спасителя въ руки книжниковъ и фарисеевъ (Матѳ. XXVI, 48—49; Марк. XIV, 44—45; Лук. XXII, 47—48. Сн. Іоанн. XVIII, 5). Въ паломнической же литературѣ показанія относительно мѣста предательства Іуды далеко не согласны между собою. Паломники: Сильвія Аквитанская [1]), Аркульфъ [2]), Беда Достопочтенный [3]), епископъ Виллибальдъ [4]), Іоаннъ Фока [5]) и др. указываютъ его въ саду Геѳсиманскомъ, а св. Ѳеодосій [6]), мученикъ Антонинъ [7]), Бернардъ [8]), Даніилъ, игуменъ русскій [9]) и др.—въ пещерѣ, находящейся противъ этого сада.

Литія отъ мѣста поклоненія или молитвы Спасителя къ мѣсту Его предательства совершалась, по словамъ Сильвіи Аквитанской, медленно. „Вслѣдствіе столь большаго количества толпы, утомленія отъ бдѣній и изнуреній отъ ежедневныхъ постовъ, будучи принуждены спускаться съ столь высокой горы, говоритъ она, *идутъ въ Геѳсиманію* при пѣснопѣніяхъ очень *медленно*. И бываетъ приготовлено множество церков-

---

[1]) Gamurrin. Peregrinat. ad loca sancta pag. 62; Прав. Палест. сборн. т. VII, в. II, стр. 157.

[2]) Tobler. Itiner. hierosolym. pag. 157.

[3]) Ibid. pag. 221.

[4]) Ibid. pag. 266.

[5]) *Βεν. Ιωαννιδ. Προσκυνητ., παραρτ. 1 σελ.* 6; Прав. Палест. сборн. т. VIII, в. II, стр. 44.

[6]) Tobler. Itiner. hierosolym. pag. 66.

[7]) Ibid. pag. 100.

[8]) Ibid. pag. 316.

[9]) Прав. Палест. сборн. т. I, в. III, стр. 37.

ныхъ свѣтильниковъ [1]) для свѣта всему народу. И когда придутъ въ Геѳсиманію сперва произносится приличествующая молитва, затѣмъ поется пѣснь и читается то мѣсто изъ Евангелія, гдѣ взятъ Господь.... Послѣ этого часа идутъ съ пѣснопѣніями пѣшкомъ въ городъ... идутъ посреди всего города... до Креста“ [2]).

82) *Ἡ μετάνοια τοῦ ἁγίου Πέτρου*, т. е. мѣсто раскаянія св. апостола Петра, на которомъ *горько плакалъ* сей апостолъ, послѣ троекратнаго его отреченія отъ Христа (Матѳ. XXVI, 75; Марк. XIV, 72; Лук. XXII, 61). О храмѣ на этомъ мѣстѣ мы находимъ первыя указанія въ анонимномъ сочиненіи: „Breviarius de Hierosolyma“, написанномъ около 530 года. „Inde (т. е. отъ сіонской базилики) vadis, говорится здѣсь, ad domum Caiphe, ubi negavit Sanctus Petrus, *ubi est basilica grandis sancti Petri*“ [3]). „De Sancta Sion ad domum Caiphe, que est modo *ecclesia sancti Petri*, прибавляетъ св. Ѳеодосій, sunt plus minus passus numero 1“ [4]). „Ad orientem (отъ церкви св. архидіакона Стефана), по словамъ монаха Бернарда, est *ecclesia in honore beati* Petri in loco, in quo Dominum negavit“ [5]). Болѣе точныя указанія относительно топографическаго положенія настоящаго храма даютъ намъ греческіе паломники. Монахъ Епифаній напр. пишетъ: „*внѣ же града* (*ἔξωθεν τῆς πόλεως δεξιόν, πλησίον τοῦ τείχους*) *близъ* стѣны есть цркви, идѣже Петръ вшедъ плакася горь-

[1]) Данный обычай древней іерусалимской церкви, очевидно, установленъ въ память того обстоятельства воспоминаемой ночи, что «Іуда пріемъ спиру и отъ архіерей и Фарисей слуги, *пріиде тамо со свѣтилы и свѣщами*» (Іоанн. XVIII, 3).

[2]) Gamurr. Peregrinat. ad loca sanct. pag. 62—63; Прав. Палест. сборн. т. VII, в. II, стр. 157.

[3]) Tobler. Itin. hierosolym. pag. 59.

[4]) Ibid. pag. 65.

[5]) Ibid. pag. 316.

ко“ [1]). „Насупротивъ (т. е. Геѳсиманскаго) сада (*ἀντικρὺ τοῦ κήπου*), по словамъ Іоанна Фоки, у верхней части (обращенной) къ Сіону (*περὶ τὸ ἄνωθεν μέρος τὸ πρὸς τὴν Σιὼν*) есть храмъ и подъ нимъ пещера, въ которой Петръ, послѣ своего отреченія, удалившись и сѣвши, *плакася горько*, въ которой этотъ апостолъ и изображенъ плачущимъ“ [2]). Показанія относительно данной церкви паломниковъ XII в., нашего игумена Даніила [3]) и латинскаго Зевульфа [4]) во всѣхъ отношеніяхъ сходятся съ вышеприведенными показаніями греческихъ паломниковъ. Въ XIV вѣкѣ на мѣстѣ „великой церкви“ св. Петра уже стояла небольшая часовня (*εὐκτήριον*) [5]).

83) Подъ именемъ *литостротона* разумѣется судилищное мѣсто, съ котораго Понтій Пилатъ произнесъ смертный приговоръ Іисусу Христу. „*Пилатъ... изведе вонъ Іисуса и сѣде на судищи на мѣстѣ глаголемѣмъ литостротонъ, еврейски же гавваѳа*“ (Іоанн. XIX, 13). Мѣсто это, по сказанію евангелистовъ, находилось *въ преторіи* (XVIII, 28, 23) *внутрь двора* (Марк. XV, 16) того дворца, въ которомъ остановился на время наступающихъ пасхальныхъ праздниковъ правитель (*ὁ ἡγεμών*) Іудеи Понтій Пилатъ, имѣвшій въ обычное время резиденцію въ Кессаріи. Такимъ образомъ, чтобы опредѣлить топографическое положеніе даннаго пункта, для насъ весьма важно знать, въ какомъ изъ трехъ существовавшихъ тогда въ Іерусалимѣ дворцовъ временно пребывалъ, въ годъ смерти Спасителя, правитель Іудеи. Дворцы — Ирода великаго, въ крѣпости

[1]) *Βεν. Ιωαννιδ. Προσκυνητ., παραρτ. γ', σελ.* 13; Прав. Палест. сборн. т. IV, в. II, стр. 18.

[2]) *Αὐτοθ. παραρτ. α', σελ.* 6; Ibid. т. VIII, в. II, 44—45.

[3]) Прав. Палест. сборн. т. I, в. III, стр. 60.

[4]) Ibid. стр. 282.

[5]) *Βεν. Ιωαννιδ. Προσκυνητ., παραρτ. β' σελ.* 12; Прав. Палест. сборн. т. X, в. II, стр. 16.

Антонія и Маккавеевъ принадлежали римлянамъ, и Понтій Пилатъ съ одинаковымъ правомъ, по личному своему усмотрѣнію, могъ расположиться въ одномъ изъ нихъ. Слѣдовательно, рѣшеніе вопроса о мѣстѣ преторія Пилата становится для насъ далеко нелегкимъ, какъ это кажется съ перваго раза, и вызываетъ на болѣе сложныя разысканія.

Источникомъ для рѣшенія занимающаго насъ вопроса могли бы быть литературныя данныя, и главнымъ образомъ свидѣтельства древнихъ христіанскихъ паломниковъ о мѣстонахожденіи преторія Пилата въ Іерусалимѣ въ первыя столѣтія существованія христіанской церкви, но такихъ данныхъ весьма мало, и къ тому же они довольно сомнительнаго свойства. Первое мѣсто въ ряду этихъ источниковъ занимаетъ сказаніе о преторіѣ, принадлежащее бордосскому путнику (333 г.). „Идя отсюда (отъ Сіона) за стѣну сіонскую, читаемъ мы въ его Itinerarium'ѣ, вправо къ воротамъ неаполитанскимъ, внизу въ долинѣ (deorsum in valle sunt parietes) видишь стѣны бывшаго дома или преторія Понтія Пилата. Здѣсь допрашивали Господа, прежде чѣмъ Онъ пострадалъ“ [1]). Поцитованное свидѣтельство имѣло бы для насъ безспорно важное значеніе въ рѣшеніи вопроса о положеніи преторія, если бы оно во-первыхъ не заключало въ себѣ крайне неопредѣленнаго и даже сбивчиваго выраженія: „внизу въ долинѣ“, а съ другой, не стояло бы особнякомъ, и было подтверждено кѣмъ либо изъ современныхъ [2]) бордосскому путнику или же позднѣйшихъ паломниковъ.

[1]) Tobler. Itiner. hierosolym. t. I, pag. 18; Прав. Палест. сборник. т. I, в. II, стр. 28—29.

[2]) Отмѣчаемъ *весьма любопытный фактъ*. Почти современная бордосскому путнику западная паломница Сильвія Аквитанская о преторіѣ Пилата въ Іерусалимѣ, можно сказать, ничего не говоритъ, имѣя къ тому, повидимому, самый естественный поводъ. Описывая въ своемъ «Peregrinatio» весьма обстоятельно литаніи,

Не больше даетъ намъ для рѣшенія вопроса о положеніи преторія Пилата и другое литературное свидѣтельство, находящееся въ древнемъ (по мнѣнію проф. Васильевскаго написано оно въ VII в.) житіи святыхъ Константина и Елены, отрывокъ изъ котораго изданъ въ свѣтъ по ватиканскому списку XI в. № 974 В. Г. Васильевскимъ. Въ этомъ житіи въ числѣ „двадцати восьми честныхъ и святыхъ церквей“, построенныхъ „святою и первою христіанскою царицею“ Еленою, называются церкви „*при рвѣ Іереміинѣмъ*“ (отмѣчаемъ этотъ фактъ въ виду указываемаго у позднѣйшихъ паломниковъ сосѣдства преторія Пилата съ этимъ рвомъ) и „при святомъ *литостротонѣ*—святыхъ Кира и Іоанна“ [1]). Топографическія точныя указанія въ этомъ извѣстіи совершенно отсутствуютъ. Это во-первыхъ. Во-вторыхъ, позднѣйшіе паломники почти всѣ не говорятъ о церкви святыхъ Кира и Іоанна при литостротонѣ. Исключеніе, повидимому, представляетъ лишь

которыя іерусалимское духовенство совершало въ ночь съ четверга на пятницу ко всѣмъ пунктамъ, гдѣ въ ночь передъ своимъ страданіемъ Спаситель останавливался или временно пребывалъ, о литаніи въ преторіи Пилата не говоритъ, если не имѣть въ виду слѣдующаго мѣста ея «Peregrinatio». «И когда придутъ (изъ Геѳсиманіи, черезъ ворота города) *къ Кресту* (Ante Crucem), пишетъ паломница, то начинается уже почти дневной свѣтъ. *Тутъ снова* (denuo) *читается то мѣсто изъ Евангелія, гдѣ Господь приводится къ Пилату, читается и цѣликомъ все, что, какъ написано, Пилатъ говорилъ Господу и іудеямъ*“ (Gamurrin. Peregrinat. ad loca sancta pag. 63; Прав. Палест. сборн. т. VII, в. II, стр. 157). Такимъ образомъ, на основаніи указаннаго евангельскаго чтенія и принимая во вниманіе то обстоятельство, что прочія евангельскія чтенія паломница пріурочиваетъ къ опредѣленнымъ пунктамъ, на которыхъ дѣйствительно былъ Іисусъ Христосъ въ эту ночь, можно дѣлать выводъ, что мѣсто преторія въ это время указывалось даже вблизи Голгоѳы или базилики Константина...

[1]) Прав. Палест. сборн. т. IV, в. II, стр. 262; прилож. III.

греческій паломникъ IX в. монахъ Епифаній, который, опредѣляя положеніе преторія или лиѳостротона, замѣчаетъ и о стоящей при немъ „малой церкви“, хотя и безъ обозначенія имени святыхъ, коимъ была посвящена эта церковь. „И на западныхъ вратѣхъ святаго града, читаемъ мы у этого паломника, есть стлъпъ Давыдовъ, въ немже сѣд долѣ написа Псалтирь. Одесную же стлъпа есть *лифостратонь, црькви мала*, идеже Юда [1]) предасть Господа (*Δεξιὸν δὲ τοῦ πύργου ἐστὶ τὸ λιθόστρωτον, ἐκκλησία μικρά, ἔνθα παρέδωκεν ὁ Ἰοῦδας (ὁ Πιλᾶτος) τὸν Κύριον*). На деснѣй же странѣ лифостратона святый Сионъ домъ Божій“ [2]). Изъ этихъ словъ Епифанія можно было бы сдѣлать дѣйствительно не мало заключеній относительно положенія лиѳостротона и стоящаго при немъ храма, но мы воздерживаемся, во-первыхъ, потому что у другихъ паломниковъ нѣтъ указаній на положеніе лиѳостротона вблизи башни Давида, а во-вторыхъ, потому что поцитованное мѣсто изъ Епифанія во многомъ напоминаетъ намъ подобное же указаніе въ упомянутомъ выше житіи свв. Константина и Елены, о которомъ проф. Васильевскій замѣтилъ [3]), что изъ него, а равно изъ другихъ источниковъ, ему неизвѣстныхъ, было не мало позаимствовано для интерполяцій текста „повѣсти Епифанія о Іерусалимѣ и сущихъ въ немъ мѣстъ“. Возникаетъ поэтому естественный вопросъ: приведенное мѣсто изъ Епифанія о лиѳостротонѣ и стоящей при немъ „малой церкви“ не есть ли вставка, заимствованная изъ житія свв. Константина и Елены? Если же это такъ (а ду-

[1]) Проф. Васильевскій отмѣтилъ замѣченныя имъ «явныя и вопіющія несообразности» въ данномъ мѣстѣ текста монаха Епифанія и предложилъ поправку: *ὁ Ἰοῦδας* на *ὁ Πιλᾶτος*. Прав. Палест. сборн. т. IV, в. II, стр. 91.

[2]) *Βεν. Ἰωαννιδ. προσκυνηταρ. παραρτ. γ'. σελ.* 13; Прав. Палест. сборн. т. IV, в. XI, стр. 17.

[3]) Прав. Палест. сборник. т. IV, в. II, стр. XXVI—XXVII введен.

мать иначе нѣтъ основаній), то данное мѣсто повѣсти Епифанія нельзя отнести къ числу ясныхъ и опредѣленныхъ. О немъ можно сказать тоже самое, что мы выше замѣтили о его прототипѣ въ житіи свв. Константина и Елены. Слѣдовательно, для рѣшенія вопроса о топографическомъ положеніи лиѳостротона и о позднѣйшихъ священныхъ сооруженіяхъ на немъ, данныхъ нужно искать въ другихъ болѣе надежныхъ источникахъ.

Такимъ, по нашему мнѣнію, источникомъ можетъ быть издаваемый нами памятникъ іерусалимскаго богослуженія въ страстную и пасхальную седмицы, гдѣ ясно и опредѣленно указывается связь лиѳостротона съ грандіознымъ храмомъ св. Софіи Премудрости Божіей, который построенъ былъ на немъ императоромъ византійскимъ Юстиніаномъ. Здѣсь мы читаемъ: *Λιτὴ εἰς τὴν ἁγίαν Σοφίαν ἐν τῷ λιθοστρώτῳ.* Опредѣливъ, слѣдовательно, топографическое положеніе даннаго храма, мы тѣмъ самымъ укажемъ и положеніе лиѳостротона или преторія. Свѣдѣній же о знаменитомъ храмѣ императора Юстиніана въ Іерусалимѣ имѣется весьма достаточно, какъ у современныхъ построенію этого храма писателей и паломниковъ, такъ и у позднѣйшихъ.

Первое мѣсто въ ряду писателей, касавшихся судьбы занимающаго насъ храма св. Софіи въ Іерусалимѣ, принадлежитъ извѣстному Кириллу скиѳопольскому [1]), автору многихъ житій палестинскихъ отцовъ. Въ житіи преподобнаго Саввы Освященнаго Кириллъ скиѳопольскій подробно разсказываетъ о началѣ построенія этого храма, и самую иниціативу его онъ приписываетъ св. Саввѣ, который побудилъ императора Юстиніана принять участіе въ задуманномъ еще раньше архіепископомъ іерусалимскимъ Иліею II (494—517) сооруженіи величественнаго храма въ честь Богоматери.

---

[1]) Объ этомъ писателѣ подробныя свѣдѣнія сообщены нами въ книгѣ: «Путешествіе по востоку и его научные результаты». Кіевъ. 1890 г. Прилож. II, стр. 171—173, прим. 3.

Находясь въ Константинополѣ въ 530 г., по убѣжденію архіепископа іерусалимскаго Петра (524—544) и палестинскихъ епископовъ, и будучи весьма милостиво принятъ императоромъ, который уже слышалъ о высокой аскетической жизни іерусалимскаго путешественника, св. Савва смѣло и откровенно изложилъ предъ императоромъ всѣ нужды палестинскихъ церквей. „Мы просимъ у васъ, благочестивѣйшій императоръ, говорилъ св. Савва, свободы отъ податей, дабы могли быть устроены святыя палестинскія церкви, просимъ снова создать сожженные самарянами священные храмы, и подать помощь палестинскимъ христіанамъ, ограбленнымъ и пришедшимъ въ бѣдность; также умоляемъ васъ выстроить во святомъ градѣ одну больницу для больныхъ странниковъ, *выстроить также и украсить новую церковь во имя Богородицы*, которую заложилъ за нѣсколько времени архіепископъ Илія (*καὶ τὴν αὐτόθι θεμελιωθεῖσαν νέαν τῆς Θεοτόκου ἐκκλησίαν πρὸ χρόνου ὑπὸ ἀρχιεπισκόπου Ἠλία οἰκοδομῆσαι καὶ διακοσμῆσαι*). Все это исполнить весьма прилично вашему благочестію“.... „Все, чего просилъ отецъ нашъ Савва, прибавляетъ Кириллъ скиѳопольскій, благочестивѣйшій нашъ императоръ немедленно исполнилъ“... Въ частности, „соотвѣтственно третьему прошенію старца, императоръ приказалъ построить посреди (правильнѣе — *внутри*) святаго града больницу сперва для ста человѣкъ и опредѣлилъ тысячу восемьсотъ пятьдесятъ монетъ на полное годовое содержаніе ея, но потомъ приказалъ построить больницу для двухъ сотъ человѣкъ и прибавилъ на содержаніе ея еще столько же полнаго и постояннаго оклада (*ἐκέλευσε... νοσοκομεῖον κτισθῆναι ἐν τῷ μέσῳ τῆς ἁγίας πόλεως ἑκατὸν μὲν τὸ πρῶτον κραββατίων, ἀφορίσας αὐτῷ πρόσοδον καθαρὰν ἐνιαύσιον, νομισμάτων χιλίων ὀκτακοσίων πεντήκοντα· μετέπειτα δὲ διακοσίων κραββατίων τὸ αὐτὸ ἐκέλευσε γενέσθαι νοσοκομεῖον, προσθεὶς τοσαύτην καθαρὰν καὶ ἀδιάπτωτον πρόσοδον*). Съ заботливостію онъ исполнилъ также

и четвертое прошеніе старца и послалъ въ Іерусалимъ нѣкотораго художника *Θεοδορα*, дабы онъ выстроилъ тамъ *новую церковь* [1]) *во имя Святыя Богородицы и Приснодѣвы Маріи* (*ἐπὶ τῷ τὴν νέαν οἰκοδομῆσαι ἐκκλησίαν τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας*), и собирателямъ палестинскихъ податей предписалъ доставлять золото для нея. Архіепископу *Петру* препоручилъ главное распоряженіе сего дѣла, а *Вараху*, епископу вакаѳскому (*Βαχάθων*), приказалъ смотрѣть за работами сего строенія. Такимъ образомъ, *въ продолженіи двѣнадцати лѣтъ* (отъ 530 до 542 г.), при особливомъ попеченіи и множествѣ работниковъ, выстроена *новая церковь всехвальной Богородицы* и весьма украшена“ [2]) (*τῇ πολυχειρίᾳ καὶ σπουδῇ διὰ δώδεκα χρόνων ᾠκοδομήθη ἡ νέα ἐκκλησία τῆς πανυμνήτου Θεοτόκου*). Впрочемъ, о величинѣ и великолѣпномъ украшеніи сего священнаго храма и повѣствовать не нужно, когда онъ находится предъ нашими глазами и превосходитъ всѣ тѣ древніе памятники, которымъ удивляются люди и о которыхъ свѣдѣнія преданы намъ въ греческихъ исторіяхъ“ [3]). Храмъ этотъ, оконченный постройкою

[1]) Издатели «Палестинскаго Патерика» къ данному мѣсту сдѣлали такое подстрочное замѣчаніе: «слѣдуетъ предполагать на Сіонѣ». Спб. 1885 г., в. I, стр. 116, прим. 1.

[2]) По славянской рукописи житія св. Саввы, изданной проф. В. И. Помяловскимъ, конецъ этой выдержки изложенъ слѣдующимъ образомъ: «И тако многами руками и тѣщаніемъ двѣма надесяте лѣтом създана бысть новая церквы Пречистыя Богородица, *и всею красотою и всею утварью утворена бысть и священа бысть, ему же честному храму величьство же блыщащуся славою и множьства украшенія нельзъ сповѣдати предъ очима вашима лежащу*“. Житіе св. Саввы Освящ. изд. Обществ. любит. древней письменности. Спб. 1890 г. стр. 421.

[3]) Coteler. Eccles. graecae monument. vol. III, pag. 343—346; И. В. Помялов. Житіе св. Саввы Освящ. стр. 408—411; 418—423. Палест. Патер. в. I, стр. 113, 115—116.

въ 542 году, былъ торжественно освященъ въ ноябрѣ мѣсяцѣ многочисленнымъ соборомъ палестинскихъ іерарховъ, въ числѣ коихъ находился и молчальникъ лавры преподобнаго Саввы св. Іоаннъ, бывшій епископъ Колоніи (*Κολονίας*) [1]).

Современникъ императора Юстиніана, архитекторъ-историкъ Прокопій кессарійскій, дополняя во многомъ разсказъ Кирилла скиѳопольскаго, въ тоже время сообщаетъ весьма любопытныя подробности о технической сторонѣ настоящаго грандіознаго сооруженія. Подробности эти не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что оба названные писатели имѣютъ въ виду одинъ и тотъ же храмъ императора Юстиніана. „Въ Іерусалимѣ, пишетъ Прокопій объ императорѣ Юстиніанѣ, онъ воздвигъ храмъ въ честь Богоматери, равнаго которому другаго нигдѣ ничего нѣтъ. Туземцы называютъ этотъ храмъ *новою церковью* (*νέαν ἐκκλησίαν*). Каковъ же онъ былъ нѣкогда, я объясню, прибавивъ слѣдующее: такъ какъ городъ въ большей своей части холмистый, при чемъ эти холмы неземляные, но торчали утесами и были стремнистые, съ идущими по нимъ сверху внизъ, на подобіе лѣстницъ, дорогами. Естественно, поэтому, что прочія всѣ зданія города занимаютъ одинаковую мѣстность,—или построены на холмѣ, или же на насыпной землѣ, только этотъ храмъ составляетъ исключеніе. Ибо императоръ Юстиніанъ приказалъ построить его на выдающемся изъ холмовъ (*ἐν τῷ προϋχοντι τῶν λόφων*), указавъ въ требованіи, между прочимъ, и то, какова должна быть его ширина и длина. Холмъ, однако, оказался непригоднымъ для потреб-

---

[1]) «*Ἐλθὼν* (т. е. св. Іоаннъ) *τοίνυν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα*, читаемъ мы въ житіи сего св. отца, *καὶ τὸν ἐγκαινισμὸν τῆς νέας ἐκκλησίας τῆς πανυμνήτου Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας ἐπιτελέσας, ἦλθεν εἰς τὴν λαύραν τοῦ μακαρίου Σάββα.* Vitas. Joan. Silentiarii. Bolland. Acta Sanctorum men. Maii edit. 1738 an. t. III, pag. 783, 236.

ностей сооруженія, согласно съ царскимъ приказаніемъ, но цѣлая четвертая часть храма, обращенная *на югово-стокъ* и назначенная для священнодѣйствій іереевъ, не помѣстилась на немъ (*ἀλλὰ τοῦ ἱεροῦ τὸ τεταρτημόριον ἀπελέλειπτο πρός τε ἄνεμον νότον καὶ ἀνίσχοντά που τὸν ἥλιον, ἵνα δὴ ὀργιάζειν τοῖς ἱερεῦσι θέμις*). Посему тѣ, коимъ поручено было это дѣло, придумали слѣдующее. Утвердивъ фундаментъ въ землѣ, въ глубинѣ долины (*εἰς γῆς τῆς ὑπτίας τὰ ἔδαφα*), они возвели постройку въ уровень съ холмомъ; когда же она была возведена до поверхности, то, положивши сверху стѣнъ своды, они соединяютъ постройку съ остальною площадью священнаго храма (*ἐπειδὴ τε ἄνω κατὰ τὴν ἀκρωνυχίαν ἐγένοντο, τῶν τοίχων καθύπερθε θόλους ἐνθέμενοι συνάπτουσι τὴν οἰκοδομίαν τῷ ἄλλῳ τοῦ τεμένους ἐδάφει*). Такимъ образомъ, храмъ этотъ частію строится на твердой скалѣ, частію же виситъ на воздухѣ, такъ какъ воля царя присоединила къ холму другую громаду. Камни этого сооруженія по своей величинѣ необычны. Ибо, когда строители сего храма обратились къ природѣ мѣстности и задумали уравнять поверхность холма, то, пренебрегши общепринятыя для сего средства, они обращаются къ необычнымъ и совершенно неизвѣстнымъ имъ. Итакъ, вырубая огромные камни изъ высокихъ горъ, которыя находятся въ мѣстности недалекой отъ города, и искусно обточивши ихъ, доставили сюда слѣдующимъ образомъ. Они дѣлали телѣги, по величинѣ равныя камнямъ, накладывали на каждую телѣгу по одному камню, впрягали попарно лучшихъ сорокъ быковъ, набранныхъ, по повелѣнію императора, и привозили камень. Но, такъ какъ пути, ведущія въ городъ были неудобны къ передвиженію подобныхъ телѣгъ, то приближающимся телѣгамъ дѣлали дорогу путемъ уравниванія горъ, по большей части чрезъ срубку ихъ, и такимъ-то образомъ получили для храма большую длину, какая желательна была императору и какая соразмѣрялась бы,

по его плану, съ шириною, такъ какъ не могли удобно положить кровли на храмѣ. Затѣмъ, обходя лѣса и всѣ чащи, и если слышали о какой либо мѣстности, обилующей недосягаемой высоты деревьями, находили огромный лѣсной матеріалъ, состоящій изъ кедровъ безпредѣльной высоты, коими и крыли крышу храма, соразмѣряя пропорціонально высоту его съ широтою и длиною его (ὕψος αὐτῷ μέτρον πεποιημένοι, ἐς ὅσον τε εὐρύνεται καὶ ἐς τὸ μῆκος ἐξάγεται). Этого, конечно, императоръ Юстиніанъ достигъ, при помощи силъ человѣческихъ и искусства, но много значила и вѣра благочестія, которая, принеся ему честь, руководила его настоящимъ намѣреніемъ. Храму не доставало совершенно колоннъ, которыя своимъ блескомъ соотвѣтствовали бы его красотѣ и были бы на столько велики, что могли поддерживать лежащую на себѣ тяжесть. Страна же эта внутренняя, далеко удаленная отъ моря, окружена отовсюду, какъ я сказалъ, неприступными горами; поэтому строителямъ казалась невозможною дорога для перевозки колоннъ изъ другого мѣста. Но, когда императоръ находился въ безпокойствѣ относительно настоящаго затрудненія, Богъ въ ближайшихъ горахъ показалъ родъ мрамора, пригодный для сего и бывшій доселѣ или въ неизвѣстности, или теперь только открытый. Въ обоихъ случаяхъ вѣрное слово видитъ причину въ Богѣ, ибо мы, имѣя въ виду всегда силы человѣческія, о многомъ думаемъ, что оно невозможно, но Богу всѣхъ нѣтъ ничего невозможнаго или труднаго. Итакъ, огромныя колонны, въ большемъ числѣ вырубленныя отсюда, цвѣтомъ напоминающія пламень огня, отовсюду подпираютъ храмъ: однѣ подъ землею, другія вверху, третія кругомъ въ портикахъ (στοάς), которые огибаютъ весь храмъ, за исключеніемъ стороны, обращенной къ востоку: двѣ изъ нихъ огромныя и, быть можетъ, превосходящія по величинѣ всѣ другія, находящіяся во всемъ мірѣ, стоятъ предъ воротами въ дверяхъ храма. Отсюда начинается другой портикъ, называемый нарѳиксомъ,

думаю, по причинѣ своей узкости (τῷ μὴ εὐρύνεσθαι), за нимъ слѣдуетъ дворъ (αὐλή), образуемый подобными колоннами въ видѣ четыреугольника (ἐν τετραπλεύρῳ ἀνεχομένη), боковыя двери (θύραι μέταυλοι) столь великолѣпны, что идущимъ совнѣ, даютъ понять, какое зрѣлище они встрѣтятъ, далѣе—пропилеи (προπύλαια), возбуждающія удивленіе и, наконецъ, абсидъ, на двухъ колоннахъ подымающійся на несказанную высоту (καί τις ἐπὶ κιόνων δυεῖν ἐπαιρομένη ὀψὶς ἐς ἄφατον ὕψος). Подходящему спереди представляются два полукружія (ἡμίκυκλα), стоящія другъ противъ друга по обѣимъ сторонамъ пути ко храму; двѣ гостинницы (ξενῶντες) же, сооруженныя императоромъ Юстиніаномъ. стоятъ по обѣимъ сторонамъ другого пути: одна для отдохновенія приходящихъ странниковъ, другая же для призрѣнія бѣдныхъ больныхъ. Сей самый храмъ Богоматери императоръ Юстиніанъ почтилъ множествомъ денегъ изъ государственныхъ доходовъ" (τοῦτον δὲ τὸν τῆς Θεοτόκου νεὼν Ἰουστινιανὸς βασιλεὺς καὶ προσόδῳ ἐτίμησε χρημάτων μεγάλων) [1]).

Итакъ, свѣдѣній о знаменитомъ храмѣ св. Софіи въ Іерусалимѣ болѣе чѣмъ достаточно. или, по крайней мѣрѣ, столько, сколько мы не имѣемъ о другихъ монументальныхъ сооруженіяхъ древности. Но, къ сожалѣнію, всѣ эти свѣдѣнія относятся къ внѣшней, такъ сказать, исторической судьбѣ даннаго храма и къ описанію его тектоническихъ и архитектурныхъ особенностей. Изъ этихъ свѣдѣній мы узнаемъ имя архитектора храма, имена главныхъ распорядителей и надзирателей, продолжительность времени всѣхъ сооруженій, средства на постройку, особенности мѣста, на которомъ воздвигнутъ храмъ, его приспособленія для предполагаемыхъ построекъ, способъ передвиженія мате-

---

[1]) Corpus Scriptor. historiae Byzantinae B. G. Niebuhr. pars II, vol. II, p. 321—324, edit. Bon. 1838 an.

ріаловъ къ мѣсту постройки и мѣсто ихъ происхожденія, особенности плана, оріентаціи, кровли и т. п., но опять мы остаемся въ невѣдѣніи относительно топографическаго положенія даннаго храма. Указаніе на „на выдающій холмъ“ и разстилающуюся подлѣ него „долину“ у Прокопія кессарійскаго, безъ точнаго указанія на положеніе ихъ въ Іерусалимѣ, весьма мало помогаютъ намъ въ рѣшеніи занимающаго насъ вопроса и даютъ широкій просторъ для всякаго рода догадокъ и предположеній. О болѣе точныхъ топографическихъ указаніяхъ положенія храма императора Юстиніана не позаботился ни одинъ изъ названныхъ современниковъ. Кириллъ скиѳопольскій, восхищенный грандіозностію и великолѣпіемъ даннаго храма, имѣя въ виду читателей своихъ житій главнымъ образомъ въ средѣ палестинскихъ жителей, у которыхъ этотъ дивный храмъ былъ всегда „передъ глазами“ и положеніе котораго въ Іерусалимѣ они хорошо знали, не считалъ нужнымъ заботиться о точномъ опредѣленіи его топографическаго положенія, а второй, архитекторъ Прокопій кессарійскій, преслѣдовалъ въ сочиненіи „De aedificiis“ свои спеціальныя задачи — описать храмъ св. Софіи со стороны его архитектурныхъ особенностей, и если мимоходомъ упомянулъ „о выдающемся холмѣ“ и разстилающейся подъ нимъ „долинѣ“, то лишь для того, чтобы, во-первыхъ, показать трудность сооруженія настоящаго храма, а во-вторыхъ, главнымъ образомъ возвысить этотъ монументальный памятникъ строительной дѣятельности вѣка императора Юстиніана въ глазахъ своихъ читателей. Вотъ поэтому-то, чтобы опредѣлить интересующее насъ топографическое положеніе храма св. Софіи въ Іерусалимѣ, хотя бы то и приблизительно, нельзя успокоиться на приведенныхъ свидѣтельствахъ, а нужно искать новыхъ.

На помощь къ намъ въ данномъ случаѣ приходятъ латинскіе паломники, посѣтившіе Іерусалимъ, или вскорѣ, по окончаніи постройки храма Юстиніана, или, спустя нѣкоторое время, послѣ. „Отсюда (т. е. изъ

базилики сіонской), говорится въ Бревіаріѣ, написанномъ, по мнѣнію Тоблера, около 530 года [1]), приходишь къ дому Каіафы, гдѣ отвергся святый Петръ: здѣсь находится большая базилика святаго Петра. Затѣмъ идешь къ дому Пилата, гдѣ онъ предалъ Господа іудеямъ на бичеваніе; здѣсь *большая базилика* (basilica grandis) и тамъ комната, гдѣ обнажили Его и бичевали *и называется она святою Софіею* (ecclesia Sanctae Sophiae)" [2]). „Отъ святаго Сіона до дома Каіафы, что нынѣ церковь святаго Петра, приблизительно шаговъ 50; отъ дома Каіафы до преторія Пилатова, пишетъ Ѳеодосій, приблизительно шаговъ числомъ 100; *тамъ церковь св. Софіи* (ecclesia Sanctae Sophiae). Возлѣ былъ ввержень въ ровъ святый Іеремія. Столбъ, бывшій въ домѣ Каіафы, у котораго бичевали Господа Христа, *теперь стоитъ во святомъ Сіонѣ*.... Купель силоамская отъ мѣста, гдѣ былъ ввержень въ ровъ пророкъ Іеремія, отстоитъ на 100 шаговъ, и эта купель въ предѣлахъ стѣны (построенной, какъ полагаютъ, императрицею Евдокіею). Отъ дома Пилата до овчей купели приблизительно шаговъ числомъ 100, тутъ Господь Христосъ исцѣлилъ разслабленнаго, одръ котораго находится тамъ и по нынѣ. Возлѣ овчей купели есть также церковь Владычицы Маріи" [3]). Но оба эти описанія весьма кратки и мало характерны. Очевидно, паломники эти были въ Іерусалимѣ въ то время, когда храмъ св. Софіи не былъ еще оконченъ. Больше впечатлѣній оставилъ этотъ великолѣпный храмъ Юстиніана въ душѣ позднѣйшаго паломника Антонина Мартира, посѣтившаго Іерусалимъ, по сло-

---

[1]) **Дата эта должна быть нѣсколько отодвинута дальше. Въ 530 году лишь были начаты постройки св. Софіи, но, по Бревіарію и Ѳеодосію, храмъ этотъ представляется если неоконченнымъ, то близкимъ къ окончанію.**

[2]) Tobler. Itiner. hierosol. et descript. t. I, pag. 59.

[3]) Ibid. pag. 65; Прав. Палест. сборн. т. X, в. I, стр. 4, 16.

замѣчательные пуритане вызывались одни въ высокую коммиссію, другіе въ тайный совѣтъ для испытанія ихъ мнѣній о картрайтовыхъ книгахъ. Въ числѣ вызывавшихся были Фильдъ и Вилькоксъ [1]). Послѣ уже извѣстной королевской прокламаціи отъ 20 октября 1573 г. и назначенія коммиссій для ея выполненія церковныя власти, получая отъ королевы неоднократные выговоры за послабленіе, принялись за искорененіе пуританства съ новой энергіей. По церквамъ разсылались даже шпіоны, обязанные развѣдывать о лицахъ, уклонявшихся отъ посѣщенія богослуженія и доносить о нихъ кому слѣдуетъ, а когда виновные попадали въ тюрьму, администрація тюрьмы получала приказаніе докладывать и о тѣхъ, кто приходилъ съ цѣлію навѣщать арестованныхъ, послѣ чего начинали слѣдить и за самими посѣтителями тюремъ [2]). Строгости церковныхъ судовъ, разумѣется, приходилось испытывать на себѣ прежде всего подчиненному епископамъ духовенству, потому что законы о единообразіи богослуженія и вѣроученія касались его ближайшимъ образомъ. Среди протестантскихъ пасторовъ, состоявшихъ на дѣйствительной службѣ, находилось не мало лицъ, не признававшихъ ни всѣ члены символа, ни богослужебную книгу за произведенія совершенно безукоризненныя и вполнѣ согласныя съ Библіей; поэтому число духовныхъ лицъ, подвергавшихся отъ коммиссіонеровъ королевы разнымъ наказаніямъ, каковы—временное запрещеніе служенія, денежные штрафы, окончательное отрѣшеніе отъ мѣста и должности и даже тюремное заключеніе, оказывалось довольно значительнымъ, хотя опредѣленныя численныя данныя по этому предмету у историковъ иногда очень противорѣчивы [3]). Тяжесть правительственныхъ

---

[1]) Hopkins говоритъ, что это былъ первый случай преслѣдованій за мнѣнія. См. т. I, 481.

[2]) Hopkins, I, 496; Neal, I, 208.

[3]) Напримѣръ, по свидѣтельству Neal'я (I, 203), въ епархію норуичскую, гдѣ управлялъ расположенный къ пуританамъ Парк-

репрессивныхъ мѣръ, уже сама по себѣ весьма чувствительная для пуританъ, кромѣ того усугублялась иногда еще большимъ недостаткомъ гуманности въ отношеніяхъ представителей власти къ виновникамъ. Напр. въ генварѣ 1574 года одинъ изъ лондонскихъ гражданъ, нѣкто Уайтъ, уже просидѣвшій два года въ разныхъ тюрьмахъ за уклоненіе отъ посѣщенія своей приходской церкви и пуританскія мнѣнія насчетъ церковныхъ одеждъ, былъ вызванъ для допроса въ засѣданіе коммиссіи, состоявшее изъ вестминстерскаго декана и пяти гражданскихъ чиновниковъ подъ предсѣдательствомъ лорда главнаго судьи (lord-chief-justice). „Это кто?“— спросилъ главный судья, когда Уайтъ явился предъ коммиссію. Услышавъ отъ подсудимаго фамилію (White— на англ. значитъ бѣлый), судья не удержался, чтобы тотчасъ же не сказать очень обидный каламбуръ: „Уайтъ, а черенъ, какъ дьяволъ!“—и потомъ въ теченіе допроса ругалъ подсудимаго негодяемъ, бунтовщикомъ и тому подобными нелестными названіями [1]). Нѣкоего Роберта Джонсона, получившаго образованіе въ кембрижскомъ университетѣ и хорошо извѣстнаго самому лорду канцлеру Н. Бэкону, такъ какъ у послѣдняго онъ нѣкогда служилъ домашнимъ капелланомъ, епископъ

гэрстъ, архіепископъ Паркеръ, подозрительно относившійся къ этому епископу за его послабленія пуританамъ (Hopkins, I, 537), въ 1573 году послалъ собственныхъ коммиссаровъ для ревизіи каждаго прихода этой епархіи, послѣдствіемъ чего было наказаніе будто бы около 300 пасторовъ (about three hunderd Nonconformists they — т. е. коммиссары — had suspended), причемъ Ниль ссылается на Strype'a; но въ томъ мѣстѣ, какое цитуетъ Ниль (Strype's Life of Parker, стр. 336), говорится только о 33-хъ лицахъ, привлекавшихся къ отвѣтственности, причемъ нѣкоторыя изъ нихъ согласились подчиниться требованіямъ правительства (some of whom gave hope of conforming); Hopkins, провѣрявшій вышеупомянутое показаніе Ниля, высказываетъ сожалѣніе, что нигдѣ не нашелъ никакихъ данныхъ для подтвержденія этого показанія Ниля; см. Hopkins, I, 496, примѣч. 5.

[1]) Neal, I, 209—211 въ примѣч.; ср. Hopkins, I, 499, примѣч. 2.

лондонскій засадилъ въ тюрьму. Въ то время не было въ обычаѣ заботиться о гигіеническихъ условіяхъ мѣстъ заключенія, а потому тюрьмы отличались самою нездоровою обстановкою—грязью, холодомъ, спертымъ, вонючимъ воздухомъ и проч. Джонсонъ заболѣлъ отъ такой тюрьмы и не смотря на свои просительныя письма къ епископу, петиціи къ королевѣ и тайному совѣту о выпускѣ на поруки и не смотря на двукратное ходатайство о немъ членовъ тайнаго совѣта предъ архіепископомъ и лондонскимъ епископомъ объ удовлетвореніи просителя, такъ какъ члены совѣта приняли въ немъ участіе, Джонсону все таки не дали просимаго и дождались того, что (въ маѣ 1574 г.) онъ кончилъ жизнь въ тюрьмѣ [1]). Впрочемъ изъ представителей

---

[1]) Hopkins, I, 527—536. Вина Р. Джонсона, какъ видно изъ разбирательства, для котораго онъ (февр. 20-го 1574 г.) вызывался изъ тюрьмы, состояла въ томъ, что этотъ пасторъ, по собственному его показанію, «въ одномъ или двухъ случаяхъ» совершилъ браковѣнчаніе безъ обручальнаго кольца, совершалъ таинство крещенія безъ установленнаго крестнаго знаменія, а главное—однажды, когда во время причащенія прихожанъ не достало евхаристическаго вина, послалъ за новымъ и причащалъ этимъ принесеннымъ, не повторяя надъ нимъ освятительной молитвы (см. ея переводъ у еп. Іоанна въ Чтен. общ. люб. дух. просвѣщ. 1881 г. т. II, стр. 427—430), но прямо раздавалъ его причастникамъ съ произнесеніемъ установленной при этомъ формулы (кровь Господа нашего Іисуса Христа... и проч.), какъ уже освященное. Обвинитель Джонсона, еп. лондонскій, говорилъ, что послѣднее обстоятельство — самая важная вина подсудимаго: онъ причастилъ прихожанъ простымъ виномъ и слѣдовательно насмѣялся надъ народомъ, а другой членъ судной коммиссіи — деканъ вестминстерскій на самооправданіе Джонсона отвѣчалъ, что если добавленное вино, которое не находилось на лицо во время чтенія совершительной молитвы, считать евхаристическимъ, то Джонсонъ слѣдовательно «освятилъ всѣ вина въ тавернахъ». Джонсонъ говорилъ въ свое оправданіе, что хотя таинство не совершается безъ вещества и произнесенія установленныхъ при этомъ словъ, тѣмъ не менѣе святость состоитъ въ употребленіи и цѣли, а не въ самомъ веществѣ, что думать иначе, значитъ смотрѣть на совершеніе таинства какъ на какое-то магическое дѣйствіе (holines is in the use

церковной власти не всѣ одинаково ревностно исполняли волю королевы и не всѣ преслѣдовали пуританъ съ неумолимою суровостью. Даже и между епископами находились лица, въ отношеніи къ пуританамъ очень нетребовательныя, снисходительныя и благосклонныя. Изъ церковныхъ дѣятелей въ первые 15 лѣтъ по возстановленіи англиканства при Елизаветѣ (съ 1560 по май 1575 г.) самымъ усерднымъ, энергичнымъ охранителемъ установленнаго церковнаго строя и слѣдовательно карателемъ виновныхъ въ несоблюденіи предписаннаго „единообразія“ оказывался главнымъ образомъ самъ архіепископъ Паркеръ. Пуританскій историкъ утверждаетъ, что исполнительность Паркера иной разъ даже превышала размѣры требовательности верховной правительницы, которая свои церковные планы имѣла обыкновеніе соглашать съ политическими соображеніями,

---

and end, not in the substance otherwise you make a magical entchantment of it, not a consecration), что дѣяніе, за какое осуждаютъ его, Джонсона, не предусмотрѣно богослужебнымъ уставомъ, а потому онъ, Джонсонъ, не совершилъ чего-либо противозаконнаго; повторять освятительную молитву при добавленіи недоставшаго евхаристическаго вина не было нужды, такъ какъ она была уже раньше прочитана; богослуженіе не прерывалось, присутствующіе оставались одни и тѣ же, слѣдовательно совершалось одно непрерывное дѣйствіе причащенія, да кромѣ того нужно еще доказать, дѣйствительно ли освященіе должно предшествовать раздаянію евхаристическихъ хлѣба и вина, какъ это установлено въ молитвенникѣ; изъ Евангелія, по мнѣнію Джонсона, слѣдуетъ скорѣе обратное, потому что Господь сначала далъ хлѣбъ ученикамъ, потомъ произнесъ: сіе есть тѣло мое... см. у Hopkins'a тамъ же. Изъ приведеннаго діалога не трудно видѣть значительную разницу въ воззрѣніяхъ на таинство у подсудимаго и обвинителей: первый готовъ не придавать большого значенія внѣшней сторонѣ таинства причащенія, послѣдніе, наоборотъ, настаиваютъ на ея безусловной важности. Neal (I, 207), за нимъ и Marsden (стр. 134) увѣряютъ, что виновность Джонсона, будто бы, состояла *только* въ опущеніи обручальнаго кольца при вѣнчаніи и крестнаго знаменія при крещеніи, но это увѣреніе происходитъ или отъ недостаточнаго знакомства съ подробностями дѣла или же есть плодъ намѣреннаго, тенденціознаго искаженія фактовъ.

упускаемыми изъ виду архіепископомъ, за что послѣдній и подвергался непріятнымъ для него внушеніямъ и замѣчаніямъ. Извѣстенъ напр. такой случай. Въ 1575 г. архіепископъ производилъ ревизію винчестерской епархіи вмѣстѣ съ островомъ Уайтомъ (Wight). На этомъ островѣ, жилищѣ и пристанищѣ англійскихъ и многихъ иностранныхъ протестантскихъ моряковъ разныхъ національностей, въ англиканскихъ храмахъ предписанные церковные порядки не соблюдались со всею точностью, быть можетъ потому, что англичане поддались здѣсь иностранному протестантскому вліянію, а вѣроятнѣе по той причинѣ, что для торговцевъ и моряковъ, самой профессіей вынуждавшихся къ сближенію съ иностранцами, было весьма неудобно чуждаться ихъ и поддерживать рознь съ ними въ церковномъ отношеніи. Кажется это послѣднее соображеніе долго раздѣляла и верховная англійская государственная власть, потому что напр. два другіе англійскіе острова—Гернсей и Джерсей (Guernsey and Jersey), гдѣ поселилось много французскихъ гугенотовъ, до конца царствованія Іакова I пользовались самоуправленіемъ въ церковномъ отношеніи и оставались изъятыми изъ подъ вѣдѣнія архіепископа кентерберійскаго. Во время визитаціи острова Уайта Паркеръ заперъ всѣ тѣ храмы (shut up churches), гдѣ пасторы совершали богослуженіе безъ предписанныхъ облаченій, а виновниковъ отставилъ отъ должности (turned out). Такой поступокъ архіепископа возбудилъ сильный ропотъ среди обитателей острова; чрезъ графа Лестера они подали жалобу самой королевѣ, которая съ своей стороны издала вслѣдствіе этого приказъ, чтобы церковныя дѣла на островѣ шли по-старому (that things should return to their former channel), а когда Паркеръ, вскорѣ послѣ визитаціи, явился во дворецъ, королева приняла архіепископа холодно и выразила ему свое неудовольствіе за его „неблаговременныя строгости“ [1]). Такимъ

[1]) Neal, I, 219—221.

образомъ Елизавета по соображеніямъ политическимъ еще оставляла небольшіе уголки на границахъ королевства, гдѣ англійскій пуританизмъ могъ находить себѣ пристанище, но только эти мѣста и представляли собою нѣкоторое исключеніе. Что же касается всей остальной Англіи, то гдѣ бы ни проявлялась ея партійная церковная борьба, Елизавета всюду старалась укрощать и обуздывать непокорную пуританскую партію—и въ столицѣ, и въ университетахъ, и въ залахъ парламента, и на каѳедрахъ церковныхъ проповѣдниковъ, и въ разныхъ англійскихъ селеніяхъ и городахъ.

II.

Всюду сдавливаемый и стѣсняемый духъ пуританской оппозиціи въ 70-хъ годахъ XVI вѣка однако сдѣлалъ попытку найти такой для себя исходъ, гдѣ повидимому больше всего являлся застрахованнымъ отъ преслѣдованій верховной правительницы церкви. Этимъ исходомъ оказались такъ называемые „пророческія собранія“. Имя довольно странное для обозначенія не тѣхъ союзовъ или школъ, какіе во времена ветхозавѣтныя учреждались св. пророками (см. 1 Царствъ, XIX, 20; 4 Царствъ, II, 3, 5 и др.), а для обозначенія собраній протестантскихъ проповѣдниковъ въ Англіи XVI столѣтія... Еще при Эдуардѣ VI въ общинахъ разныхъ европейскихъ эмигрантовъ реформатскаго исповѣданія, пріютившихся въ Англіи и состоявшихъ подъ вѣдѣніемъ польскаго выходца Іоанна Аляско, были заведены еженедѣльные проповѣднические митинги, называвшіеся „пророческими собраніями“ и учрежденные у проповѣдниковъ отчасти съ цѣлію взаимнаго контроля другъ надъ другомъ, отчасти для упражненія и усовершенствованія въ искусствѣ проповѣдничества. Въ 70-хъ годахъ это учрежденіе нашло подражателей и между англійскими духовными, было встрѣчено съ сочувствіемъ нѣсколькими англиканскими епископами, оказавшими покровительство этимъ собраніямъ, такъ

какъ епископы видѣли въ нихъ очень хорошее средство къ развитію англійскаго проповѣдничества. Крайне низкій уровень образованности большинства рядового англиканскаго клира и какъ естественный результатъ этого крайняя скудость проповѣдническихъ силъ между пасторами, особенно въ первую половину царствованія Елизаветы, представляли собой въ жизни господствующей церкви то прискорбное явленіе, о которомъ одинаково сѣтовали всѣ ревнители духовнаго просвѣщенія. Примѣры малообразованности духовныхъ того времени, сохраненные исторіей, настолько удивительны, что любой современный англиканскій пасторъ только съ большимъ трудомъ повѣритъ, что у него могли быть столь невѣжественные предшественники въ XVI столѣтіи. Многіе духовные едва могли даже читать англійскую печатную книгу и знали это искусство не лучше школьника, только начинающаго обучаться грамотѣ [1]), отсюда можно судить и объ ихъ богословской образованности. Напр. въ 1574 году капелланъ йоркскаго архіепископа спрашивалъ одного кандидата въ приходскіе пасторы: „кто вывелъ изъ Египта народъ израильскій?“ и получилъ въ отвѣтъ, что „царь Саулъ“ [2]). Понятно, что пасторы съ подобными познаніями не оказывались способными и къ дѣлу пропо-

---

[1]) Хотя такое свидѣтельство содержится въ *пуританской* петиціи, представленной парламенту въ 1584 г., но не стоитъ въ противорѣчіи съ данными изъ иныхъ источниковъ. Извлеченіе изъ этой петиціи см. у Hopkins, II, 457—460; сравн. у Neal, I, 294.

[2]) У Бокля. Отрывки изъ истор. царствов. Елизав. стр. 98. Трумпингтонскій викарій, читая во время службы слова Евангелія: Ели, ели, лама савахѳани (по англійск. тексту Мѳ. XXVII, 46 произносится не Или, а Ели) думалъ, что тутъ идетъ рѣчь про лорда Эли и потому остановился и, обратясь къ слушателямъ, сказалъ: друзья, эту вещь надо измѣнить... если лордъ Эли заѣдетъ сюда, онъ отниметъ у насъ книгу... совѣтую выскоблить это слово и на мѣсто его написать имя нашего города: Трумпингтонъ, Трумпингтонъ, лама савахѳани. Старосты церковные будто бы согласились на это предложеніе. Бокль. Тамъ же, стр. 99—100. (Объ этомъ обстоятельствѣ разсказываетъ Эльмеръ въ сочиненіи «Harbor

вѣдничества и дѣйствительно среди духовенства при Елизаветѣ и особенно въ первую половину ея царствованія замѣчалась крайняя малочисленность пасторовъ-проповѣдниковъ. Напр. архіепископъ Паркеръ, сдѣлавъ первую визитацію своей епархіи, нашелъ, что въ нѣкоторыхъ графствахъ на протяженіи двадцати миль нѣтъ ни одного проповѣдника. Даже готовыя поученія изъ книги гомелій во многихъ церквахъ не читались по цѣлому мѣсяцу. Епископъ Сэндисъ уорчестерскій однажды въ проповѣди предъ королевой прямо жаловался ей, что ея многіе подданные, особенно въ сѣверныхъ предѣлахъ Англіи, подвергаются духовной гибели отъ своего невѣжества. Многіе—говорилъ онъ —тамъ не слышатъ пастырскаго слова лѣтъ по семи, а можно сказать и по семнадцати и упрекалъ королеву, говоря, что „кровь этихъ людей взыщется съ кого-нибудь“ [1]). Въ 1563 г. даже въ одномъ изъ центровъ англиканской богословской учености—въ оксфордскомъ университетѣ находилось всего только три и-то пуританскихъ проповѣдника [2]). Епископъ бангорскій въ началѣ царствованія Елизаветы имѣлъ въ своей епархіи только двухъ проповѣдниковъ [3]). Въ чичестерской епархіи (графствѣ Суссекъ), какъ видно изъ доклада о состояніи церковныхъ дѣлъ ея въ концѣ 1569 г., во многихъ церквахъ не говорилось проповѣдей лѣтъ по семи, а въ нѣкоторыхъ и по двѣнадцати, не смотря на то, что въ епархіи этой, какъ находящейся на югѣ Англіи, протестантизмъ имѣлъ больше успѣха, чѣмъ на сѣ-

---

for faithfull subjects», напечатанномъ въ Страсбургѣ еще при Маріи Тюдоръ въ отвѣтъ на памфлетъ Нокса. Hopkins готовъ считать разсказъ этотъ скорѣе за характерный анекдотъ, чѣмъ за изложеніе дѣйствительнаго событія. См. т. I, 31, примѣч. 1).

[1]) Neal, I, 116. Marsden. Early Puritans, 102.

[2]) Humphreys, Kingsmill и Samson. Neal, I, 118. Marsden, тамъ же.

[3]) Neal, I, 109.

верѣ [1]). Не могла похвалиться англиканская церковь числомъ проповѣдниковъ и болѣе двадцати лѣтъ спустя послѣ начала царствованія Елизаветы. Напр. въ графствѣ корнуэлльскомъ въ концѣ 70-хъ годовъ (XVI в.) изъ числа 140 пасторовъ ни одинъ не былъ способенъ говорить проповѣди. Даже въ столицѣ Англіи въ это время состояніе проповѣдничества оказывалось не въ блестящемъ положеніи. Петиція лондонскихъ гражданъ, представленная парламенту въ 1581 году, реторическимъ языкомъ описываетъ бѣдственное положеніе многихъ тысячъ христіанскихъ душъ Лондона, блуждающихъ во тьмѣ невѣдѣнія, алчущихъ хлѣба жизни и погибающихъ отъ духовнаго голода. Просители жаловались, что Лондонъ, который въ сравненіи съ другими городами подобенъ утренней звѣздѣ или, лучше сказать, самому солнцу во всемъ его блескѣ, такъ какъ предполагается, что евангельскій свѣтъ вполнѣ возсіялъ въ этомъ городѣ, если однако ближе присмотрѣться къ нему, оказывается еще очень темнымъ изъ-за многихъ невѣжественныхъ церковнослужителей. Въ Лондонѣ много храмовъ, но не менѣе, какъ при цѣлой половинѣ ихъ совсѣмъ нѣтъ проповѣдниковъ [2]). Описанное темное явленіе въ жизни господствующей церкви сильно озабочивало и духовную англиканскую власть и народныхъ представителей въ парламентѣ, а сторонникамъ продолженія реформаціи давало поводъ видѣть источникъ всего зла въ самой организаціи господствующей церкви и потому рѣзко осуждать ее и осыпать укоризнами ея защитниковъ. Въ свою очередь и осуждаемое приходское духовенство не вездѣ желало относиться равнодушно къ этому явленію, но по мѣстамъ

---

[1]) См. выдержку изъ отчета о состояніи этой епархіи у Froude, т. IX, 118—119 примѣчаніе.

[2]) Neal, I, 239. Hopkins, т. II, 172 и д. Страйпъ, который вообще расположенъ къ духовенству, сознается, что въ 1583 году большинство духовныхъ вовсе не умѣло говорить проповѣдей. «Ихъ знанія заходили не далѣе чтенія обычныхъ молитвъ и поученій». См. у Бокля. Отрывки... стр. 93, примѣч.

пыталось устранить его. Попыткою въ этомъ направленіи и служили такъ называемыя „пророческія собранія“ (prophesyings). Повидимому въ первый разъ они стали учреждаться въ 1571 году въ городѣ Нортгэмптонѣ [1]). Духовенство упомянутаго города съ дозволенія своего епархіальнаго епископа (Scambler'a петеборосскаго) стало съ этого времени устроять проповѣдническія собесѣдованія по примѣру общинъ, управлявшихся при Эдуардѣ VI Іоанномъ Аляско, ссылаясь впрочемъ не на этотъ прецедентъ, а на слова апостола Павла: *всѣ одинъ за другимъ можете пророчествовать, чтобы всѣмъ поучаться и всѣмъ получать утѣшеніе* (1 Коринѳ. XIV, 31), откуда и самое названіе собраній пророческими. Устроеніе собраній такимъ образомъ было плодомъ добровольнаго усердія нортгэмптонскаго духовенства. Для опредѣленія времени и самаго порядка и предмета занятій учредители установили особыя правила; поэтому пасторы, пожелавшіе впослѣдствіи принимать участіе въ проповѣднических упражненіяхъ, дѣлали о томъ заявленіе собранію, заносили свои имена въ членскій списокъ и давали обязательство подчиняться заведенному порядку. Дѣятельное участіе въ нортгэмптонскихъ проповѣднических упражненіяхъ обыкновенно принимали каждый разъ одинъ за другимъ три проповѣдника, вызвавшіеся на это заранѣе, на предшествующемъ собраніи и получавшіе тогда въ качествѣ темы для изъясненія какую-нибудь главу или мѣсто изъ Библіи. Первый по очереди проповѣдникъ, начавъ собраніе въ 9 часовъ утра молитвой, въ теченіе трехъ четвертей часа объяснялъ избранный текстъ, опровергалъ неправильныя толкованія его и затѣмъ дѣлалъ нравоучительныя наставленія, которыя по правиламъ не должны были имѣть характера общихъ мѣстъ. Слѣдующіе два участника говорили каждый не болѣе четверти часа, присоединяя

[1]) Northampton — многолюдный городъ въ графствѣ того же имени.

въ видѣ дополненія къ изъясненію текста то, что, по ихъ мнѣнію, опустилъ изъ виду первый, не повторяя уже сказаннаго и не полемизируя каждый съ своимъ предшественникомъ, если тотъ не высказалъ чего-либо противнаго Писанію. Міряне могли присутствовать лишь въ качествѣ слушателей и не должны были вмѣшиваться съ своими замѣчаніями. Если происходилъ какой-нибудь безпорядокъ по винѣ ли самихъ бесѣдовавшихъ проповѣдниковъ или по винѣ мірянъ, предсѣдатель принималъ мѣры къ возстановленію порядка и отнималъ у виновниковъ право слова. Послѣ того какъ бесѣдующіе проповѣдники кончали свое дѣло, принимались заявленія отъ другихъ, пожелавшихъ говорить на слѣдующемъ собраніи, и при этомъ назначался для нихъ изъ Библіи какой-нибудь опредѣленный отдѣлъ или глава. Затѣмъ прочитывалась молитва и предсѣдатель объявлялъ собраніе закрытымъ, распуская мірянъ, а духовные на нѣкоторое время оставались для разныхъ совѣщаній, для разрѣшенія недоразумѣній, возникавшихъ по поводу изъяснявшагося текста; проповѣдники, говорившіе предъ публикой, выслушивали тутъ отъ старшихъ и болѣе опытныхъ разныя замѣчанія и оцѣнку своего труда [1]). Устроенныя такимъ образомъ проповѣднические собесѣдованія, если взять ихъ независимо отъ разныхъ постороннихъ побужденій, цѣлей и вліяній, какія примѣшивались къ этимъ конференціямъ и искажали основную ихъ идею, въ сущности являлись очень полезнымъ учрежденіемъ, которому всѣ ревнители о благѣ церкви не могли не пожелать возможнаго преуспѣянія и процвѣтанія. Собесѣдованія прежде всего отвлекали пасторовъ отъ праздная времяпровожденія и разныхъ развлеченій и занятій, непристойныхъ и предосудительныхъ особенно для пастырей, а главное, возбуждали въ нихъ энергію и благородное соревнованіе, располагали къ внимательному и прилежному чтенію Св. Писанія и изученію

[1]) Neal, I, 181—182. Marsden. Early Puritans, 105.

искусства проповѣдничества, слѣдовательно направляли дѣятельность ихъ къ исправному и усердному выполненію прямыхъ пастырскихъ обязанностей [1]). Не безполезными эти учрежденія оказались и для народа, который, присутствуя на собесѣдованіяхъ, усвоялъ истины вѣры и слышалъ нравоучительныя наставленія. Вотъ почему учрежденія эти были встрѣчены какъ обществомъ, такъ и нѣсколькими представителями духовной власти—епископами съ большимъ сочувствіемъ и стали по разнымъ англійскимъ епархіямъ быстро прививаться. Уже къ 1574 году они распространились по епархіямъ—йоркской, дургамской, элійской, честерской и особенно въ норуичской; даже лондонскій епископъ Эдвинъ Сэндисъ, строгій охранитель англиканства, ввелъ пророческія собранія въ разныхъ мѣстахъ своей епархіи [2]), причемъ самые уставы относительно времени, порядка и предметовъ занятій на проповѣднических конференціяхъ стали въ разныхъ мѣстахъ нѣсколько видоизмѣняться: въ однихъ мѣстахъ проповѣдники напр. собирались еженедѣльно, въ другихъ—чрезъ двѣ недѣли или одинъ разъ въ мѣсяцъ, въ иныхъ мѣстахъ бесѣдовали не по три, а только по два проповѣдника, изъясненіе евангельскихъ главъ производилось то по выбору, то по порядку, глава за главой и т. д. [3]).

---

[1]) Гариссонъ говоритъ, что проповѣдническія упражненія «сильно побуждаютъ священниковъ проводить время за книгами, а не предаваться, какъ въ прежнее время, охотамъ съ борзыми или съ соколами, устроять пирушки, играть въ карты и кости, пьянствовать и биться объ закладъ по тавернамъ, каковое препровожденіе времени совсѣмъ ужъ не похвально для тѣхъ, которые, по званію своему, должны быть добрыми пастырями, насадителями Слова Божія и раздаятелями Божественныхъ даровъ». Изъ гаррисонова описанія Англіи во время юности Шекспира въ статьѣ В. Соколова: «Церковь и университеты Англіи XVI вѣка по описанію современника». Прибавленія къ Твореніямъ св. отцевъ, часть 33-я, стр. 506. То же самое говорилъ и архіепископъ Гриндэль.

[2]) Neal, I, 213—214.

[3]) Marsden. Early Purit. 110—111. Прибавленія къ Твореніямъ св. отцевъ, часть 33, стр. 505—506; Hopkins, т. II, 49 и д.

Если бы пророческія собранія приносили господствующей церкви только одну пользу, если бы они не уклонялись отъ прямой своей задачи и не заражались духомъ партійности, они конечно къ пуританской исторіи не имѣли бы никакого отношенія. Дѣйствительность представляла нѣчто иное. Уже въ Нортгэмптонѣ, гдѣ первоначально они возникли, они имѣли на себѣ оттѣнокъ пуританскій. Нортгэмптонскимъ учредителямъ проповѣдническихъ собесѣдованій для чего-то понадобилось составить особый документъ, носившій названіе исповѣданія вѣры и скрѣплявшійся подписками участниковъ. Этимъ документомъ настойчиво выдвигался протестантскій, такъ называемый, формальный принципъ, заявлялось, что Священное Писаніе есть совершеннѣйшее правило вѣры и нравовъ, что авторитетъ его выше всякихъ другихъ, „не только папскаго, но и авторитета церкви, соборовъ, отцевъ, людей и ангеловъ“. Составители „осуждали, какъ иго тиранства то обстоятельство, что люди, установивъ нѣкоторыя вещи сами, выдаютъ эти свои изобрѣтенія за правила вѣры и связываютъ человѣческую совѣсть законами и уставами собственнаго сочиненія,—осуждали вообще всѣ тѣ виды и способы служенія Богу, какіе введены людьми, но не имѣютъ для себя авторитетнаго оправданія въ Словѣ Божіемъ, хотя и рекомендуются неписанными преданіями, обычаемъ и проч.,—такого рода вещи, по словамъ составителей, суть папское главенство, чистилище, ученіе о пресуществленіи, о человѣческихъ заслугахъ, о свободной волѣ, объ оправданіи посредствомъ дѣлъ, молитва на иностранномъ языкѣ, различеніе яствъ, одеждъ, дней—*короче весь папскій строй, называемый іерархіей, вся эта дьявольская смѣсь, учрежденная съ цѣлію гнѣвать Бога и порочить религію*“ [1]). Составители заявляли, что до-

[1]) «and briefly all the ceremonies, and whole order of Papistry, which they call the hierarchy: which are a devilish confusion, established as it were in spite of God, and to the reproach of religion»...

вольствуются простотою чистаго Слова Божія и его ученіемъ, краткое изложеніе котораго заключается въ апостольскомъ символѣ, и только Словомъ Божіимъ хотятъ провѣрять всѣ свои поступки, ученія и наставленія. Составители очевидно подъ папствомъ косвенно и прикровенно осуждали англиканство, такъ какъ и въ этомъ послѣднемъ имѣлись и различеніе яствъ, дней и одеждъ, и сочиненные людьми церковное законы и уставы. Кромѣ того въ г. Нортгэмптонѣ и его округѣ епископъ Скамблеръ по соглашенію съ мэромъ и мировыми судьями графства позволилъ духовенству ввести нѣкоторыя особенности въ церковной дисциплинѣ и практикѣ. Эти особенности главнымъ образомъ имѣли значеніе мѣръ, направленныхъ къ поднятію благочестія въ народѣ и въ большинствѣ случаевъ не противорѣчили англиканскому уставу, тѣмъ не менѣе и сюда примѣшался духъ пуританизма, какъ видно изъ нѣкоторыхъ частностей. Епископъ напр. позволилъ приступающимъ къ причащенію принимать таинство сто́я, согласился на отмѣну инструментальной музыки при богослуженіи, запретилъ усиленный по воскресеньямъ колокольный звонъ. Инструментальная музыка, антифонное пѣніе и т. п. по англиканскому уставу обязательными не считались и въ данномъ случаѣ епископъ съ своимъ духовенствомъ не нарушалъ прямыхъ церковныхъ законовъ, но преклоненіе колѣнъ во время причащенія требовалось англиканскимъ служебникомъ обязательно [1]). Затѣмъ и самыя проповѣдническія конференціи, заведенныя первоначально въ Нортгэмптонѣ и быстро распространявшіяся по другимъ епархіямъ, съ одной стороны, то есть въ развитіи проповѣдничества, несомнѣнно принося господствующей церкви пользу, въ другомъ отношеніи стали превращаться въ учрежденія для англиканства не безопасныя. Конференціи стали служить ареной споровъ и соперничества партій и при господствовавшемъ тогда волне-

[1]) Подробности см. у Neal, I, 180—182; Marsden. Early Puritans, 108—109; Froude, IX, 343—344.

ніи умовъ иной разъ заканчивались замѣшательствомъ и безпорядками. На собесѣдованія по мѣстамъ являлись пасторы, лишенные права проповѣдничества за неподчиненіе уставу господствующей церкви, начинали защищать мнѣнія, несогласныя съ англиканствомъ, и позволять себѣ рѣзкія сужденія относительно богослужебной книги и англиканской іерархіи. Учрежденія, по основной своей идеѣ очень полезныя и въ конфессіональномъ отношеніи безразличныя, проповѣднические конференціи при господствовавшемъ тогда антагонизмѣ между партіями англиканскою и пуританскою такимъ образомъ превращались иногда у послѣдней *въ орудіе оппозиціи англиканскому епископальному строю*. Нѣкоторые ораторы даже вдавались въ обсужденіе политическихъ вопросовъ или строили нападки на какихъ-нибудь извѣстныхъ личностей. Кромѣ того проповѣдники, особенно изъ молодыхъ, опуская изъ виду прямую цѣль конференцій, въ иныхъ мѣстахъ предпочитали заботиться больше о томъ, чтобы пощеголять на нихъ предъ слушателями-мірянами своимъ ораторскимъ искусствомъ и выставить на видъ свое превосходство, каждый предъ соперникомъ, отчего тутъ же на самыхъ конференціяхъ между слушателями и возникали споры и дѣленія на партіи, такъ какъ превосходство какого-нибудь проповѣдника предъ другимъ конечно безспорнымъ было не всегда и потому одна часть слушателей обнаруживала предпочтительное расположеніе къ какому-нибудь одному изъ говорившихъ и, не желая замѣчать его недостатковъ, настаивала только на его достоинствахъ, наоборотъ, другой части слушателей нравился больше какой-нибудь другой проповѣдникъ, инымъ—третій и такъ далѣе. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ самовольно и насильно вмѣшивались въ разсужденія между проповѣдниками даже міряне, нарушали тѣмъ порядокъ и не желали подчиняться правиламъ о собесѣдованіяхъ [1]). Вообще безъ строгаго

[1]) Marsden. Early Puritans, стр. 112. J. J. Tayler, ссылающійся на book IX, sect. IV, 2. 3 Church History Fuller'a, см. A Retrospect of the religious life of England, стр. 100—101.

надзора со стороны церковной власти проповѣдническія конференціи угрожали сдѣлаться разсадниками пуританства, развивая духъ партійности, распространяя среди народа мнѣнія противныя господствующей церкви и производя волненіе умовъ. Въ епархіи норуичской, которою управлялъ сочувствовавшій пуританамъ епископъ Паркгэрстъ, проповѣдническія конференціи имѣли особенно широкое распространеніе, но въ то же время сопровождались и безпорядками, указанными выше. Когда слухъ о нихъ дошелъ до королевы, она выразила частнымъ образомъ архіепископу Паркеру свое желаніе, чтобы онъ распорядился закрыть пророческія собранія въ норуичской епархіи. Архіепископъ въ мартѣ 1574 года, исполняя волю королевы, дѣйствительно приказалъ епископу норуичскому прекратить „суетныя пророчествованія“ (vain prophesyings). Но Паркгэрстъ не захотѣлъ подчиниться распоряженію архіепископа, особенно разобидѣвшись за названіе собраній суетными. Въ отвѣтномъ письмѣ онъ въ рѣзкихъ выраженіяхъ по адресу архіепископа старался защитить пользу конференцій и увѣрялъ, что если и были гдѣ какіе-нибудь безпорядки, они уже устранены и уничтожены. Кромѣ того епископъ обратился къ посредничеству членовъ тайнаго совѣта. Четверо изъ нихъ— Эдвинъ Сэндисъ, епископъ лондонскій и три свѣтскіе лорда отвѣтили Паркгэрсту коллективнымъ письмомъ, въ которомъ поощряли норуичскаго епископа не закрывать проповѣдническихъ собесѣдованій. Услышавъ объ этой перепискѣ Паркгэрста съ членами совѣта, Паркеръ уже прямо пригрозилъ норуичскому епископу гнѣвомъ королевы и повторилъ прежнее требованіе, а члены совѣта, чтобы не попасть въ бѣду, предпочли уклониться отъ дальнѣйшаго содѣйствія Паркгэрсту. Послѣдній, не находя поддержки ни со стороны свѣтской власти, ни со стороны духовной, увидалъ себя вынужденнымъ повиноваться волѣ Паркера и королевы и потому въ іюнѣ 1574 г. пророческія собранія въ

предѣлахъ своей епархіи уже запретилъ [1]). Однако это обстоятельство еще не послужило концомъ для препирательствъ между представителями власти по вопросу о пророческихъ собраніяхъ. Хотя оба соперничавшіе прелата, Паркеръ и Паркгэрстъ, вскорѣ послѣ своего столкновенія сошли въ могилу (Паркгэрстъ—въ 1574 г., Паркеръ въ маѣ 1575 г.), дѣло о проповѣдническихъ конференціяхъ и при томъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ опять поднялось при преемникѣ Паркера архіепископѣ Гриндэлѣ (1575—1583).

Въ лицѣ этого примаса, котораго королева перевела [2]) съ йоркской архіепископской каѳедры на кентерберійскую, Елизавета нашла далеко не такого покорнаго слугу, какимъ былъ его предшественникъ. Впрочемъ къ числу тѣхъ личностей, которыя намѣренно желали бы создавать королевѣ различныя трудности въ дѣлахъ государственнаго управленія, противиться ея волѣ, интриговать, составлять оппозицію и т. п., Гриндэль не принадлежалъ; тѣмъ болѣе его нельзя обвинять въ какихъ-нибудь честолюбивыхъ замыслахъ и планахъ о подчиненіи государства власти духовенства. По долгу вѣрнаго подданнаго онъ не желалъ отказываться отъ повиновенія королевѣ, какъ

---

[1]) Подробности см. у Neal, I, 213—216.

[2]) 15 февраля 1576 г., при чемъ кентерберійская каѳедра была вакантною слишкомъ девять мѣсяцевъ (съ 7 мая 1575 г., когда умеръ Паркеръ). Историки поэтому не безъ основанія упрекаютъ королеву за ея обыкновеніе искусственнымъ образомъ создавать случаи съ цѣлію поживиться церковными доходами. Большая часть доходовъ отъ праздныхъ епископскихъ каѳедръ шла ей, какъ верховной церковной правительницѣ, и потому она оставляла эти каѳедры незанятыми иногда на очень продолжительные сроки. Напримѣръ епископства батское и уэльское были не замѣщены въ продолженіе 30 лѣтъ, элійское—20 лѣтъ, оксфордское—10 лѣтъ, глостерское — 3 года, дургамское два года и т. п. См. у Perry. History of the church of England from the death of Elizabeth, т. I, 166; Neal, I, 383; Бокль. Отрывки... 127, примѣч. 19; Богословскій Вѣстникъ 1892 г., май, стр. 272.

главѣ государства, какъ скоро дѣло касалось гражданскихъ отношеній; онъ только желалъ, чтобы власть государственная не простирала своего вмѣшательства въ дѣла церкви слишкомъ далеко и въ ущербъ религіознымъ интересамъ, какъ онъ самъ ихъ понималъ, и потому хотѣлъ, чтобы королева не создавала ему затрудненій и препятствій на почвѣ чисто-церковной дѣятельности. Поэтому въ своемъ посланіи къ королевѣ, потребовавшей закрытія пророческихъ собраній по всей Англіи, архіепископъ Гриндэль, отстаивавшій эти учрежденія, между прочимъ убѣждалъ Елизавету, чтобы она не подражала папѣ, который обыкновенно ссылается только на свою волю и говоритъ: я такъ хочу, я такъ приказываю. По словамъ Гриндэля—это рѣчь не христіанская. Въ дѣлахъ религіозныхъ, каковы вопросы вѣроученія и церковной дисциплины, королева, по Гриндэлю, должна совѣтоваться съ епископами и богословами; дѣламъ этимъ слѣдуетъ рѣшаться не во дворцѣ, а на церковномъ соборѣ (in ecclesia, seu synodo, non in palatio) и если въ рѣшеніи вопросовъ права она совѣтуется съ юристами-судьями, тѣмъ болѣе не должна по дѣламъ церкви дѣйствовать вопреки епископамъ, такъ какъ рѣшеніе церковныхъ вопросовъ требуетъ особенной внимательности и осмотрительности, а епископы на то и поставлены, чтобы заботиться о благѣ церкви [1]). Подобная теорія отношеній правительства свѣтскаго къ духовному, очевидно полагавшая ограниченіе и предѣлъ для вмѣшательства короны въ церковныя дѣла, не соотвѣтствовала взглядамъ властолюбивой королевы. Она уже привыкла считать себя верховной, неограниченной правительницей церкви и смотрѣть на епископовъ, какъ на своихъ покорныхъ слугъ. Парламентъ по временамъ обнаруживалъ попытки подѣлить съ королевой верховную власть надъ

---

[1]) См. выдержки изъ письма у Hopkins'a, т. II, 58—59, — у Marsden'a, Early Puritans, 119—120; Neal, I, 234.

церковью. Онъ тоже привыкъ [1]) еще со временъ Генриха VIII и особенно со дней Эдуарда VI считать себя высшей контрольной властью надъ установленной церковью, вмѣшиваться въ ея дѣла, утверждать или отвергать ея ученіе и обряды, распоряжаться ея имуществомъ, судить ея служителей и проч. Устами своихъ ораторовъ приводилъ и основанія въ защиту такихъ своихъ правъ. Парламентъ хотѣлъ считать себя верховной властью въ церкви главнымъ образомъ на томъ основаніи, что себѣ, а не епископамъ приписывалъ самое дѣло освобожденія церкви отъ папства. „Кто больше противился реформаціи, какъ не епископы“— говорилъ въ нижней палатѣ депутатъ Петръ Вентвортъ во время февральской парламентской сессіи 1576 года —„и развѣ епископами, а не парламентомъ начато изгнаніе папизма и исправленіе религіи“? [2]). Но королевѣ казалось, что и парламентскія претензіи въ этомъ случаѣ неосновательны и она съ своей стороны принимала всѣ зависѣвшія отъ нея мѣры, чтобы не уступить парламенту верховную церковную власть, тѣмъ болѣе она не желала предоставлять свободу епископамъ управлять церковью по ихъ собственному усмотрѣнію. Поэтому между королевой и примасомъ, недостаточно усвоившимъ принципы, какими руководствовалась верховная правительница церкви, рано-ли, поздно-ли неизбѣжно предстояло столкновеніе. Наступить оно не замедлило и поводомъ къ нему послужили пророческія собранія. Архіепископъ Гриндэль очень высоко цѣнилъ дѣло проповѣдничества; какъ убѣжденный протестантъ, онъ видѣлъ въ пасторѣ не столько совершителя богослуженія и исполнителя церковныхъ обрядовъ, сколько наставника и проповѣдника, сближаясь въ этомъ случаѣ съ пуританами. Напротивъ Елизаветѣ проповѣдничество казалось чѣмъ-то вродѣ роскоши, безъ которой

---

[1]) Weber, II, 357.

[2]) Подроб. у Hopkins, т. II, 21—32.

можно бы и обойтись [1]). Какъ скоро Гриндэль сдѣлался архіепископомъ кентерберійскимъ, онъ поспѣшилъ принять подъ свое покровительство пророческія собранія, относительно которыхъ королева неблагосклонно высказалась еще при Паркерѣ. Въ виду дѣйствительно существовавшихъ безпорядковъ и злоупотребленій свободою слова на пророческихъ конференціяхъ архіепископъ составилъ особыя правила, которыми надѣялся устранить зло и въ то же время сохранить учрежденіе полезное для духовенства и народа. Этими правилами конференціи подчинялись строгому контролю высшей духовной власти. Архіепископъ, а за нимъ и другіе епископы, сочувственно относившіеся къ названнымъ учрежденіямъ, напр. предписывали, чтобы конференціи происходили лишь въ тѣхъ храмахъ и въ такое время, гдѣ и когда онѣ будутъ разрѣшены указомъ мѣстнаго епархіальнаго епископа за его собственой подпиской и печатью; чтобы ходъ собесѣдованій строго подчинялся руководительству архидіакона или другого предсѣдасѣдателя, назначеннаго епископомъ изъ лицъ съ ученою университетской степенью; чтобы назначеніе самыхъ предметовъ обсужденія зависѣло отъ епископа; чтобы участниками бесѣдъ допускались только лица способныя и заранѣе внесенныя въ списокъ; чтобы не позволялось никакихъ нападковъ на существующій церковный и государственный порядокъ и на личности; чтобы нарушители этого послѣдняго правила немедленно лишались права на проповѣдническое слово и о нихъ дѣлалось бы донесеніе епархіальному епископу, отъ котораго и будетъ зависѣть простить имъ это нарушеніе, если раскаются въ своей ошибкѣ; чтобы никто изъ духовенства, находящійся подъ запрещеніемъ или отрѣшенный отъ мѣста или лишенный права проповѣдничества, не допускался въ качествѣ участника на конференціяхъ, и особенно (ante omnia) чтобы никто изъ

[1]) Marsden. Early Purit. 103; Froude, X, 411.

мірянъ не принималъ на конференціяхъ дѣятельнаго участія [1]). Подчиненныя такимъ правиламъ проповѣдническія собесѣдованія при архіепископѣ Гриндэлѣ быстро стали развиваться. Уже къ декабрю 1576 года, какъ видно изъ архіепископскаго посланія къ королевѣ, написаннаго въ началѣ этого мѣсяца [2]), конференціи введены были десятью епархіальными епископами [3]). Но королева твердо рѣшилась положить конецъ этимъ собраніямъ во всѣхъ епархіяхъ, гдѣ завелись конференціи. Подозрѣвая, что конференціи служатъ разсадниками пуританства и враждебно настраиваемая графомъ Лестеромъ противъ самаго архіепископа, Елизавета однажды при личномъ свиданіи съ примасомъ рѣшительно потребовала у него, чтобы онъ уничтожилъ „всякія пророчества“ и сократилъ число проповѣдниковъ. Лестеръ, питавшій непріязнь къ архіепископу, доказывалъ королевѣ, что примасъ идетъ противъ ея прерогативъ, что пророческія собранія угрожаютъ опасностью для мира церкви и государства, что они очень похожи на пресвитеріанскія учрежденія, къ которымъ сама королева чувствовала сильное отвращеніе [4]). Да и самое названіе конференцій пророческими навлекало на нихъ въ глазахъ Елизаветы тѣнь подозрѣнія. Очень можетъ быть королева думала, что на конференціяхъ и въ самомъ дѣлѣ слышатся какія-нибудь предсказанія относительно неблагопріятнаго для нея будущаго, которыя волнуютъ народъ, а протестантовъ, не сочувствующихъ установ-

---

[1]) Cardwell. Documentary annals, I, 422—424. Marsden. Early Puritans, 113—114; Neal, I, 231; Прибавленія къ Твореніямъ св. отцевъ, ч. 33-я, стр. 508—509, примѣч.

[2]) А не 20 декабря, какъ у Strype'а, а за нимъ и у Marsden'а. См. Hopkins, II, 60, примѣч.

[3]) Самимъ Гриндэлемъ, затѣмъ епископами: лондонскимъ, винчестерскимъ, батскимъ, личфильдскимъ, глостерскимъ, линкольнскимъ, чичестерскимъ, эксетерскимъ, с.-давидскимъ. См. у Neal, I, 234; Marsden, 110.

[4]) Hopkins, II, 53.

ленному церковному строю, ободряютъ надеждой на скорый переворотъ и дѣлаютъ ихъ самоувѣренными [1]). Поэтому королева говорила архіепископу, что изъ-за проповѣдническихъ конференцій міряне пренебрегаютъ своими мірскими дѣлами, набиваютъ свои головы мнѣніями, изъ-за которыхъ въ государствѣ происходятъ только споры и раздоры; что люди, склонные къ пуританству, изъ-за конференцій укрѣпляются въ своей враждѣ къ установленной религіи; что самыя эти собранія незаконны, такъ какъ не дозволены государственною властію, да и проповѣдниковъ развелось очень много; для назиданія народа вполнѣ достаточно чтенія книги гомелій и изученія катихизиса, а для каждаго графства довольно трехъ или четырехъ проповѣдниковъ [2]). Въ заключеніе она рѣшительно потребовала повсемѣстнаго уничтоженія пророчествъ. Примасъ однако не захотѣлъ

---

[1]) Marsden, 105. По крайней мѣрѣ Гриндэль въ своемъ защитительномъ посланіи къ королевѣ находитъ нужнымъ объяснять ей, что на конференціяхъ не дѣлается никакихъ предсказаній относительно будущаго, что слово пророчество обозначаетъ въ данномъ случаѣ лишь объясненіе Свящ. Писанія и что въ такомъ же смыслѣ оно часто употребляется и въ самой Библіи (см. у Marsden, Early Puritans, 118). Между тѣмъ неблагопріятныя для Елизаветы предсказанія въ тотъ суевѣрный вѣкъ дѣйствительно слышались, особенно со стороны фанатичныхъ приверженцевъ римской церкви и, разумѣется, находили вѣрующихъ, такъ что даже парламентъ въ 5-й годъ царствованія Елизаветы (1563 г.) счелъ нужнымъ издать спеціальные статуты противъ «глупыхъ пророчествъ», «противъ колдуновъ и ворожбы», угрожавшіе виновникамъ даже смертной казнью, если кто-нибудь умретъ отъ колдовства (см. Stat. 5 Elizab. cap. 15 и 16, цитов. у Weber, II, 415—416; Hopkins, II, 49, примѣч. 1-е). Осенью 1561 г. Елизавета заболѣла и прохворала нѣсколько недѣль. Эта ея болѣзнь, подавшая поводъ папистамъ предсказывать, что королева не доживетъ до весны, послужила ближайшимъ побужденіемъ къ изданію упомянутыхъ сейчасъ статутовъ. Weber, II, 411. Подобныя же пророчества слышались и въ концѣ 60-хъ годовъ, особенно во время возмущенія римско-католиковъ въ сѣверныхъ графствахъ. Neal, I, 167.

[2]) Neal, I, 231; Hopkins, II, 53—54; Marsden. Early Purit. 104, 124.

послушаться, рѣшился отстоять проповѣдническія конференціи и попытаться доказать королевѣ пользу и необходимость ихъ. Въ длинномъ и серьезномъ посланіи, отправленномъ къ королевѣ въ первыхъ числахъ декабря 1576 года и изложенномъ хотя въ учтивыхъ, но въ тоже время въ довольно смѣлыхъ и рѣшительныхъ выраженіяхъ, архіепископъ приводилъ королевѣ всѣ, какіе могъ придумать, доводы въ пользу конференцій и въ защиту необходимости проповѣдничества. Опровергнувъ ложныя представленія о пророческихъ собраніяхъ, выставивъ въ настоящемъ свѣтѣ ихъ цѣль, порядокъ и предметы занятій, разсказавъ о мѣрахъ, какія уже предприняты для устраненія злоупотребленій, архіепископъ настойчиво доказывалъ, что конференціи необходимо поддержать, какъ весьма полезное учрежденіе и для мірянъ и для самого духовенства. Пасторы благодаря конференціямъ — говорилъ примасъ — становятся болѣе свѣдущими въ Священномъ Писаніи и способными назидать своихъ пасомыхъ, отвращаются отъ праздности и безполезныхъ развлеченій, подозрѣваемые въ неправомысліи изобличаются и возвращаются на истинный путь, слабѣйшіе изъ нихъ побуждаются соревнованіемъ къ усиленному труду, міряне назидаются и лишаются повода упрекать духовенство въ праздности, создается духовенство ученое—самый опасный врагъ папизма. Еще не такъ давно находилось—говорилъ архіепископъ—не больше трехъ человѣкъ, способныхъ проповѣдывать при крестѣ св. Павла, теперь такихъ уже до тридцати. Чтеніемъ гомелій никакъ нельзя замѣнить проповѣдничество. Гомеліи составлены лишь въ силу необходимости, какъ замѣна живого слова и вслѣдствіе крайней малочисленности проповѣдниковъ; въ этомъ случаѣ составители только руководились старой, но вѣрной пословицей, что лучше полкуска хлѣба, чѣмъ ни одной крошки. Представивъ всѣ свои резоны, примасъ въ заключеніе рѣшительно заявлялъ, что совѣсть не дозволяетъ ему исполнить волю ея величества, что онъ не можетъ за-

крыть полезныя учрежденія и считаетъ ихъ уничтоженіе за оскорбленіе Богу, памятуя слова апостола, что служителямъ церкви дана Господомъ власть „въ созиданіе, а не на раззореніе“ (2 Кор. X, 8) и внушительно предостерегалъ королеву, чтобы сама она не шла противъ воли Божіей; онъ писалъ ей: помните, madam, что вы существо смертное, что не далеко то время, когда вы предстанете предъ страшнымъ престоломъ Распятаго. Берегитесь, чтобы не уклониться отъ Господа, иначе исполнится на васъ то, что написано объ Іоасѣ (царѣ іудейскомъ), который былъ благочестивымъ царемъ и прекрасно управлялъ народомъ; но послѣ, когда укрѣпился, надмилъ сердце свое къ своей погибели и Господь отвергъ его (2 Паралипом. гл. XXIV, 17—26 и 4 Царствъ, гл. XII, 17—21). И вы уже сдѣлали много добра, но если не станете продолжать его до конца, лишитесь благословенія Божія. На протяженіи своего письма архіепископъ наговорилъ въ связи съ главными мыслями не мало и другихъ внушеній королевѣ, подобныхъ по тону сейчасъ приведеннымъ: толковалъ ей о границахъ королевской власти въ дѣлахъ церкви, совѣтовалъ подражать древнимъ благочестивымъ христіанскимъ императорамъ, отношеніе королевы къ проповѣдничеству сравнилъ съ отношеніемъ папистовъ къ переводамъ Библіи, не забылъ упомянуть о расхищеніи церковнаго имущества дворянами и т. п. [1]). Понятно, что королева не убѣдилась, а только разгнѣвалась. Смѣлаго примаса она подвергла полугодичному домашнему аресту и запрещенію отправлять архіепископскія обязанности. Въ ноябрѣ 1577 года Гриндэль получилъ приглашеніе явиться въ Звѣздную палату для испрошенія прощенія у королевы, но по болѣзни не могъ исполнить этого, отдѣлавшись только общими фразами съ выраженіемъ своего сѣтованія, что лишился благо-

[1]) Содержаніе Гриндэлева посланія см. у Marsden. Early Puritans, 115—120; Hopkins, II, 54—61. Прибавленія къ Твореніямъ св. отцевъ, часть 33, 509—511, примѣч.

воленія королевы, которое дѣйствительно онъ навсегда потерялъ [1]). Остается неизвѣстнымъ, былъ ли онъ возстановленъ во всѣхъ правахъ своихъ [2]). Въ началѣ 1581 года конвокація ходатайствовала предъ королевой о разрѣшеніи архіепископу предсѣдательствовать на духовномъ соборѣ, но не имѣла успѣха [3]). Королева думала даже совсѣмъ отставить архіепископа отъ должности, но побоялась такой мѣры. Примасъ соглашался на добровольное отреченіе по случаю своей слѣпоты, но королева не приняла отъ него отставки, потому что Уайтгифтъ, намѣчаемый въ преемники Гриндэлю, не соглашался сдѣлаться примасомъ при жизни своего предшественника, и только смертью Гриндэля, послѣдовавшей въ 1583 году 6 іюля, наконецъ разрѣшалось его неопредѣленное положеніе [4]). Что же касается пророческихъ собесѣдованій, то королева, не дождавшихъ послушанія отъ архіепископа, собственною властью закрыла ихъ. Въ началѣ мая 1577 года она разослала ко всѣмъ епархіальнымъ епископамъ королевства строгій приказъ о немедленномъ запрещеніи конференцій. Распространившись въ немъ объ ихъ вредѣ для установленной религіи и для государства, она особенно подчеркивала положеніе, что конференціи учреждены не ею, и ослушникамъ, которые стали бы послѣ того продолжать собранія, грозила тюрьмой, а самимъ укрывателямъ епископамъ — примѣрнымъ наказаніемъ [5]). Волей или неволей, съ готовностью или съ неохотою, но епископы, испугавшись королевской расправы съ Гриндэлемъ, послушались указа верховной правительницы и закрыли пророческія собранія въ

---

[1]) Cardwell. Documentary annals, I, 431—434; Hopkins, II, 67.

[2]) Hopkins, II, 327, примѣч. 4.

[3]) Hopkins, II, 327—328. Marsden. Earl. Purit. 121; Cardwell. Documentary annals, т. I, 441—446.

[4]) Подробности см. у Hopkins, т. II, 326—330.

[5]) Указъ приведенъ у Neal, I, 232—233 въ примѣчаніи, также у Cardwell. Documentary annals, т. I, 428—431.

своихъ епархіяхъ [1]). Такъ печально закончилась исторія проповѣдническихъ собесѣдованій!

Разсказъ о возникновеніи проповѣдническихъ конференцій и ихъ судьбѣ историки англійскаго пуританизма вводятъ въ свои сочиненія съ единственною цѣлью показать, какъ далеко простирался деспотизмъ и произволъ Елизаветы въ церковномъ управленіи. Но при этомъ естественно возникаетъ недоумѣніе: зачѣмъ въ такомъ случаѣ нуженъ именно этотъ, а не другой какой-нибудь разсказъ. Хотя конференціи по временамъ и по мѣстамъ дѣйствительно имѣли связь съ пуританской оппозиціей, хотя самый починъ въ дѣлѣ ихъ учрежденія принадлежалъ лицамъ пуританскаго направленія [2]), но эти собранія, взятыя подъ бдительный контроль церковной власти и урегулированныя строгими правилами, ограждавшими интересы господствующей церкви, уже переставали быть учрежденіями пуританскими, превращались такъ сказать въ нейтральныя въ отношеніи къ партійной борьбѣ. Какія же основанія вводить разсказъ о крушеніи этихъ учрежденій въ пуританскую исторію [3])? Конференціи просто не нравились королевѣ и казались ей опасными и она закрыла ихъ,—отвѣчаютъ авторы, — не смотря на пользу ихъ для англиканской церкви, весьма обстоятельно выясненную въ посланіи архіепископа [4]). Но

---

[1]) Neal, тамъ же. Послѣ указа королевы пророческія собранія повидимому кой-гдѣ продолжались все таки до 1585 года. См. у Hopkins, II, 65. Neal, I, 301.

[2]) «The puritans instituted their famous profecyings» говоритъ Marsden. Ealry Purit. 105.

[3]) Marsden посвящаетъ разсказу о конференціяхъ довольно длинную главу; см. Early Puritans, стр. 100—124. У Hopkins'a толкуется объ этомъ предметѣ тоже довольно пространно. См. т. II, главы II и XII.

[4]) Приведя слова хрониста Strype'a: «конференціи не нравились королевѣ», Marsden добавляетъ, что и «слова архіепископа, подкрѣпленныя опытомъ его десяти суффрагановъ, имѣли мало

вѣдь не всѣ же факты, характеризующіе самовластіе Елизаветы, должны входить въ исторію пуританизма и только потому, что свидѣтельствуютъ о деспотизмѣ королевы... Намъ думается, что излагающій исторію борьбы установленнаго исповѣданія съ пуританствомъ не долженъ обходить молчаніемъ фактъ возникновенія и закрытія пророческихъ собраній, но разсказать его, однако не для того только, чтобы подтвердить положеніе: королева была очень деспотична и капризна, конференціи ей не понравились, она не пожелала убѣдиться въ ихъ пользѣ и—закрыла ихъ. Весьма странно и маловѣроятно то предположеніе, что Елизавета, принявшая титулъ верховной правительницы церкви и со всей энергіей отстаивавшая англиканство, сознательно и намѣренно хотѣла причинить господствующей церкви вредъ и зло и руководилась въ этомъ случаѣ только разными побужденіями низменнаго свойства. Королева могла допускать и дѣйствительно допускала ошибки и увлеченія въ своей церковно-административной дѣятельности, но отъ нихъ не застрахованъ ни одинъ человѣкъ, сколько бы онъ ни былъ проницателенъ. Пусть королева, не послушавшись вразумленій архіепископа, ошиблась и на продолжительный срокъ затормозила развитіе англійскаго проповѣдничества [1]), въ данномъ случаѣ важно не то, что она ошиблась, а то, по какимъ побужденіямъ и съ какою цѣлью она закрывала такъ называемыя пророческія собранія. Общій отвѣтъ на этотъ вопросъ, кажется, слѣдуетъ дать только тотъ,

---

вѣса предъ произволомъ властной государыни и интригами ея придворныхъ. Королева рѣшила, что пророческія собранія слѣдуетъ закрыть». Early Puritans, 114.

[1]) «The dictum of queen Elizabeth, that one or two preachers were sufficient for a county, obtained a mischievous currency, and received an almost literal interpretation. We became an unpreaching church. Eloquence, powerful at the senate and the bar, was banished from the pulpit» и проч, Такъ утверждаетъ Marsden. Early Puritans, 124—125.

что королева, налагая свое veto на проповѣднические конференціи, старалась отстоять узаконенное англиканство, охранить его отъ сліянія съ протестантизмомъ континентальнаго происхожденія, сохранить за англиканской церковью ея срединное положеніе между протестантствомъ и римскимъ католичествомъ и не допускать, чтобы протестантскіе элементы англиканства развились и восторжествовали надъ католическими. Внутри своего государства Елизавета желала примирить съ англиканствомъ приверженцевъ римскаго католицизма. Въ интересахъ примиренія англійскихъ католиковъ съ установленной церковью Елизавета находила нужнымъ развивать въ послѣдователяхъ англиканства не симпатіи къ заграничнымъ протестантамъ, а напротивъ духъ исключительности и нетерпимости въ отношеніи къ заграничному протестантизму, стараться сдѣлать господствующимъ убѣжденіе, что узаконенная въ Англіи церковь не есть протестантская, что она не то же, что пресвитеріанскія общины въ Нидерландахъ или въ Шотладіи [1]). Съ этою цѣлію королевѣ конечно было нужно съ особенной заботливостью охранять въ англиканствѣ именно тѣ стороны его, то есть церковную организацію и богослужебный ритуалъ, какими оно по преимуществу отличалось отъ континентальнаго протестантизма и оказывалось родственно католичеству. Исторія свидѣтельствуетъ, что и сама Елизавета и тѣ ея церковные и гражданскіе чиновники, которые желали быть точными исполнителями ея воли, главнымъ образомъ и даже исключительно тратили свое усердіе, на отстаиваніе неприкосновенности богослужебнаго ритуала и церковной организаціи, да и самое дѣленіе на конформистовъ и нонконформистовъ въ своемъ основаніи имѣло въ теченіе продолжительнаго времени не разногласіе въ вѣроученіи, но только подчиненіе или неподчиненіе узако-

---

[1]) См. напр. выше, стр. 114—115, 107.

ненному ритуалу и церковному строю. Въ точности исполнять англиканскіе обряды и повиноваться церковнымъ законамъ, значило быть конформистомъ, англиканцемъ; порицать эти обряды—многіе или немногіе, допускать различныя самовольныя отступленія отъ нихъ и перемѣны въ нихъ и противиться церковной власти, значило быть нонконформистомъ, пуританиномъ. Въ то время какъ Елизавета въ дѣлѣ примиренія англійскихъ католиковъ съ установленной церковью возлагала свои надежды на узаконенный ритуалъ и не хотѣла позволять развиваться въ англиканствѣ элементамъ протестантскимъ, архіепископъ Гриндэль пытался напротивъ поднять значеніе и вліяніе англійской протестантской проповѣди. По идеѣ церковное проповѣдничество и церковные обряды въ сущности конечно должны имѣть одну и туже цѣль—наученіе и назиданіе, такъ что между обрядами и проповѣдью никакого противорѣчія быть не должно. Все дѣло однако въ томъ, что это согласіе въ англиканской церкви, при Елизаветѣ оказывалось не дѣйствительно существующимъ фактомъ, а только желаемымъ. Извѣстно во 1-хъ, что проповѣдь нельзя отдѣлить отъ личныхъ богословскихъ убѣжденій проповѣдника. Но не говоря уже о пуританахъ, далеко не у всѣхъ тѣхъ проповѣдниковъ, которые считались конформистами и англиканами, подчиненіе установленному церковному строю было искреннимъ. Даже если бы церковная власть оказалась въ силахъ устранить отъ проповѣдничества всѣхъ пуританъ до одного человѣка, то и въ этомъ случаѣ тому ритуалистическому направленію, какое старалась поддержать Елизавета, было бы еще преждевременно торжествовать свою побѣду. Между двумя противоположностями, между протестантскими порицателями установленнаго церковнаго строя, то есть пуританами, и искренними защитниками его находился среди духовныхъ и мірянъ многочисленный классъ протестантовъ, которые больше внѣшнимъ образомъ и противъ воли были конформистами, но которыхъ симпатіи оказывались на сторонѣ англійскаго

нонконформизма и иностраннаго протестантизма. Это—та категорія, которой историки даютъ названіе пуританъ конформистовъ (conformable, conforming puritans), пуританъ церковниковъ (church-puritans) [1]), конформистовъ противъ воли (reluctant conformists). Придерживаясь англиканства и состоя въ числѣ клира господствующей церкви, эти люди благоговѣли передъ кальвинизмомъ и къ узаконенному англиканскому церковному строю не питали особеннаго расположенія, напротивъ чувствовали къ нему даже отвращеніе, хотя въ различной степени—одни больше, другіе меньше, во всякомъ случаѣ неохотно, лишь по необходимости мирились съ нимъ. Самого Гриндэля обыкновенно причисляютъ къ этой промежуточной категоріи и даже называютъ пуританскимъ архіепископомъ, употребляя это прилагательное въ его широкомъ, неопредѣленномъ значеніи [2]). Богословскія убѣжденія Гриндэля были чисто кальвинскія. Гриндэль высоко чтилъ самого Кальвина и состоялъ въ перепискѣ съ нимъ, пока былъ живъ этотъ послѣдній. При Маріи Тюдоръ Гриндэль находился въ числѣ эмигрантовъ, при Елизаветѣ съ большимъ трудомъ согласился носить епископскія одежды и выполнять узаконенные церковные обряды и самое епископство рѣшился принять лишь въ тѣхъ видахъ, чтобы не оставлять его въ рукахъ папистовъ [3]). Къ нонконформистамъ онъ вообще былъ благосклоненъ и не желалъ ихъ преслѣдовать, но тѣхъ изъ нихъ, которые, во главѣ съ Картрайтомъ, добивались церковнаго переворота въ духѣ

---

[1]) Marsden. Early Puritans, 153; Hopkins, т. III, 364; т. II, 439.

[2]) «Grindal a conforming puritan» см. у Hopkins, т. I, 316; т. II, стр. 335 и дал. На неопредѣленность названія пуританинъ указывали еще и современники Гриндэля. Извѣстный Самсонъ въ письмѣ къ Гриндэлю (ноября 1574 г.) между прочимъ желалъ знать отъ архіепископа, что собственно разумѣютъ, когда называютъ кого-нибудь пуританиномъ. Текстъ письма см. у Hopkins, тамъ же, стр. 331—334.

[3]) Neal, I, 259. Weber, II, 680, № 85; Hopkins, I, 212—213.

пресвитеріанства, онъ не одобрялъ [1]), отъ чего и происходило, что въ то время какъ придворные Елизаветы ругали архіепископа пуританиномъ, послѣдователи Картрайта считали его гонителемъ [2]). При существованіи въ англиканской церкви цѣлаго класса подневольныхъ служителей ея, очень трудно было ожидать, чтобы эти люди оставались вполнѣ вѣрными своему долгу отстаивать дѣло англиканства въ своихъ поученіяхъ и ни однимъ словомъ не проговариваться противъ узаконеннаго церковнаго строя и англиканской обрядности. Проповѣдническое слово—это такая область, гдѣ начальственный контроль всего менѣе достигалъ цѣли, какія бы инструкціи и правила для проповѣдниковъ ни сочиняла церковная власть и какъ бы зорко ни блюла за ними. Во вторыхъ затѣмъ, и помимо всякихъ злоупотребленій правомъ слова со стороны проповѣдниковъ развитіе проповѣдничества неизбѣжно сопровождалось бы въ англиканствѣ торжествомъ протестантскихъ началъ надъ католическими. Даже если бы церковная проповѣдь ограничивалась только разъясненіемъ общеобязательнаго англиканскаго символа и катихизиса, англиканская обрядность и тогда стала бы терять свое значеніе въ глазахъ народа по мѣрѣ того, какъ протестантскія понятія начали бы проникать въ народное сознаніе. Содержаніе англиканскаго символа и катихизиса протестантское, между тѣмъ какъ характеръ англиканской обрядности больше католическій, слѣдовательно ея несогласіе съ проте-

---

[1]) Hopkins, II, 341. Защищая въ посланіи къ королевѣ пророческія собранія, Гриндэль говорилъ: we admit no man to the office that either professed papistry or puritanism — безъ сомнѣнія разумѣя подъ послѣднимъ названіемъ крайніе принципы Картрайта и его партіи, замѣчаетъ Marsden. Early Puritans, стр. 116; сравн. 75—76.

[2]) Marsden, тамъ же, стр. 123. Neal замѣчаетъ, что Гриндэль обходился съ пуританами болѣе сурово, чѣмъ какъ желалъ бы, если бы былъ предоставленъ самому себѣ. См. т. I, 259.

стантизмомъ дѣлалось бы для народа все болѣе и болѣе очевиднымъ по мѣрѣ усвоенія имъ протестантскихъ ученій, какъ это и было въ дѣйствительности. Закрытіе проповѣдническихъ собесѣдованій властью королевы нельзя поэтому не признать критическимъ моментомъ не только въ исторіи англійскаго проповѣдничества, но и въ исторіи борьбы установленной церкви съ пуританствомъ, потому что это послѣднее именно и стремилось развить протестантскіе элементы англиканства. Чувствуя, откуда угрожаетъ англиканству опасность распаденія, сознавая, что вмѣстѣ съ приносимой проповѣдничествомъ пользой нераздѣльно соединенъ и вредъ, устранить который королева не видѣла возможности, она пришла къ убѣжденію, что чѣмъ меньше подданные станутъ разсуждать и спорить о предметахъ вѣры, тѣмъ будетъ лучше, тѣмъ легче они сдѣлаются послушными сынами церкви и тѣмъ скорѣе между партіями прекратятся всѣ религіозные раздоры, а церковное проповѣдничество порѣшила принести въ жертву этому своему разсчету, не желая вопреки пуританскимъ понятіямъ, давать перевѣса проповѣди надъ богослуженіемъ. Хотя по понятіямъ всѣхъ вѣроисповѣданій, въ томъ числѣ и римско-католическаго, проповѣдничество есть существенная сторона пастырскаго служенія, но королева, твердо убѣжденная, что эта сторона слишкомъ заразилась духомъ крайняго протестантизма, предпочла лучше совсѣмъ отвергнуть ее, уподобляясь въ данномъ случаѣ тому слишкомъ крутому и опрометчивому врачу, который, не надѣясь или не умѣя излѣчить членъ тѣла паціента, въ дѣйствительности больной еще не безнадежно, прибѣгаетъ къ ампутаціи вмѣсто врачеванія.

Не въ одной чисто церковной сферѣ, но даже и въ политической Елизавета не желала давать полной воли и свободы духу крайняго протестантизма и очень рѣзкія проявленія его старалась сдерживать и въ международныхъ англійскихъ отношеніяхъ и особенно во внутреннихъ—въ предѣлахъ самой Англіи, а потому

въ буквальномъ смыслѣ отрубала руки у слишкомъ рьяныхъ протестантовъ, вмѣшивавшихся въ политику и начинавшихъ писать противъ, по ихъ мнѣнію, не въ мѣру любезнаго обращенія королевы съ „папизмомъ,“ или же позволяла протестантской партіи въ парламентѣ сочинять противъ папистовъ строгіе статуты, но лишь въ такой обоюдной редакціи, которая давала бы правительству возможность обращать кары статутовъ на самихъ же составителей и такимъ образомъ пользовалась мстительными чувствами партій съ цѣлію обуздывать ту и другую крайнюю партію—папистическую и пуританскую.

III.

Въ тѣ годы, когда заканчивалось при Елизаветѣ устроеніе англиканской церкви, и въ годы, непосредственно слѣдовавшіе за нимъ, на западно-европейскомъ материкѣ и по сосѣдству съ Англіей, т. е. въ Шотландіи, шла ожесточенная церковно-политическая борьба между двумя враждебными половинами—между римско-католиками и протестантами. Католическій лагерь, предводимый римскими первосвященниками, іезуитскимъ орденомъ, королемъ испанскимъ Филиппомъ, фамиліей Гизовъ, напрягалъ всѣ свои силы, стараясь уничтожить протестантство; въ свою очередь всѣ протестанты и особенно французскіе гугеноты, нидерландскіе кальвинисты и шотландскіе пресвитеріане тратили всю свою энергію на самозащиту и завоеваніе себѣ религіозной и политической независимости. Англія не могла оставаться безучастной въ этомъ соперничествѣ между послѣдователями двухъ враждебныхъ исповѣданій. Если Генрихъ VIII хотѣлъ и въ значительной степени дѣйствительно имѣлъ возможность оставаться католикомъ, переставъ быть папистомъ, и желающихъ того же находилъ не мало въ числѣ своихъ подданныхъ, то политика его двухъ преемниковъ—Эдуарда VI и Маріи втянула Англію въ водоворотъ западно-европейской церковно-политиче-

ской борьбы. И для англичанъ во время этихъ двухъ непродолжительныхъ царствованій противиться папѣ стало значить тоже, что быть протестантами въ смыслѣ Лютера или Кальвина, а не быть протестантами стало значить почти тоже, что быть папистами въ смыслѣ Филиппа II или Игнатія Лойолы. Двѣ стороны, на которыя раздѣлялась Англія при Эдуардѣ VI и Маріи, поэтому стали одна противъ другой уже какъ два противоположныя вѣроисповѣдныя общества и церковные вопросы у нихъ тѣсно сплелись съ политическими [1]). Хотя большинство англійскаго народа ко времени Елизаветы въ отношеніи церковномъ далеко не перевоспиталось въ духѣ заграничнаго протестантизма и не превратилось въ кальвинистовъ или лютеранъ, тѣмъ не менѣе отрицательное, враждебное отношеніе къ „папизму“, особенно къ папизму, какъ системѣ и силѣ политической, уже успѣло сдѣлаться въ Англіи господствующимъ. Ко времени Елизаветы въ англійскомъ народѣ оппозиція противъ „папизма“ въ этомъ отношеніи пріобрѣла уже такую популярность, что находила противниковъ лишь среди крайнихъ приверженцевъ Рима, составлявшихъ сравнительно небольшой процентъ. По своимъ враждебнымъ чувствамъ къ папству, какъ политической системѣ, англійская нація оказывалась уже протестантскою, а потому въ отношеніяхъ международныхъ симпатіи большинства англичанъ были на сторонѣ не испанскаго или французскаго престоловъ, а на сторонѣ нидерландскихъ штатовъ,

---

[1]) H. O. Wakeman. The Church and the Puritans, 2—3. «Когда швейцарскіе протестантскіе богословы», говоритъ Wakeman, «заняли мѣста на университетскихъ каѳедрахъ, когда люди, не имѣвшіе епископскаго рукоположенія, стали дѣлаться англійскими приходскими пасторами или когда наоборотъ англійскіе епископы подвергались гоненію, какъ еретики, за то, что возмутились противъ папы, ясно, что предводители обѣихъ сторонъ стали руководствоваться принципами, далеко не похожими на принципы догматической ортодоксіи и національной независимости, какимъ слѣдовалъ Генрихъ VIII». Тамъ же.

возмутившихся противъ Филиппа, гугенотовъ, возставшихъ противъ французскаго правительства, шотландскихъ пресвитеріанъ, изгнавшихъ Марію Стюартъ, вообще на сторонѣ всѣхъ европейскихъ протестантовъ, боровшихся противъ силъ римскаго католичества. Въ политическомъ отношеніи Англія рѣшительно и твердо желала примкнуть къ европейскому протестантскому лагерю. Отношеніе къ Англіи континентальнаго папистическаго лагеря, равно какъ и образъ дѣйствій папистовъ англичанъ въ отношеніи къ главѣ англійскаго королевства были таковы, что среди большинства народа лишь болѣе и болѣе разжигали сильную ненависть къ папизму. Глава римско-католическаго міра предалъ Елизавету церковному отлученію и ея престолъ отдалъ въ добычу любому изъ государей, желавшихъ получить его. Испанскому и французскому королямъ только ихъ собственныя государственныя затрудненія мѣшали предпринять въ Англію крестовый походъ, отнять престолъ у королевы еретички и водворить папизмъ въ ея владѣніяхъ. Иностранные посланники римско-католическихъ государей интриговали противъ нея. Паписты изъ среды ея собственныхъ подданныхъ строили противъ нея заговоры. Поэтому при всемъ своемъ личномъ нерасположеніи къ континентальному протестантизму и сама Елизавета во внѣшнихъ политическихъ отношеніяхъ силою необходимости была принуждена поддерживать сторону протестантизма и не давать перевѣса папству на европейскомъ материкѣ, по скольку это зависѣло отъ Англіи. Елизавета дѣйствительно поддерживала иностранныхъ протестантовъ, являясь невольной, но дѣятельной союзницей такихъ лицъ, какъ Беза или Ноксъ, самыя имена которыхъ до такой степени были ей ненавистны, что благоразумные люди при ея дворѣ считали болѣе удобнымъ совсѣмъ избѣгать ихъ упоминанія. Если сама Елизавета поддерживала иностранныхъ протестантовъ въ силу разсчета и политической необходимости, то очень многіе изъ подданныхъ ея по искренности и пламенности вражды къ папству

и по симпатіямъ къ заграничнымъ протестантамъ далеко превосходили королеву, такъ что ей приходилось только „сдерживать“ [1]) ихъ порывы въ тѣхъ границахъ, какія требовались политикой. Наиболѣе пылкіе англичане сами рвались на помощь угнетеннымъ заграничнымъ протестантамъ и въ качествѣ добровольцевъ дрались въ ихъ рядахъ съ „папистами“ на сушѣ и на морѣ. Въ мартѣ 1573 г. англичане добровольцы напр. хотѣли организовать на свои частныя средства даже цѣлую армію въ 20 тысячъ человѣкъ на помощь гугенотамъ и только Елизавета не дала на это разрѣшенія, почему предпріятіе и осталось неисполненнымъ [2]). Елизавета держалась убѣжденія, что слишкомъ сильное политическое сочувствіе ея подданныхъ къ заграничнымъ пресвитеріанамъ, гугенотамъ, кальвинистамъ для англійской церкви вредно, и опасалась, что оно легко можетъ повлечь за собой полное церковное сближеніе и сліяніе англиканства съ кальвинизмомъ, сдѣлаетъ идею этого сближенія господствующею и популярною, поведетъ за собой въ Англіи радикальный вѣроисповѣдной переворотъ и доставитъ торжество надъ англиканствомъ пуританству; а это послѣднее она считала опаснымъ не только для церкви, но и для своего трона. Англійскіе пуритане считали шотландскихъ пресвитеріанъ и континентальныхъ кальвинистовъ своими единовѣрцами и церковныя общины этихъ послѣднихъ у пуританъ были извѣстны подъ лестнымъ именемъ „лучшихъ реформированныхъ церквей“. Но эти единовѣрцы пуританъ были съ точки зрѣнія Елизаветы лишь мятежниками, революціонерами, потому что возставали противъ законнаго своего правительства и „даже теоретически доказывали законность своего образа дѣйствій,

---

[1]) Веберъ. Всеобщ. Истор. т. XI, 442.

[2]) Подробности о политическихъ отношеніяхъ Елизаветы къ европейскимъ протестантамъ см. въ статьѣ проф. В. Соколова. «Елизавета Тюдоръ». Богословскій Вѣстникъ 1892 г., май, стр. 224—247.

возводили въ принципъ право подданныхъ возставать противъ законнаго своего государя и низлагать его съ престола, если онъ не удовлетворяетъ ихъ требованіямъ“ [1]). Между тѣмъ сама Елизавета о королевской

---

[1]) Богословскій Вѣстникъ 1892 г., май, стр. 240—241; Weber II, 684—686, №№ 102, 103, 104 и 105. Особенно любопытенъ въ этомъ отношеніи памфлетъ шотландскаго реформатора Нокса, какъ призывъ къ мятежу противъ верховной государственной власти вообще и вчастности противъ господства женщины, тѣмъ болѣе, что шотландецъ Ноксъ по своей реформаторской дѣятельности не чужой и для Англіи. При Эдуардѣ VI правительство англійское даже предлагало Ноксу занять въ Англіи епископскую каѳедру; онъ отказался, такъ какъ въ англиканскомъ епископатѣ находилъ «нѣчто общее съ антихристомъ», тѣмъ не менѣе служилъ въ это царствованіе въ Англіи въ качествѣ странствующаго проповѣдника. Hopkins, I, 77; Weber, II, 109—111, 477—478. При Маріи Тюдоръ бѣжавшій изъ Англіи вмѣстѣ съ другими эмигрантами въ Швейцарію Ноксъ въ 1558 г. издалъ сочиненіе подъ названіемъ: «Первый трубный гласъ (First blast) противъ чудовищнаго женскаго правленія». Въ этомъ сочиненіи противъ «англійской Іезавели», отличающемся силой и рѣзкостью тона, Ноксъ прежде всего старается соображеніями разума, изреченіями древнихъ и особенно текстами Св. Писанія доказать тотъ, поставленный въ началѣ сочиненія, тезисъ, что «господство женщины надъ царствомъ, народомъ или городомъ противорѣчитъ законамъ природы и открытой въ Писаніи волѣ Божіей, извращаетъ и ниспровергаетъ всякій добрый порядокъ, справедливость и законность». Опровергнувъ энергическимъ, часто грубымъ и страстнымъ языкомъ соображенія въ пользу женскаго правленія, Ноксъ приходитъ къ выводу, что ниспроверженіе владычества женщины неестественнаго, противнаго заповѣдямъ Божіимъ, есть подвигъ и богоугодное дѣло; такъ что «если въ чьемъ нибудь благородномъ сердцѣ Богъ возбудитъ намѣреніе доставить отечеству свободу, положивъ конецъ чудовищному правленію, то всѣхъ, кто будетъ мѣшать такому предпріятію, нужно считать поднимающими руки противъ Самого Бога; неразуміе такихъ лицъ Богъ посрамитъ своимъ всемогуществомъ. Проклятая англійская Іезавель съ своимъ чумнымъ и отвратительнымъ гнѣздомъ папистовъ гордится и хвалится, что восторжествовала надъ Уайятомъ» (мятежникъ, казненный при Маріи Тюдоръ) «и всѣми прочими, которые противодѣйствовали ей; но пусть помнитъ, что она ничего не возможетъ противъ Бога, Котораго престолъ слишкомъ высокъ для того, чтобы ея длинные рога могли достать его. Теперь, когда

власти имѣла весьма высокія понятія, приписывала ей священный характеръ и божественное основаніе и потому держалась убѣжденія, что „какъ нога не можетъ господствовать надъ головою, такъ и подданные не имѣютъ права призывать къ отчету своего государя; кто, по божественному опредѣленію, родился государемъ, тотъ не можетъ находиться въ подчиненіи у тѣхъ, которые по природѣ и закону должны быть его подданными; какъ бы ни былъ пороченъ государь, долгъ подданныхъ ему повиноваться; и хорошіе и худые властители одинаково ниспосылаются Богомъ, одни на счастіе подданнымъ, а другіе для ихъ наказанія“ [1]). Елизавета опасалась, что революціонныя, мятежническія идеи нидерландскихъ кальвинистовъ, гугенотовъ и шотландскихъ пресвитеріанъ безъ труда будутъ усвоены и англійскими пуританами вмѣстѣ съ церковными ученіями этихъ заграничныхъ протестантовъ, а при случаѣ легко найдутъ и практическое приложеніе, что слѣдовательно пуритане не задумаются, а быть можетъ уже и замышляютъ произвести въ Англіи государственный переворотъ, низложить англійскую королеву, подобно тому,

---

звѣрская жестокость ея сдѣлалась очевидною, я», говоритъ Ноксъ, «болѣе не колеблюсь возвѣщать, что день отмщенія, которое обрушается на это англійское чудовище и способниковъ его отвратительной жестокости, уже уготованъ въ совѣтѣ Вѣчнаго; я твердо вѣрую, что близокъ день, когда Богъ возстанетъ противъ нея, когда Онъ прольетъ на нее презрѣніе по мѣрѣ ея жестокости, когда сердца ея сподвижниковъ исполнитъ смертельной ненависти противъ нея; ея же сподвижники приведутъ въ исполненіе приговоръ суда Божія надъ ней. Царство и власть ея есть зданіе безъ фундамента. На гнилые коренья папизма уже положенъ огонь отъ Господа; скоро эти коренья будутъ истреблены; съ ними падетъ и гнилое зданіе, т. е. незаконное правленіе женщины». За этимъ первымъ трубнымъ гласомъ Ноксъ предполагалъ издать еще два; но смерть Маріи и совѣты друзей удержали его отъ исполненія намѣренія. См. Weber, II, 326—327; Marsden. Early Purit. 131; Hopkins, I, стр. 188, примѣч. 2-е. И Елизавета за эти гласы такъ ненавидѣла Нокса, что и слышать не хотѣла объ его имени. Hopkins, тамъ же.

[1]) Богословскій Вѣстникъ, май, 1892 г., стр. 241.

какъ пресвитеріане прогнали ея родственницу королеву шотландскую [1]). Поэтому къ пуританамъ она была особенно подозрительна. Въ свою очередь всѣми англійскими протестантами и въ особенности пуританами овладѣвало сильно-тревожное состояніе, когда Елизавета по личнымъ и политическимъ разсчетамъ, начинала любезничать съ „папистами“. Между королевой и ея протестантскими подданными, особенно тѣми, которыхъ обыкновенно называли пуританами, отъ этого возникалъ рядъ недоразумѣній, сопровождавшихся послѣдствіями для пуританъ иногда очень печальными. Замѣчателенъ въ этомъ отношеніи длинный и сложный брачный вопросъ Елизаветы, въ концѣ концовъ не получившій положительнаго рѣшенія. Елизавета въ дѣйствительности вѣроятно не имѣла намѣренія вступать въ бракъ и такимъ образомъ дѣлить свою власть съ мужемъ. Къ браку она повидимому чувствовала даже отвращеніе, тѣмъ не менѣе не разъ вынуждена бывала притворно соглашаться на этотъ шагъ, потому что парламентъ и государственные совѣтники неоднократно и твердо настаивали предъ королевой о необходимости ея замужества для обезпеченія порядка престолонаслѣдія, такъ какъ Елизавета была единственная изъ живыхъ дѣтей Генриха VIII. Уступая требованіямъ народныхъ представителей, Елизавета не разъ затѣвала брачные переговоры съ иностранными дворами и потому „исторія ея долговременнаго правленія, можно сказать, переполнена разсказами о разныхъ претендентахъ на ея руку и сердце и объ ихъ сватовствахъ“ [2]), при чемъ къ прискорбію протестантовъ предпочтительнымъ ея вниманіемъ обыкновенно пользовались женихи римско-католическаго исповѣданія—король испанскій Филиппъ II, король французскій Карлъ IX, братья его Генрихъ и Франсуа и т. д. Сватовство послѣдняго особенно замѣчательно

[1]) Сравн. Marsden. Early Puritans, 131—132.

[2]) Богословскій Вѣстникъ, 1892 г., май, стр. 250.

въ пуританской исторіи. Въ 1579 году дѣло замужества Елизаветы повидимому уже близилось къ рѣшенію. Франсуа (иначе Францискъ) былъ послѣдній изъ сыновей покойнаго Генриха II, короля французскаго (1547—1559) и жены его Екатерины Медичи (ум. 1589 г.), имя которой запятнано дѣятельнымъ ея участіемъ [1]) въ избіеніи гугенотовъ во время такъ называемой Варѳоломеевской ночи (авг. 1572 г.); въ годъ сватовства съ Елизаветой Франсуа уже имѣлъ званіе герцога анжуйскаго, а до вступленія Генриха III, его брата, на французскій престолъ (1574 г.) носилъ титулъ герцога алансонскаго [2]). Въ мартѣ и апрѣлѣ 1579 г. англійскій государственный совѣтъ уже занятъ былъ составленіемъ условій брачнаго контракта съ посломъ герцога [3]). Наконецъ и самъ Франсуа прибылъ (въ августѣ) въ Англію и имѣлъ личное свиданіе съ королевой въ Гринвичѣ [4]). Слухи о бракѣ королевы въ этотъ годъ всю протестантскую Англію сильно взволновали; надежды папистовъ ожили. Протестантскіе проповѣдники съ церковной каѳедры громко порицали предполагаемый бракъ королевы съ „папистомъ, сыномъ убійцы гугенотовъ“. Даже въ королевской капеллѣ проповѣдникъ въ присутствіи самой Елизаветы развивалъ мысль (въ первое воскресенье великаго поста), что для Англіи достаточно горькаго опыта недавняго прошлаго, когда Марія вступила въ бракъ съ Филиппомъ [5]). Королева разсердилась и (въ мартѣ чрезъ государственный совѣтъ) издала приказаніе, чтобы ни одинъ проповѣдникъ въ своихъ поученіяхъ не смѣлъ касаться брачнаго вопроса и обсуждать столь высокія матеріи (meddle with such high matters) [6]). Но про-

[1]) Веберъ. Всеобщ. Истор. т. XI, 342—345.

[2]) Веберъ. Тамъ же, стр. 358.

[3]) Hopkins, II, 135 и д. Froude, X, 485 и д.

[4]) Hopkins, II, 140—141; Froude, X, 493—494.

[5]) Froude, X, 487.

[6]) Hopkins, II, 142; Neal, I, 241.

тестантская половина націи продолжала роптать и безпокоиться; ей очень хотѣлось, чтобы Елизавета избрала себѣ мужа протестанта. Всѣхъ сильнѣе въ хорѣ недовольныхъ раздавались голоса пуританъ. Къ пріѣзду герцога въ Англію ревностный пуританинъ Джонъ Стёббсъ (John Stubbs), ученый законовѣдъ изъ корпораціи Lincoln's-inn, близкій родственникъ извѣстному Картрайту, выпустилъ въ свѣтъ (въ авг. 1579 г.) страстный памфлетъ подъ слѣдующимъ заглавіемъ: The Discoveringe of a gapinge gulphe, whereinto England is like to be swallowed by another French marriage, yf the Lord forbid not the banes by letting her Majestie see the sin and punishment thereof" (Раскрытіе зіяющей бездны, готовой поглотить Англію при помощи французскаго брака, если Господь не предотвратитъ погибель, давъ видѣть ея величеству грѣхъ и наказаніе за него). Авторъ памфлета доказывалъ, что 46-лѣтней королевѣ думать о бракѣ съ 23-лѣтнимъ герцогомъ уже поздно, тѣмъ болѣе нѣтъ ей надежды имѣть отъ него дѣтей, такъ какъ женихъ истощилъ себя развратомъ, а главная бѣда въ томъ, что герцогъ есть „самъ сатана, самъ древній змій, только съ тѣмъ различіемъ, что принялъ человѣческій, а не змѣиный образъ и пришелъ во второй разъ съ цѣлью соблазнить Еву англійскую и раззорить англійскій рай" [1]). Королева сильно разсердилась на такую выходку. Въ особой прокламаціи она излила свои жалобы на поведеніе подданныхъ, настаивающихъ на ея бракѣ и въ тоже время оскорбляющихъ ея жениха, и старалась защитить честь герцога [2]). Самъ Джонъ Стёббсъ, его сообщники Пэджъ (Page)—распространитель памфлета, и Singleton, печатавшій это сочине-

[1]) Froude, X, 495—496; Hopkins, II, 143 и д.; Neal, I, 241. Относительно брака королевы съ герцогомъ анжуйскимъ и Картрайтъ былъ того мнѣнія, что это дѣло беззаконное, такъ какъ бракъ съ папистомъ запрещенъ Писаніемъ. Marsden. Early Puritans, стр. 81.

[2]) Froude, X, 496 и примѣч.; Hopkins, II, 145—147.

ніе, были арестованы и присуждены къ отсѣченію правыхъ рукъ [1]). Послѣдній изъ виновныхъ раскаялся и получилъ прощеніе; надъ Стёббсомъ и Пэджемъ судебный приговоръ исполненъ былъ въ началѣ ноября на вестминстерской площади со всѣми формальностями и при огромномъ стеченіи народа. Замѣчательно, что лишь только правая рука Стёббса отлетѣла прочь, онъ тотчасъ снялъ съ своей головы шляпу оставшейся лѣвою рукою и громкимъ голосомъ воскликнулъ: „Боже, храни королеву!“—къ удивленію и изумленію всѣхъ зрителей. Сцена казни и поведеніе осужденнаго, по замѣчанію одного изъ очевидцевъ, произвела на присутствующихъ потрясающее впечатлѣніе: въ глубокомъ молчаніи стояли они вкругъ эшафота, со страхомъ смотрѣли на казнь, проникнутые чувствомъ соболѣзнованія къ потерпѣвшимъ и воспламеняясь ненавистью къ браку королевы съ герцогомъ [2]).

Итакъ правительство Елизаветы отрубало у пуританъ руки за вмѣшательство въ политику. Однако прибѣгать къ такой энергичной расправѣ не всегда было удобно. Напротивъ требовалось иногда дѣйствовать инымъ способомъ—пользоваться протестантскою ненавистью къ папству, чтобы усмирять обѣ крайнія партіи—папистическую и пуританскую. Однимъ изъ примѣровъ приложенія этого метода служитъ парламентская сессія 1581 года съ изданными тогда статутами. — На время придавленный и потерпѣвшій пораженіе послѣ сѣвернаго возстанія римскій католицизмъ въ Англіи сталъ болѣе и болѣе оживать къ концу 70-хъ годовъ XVI вѣка. Управляемый Элленомъ заграничный коллегіумъ, основанный для приготовленія римско-католическихъ патеровъ англійской національности, съ 1575 года уже началъ снабжать королевство свя-

---

[1]) На основаніи изданнаго при Филиппѣ и Маріи статута подъ назв. An Act against seditious words and rumors. 1—2 Phil. and Mary, cap. III.

[2]) У Neal, I, 241; Froude, X, 502—503; Hopkins, II, 150 и д.

щенниками - „семинаристами“, фанатичными приверженцами папства. Ихъ тайная пропаганда оказывалась не безплодною. Многіе изъ англичанъ, которые уже было примирились съ установленнымъ исповѣданіемъ, опять подъ ихъ вліяніемъ перестали посѣщать англиканское богослуженіе, приносили покаяніе предъ миссіонерами въ своемъ прежнемъ отступничествѣ и изъявляли желаніе возвратиться въ лоно римской церкви чрезъ чинъ присоединенія къ ней (to be reconciled to the Catholic church). Испанскій посланникъ донъ Бернардино Мендоза въ декабрѣ 1578 года уже увѣдомлялъ Филиппа, что число католиковъ благодаря дѣятельности миссіонеровъ - семинаристовъ ежедневно увеличивается. „Они путешествуютъ въ одеждѣ мірянъ и, не смотря на свои юные годы, пламенно преданы дѣлу и съ удивительнымъ мужествомъ готовы принять мученичество, нѣкоторые уже и приняли“ [1]). Многочисленные памфлеты, печатавшіеся римско-католиками и за границей и въ самой Англіи, осыпали ругательствами англиканское духовенство и королеву съ ея министрами. Появлялись и „большія сочиненія, разсказывавшія въ самомъ враждебномъ тонѣ исторію отпаденія англійской церкви отъ римской, клеветавшія на всѣхъ ея дѣятелей, какова напр. напечатанная въ 1577 году книга Сэндерса [2]): о происхожденіи и развитіи англійской схизмы [3]), произведшая сильное впечатлѣніе рѣзкостью тона и скандальными разсказами [4]). Лѣтомъ 1579 г. правительству удалось поймать секретную па-

---

[1]) У Froude, XI, 53—54 и примѣч. Веберъ. Всеоб. Истор. т. XI, 446. Мендоза подъ мученикомъ вѣроятно разумѣлъ семинариста Кутберта Майна, казненнаго въ ноябрѣ 1577 г. Подробн. см. у Hopkins, т. II, стр. 79 и д.

[2]) Веберъ. Всеобщ. Истор. т. XI, 446.

[3]) Sanderus. De origine ac progressu schismatis anglicani. Libri III.

[4]) Burnet спустя цѣлое столѣтіе послѣ ея изданія еще нашелъ нужнымъ написать на нее опроверженіе, съ каковой цѣлію и появилась его Historia reformationis ecclesiae anglicanae.

пистическую типографію, печатавшую памфлеты [1]), но за то лѣтомъ 1580 г. прибыла въ первый разъ въ Англію цѣлая фаланга англичанъ іезуитовъ подъ руководствомъ Кэмпіена (Campian) и Пэрсонса (Parsons), конечно переодѣтыхъ и съ фальшивыми паспортами [2]). У тайныхъ папистовъ среди низшаго сословія и даже среди высокопоставленныхъ особъ члены ордена Іисуса и семинаристы встрѣчали радушный пріемъ и всевозможное содѣйствіе. Центромъ агитаціи, какъ послѣ обнаружилось, служилъ домъ самого испанскаго посланника [3]), а благодаря покровительству знати пропаганда папизма облегчалась до того, что напр. въ іюнѣ 1580 года Кэмпіенъ въ самомъ Лондонѣ предъ многочисленнымъ собраніемъ слушателей публично проповѣдывалъ въ особомъ помѣщеніи, нанятомъ съ этою цѣлью лордомъ Paget, и не смотря на то не былъ арестованъ. Генералу ордена Кэмпіенъ доносилъ въ ноябрѣ 1580 года, что „жатва удивительно обильна и не смотря на грозные эдикты, ежедневно издаваемые англійскимъ правительствомъ, мы“, говорилъ Кэмпіенъ, „благополучно обошли большую часть острова, укрываемые добрыми людьми. Въ Англіи никогда не будетъ недостатка въ людяхъ, заботящихся о своемъ спасеніи“ [4]). Неудивительно, что правительство во главѣ съ королевой сильно тревожилось успѣхами папизма и приходило къ заключенію, что необходимы мѣры строгости, такъ какъ ему было не безъизвѣстно, что конечной цѣлью папистической агитаціи служило низверженіе Елизаветы и возведеніе Маріи на англійскій тронъ. Еще до прибытія іезуитовъ королева объяв-

---

[1]) Hopkins, II, 192 и примѣч. 3.

[2]) Froude, XI, 55, 62—63; Hopkins, II, 197 и д.

[3]) Почему Мендоза и былъ въ 1584 г. высланъ изъ Англіи. Froude, XI, 410, 414; Веберъ. Всеобщ. Истор. XI, 448.

[4]) Froude, XI, 64—67; Гринъ. Исторія англійскаго народа. Русск. перев. т. II, 325 и дал.

ляла въ своихъ прокламаціяхъ (1580 г.), чтобы всѣ, у кого сыновья или родственники получаютъ воспитаніе за границей, отозвали бы ихъ на родину, такъ какъ въ иностранныхъ семинаріяхъ открыто проповѣдуется, что убійство государей дѣло богоугодное; съ укрывателями семинаристовъ и іезуитовъ грозила поступать какъ съ мятежниками и взывала къ вѣрноподданическимъ чувствамъ націи о необходимости поддержки трона противъ заграничныхъ и домашнихъ враговъ [1]). Въ декабрѣ 1580 г. семь или восемь римско-католическихъ миссіонеровъ уже были изловлены и подвергнуты пыткѣ [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ по мѣрѣ усиленія папизма правительству необходимо было прибѣгать и къ услугамъ пуританъ. Еще въ 1577 г. епископъ лондонскій Эльмеръ (Aylmer), когда уже извѣстные Вилькоксъ и Фильдъ, авторы перваго воззванія къ парламенту 1572 г., снова были вызваны въ церковную коммиссію, подавалъ совѣтъ вмѣсто наказанія напустить ихъ на папистовъ, отправивъ въ глухіе предѣлы королевства, чтобы эти ревнители обращали тамъ въ протестантизмъ невѣжественное папистическое населеніе. Въ 1578 году въ норфолькскомъ округѣ по случаю усилившагося папизма пуританскимъ проповѣдникамъ дана была свобода дѣятельности [3]), а когда въ началѣ 1581 года собрался парламентъ [4]), правительство предоставило широкій просторъ протестантской мстительности нижней палаты и враждѣ ея къ папизму. Членъ тайнаго совѣта сэръ Вальтеръ Мильдмэй, настаивая въ своей рѣчи къ палатѣ на необходимости щедрой субсидіи и восхваляя правленіе Елизаветы, распространился о козняхъ папы, объ

---

[1]) Froude, XI, стр. 59, 60 и примѣч.

[2]) Тамъ же, стр. 70.

[3]) Hopkins, II, 161—163.

[4]) Сессія продолжалась съ 16 генв. по 18 марта; Froude, XI, 77, 82; Hopkins, II, 167.

опасности, угрожающей королевѣ и протестантизму со стороны іезуитовъ, и о необходимости принятія противъ этого строгихъ мѣръ. Враги не дремлютъ, говорилъ Мильдмэй, преступные умыслы возобновились. Злоумышленники рѣшили искоренить Евангеліе и возжечь въ Англіи огонь. Лицемѣры, іезуиты, странствующіе монахи наводнили королевство съ цѣлію произвести возмущеніе и уже многіе изъ посѣщавшихъ храмы отпали отъ вѣры, не хотятъ присутствовать за богослуженіемъ и отваживаются на это вслѣдствіе снисходительности нашихъ карательныхъ законовъ. Но мы должны доказать, что папскія благословенія не спасутъ отступниковъ, а папскія проклятія не страшны для насъ. Намъ слѣдуетъ составить законы для обузданія непокорнаго народа и вооружиться мѣрами, чтобы противодѣйствовать насилію [1]). За такимъ предисловіемъ послѣдовало вотированіе билля „объ удержаніи подданныхъ королевы въ должномъ повиновеніи ей“. Въ парламентѣ этотъ билль прошелъ безъ оппозиціи и утвержденный королевой получилъ силу государственнаго закона (статута) [2]). За непосѣщеніе установленнаго богослуженія статутъ грозилъ виновникамъ огромными штрафами въ пользу королевы и тюрьмой, напримѣръ за уклоненіе въ теченіе мѣсяца — штрафомъ въ 20 фунтовъ и тюремнымъ заключеніемъ до времени уплаты, а за уклоненіе въ теченіе года тюрьмой и 200 фунтами, за слушаніе мессы назначался штрафъ въ 100 марокъ и годичное тюремное заключеніе, за совершеніе мессы 200 марокъ и годичная тюрьма [3]),

---

[1]) Froude, XI, 79—80; Hopkins, II, 190—192.

[2]) Названіе его: An Act to retain the queen's subjects in their due obedience. 23 Elizab. cap. I. Содержаніе его см. у Hopkins, II, 184—187,—у Neal, I, 244.

[3]) По статуту относительно единообразія богослуженія, изданному въ первый годъ Елизаветы, штрафы за уклоненіе отъ богослуженія были положены въ гораздо меньшемъ размѣрѣ, напр. 12 пенсовъ (т. е. около 30 коп.) за пропущенный воскресный

за совращеніе подданныхъ королевы въ папизмъ іезуиты и семинаристы по статуту подлежали карѣ, какъ государственные измѣнники, точно также и сами совратившіеся, а за укрывательство совратителей и совращенныхъ въ теченіе болѣе 12 дней опредѣлялась кара, какъ за укрывательство государственной измѣны (misprision of treason). Этотъ статутъ, какъ видно изъ его содержанія, направленъ былъ прямо противъ папистовъ, хотя общія положенія объ уклоненіи отъ богослуженія легко могли быть обращены и противъ пуританъ [1]). Но правительству королевы удалось добыть въ этотъ разъ отъ парламента еще и другой карательный статутъ—законъ противъ составителей памфлетовъ и разныхъ возмутительныхъ писаній, пѣсней, слуховъ и толковъ, враждебныхъ королевѣ [2]). Статутъ узаконялъ: если кто будетъ сочинять, писать, печатать или распространять книги, стихи, разсказы, письма съ лживымъ, возмутительнымъ и пасквильнымъ содержаніемъ и съ цѣлію позорить ея королевское величество или съ цѣлію поощрять, возбуждать, подстрекать къ возмущенію, мятежу въ предѣлахъ королевства,—также если кто станетъ принимать участіе въ списываніи, печатаніи и распространеніи подобныхъ книгъ, разска-

---

день. Фунтъ стерлинговъ = 6 руб. 30½ коп., слѣдовательно 20 фунтовъ = 126 руб. 10 коп., а 200 фунтовъ = 1261 руб. Для небогатыхъ людей такія суммы оказывались совершенно непосильными, а потому Neal справедливо замѣчаетъ, что бѣднымъ людямъ ничего не оставалось, какъ только гнить въ тюрьмахъ. T. I, 244.

[1]) Тайный совѣтъ уже въ маѣ 1581 года издалъ на имя архіепископа особый указъ, вмѣнявшій епископамъ въ обязанность старательно разузнавать о «рекузантахъ»—римско-католикахъ, какъ видно изъ содержанія указа,—и если увѣщанія не подѣйствуютъ, то примѣнять къ нимъ статутъ объ удержаніи подданныхъ королевы въ должномъ повиновеніи, «недавно изданный парламентомъ». Cardwell. Documentary annals, I, 455—459.

[2]) An Act against seditious words and rumors uttered against the queen's most excellent majesty. 23 Elizab. cap. II. Содержаніе его у Hopkins, II, 188—190.

зовъ и стиховъ, то, какъ скоро виновность будетъ доказана двумя свидѣтелями, уличенный подвергается конфискаціи имущества и смертной казни. Вся исторія происхожденія этого статута свидѣтельствуетъ, что онъ имѣлъ въ виду только папистовъ, тѣмъ не менѣе его редакція такая обоюдная (double-edged—обоюдуострая), что, какъ замѣчаетъ Froude [1]), законъ одинаково годился, чтобы разить и папистическихъ писателей и пуританъ за составленіе памфлетовъ, въ родѣ труда Стёббса [2]). Такимъ образомъ и въ парламентѣ 1581 года, какъ и во всѣхъ предъидущихъ, пуритане не только ничего не выиграли для себя, но даже проиграли. Ни для пуританъ, ни для папистовъ статуты парламента 1581 года не остались мертвой буквою. Три іезуита: Кэмпіенъ, Шеруинъ (Sherwin) и Брейентъ (Bryant) были повѣшены и четвертованы въ декабрѣ 1581 г. [3]), а въ іюнѣ 1583 года въ городѣ st. Edmund's Bury были повѣшены на основаніи парламентскихъ статутовъ 1581 года двое пуританскихъ прозелитовъ броунизма — Коппингъ (Copping) и Тэккеръ (Tacker) за распространеніе „мятежническихъ“ книгъ Броуна, извращающихъ установленную религію и отрицающихъ главенство (supremacy) королевы въ дѣлахъ церкви; самыя книги во время казни осужденныхъ были сож-

---

[1]) Froude, XI, 82.

[2]) Neal (I, 243) происхожденіе Stat. 23 Eliz. cap. II ставитъ въ прямую связь съ пуританскими памфлетами, но это едва ли вѣрно. Исторія происхожденія обоихъ статутовъ ясно свидѣтельствуетъ, что оба они составлены съ цѣлію обузданія только папистовъ, оба получили начало въ нижней палатѣ; кромѣ того не имѣется и свѣдѣній о томъ, чтобы въ это время появлялись какіе либо другіе пуританскіе памфлеты, кромѣ вышедшаго еще въ августѣ 1579 г. сочиненія Стёббса Gapinge gulphe. Подробн. см. у Hopkins, II, 192—196, особен. 193, примѣч. 3.

[3]) Подробности см. у Froude, т. XI, 100—107; Hopkins, т. II, 212—219. Веберъ. Всеобщ. Истор. т. XI, 448.

жены предъ ихъ глазами [1]). Статуты парламента 1581 года и въ послѣдовавшее за этими казнями время продолжали служить дамокловымъ мечемъ не для однихъ только папистовъ. Въ 1593 году на основаніи второго изъ этихъ статутовъ были повѣшены—и такимъ образомъ за церковныя преступленія потерпѣли казнь какъ государственные преступники—трое выдающихся руководителей секты броунистовъ: Барровъ, Гринвудъ и Генри. Но, что особенно замѣчательно, statute 23 Elizab. cap. II въ февралѣ 1591 года былъ распространенъ и на пуританскаго пастора, который въ самыхъ рѣшительныхъ выраженіяхъ открещивался отъ „схизмы броунистовъ“ и осуждалъ „ихъ сепарацію“. Джонъ Удэль, пасторъ изъ г. Кингстона, въ силу этого статута былъ приговоренъ къ висѣлицѣ по подозрѣнію въ составленіи одной пресвитеріанской книги (подъ названіемъ: The Demonstration of that Discipline which Christ hath prescribed). Хотя приговоръ о казни висѣлицей остался не исполненнымъ за смертью осужденнаго, но въ данномъ случаѣ важенъ самый фактъ примѣненія къ пуританину статута, составленнаго противъ римско-католиковъ и одобреннаго самими пуританами [2]). Между многими другими подобными фактами въ особенности этотъ послѣдній доказываетъ самымъ убѣдительнымъ образомъ, что въ глазахъ англиканскихъ властей не только римско-католики и разные сектанты, въ родѣ броунистовъ, анабаптистовъ, фамилистовъ, но и такъ называемые пуритане являлись мятежниками, вообще политическими преступниками. Этотъ взглядъ на нихъ вытекалъ изъ того основного принципа, по которому въ Англіи признавалась законною только „единая церковь въ единомъ государствѣ“, а государственныя отношенія неразрывно

[1]) Marsden. Early Puritans, 148; Neal, I, 255; Hopkins, II, 317—318; Waddington. Congregational History, т. I, 25; Чтенія въ общ. люб. духовн. просвѣщ. 1883 г., ч. I, стр. 200.

[2]) Подробности дѣла Удэля приведены будутъ ниже.

переплетались съ церковными, такъ что для двухъ исповѣданій въ одномъ государствѣ уже не оставалось въ сущности никакого мѣста [1]). Противники господствующей церкви своей оппозиціей необходимо затрогивали и область государства, а потому и карались, какъ государственные преступники.

Тяжесть практическихъ послѣдствій такого принципа стала ослабляться для протестантскихъ нонконформистовъ лишь съ конца XVII вѣка, со времени изданія въ маѣ 1689 года, то есть въ первый годъ царствованія Вильгельма III и Маріи, такъ называемаго акта терпимости (Toleration-Act), по которому протестантскіе диссиденты освобождались отъ наказаній за непосѣщеніе англиканскихъ храмовъ и получали нѣкоторыя другія льготы, хотя все таки далеко не уравнивались въ гражданскомъ отношеніи съ послѣдователями господствующей церкви [2]). Актъ терпимости уже допускалъ положеніе, хотя и не въ прямыхъ словахъ, что англичане могутъ принадлежать не къ одной епископальной церкви, но и къ нѣкоторымъ другимъ протестантскимъ обществамъ, и въ то же время не быть мятежниками, но оставаться вѣрными подданными своего государя, между тѣмъ какъ до того времени по идеѣ англійскихъ законовъ число вѣрноподданныхъ было должно вполнѣ совпадать съ количествомъ вѣровавшихъ по-англикански. Однако и послѣ акта терпимости англиканство по прежнему осталось,

---

[1]) Гнейстъ. Исторія государственныхъ учрежденій Англіи. Русск. перев., стр. 566.

[2]) Статутъ этотъ имѣетъ названіе: An Act for exempting their majesties protestant subjects dissenting from the church of England from the penalties of certain laws. Stat. 1 William and Mary, cap. XVIII. Текстъ его см. у Neal, т. III, Appendix, № XIII, стр. 576—581; историческія свѣдѣнія о происхожденіи статута см. у Perry. History of the church of England, т. III, 33—36, — у Neal, III, 317—319; анализъ содержанія—у Маколея въ исторіи Англіи, по русскому изданію Тиблена т. IX, стр. 78—85.

какъ выражается Гнейстъ, единой церковью въ единомъ государствѣ [1]), то есть вѣроисповѣданіемъ привиллегированнымъ, а протестантскіе нонконформисты —только терпимыми. Понятіямъ людей XVI и XVII столѣтій не только конфессіональная равноправность, но и простая терпимость къ разнымъ исповѣданіямъ была чужда или по крайней мѣрѣ казалась весьма опасною и съ церковной и съ государственной точки зрѣнія, какъ о томъ неоднократно заявляла напр. сама королева Елизавета [2]) и ея министры и духовные сановники. На этой же точкѣ зрѣнія стояли не одни англиканцы, но и римско-католики и сами пуритане. Исключеніе въ этомъ случаѣ составляли въ XVI вѣкѣ только сектанты, называвшіеся броунистами, но не потому, чтобы проповѣдывали о терпимости государства къ разнымъ религіямъ (поднимать этотъ вопросъ броунисты вовсе не считали нужнымъ). Они горячо возстали не противъ отсутствія терпимости, а противъ смѣшенія церкви съ государствомъ. Подвергаясь жестокимъ преслѣдованіямъ и отъ гражданскихъ и отъ церковныхъ властей, броунисты признали не только полное сліяніе, но даже и союзъ церкви съ государствомъ дѣломъ безусловно противорѣчащимъ истинному христіанству. Однако за это ученіе о разрывѣ государства съ церковью сектанты подверглись единодушному порицанію и осужденію отъ всѣхъ остальныхъ трехъ религіозныхъ партій — отъ англиканъ, отъ пуританъ и отъ римско-католиковъ. Сами эти три партіи единогласно утверждали, что въ государствѣ должна существовать только одна церковь и именно та, которая имѣетъ всѣ основанія почитаться за истинную, а ложныя церкви, или говоря опредѣленнѣе, защитники ложныхъ церковныхъ ученій по единогласному мнѣнію

---

[1]) Исторія государственныхъ учрежденій Англіи, стр. 804—805, сравн. 622—632.

[2]) См. напр. выше, стр. 114.

этихъ трехъ партій подлежали карѣ государственныхъ законовъ. Ни которая изъ этихъ партій въ принципѣ не отвергала положенія, что ложное церковное ученіе слѣдуетъ карать какъ мятежъ, вообще какъ преступленіе противъ государства. Когда пуритане или римско-католики жаловались на гоненія, выпадавшія на ихъ долю, они жаловались не потому, чтобы вообще отрицали законность и справедливость правительственныхъ преслѣдованій за ложныя церковныя ученія, а только потому, что каждая изъ этихъ двухъ партій почитала свои ученія за истинныя, каждая признавала несправедливо гонимою только себя. Поэтому партія пуританская роптала только на то, зачѣмъ правительство вмѣстѣ съ другими диссидентами преслѣдуетъ пуританъ, а партія римско-католическая въ свою очередь сѣтовала, зачѣмъ оно преслѣдуетъ не однихъ пуританъ, но и римско-католиковъ. Пуритане напр. постоянно настаивали на необходимости преслѣдовать папистовъ, какъ измѣнниковъ, а эти въ свою очередь съ нетерпѣніемъ ждали случая, когда снова можно будетъ жечь пуританъ на кострахъ, какъ еретиковъ [1]).

---

[1]) Въ одной петиціи въ защиту пуританскихъ пасторовъ, поданной въ государственный совѣтъ отъ пуританскихъ мировыхъ судей суффолькскаго графства (и уже цитованной нами раньше; см. 261, примѣч. 3), просители говорятъ: «мы не безпокоимъ никого, если его охраняетъ законъ, и не щадимъ никого, если его преслѣдуетъ законъ; мы не снисходительны ни къ папистамъ, ни къ фамилистамъ, ни къ анабаптистамъ или броунистамъ; мало того: мы караемъ всѣхъ ихъ (we punich all these) и тѣмъ не менѣе мы окрещены ненавистнымъ именемъ пуританъ, съ которымъ соединяется понятіе о всѣхъ этихъ ересяхъ (and yet we are christened with the odious name of puritans; a term compounded of the heresies above mentioned)». Петиціонеры затѣмъ жалуются, что имъ всего прискорбнѣе видѣть, какъ «остріе меча законовъ направляется на добрыхъ и вѣрныхъ подданныхъ, а на враговъ-папистовъ только тупой конецъ». (Текстъ петиціи см. у Neal, I, 254). Приведя эти слова, Marsden сопровождаетъ ихъ слѣдующимъ очень вѣрнымъ замѣчаніемъ: «читая подобные документы», говоритъ онъ, «мы поражаемся непослѣдовательностью и взаимной жесто-

По мнѣнію пуританъ паписты при ихъ религіи не могли и быть вѣрными подданными, но необходимо должны были оказываться измѣнниками и мятежниками, подлежащими карѣ государственныхъ законовъ. Паписты въ свою очередь думали тоже самое о пуританахъ, а по понятіямъ англиканскихъ властей и вчастности королевы Елизаветы обѣ эти крайнія партіи, то есть и пуритане и паписты, въ свою очередь тоже оказывались мятежниками и измѣнниками престолу и отечеству, и политика Елизаветы государственная и церковная имѣла цѣлію обузданіе обѣихъ этихъ крайнихъ партій [1]).

IV.

Мятежничество пуританъ состояло съ англиканской точки зрѣнія главнымъ образомъ въ томъ, что они, если не всѣ, то по крайней мѣрѣ значительная часть изъ нихъ наконецъ стали желать, чтобы англи-

---

костью каждой партіи и наша симпатія не склоняется ни къ которой изъ нихъ. Мы даже расположены смотрѣть на ихъ взаимную борьбу и поочередныя страданія такими же глазами, какими зритель созерцаетъ поперемѣнную судьбу участниковъ битвы на картинѣ въ панорамѣ, съ простымъ любопытствомъ, но безъ душевнаго волненія». Early Puritans, стр. 138.

[1]) Упомянутый нами раньше (см. стр. 291 и дал.) пуританскій пасторъ Экстонъ въ ноябрѣ 1570 г. снова былъ вызванъ къ суду епископа. Допрашивая Экстона на этотъ разъ о его мнѣніяхъ относительно органовъ и музыки въ церквахъ и относительно повиновенія законамъ королевы, епархіальный епископъ между прочимъ замѣтилъ Экстону: «вы, какъ скоро отказываетесь отъ употребленія сёрплиса, становитесь невѣрнымъ подданнымъ королевы и обнаруживаете пренебреженіе къ ея законамъ».—«Великую обиду (injury) причиняете мнѣ», отвѣчалъ на это Экстонъ, «когда обвиняете меня въ невѣрности (disloyalty) и особенно когда называете меня и моихъ собратьевъ *измѣнниками* (traitors), утверждая, что мы болѣе безпокойные (troublesome) подданные, чѣмъ паписты». Епископъ отвѣчалъ: «я даже говорю, что паписты боятся поднять мятежъ, а вы, по самоувѣренности своей, безпокоите *государство* болѣе, чѣмъ тѣ». См. у Neal, I, 172, примѣч.

канскій церковный строй замѣненъ былъ другимъ и чтобы этотъ другой, сочиненный ими самими, получилъ въ англійскомъ королевствѣ всѣ преимущества господствующаго исповѣданія, и особенно—въ томъ, что они не ограничивались только однимъ этимъ желаніемъ, но употребляли и разныя активныя мѣры съ цѣлію практическаго осуществленія такого своего желанія, слѣдовательно добивались церковнаго переворота. Въ 80-хъ годахъ XVI вѣка у пуританъ уже окончательно составился проектъ особой церковной организаціи, отличной отъ англиканства. Послѣдніе годы архіепископства Паркера и особенно годы правленія Гриндэля были въ исторіи составленія этого проекта подготовительнымъ періодомъ. Отъ критики, отъ отрицанія англиканскаго ритуала и организаціи господствующей церкви пуританизмъ въ это время переходилъ къ положительной сторонѣ своего дѣла, къ выработкѣ плана другой церковной организаціи, той самой, какою пуритане хотѣли бы замѣнить англиканскую. Каковъ же былъ по проектамъ пуританъ этотъ церковный строй, эта церковная организація? Самымъ опредѣленнымъ отвѣтомъ на поставленный сейчасъ вопросъ можетъ служить ознакомленіе съ содержаніемъ такъ называемой *книги дисциплины*. То правда, что эта книга дисциплины была представлена пуританами парламенту въ качествѣ проекта церковной реформы уже въ 1587 г., слѣдовательно не при архіепископѣ Гриндэлѣ, а при его преемникѣ Уайтгифтѣ; тогда же началось и наиболѣе широкое распространеніе ея между пуританами. Однако отступленіе отъ хронологической послѣдовательности не можетъ въ данномъ случаѣ считаться за анахронизмъ, тѣмъ болѣе за такое грубое нарушеніе связи историческихъ событій, когда событіе, случившееся на самомъ дѣлѣ позже и бывшее слѣдствіемъ какого нибудь предъидущаго, принимается за событіе, случившееся раньше, и ставится въ качествѣ причины этого предъидущаго, когда вообще причинами какихъ нибудь историческихъ явленій почи-

таются факты, еще не существовавшіе и не случившіеся въ то время, когда совершались эти явленія. Въ нашемъ отступленіи нѣтъ чего либо подобнаго. Книга дисциплины была напечатана еще въ 1574 году. Хотя она была напечатана въ Женевѣ, слѣдовательно за предѣлами Англіи, и не на англійскомъ, а на латинскомъ языкѣ, тѣмъ не менѣе существуютъ данныя, по которымъ можно заключать, что она была извѣстна пуританамъ раньше 1583 года, то есть еще до начала уайтгифтова приматства. Самъ авторъ этой книги Вальтеръ Трэверсъ уже возвратился въ Англію въ 1582 году и состоялъ въ это время въ качествѣ домашняго капеллана у одного изъ министровъ королевы, перваго по своему вліянію на нее, у самого лорда Борлея (В. Сесиля) [1]). Въ томъ же 1582 году въ мѣсяцѣ маѣ на одной изъ пуританскихъ конференцій въ приходѣ Кокфильдъ суффолькскаго графства обсуждался планъ церковной реорганизаціи, весьма сходный въ существенныхъ чертахъ съ планомъ въ книгѣ дисциплины [2]). Кромѣ того, нашедшіе свое выраженіе въ книгѣ дисциплины идеи и планы къ концу приматства Гриндэля уже не представляли изъ себя такого рода новости, какую пуритане могли вычитывать именно только изъ этой одной книги. За исключеніемъ развѣ нѣкоторыхъ второстепенныхъ подробностей и частностей, книга дисциплины чего либо новаго въ сущности не предлагала пуританамъ, когда она стала пріобрѣтать особенную популярность среди пуританской партіи. Она только излагала, приводя въ систему и порядокъ, тѣ планы и проекты, какіе партія сторонниковъ Картрайта еще во время его профессорской дѣятельности желала видѣть осуществившимися на практикѣ, и съ тѣхъ поръ даже приводила ихъ въ исполненіе, конечно не вполнѣ, а только отчасти и по мѣрѣ возможности. Проекты книги дисциплины въ

[1]) Hopkins, II, 273 и т. III, 45.

[2]) Neal, I, 226—228; Hopkins, II, 270 и д.

сущности одинаковы съ тѣми, какіе Вилькоксъ и Фильдъ въ 1572 году предлагали парламенту въ своемъ воззваніи и какіе Картрайтъ развивалъ и защищалъ во второмъ воззваніи къ парламенту и въ сочиненіяхъ, писанныхъ во время полемики съ Уайтгифтомъ [1]). Слѣдовательно и содержаніе книги дисциплины еще до начала приматства Уайтгифта въ общихъ чертахъ было хорошо знакомо какъ пуританской, такъ и англиканской сторонѣ; вчастности вѣроятно и самой королевѣ, а епископу Уайтгифту, намѣчавшемуся въ примасы послѣ Гриндэля, безъ всякаго сомнѣнія оно было хорошо знакомо, какъ литературному противнику Картрайта. Какъ программа церковныхъ преобразованій, проектированныхъ болѣе рѣшительными изъ пуританъ, книга дисциплины была такимъ образомъ не единственнымъ документомъ, но лишь однимъ изъ нѣсколькихъ однородныхъ. Именно на ней мы останавливаемъ вниманіе лишь въ виду ея послѣдовавшей популярности, въ виду того, что во время архіепископства Уайтгифта эта книга стала считаться выраженіемъ убѣжденій не одного какого нибудь лица, но довольно многочисленной партіи.

Disciplina ecclesiae sacra ex verbo Dei descripta, составленная Трэверсомъ и представлявшая собой подражаніе церковнымъ порядкамъ Женевы съ приспособленіемъ ихъ для Англіи, съ латинскаго на англійскій языкъ переведена была Картрайтомъ (не позднѣе 1584 года). Пуритане въ 1584 году въ Кембриджѣ секретнымъ образомъ даже напечатали ее и хотя на этотъ разъ вице-канцлеръ университета успѣлъ конфисковать почти всѣ ея экземпляры и, по нѣкоторымъ свѣдѣніямъ, предалъ ихъ сожженію, какъ возмутительные и мятежные, однако въ 1586 году книга появилась въ печатномъ изданіи снова; съ того же года пуритане на своихъ митингахъ и конференціяхъ стали собирать къ ней и одобрительныя подписи [2]). По смерти Картрайта

[1]) См. выше, стр. 302 и дал.

[2]) Hopkins, т. III, 152—153, 279, 361—363.

одинъ изъ экземпляровъ книги былъ найденъ въ его кабинетѣ; а въ 1644 году, такъ какъ пуритане въ началѣ революціи достигли преобладанія надъ своими соперниками, найденный картрайтовъ экземпляръ былъ перепечатанъ по распоряженію парламента для всеобщаго употребленія [1]). Такова внѣшняя исторія книги дисциплины. Обратимся къ ея содержанію.—Всѣ положенія книги дисциплины можно раздѣлить на двѣ категоріи. Въ однихъ изъ нихъ идетъ рѣчь о томъ, что́ обыкновенно называется церковной организаціей, то есть объ устройствѣ церкви и порядкѣ церковнаго управленія. Другія можно назвать мѣрами, какими пуритане надѣялись поднять духъ благочестія въ народѣ и улучшить самихъ пастырей церковныхъ, обязанныхъ быть руководителями народа въ его религіозно-нравственномъ поведеніи. Отношеніе книги дисциплины къ англиканству такимъ образомъ двойственное. Своими мѣрами относительно возвышенія пастырства и поднятія народнаго благочестія она принципіально не противорѣчила англиканству, много-что критиковала и отмѣняла нѣкоторые усвоенные въ англиканствѣ церковные порядки и обычаи, напр. право патронатства, допущеніе малолѣтнихъ къ таинству причащенія и пр. Отмѣна англиканскихъ порядковъ и обычаевъ, подобныхъ сейчасъ названнымъ, и наоборотъ одобреніе и узаконеніе королевой и парламентомъ пуританскихъ мѣръ этой второй категоріи не повлекли бы за собой церковнаго переворота и англиканство не пало бы отъ приведенія въ исполненіе этихъ мѣръ. Напротивъ тѣ пуританскіе церковные проекты, которые касались

---

[1]) Neal, I, 292. Онъ носилъ заглавіе: A directory of church-government, anciently contended for, and, as far as the times would suffer, practised by the Nonconformists in the days of queen Elisabeth, found in the study of the most accomplished divine, mr. Thomas Cartwright, after his decease, and reserved to be publiched for such a time as this. Publiched by authority. См. у Neal, т. I, стр. 292 и т. III, Appendix, № IV, стр. 491—501. Этимъ документомъ мы и будемъ пользоваться при изложеніи книги дисциплины.

самой церковной организаціи, уже никакимъ образомъ не мирились съ англиканствомъ и потому считались у сторонниковъ господствующей церкви возмутительными и мятежными. Необходимо предварительно ознакомиться съ этими „мятежными“ проектами книги дисциплины, такъ какъ въ тѣсной связи съ ними стоятъ всѣ остальныя ея положенія.

Проектированная въ книгѣ церковная организація чисто пресвитеріанская, сходная, хотя и не тожественная, съ той, какую ввелъ Кальвинъ въ Женевѣ. Церковное управленіе рекомендуется соборное и коллегіальное, а потому книга говоритъ о церковныхъ собраніяхъ, кругъ дѣятельности и авторитетъ которыхъ въ зависимости отъ численнаго состава представителей разныхъ церковныхъ общинъ возрастаетъ со строгою правильностью и постепенностью. Собраніе приходское — это самая низшая церковная инстанція. Оно состоитъ изъ церковнослужителей (ministers of the church). Ихъ четыре разряда или класса: во-первыхъ пасторы, дѣло которыхъ проповѣдывать — „отправлять служеніе слова“ (какъ выражается книга), затѣмъ совершать богослуженіе и таинства; во-вторыхъ учители (teachers), обязанные преподавать здравое ученіе; названіе служителей слова (ministers of the word) носятъ тѣ и другіе, пасторы и учители; третій разрядъ — это старѣйшины (elders), наблюдающіе надъ жизнію и поведеніемъ каждаго прихожанина, четвертый діаконы, имѣющіе попеченіе о бѣдныхъ. Всѣ эти церковнослужители равны между собой (are of equal power amongst themselves) [1]. Не трудно видѣть, какъ эти пуританскіе церковнослужители должны были отличаться отъ англиканской іерархіи: дѣленіе служителей церкви осно-

---

[1]) Вслѣдъ за Картрайтомъ мысль о равенствѣ всѣхъ церковнослужителей высказывали напр. (въ 1572 г.) Вилькоксъ и Фильдъ въ своей апологіи (all bishops and ministers are equal and therefore may not exercise their sovereignity over one another. Neal, I, 190) и другіе сторонники пресвитеріанства.

вано у составителя книги просто на принципѣ распредѣленія труда, а не іерархическомъ началѣ подчиненности діаконовъ пресвитерамъ, пресвитеровъ епископамъ, какъ въ англиканской іерархіи. Классификація церковнослужителей совершенно сходна съ кальвинскою [1]). Служеніе пасторовъ по книгѣ дисциплины пожизненное; старѣйшины и діаконы, избранные изъ среды лучшихъ членовъ прихода, „не должны смѣняться часто, но не должны быть и безсмѣнными“ [2]). Собраніе пастора или пасторовъ извѣстнаго прихода (въ приходѣ можетъ быть и не одинъ пасторъ) вмѣстѣ съ другими церковнослужителями носитъ названіе пресвитерія, консисторіи [3]), сената старѣйшинъ; послѣднее названіе дается на томъ основаніи, что подъ именемъ старѣйшинъ въ общемъ смыслѣ разумѣются и пасторы, а не одни только старѣйшины въ смыслѣ спеціальномъ. Отдѣльныя церковныя общины должны связываться между собою посредствомъ общихъ собраній. Церковныя собранія (assamblies, meetings) по книгѣ дисциплины раздѣляются на два разряда, на конференціи (conferences) и синоды. Конференція—это собраніе церковнослужителей немногихъ общинъ, напр. двѣнадцати. Она происходитъ одинъ разъ въ шесть недѣль. Отъ каждаго прихода на нее посылается одинъ пасторъ и одинъ церковный старшина. Поэтому именемъ конференціи называется также и самый округъ изъ двѣнадцати приходовъ. Конференція наблюдаетъ, все ли въ приходахъ ея округа дѣлается „согласно со святымъ ученіемъ и евангельскою дисциплиной“, не возбуждается ли гдѣ недоумѣній касательно вѣроученія, не нуждается ли

---

[1]) См. въ соч. С. Назаревскаго: Іоаннъ Кальвинъ, реформаторъ XVI вѣка. Прав. Обозр. 1879 г. т. II, стр. 155, 162—166.

[2]) Neal, III, 497: of elders.

[3]) Въ Женевѣ консисторія состояла при Кальвинѣ изъ всѣхъ пасторовъ города и двѣнадцати старшинъ. Прав. Обозр. 1879 г. т. II, 168—178.

какой приходъ въ пасторѣ; она справляется, во всѣхъ ли приходахъ есть на лицо остальные разряды служителей церкви и какъ эти служители исполняютъ свои обязанности, заботятся ли приходы о школахъ, о бѣдныхъ своихъ сочленахъ и т. п. По окончаніи конференціи одинъ изъ пасторовъ или по очереди или по выбору приглашается сказать проповѣдь — это не съ цѣлію взаимнаго назиданія, но для испытанія самого проповѣдника, о которомъ остальные пасторы и произносятъ свое сужденіе, а въ случаѣ нужды дѣлаютъ братскія замѣчанія проповѣднику [1]).—Синоды по книгѣ дисциплины должны быть провинціальные и національный. Провинція состоитъ изъ округа, заключающаго въ себѣ двадцать четыре конференціи (слѣдовательно изъ округа, обнимающаго 288 приходовъ). Провинціальный синодъ собирается разъ въ полгода или чаще, по требованію обстоятельствъ, но непремѣнно не позже, какъ за три мѣсяца до собранія синода національнаго, и это съ тою цѣлью, чтобы собраніе имѣло возможность подготовить тѣ дѣла, которыя подлежатъ вѣдѣнію національнаго собора. Отъ каждой конференціи на провинціальный синодъ посылаются по два пастора и по нѣсколько церковныхъ старшинъ (на этомъ синодѣ слѣдовательно должно присутствовать не менѣе 48 пасторовъ). Производство подготовительныхъ работъ къ созванію провинціальнаго синода поручается какому нибудь приходскому пресвитерію, принадлежащему къ одной изъ конференцій, входящей въ составъ собирающейся провинціи. Пресвитерій этотъ совѣтуется со своею конференціей о мѣстѣ и о времени созванія провинціальнаго синода. При назначеніи мѣста онъ принимаетъ во вниманіе разстояніе и дру-

[1]) Neal, т. III, 500, рубрика: assemblies or meetings are either conferences or synods. Въ Женевѣ большинствомъ вышеупомянутыхъ дѣлъ завѣдывала такъ называемая конгрегація, состоявшая изъ пасторовъ и учителей города Женевы и ея округа, собиравшихся еженедѣльно по пятницамъ. Пр. Об. 1879, т. II, 166—168.

гія условія, чтобы не обременять депутатовъ и не вызывать съ ихъ стороны неудовольствія [1]). Этому же пресвитерію остальныя конференціи провинціи посылаютъ разныя дѣла, имѣющія обсуждаться на предстоящемъ синодѣ. Пресвитерій, занятый подготовительными работами, въ свою очередь о предметахъ, подлежащихъ обсужденію на синодѣ, заблаговременно извѣщаетъ всѣ другія конференціи округа, называемаго провинціей, чтобы депутаты могли заранѣе обдумать и обсудить эти предметы.—Синодъ національный, иначе конвокація, есть собраніе депутатовъ отъ каждой провинціи въ предѣлахъ королевства. Каждый провинціальный синодъ посылаетъ на конвокацію по три пастора и по нѣскольку старшинъ. Способъ созванія конвокаціи подобенъ созванію провинціальнаго синода, съ тою разницей, что пресвитерій, занятый подготовительными работами, обращается за совѣтомъ и посредничествомъ уже не къ конференціи, а къ своему провинціальному собранію [2]).—Отношеніе между всѣми этими собраніями: конференціями и соборами провинціальными, провинціальными и соборомъ національнымъ есть отношеніе подчиненія. Чѣмъ выше собраніе по своей степени, тѣмъ больше оно имѣетъ авторитета и собраніе болѣе авторитетное имѣетъ право принимать аппелляціи на рѣшенія собранія менѣе авторитетнаго и перерѣшать его постановленія [3]). Собранія всѣхъ степеней ведутъ запись своимъ рѣшеніямъ, а депутаты снимаютъ съ нихъ копіи [4]); акты синода провинціальнаго посылаются на національный, акты же собора національнаго вносятся въ книгу особымъ назначеннымъ для того лицомъ [5]). Итакъ, по проекту книги

---

[1]) Neal, т. III, стр. 499.

[2]) Neal, III, 500—501, рубрика: of synods.

[3]) Neal, III, 499, рубрика: of the assamblies of the church.

[4]) Neal, III, 499.

[5]) Neal, III, 500—501.

дисциплины церковь англійская должна бы управляться періодическими соборами, очень мало похожими на англиканскія конвокаціи кентерберійскую и йоркскую. Не въ примѣръ этимъ конвокаціямъ, соборы, проектированные пуританами, не привязаны ни къ постоянному мѣсту, ни къ опредѣленному времени. Раздѣленіе Англіи на неравныя епархіи, а епархій — на двѣ неравныя провинціи книга замѣняетъ весьма симметричнымъ дѣленіемъ на конференціи и провинціи. Но это церковно-административное перераспредѣленіе еще не составляетъ существенной стороны пуританскаго проекта. Самое главное въ немъ то, что онъ совсѣмъ отмѣняетъ епископальное управленіе. Онъ вовсе не хочетъ знать ни епархій, ни епископовъ и, кромѣ собранія пасторовъ на конференціи или синодѣ провинціальномъ и національномъ, не признаетъ никакой высшей церковной власти надъ пасторами. На каждомъ изъ собраній, будетъ ли это конференція или же какой нибудь синодъ провинціальный или національный, по проекту предсѣдательствуетъ обыкновенно выборное изъ числа пасторовъ лицо, впрочемъ не имѣющее надъ остальными никакой особенной власти. Его обязанности состоятъ лишь въ наблюденіи за порядкомъ дѣлопроизводства (maderate and direct). Это лицо начинаетъ и заканчиваетъ собраніе молитвою, провѣряетъ депутатскія полномочія, устанавливаетъ очередь для дѣлъ, подлежащихъ обсужденію, собираетъ голоса, узнаетъ и объявляетъ, каково по данному вопросу мнѣніе большинства собравшихся, и принимаетъ мѣры противъ нарушенія порядка лицами упрямыми и вздорными [1]). Но этотъ предсѣдатель или руководитель (moderator) не долженъ быть на каждомъ собраніи безсмѣннымъ: всякій разъ онъ избирается изъ среды присутствующихъ [2]) и очевидно съ тою цѣлью, чтобы въ про-

---

[1]) Neal, III, 492, 499.

[2]) Neal, III, 499.

тивномъ случаѣ такое лицо изъ равнаго всѣмъ прочимъ постепенно не сдѣлалось начальственнымъ. Коллективно по большинству голосовъ обсуждаются и рѣшаются пасторами и старшинами церковныя дѣла не второстепеннаго только значенія, но и первостепенной важности. Напримѣръ „соборъ національный разсуждаетъ о предметахъ, которые касаются всѣхъ церковныхъ общинъ (churches) націи или королевства, о дѣлахъ относительно вѣроученія, церковной дисциплины и обрядности". Между церковными вопросами возможны конечно и такіе, въ которыхъ заинтересованы всѣ христіане того или другаго вѣроисповѣданія, слѣдовательно вопросы, касающіеся не одной только англійской націи. Поэтому мечтанія составителя пуританскаго проекта доходятъ и до мысли о возможности „вселенскаго" собора.—Покончивъ рѣчь о синодахъ провинціальныхъ и національномъ, авторъ книги кратко замѣчаетъ: „потомъ слѣдуетъ соборъ всеобщій (universal) или вселенскій (oecumenical); это собраніе выборныхъ отъ каждаго національнаго синода" [1]). Такимъ образомъ всеобщій соборъ представителей отъ церквей національныхъ по мысли составителя проекта въ рѣшеніи религіозныхъ вопросовъ есть самая высшая церковная инстанція. Но даже до настоящаго времени протестантизму не было суждено видѣть свои всеобщіе соборы, подобные римско-католическимъ, quasi-вселенскимъ, тридентскому и ватиканскому. Нѣкоторое исключеніе составляетъ лишь реформатскій соборъ дортрехтскій (1618 ноябр.—1612 май), на которомъ, кромѣ пасторовъ нидерландскихъ, были представители и изъ другихъ земель (Шотландіи, Англіи, Пфальца. Гессена, Бремена, Восточной Фрисландіи, Насау, Швейцаріи), но были такіе представители не изъ всѣхъ странъ реформатскаго исповѣданія, да и самыя рѣшенія этого собора не получили всеобщаго признанія въ рефор-

[1]) Neal, III, 501.

матскомъ мірѣ. Что же касается англійскихъ пуританъ, то въ XVI вѣкѣ даже и національные ихъ синоды постоянно оставались лишь въ области однихъ мечтаній, не переходя изъ проектовъ въ дѣйствительность. Исторія знаетъ только о провинціальныхъ пуританскихъ тайныхъ собраніяхъ [1]) и затѣмъ о разныхъ собраніяхъ низшаго разряда сравнительно съ провинціальными.

Однимъ изъ главныхъ предметовъ разсужденія на этихъ пуританскихъ собраніяхъ обыкновенно былъ вопросъ о томъ, въ какихъ размѣрахъ можно пользоваться узаконенною англиканскою богослужебною книгою, въ чемъ она согласна и въ чемъ не согласна съ Библіей, какая форма богослуженія была бы лучше. Этого вопроса касается и книга дисциплины, хотя подробно не обсуждаетъ его. Впрочемъ того, что̀ сказано въ ней, совершенно достаточно, чтобы видѣть, въ какое отношеніе къ англиканскому общему молитвеннику становится составитель пуританскаго проекта. По словамъ книги дисциплины „форма для совершенія таинствъ и и благословенія брака наиболѣе прилична (most commodious) та, какая усвоена церквами, которыя реформировали себя согласно съ Словомъ Божіимъ“ [2]), а для совершенія общественнаго моленія составитель книги даже набрасываетъ свой планъ.—Богослуженіе по этому плану начинается псалмомъ, который поютъ всѣ присутствующіе во славу Божію и для собственнаго назиданія [3]). Послѣ этого пасторъ обращается съ краткимъ

---

[1]) Таково напр. упоминаемое у Neal'я провинціальное пуританское собраніе, происходившее 4 іюня 1588 года въ городѣ Варвикѣ (provincial synod held at Warwick); Neal, I, 319; ср. Hopkins, III, 367.

[2]) Neal, III, 495.

[3]) Англиканское утреннее и вечернее богослуженіе начинается не пѣніемъ псалма, а нѣкоторыми краткими изреченіями изъ Св. Писанія, которыя читаетъ пасторъ. См. Чт. въ общ. люб. дух. просв. 1881 г. ч. II, 137 и д.

увѣщаніемъ къ собравшимся, чтобы они надлежащимъ образомъ приготовились молиться Богу [1]). За этимъ увѣщаніемъ слѣдуетъ самая молитва. Она содержитъ *общее исповѣданіе грѣховъ*, первороднаго и произвольныхъ, говоритъ о наказаніяхъ, какимъ виновные подлежатъ за эти грѣхи по Божію закону, воспоминаетъ евангельскія обѣтованія о спасеніи грѣшниковъ и въ виду этихъ обѣтованій проситъ о прощеніи грѣховъ, объ избавленіи отъ заслуженныхъ наказаній и о ниспосланіи обѣтованной благодати необходимой каждому какъ вообще для исполненія обязанностей своего житейскаго званія, такъ особенно для надлежащаго уразумѣнія и усвоенія Слова Божія. Молитва эта заключается Господнею—Отче Нашъ..., за которой слѣдуетъ главная составная часть службы—проповѣдь [2]). Послѣ проповѣди опять слѣдуетъ молитва прежде всего о томъ, чтобы благодать Божія помогла плодотворному усвое-

---

[1]) Увѣщаніе положено и въ англиканскомъ служебникѣ. См. тамъ же, стр. 138, со словъ: «Дорогіе возлюбленные братья...» и проч.

[2]) Исповѣданіе грѣховъ положено и по англиканскому чину (и начинается словами: «Всемогущій и премилосердый Отче...»), но оно очень краткое, произносится пасторомъ и народомъ, послѣ чего пасторъ даетъ разрѣшеніе или отпущеніе грѣховъ колѣнопреклоненному народу. Далѣе молитва Господня. За ней нѣчто въ родѣ ектеніи, потомъ псаломъ «Пріидите возрадуемся...» (94), очередные псалмы и очередное чтеніе изъ Ветхаго Завѣта, за которымъ слѣдуетъ пѣснь—«Тебе Бога хвалимъ...» (иногда пѣснь трехъ отроковъ), далѣе, чтеніе изъ Новаго Завѣта, послѣ этого пѣснь Захаріи (иногда же псал. 99), затѣмъ апостольскій символъ (иногда аѳанасіевъ), молитва Господня, ектенія, три коллекты и четыре краткія молитвы, за ними отпускъ, состоящій изъ текста 2 Кор., XIII, 13. Таковъ порядокъ обычнаго утренняго англиканскаго богослуженія. Почти такой же порядокъ вечерняго. Не трудно видѣть, что проектированный выше пуританскій планъ службы почти совсѣмъ не похожъ на тотъ порядокъ, по какому расположено утреннее и вечернее англиканское богослуженіе. Гораздо больше сходства пуританскій планъ имѣетъ съ кальвиновымъ. См. послѣдній у Niemeyer. Collectio confessionum, стр. 171 и дал., на французскомъ въ Corpus reformatorum, т. 34, стр. 173—210.

нію наставленій, выслушанныхъ изъ проповѣди, которыя и повторяются при этомъ вкратцѣ, и затѣмъ проповѣдникъ молится за всѣхъ людей, за всю церковь, за всѣ классы и сословія народа. Эта молитва, какъ и до проповѣди, заканчивается Господнею—Отче Нашъ... и, кромѣ того, пѣніемъ псалма, послѣ чего церковнослужитель проповѣдникъ распускаетъ собраніе, напутствуя богомольцевъ благословеніемъ изъ книги Числъ гл. VI, 24—26 или 2 Кор. XIII, 13 [1]). Какъ можно судить на основаніи этого плана, пуританское общественное богослуженіе должно было оказаться далеко не похожимъ на установленное англиканскимъ общимъ молитвенникомъ. Вмѣсто него пуритане, соглашавшіеся съ положеніями книги дисциплины, очевидно хотѣли имѣть другую, до послѣдней степени упрощенную, форму богослуженія и очень сходную съ кальвинскою, а не съ лютеранскою [2]).—Итакъ, самъ составитель книги дисциплины и его послѣдователи являлись въ отношеніи къ англиканству рѣшительными реформаторами. Вмѣсто епископальнаго управленія они желали видѣть въ Англіи пресвитеріанское, вмѣсто англиканскаго богослуженія—кальвинское, почитая то и другое за образцовое, достоподражаемое и вполнѣ согласное со Словомъ Божіимъ.

Изъ проектовъ книги дисциплины, которыми она принципіально не расходилась съ англиканствомъ, особеннаго вниманія заслуживаютъ мѣры, какими пуритане надѣялись съ одной стороны поднять умственный и нравственный уровень англійскихъ пасторовъ, съ другой — возвысить народную нравственность и религіозность. Упадокъ проповѣдничества, невѣжество рядоваго приходскаго клира, плюралитетъ и патронатство служили самыми обычными и постоянными предметами

---

[1]) Neal, III, 493—494.

[2]) Самому Кальвину не нравилось и лютеранское богослуженіе. См. Прав. Обозр, 1879 г. т. II, стр. 179.

пуританскихъ сѣтованій. Мы уже имѣли случай упоминать о невѣжествѣ англійскаго клира и состояніи англиканскаго проповѣдничества, когда говорили о пророческихъ собраніяхъ [1]).—Плюралитетъ, то есть право пастора завѣдывать двумя или нѣсколькими приходами, первоначально былъ естественнымъ слѣдствіемъ недостатка въ людяхъ, способныхъ къ прохожденію служенія приходскаго пастора и необходимости соединять два или три прихода въ одинъ. Но частію матеріальная нужда, частію корыстолюбіе долгое время поддерживали въ англиканствѣ это ненормальное явленіе. Скудость матеріальнаго обезпеченія и множество поборовъ, взимаемыхъ съ низшаго духовенства гражданскими и духовными властями въ вѣкъ Елизаветы, заставляли пасторовъ англиканскихъ прибѣгать къ искусственнымъ мѣрамъ увеличенія доходовъ и стараться получить во владѣніе двѣ или три бенефиціи [2]). Во вниманіе къ дѣйствительной бѣдности церковнослужителей, иногда изъ желанія поощрить и наградить дѣятельныхъ, ученыхъ и усердныхъ, епископы поддерживали плюралитетъ [3]). Иной разъ дѣйствовало тутъ и корыстолюбіе,

---

[1]) См. выше, стр. 343 и дал.

[2]) Маленькіе приходы, говоритъ Гаррисонъ, писатель современникъ Елизаветы (ум. въ апр. 1593 г.), даютъ такой ничтожный доходъ, на который не проживетъ и простой школьникъ,—фунтовъ десять, шестнадцать и уже никакъ не болѣе тридцати, а между тѣмъ платежи очень возрасли... такъ что, напр. пасторъ, обладающій бенефиціей въ двадцать фунтовъ годоваго дохода, долженъ почитать себя счастливымъ, если ему, за вычетомъ всѣхъ платежей, очистится тринадцать фунтовъ, шесть шиллинговъ и восемь пенсовъ на содержаніе самого и семьи (83 р. 99½ коп.). Гаррисонъ, самъ священникъ и получавшій только сорокъ фунтовъ годоваго дохода, перечисляя разные поборы, очень сѣтуетъ на нихъ.—Подробности см. въ статьѣ В. Соколова. Церковь и университеты Англіи XVI вѣка по описанію современника. Прибавл. къ Твор. св. Отцевъ, ч. 33, стр. 512—515, 485—487.

[3]) И самъ Гаррисонъ въ теченіе десяти лѣтъ занималъ два мѣста. Тамъ же, 487.

по крайней мѣрѣ у нѣкоторыхъ изъ епископовъ. Возможнымъ оказывалось въ иныхъ епархіяхъ два-три прихода получать за взятку, точно также какъ и самое рукоположеніе. Изъ одного документа напр. извѣстно, что епископъ личфильдскій въ 80-хъ годахъ (XVI в.) посвятилъ въ одинъ день [1]) семьдесятъ человѣкъ въ пасторы за деньги и притомъ все лицъ неподготовленныхъ къ служенію и даже недостойныхъ — „разныхъ сапожниковъ, портныхъ, ремесленниковъ, людей неученыхъ и безнравственныхъ (lewd and unlearned)“ [2]). —Патронатъ, существующій въ англиканствѣ и до сихъ поръ, въ вѣкъ Елизаветы являлся другою послѣ бѣдности причиною униженія духовнаго сословія. По идеѣ приходскіе патроны должны были бы быть только благотворителями храма и покровителями причта, въ дѣйствительности же они сдѣлались въ приходахъ хозяевами, пріобрѣли вліяніе на замѣщеніе церковнослужительскихъ вакансій и отнимали у причта въ свою пользу

---

[1]) Рукоположеніе служителей церкви въ англиканскомъ протестантизмѣ бываетъ преимущественно и даже почти исключительно только четыре раза въ годъ, обыкновенно въ первое изъ воскресеній, непосредственно слѣдующихъ за днями поста, извѣстными подъ названіемъ дней пепла (Ember's days), иначе—постовъ «четырехъ временъ года». Посты эти суть среды, пятки и субботы на второй недѣлѣ великаго поста, послѣ праздника пятидесятницы, послѣ 14 сентября и послѣ 13 декабря.—Михайловскій. Англиканская церковь и ея отношеніе къ православію, 113—114. Daniel. Codex liturgicus, т. III, 344. Чт. въ общ. люб. дух. просв. 1881 г. ч. I, 652. Конвокація 1604 года каноном XXXI-мъ подтвердила обычай, ut nulli presbyteri aut diaconi ordinentur, nisi in diebus dominicis, immediate sequentibus jejunia quatuor temporum, vulgo septimanas cinerum. Daniel, т. III, 523, примѣч. 1-е.

[2]) Объ этомъ фактѣ говорилось между прочимъ въ государственномъ совѣтѣ въ присутствіи королевы въ февралѣ 1585 года. См. у Froude, т. XI, 67, примѣч.; стр. 472 и примѣч. 3. Большая выдержка изъ разговора приведена у Waddington'a. Congregational History, т. I, 35—38; переводъ ея см. въ Чтен. въ общ. люб. дух. пр. 1883 г. ч. I, 203—204.

значительную часть дохода [1]). Епархіальный епископъ оказывался вынужденнымъ рукополагать въ пасторы для извѣстнаго прихода лишь такое лицо, какого желалъ патронъ, а патроны, преимущественно разные дворяне и лорды, иногда устраивали на мѣста пасторовъ даже своихъ конюховъ, буфетчиковъ, пекарей, поваровъ, стрѣлковъ въ вознагражденіе за службу ихъ въ такихъ профессіяхъ. Конечно не всѣ англиканскіе пасторы выходили изъ дворянскихъ конюховъ и пекарей, но во всякомъ случаѣ при замѣщеніи вакансій финансовыя соображенія патроновъ очень много значили: мѣсто получалъ не тотъ, кто былъ достойнѣе, а тотъ, кто изъявлялъ готовность отдавать болѣе значительную часть дохода въ пользу приходскаго патрона.

---

[1]) Патронатъ въ Англіи — очень давнее явленіе, существовавшее еще въ англо-саксонскій періодъ (см. у Гнейста. Исторія государственныхъ учрежденій Англіи, стр. 64 и дал.). Патронатъ развивался одновременно съ появленіемъ приходскихъ храмовъ и постоянныхъ, осѣдлыхъ священниковъ при нихъ, что̀ стало замѣчаться главнымъ образомъ съ VIII вѣка; до этого времени священники были большею частію странствующими миссіонерами, посылавшимися отъ епископской каѳедры. Когда владѣльцы земель начали строить на нихъ свои храмы, отдѣльные отъ каѳедральныхъ епископскихъ, церковная власть поощряла такое строительство. Испрашивая у епископа постояннаго священника для своей церкви, храмоздатели обезпечивали причтъ землей, домомъ и т. п. и такимъ образомъ являлись патронами, т. е. покровителями причта и храма. Въ норманскій періодъ (съ 1066 г. и дал.) сталъ получать широкое развитіе монастырскій патронатъ. Завладѣвъ англійскими землями, норманскіе завоеватели иногда щедро одаряли землями монастырскія общины, передавая въ распоряженіе монаховъ и земли съ приходскими храмами; поэтому монастыри сдѣлались хозяевами многихъ приходовъ; для исполненія въ нихъ священническихъ обязанностей посылали наемныхъ викаріевъ, а доходы брали себѣ. При Генрихѣ VIII и Эдуардѣ VI вслѣдствіе секуляризаціи, земли монастырей перешли во владѣніе короны и дворянства. Новые владѣльцы земель сдѣлались и хозяевами находившихся на этихъ земляхъ храмовъ вмѣстѣ съ ихъ причтами. О современномъ англиканскомъ патронатѣ см. у Михайловскаго, Англ. церковь... стр. 248—252.

Приходскіе пасторы обращались такимъ образомъ въ данниковъ у своихъ патроновъ [1]).—Проектированныя пуританами въ книгѣ дисциплины постановленія относительно пасторовъ направлены поэтому главнымъ образомъ къ устраненію трехъ золъ — къ устраненію искаженія патроната, къ уничтоженію плюралитета и къ отмѣнѣ обычая замѣщать пасторскія вакансіи невѣжественными, безнравственными и неспособными къ проповѣдничеству кандидатами. Общимъ правиломъ книга постановляетъ, чтобы никто самовольно не восхищалъ никакихъ церковныхъ должностей и даже не стремился бы къ полученію какой либо церковной должности (пастора, учителя, старѣйшины, діакона); пусть всякій ждетъ, пока будетъ законнымъ образомъ призванъ къ служенію, а призванія должны удостоиваться лишь тѣ люди, которые извѣстны своимъ правовѣріемъ и безпорочною жизнію и кромѣ того обладаютъ качествами, необходимыми именно для того рода служенія, которое имѣетъ быть поручено имъ [2]). Исполненіемъ этого правила само собой устранялось бы искательство церковныхъ должностей кандидатами, ихъ конкурренція, а съ тѣмъ вмѣстѣ и полученіе недостойными лицами церковныхъ должностей за деньги и подарки людямъ, имѣющимъ власть (симонія). — Кѣмъ же совершается призваніе къ церковному служенію? Согласно книгѣ дисциплины „всѣми дѣлами, касаю-

[1]) Вышеупомянутый Гаррисонъ между прочимъ говоритъ: «насъ упрекаютъ за потертую одежду, какъ будто наши жены тому причиною, а не наши патроны. Конечно не всѣ знаютъ, но вотъ что было недавно на моихъ собственныхъ глазахъ: одинъ бѣдный священникъ, получая приходъ въ Эссексѣ, долженъ былъ внести своему патрону двадцать четвертей овса, десять четвертей пшеницы, да шестнадцать четвертей ячменя, а приходъ приноситъ всего въ годъ менѣе двадцати фунтовъ (стерлинговъ). Вотъ гдѣ причина нашей потертой одежды. Ея ворсъ вытираютъ наши патроны. Если я встрѣчу такого священника, я всегда скажу, что или онъ самъ дурной человѣкъ, или его патронъ, или же они оба». См. Приб. къ Твор. св. Отцевъ, ч. 33, стр. 521—522.

[2]) Neal, III, 492, 491.

щимися состоянія прихода, вѣдаетъ приходскій пресвитерій“ [1]), слѣдовательно забота о замѣщеніи церковныхъ вакансій прежде всего относится къ обязанностямъ этого же приходскаго совѣта церковнослужителей; однако въ выполненіи такой обязанности принимаетъ дѣятельное участіе и собраніе, называемое конференціей. Это видно изъ того, что въ числѣ дѣлъ, подлежащихъ вѣдѣнію конференціи, указанъ и вопросъ о замѣщеніи вакансій [2]) и испытаніе познаній и качествъ будущаго церковнослужителя [3]). Отдавая дѣло замѣщенія всѣхъ церковнослужительскихъ вакансій и особенно вакансій пасторскихъ въ руки приходскаго пресвитерія и окружнаго собранія, называемаго конференціей, книга дисциплины тѣмъ самымъ вовсе устраняла въ этомъ случаѣ вліяніе патроновъ. Посягательство на уничтоженіе патронскихъ правъ между прочимъ дѣйствительно и ставилось пуританамъ въ вину сторонниками государственной церкви [4]). — Насколько несо-

---

[1]) By the common counsel of the eldership all things are directed that belong to the state of their church. У Neal, III, 491.

[2]) They (т. е. собравшіеся на конференцію) are especially to look into the state of the churches of that conference: whether any minister be wantig in any of those churches, that a sufficient one in due time may be procured? Whether the other ministers of public charge in the church be appointed in every congregation? См. у Neal, III, 500.

[3]) He (т. е. кандидатъ) is to expound some part of the Holy Scriptures twice or oftener, as it shall seem meet to the *examiners*, and that *befor the conference, and that church which is interested*... thus let the minister be examened not only by one eldership, but also by some greater meeting and assembly.... Befor the election of a minister and the deliberation of conference concerning the same, let there be a day of fast kept in the church interested. Neal, III, 493.

[4]) «Картрайта, Трэверса и другихъ пуританскихъ вождей», говоритъ Marsden, «члены высокой коммиссіи обвиняли за участіе въ противозаконныхъ (irregular) синодахъ, собиравшихся съ цѣлію содѣйствовать введенію пресвитеріанства. Дисциплина, какую обвиняемые старались ввести, порицалась, какъ враждебная (prejudicial) ея величеству и королевству напр. въ томъ, что она проектиро-

гласны проекты книги дисциплины съ патронатомъ, настолько же они не могли мириться и съ плюралитетомъ. Она прямо и рѣшительно говоритъ, что всякій церковнослужитель, слѣдовательно и пасторъ, долженъ исполнять свои обязанности только въ одной конгрегаціи. Призванный къ служенію долженъ быть такъ „привязанъ къ избравшей его церкви (so bound to that church), что послѣ уже не можетъ быть служителемъ еще другой какой нибудь церкви, не можетъ и оставить служеніе въ первой безъ ея согласія“. Правда, „по какому нибудь уважительному случаю (just occasion) пастору позволительно проповѣдывать и въ иномъ приходѣ, не тамъ, гдѣ онъ исполняетъ свое служеніе, но такая дѣятельность допускается лишь на нѣкоторое время (but for a certain time) по какому нибудь очень важному случаю (upon great occasion) и притомъ съ согласія того прихода и той конференціи, къ какимъ принадлежитъ самъ пасторъ“ [1]).—Наконецъ, тѣми условіями и порядками, какими книга дисциплины обставляетъ избраніе и возведеніе въ должность всѣхъ вообще церковнослужителей и вчастности пасторовъ, исключа-

---

вала уничтоженіе патронскихъ правъ, передавая дѣло замѣщенія вакансій въ руки конгрегаціи (that it proposed the abolition of the right of patronage, placing in the congregation the election to vacant pariches), а въ церковныхъ дѣлахъ высшей инстанціей выставляла не королеву, но церковь, собравшуюся на общемъ синодѣ». Early Puritans, стр. 180. Въ парламентѣ 1587 года, когда пуритане внесли свой проектъ церковнаго переустройства, одинъ изъ ораторовъ, протестовавшихъ противъ пуританской дисциплины, между прочимъ осуждалъ ее за то, что право патронатства она передаетъ пресвитерію и потому обидна для патроновъ. См. эту рѣчь у Hopkins, III, 160—161.

[1]) Neal, III, 493. Подъ важнымъ случаемъ вѣроятно разумѣется такой, когда пасторъ долженъ исполнять обязанности въ чужомъ приходѣ напр. за смертію или за болѣзнію собственнаго пастора этого прихода; во всякомъ случаѣ временное исправленіе обязанностей въ чужомъ приходѣ, допускаемое книгою, вовсе не тоже, что обычай плюралитета, согласно которому пасторъ получалъ въ свое вѣдѣніе два или нѣсколько приходовъ.

лась возможность полученія церковныхъ должностей лицами неспособными къ нимъ и безнравственными. Самъ никто не долженъ стремиться къ полученію церковной должности. Почему такъ? Свои проекты составитель книги имѣлъ претензію выдавать за правила, предписанныя Библіей. „Дисциплина церкви Христовой, необходимая для всѣхъ временъ“,—такъ начинаетъ составитель свою книгу,—„заповѣдана (delivered by) Самимъ Христомъ и изложена въ Св. Писаніи; поэтому отсюда, и только отсюда (т. е. изъ Св. Писанія) слѣдуетъ заимствовать истинную, законную дисциплину. Все, покоющееся на иномъ основаніи, слѣдуетъ считать за беззаконное и подложное“ [1]). Но апостолы не сами напросились на служеніе, а были призваны Христомъ; пророки не сами избрали себя, но были воздвигаемы Богомъ. Поэтому и составитель книги дисциплины весь изображаемый имъ порядокъ замѣщенія церковныхъ должностей, равно какъ и самое дѣло служенія въ этихъ должностяхъ, обозначаетъ библейскимъ именемъ призванія (calling, 1 Кор. VII, 20) [2]). Порядокъ замѣщенія церковной должности или по терминологіи автора книги, призваніе слагается изъ трехъ моментовъ: изъ выбора (election) [3]), изъ опредѣленія качествъ кандидата, иначе изъ испытанія (examination) [4]) и наконецъ изъ ординаціи (ordination) [5]). Пасторамъ принадлежитъ первенство въ коллегіи, называемой приходскимъ пресвитеріемъ [6]). Пасторъ или пасторы, если

---

[1]) Neal, III, стр. 491.

[2]) Neal, III, 492—493.

[3]) The party to be called must first be elected. Neal, III, 491.

[4]) «For trial of gifts some convenient way and examination are to be used». Тамъ же.

[5]) Then he is to be ordained. Тамъ же.

[6]) «For direction of the eldership let the pastors be set over it». Тамъ же, стр. 492,

ихъ нѣсколько, по книгѣ дисциплины, суть вообще самыя важныя лица въ приходской общинѣ. Только пасторамъ принадлежитъ право совершать богослуженіе и таинства [1]). Они не свободны и отъ прочихъ церковнослужительскихъ обязанностей — учительства, наблюденія за нравственностію прихожанъ и попеченія о бѣдныхъ; исполненіе этихъ послѣднихъ трехъ обязанностей спеціально призванныя къ тому лица—учители, старѣйшины и діаконы, какъ видно изъ книги дисциплины, лишь раздѣляютъ съ пасторами. Поэтому и все, что книга устанавливаетъ относительно избранія и испытанія церковнослужителей, главнымъ образомъ и прежде всего касается избранія и испытанія кандидатовъ въ пасторы. Избранный въ пасторы кандидатъ подвергается испытанію, причемъ, кромѣ доброй жизни кандидата, естественно особенное вниманіе обращается на его правовѣріе и способность къ церковному учительству [2]). При испытаніи кандидатовъ въ церковнослужители (ministers), говоритъ книга дисциплины, слѣдуетъ требовать свидѣтельство отъ того мѣста, откуда кандидаты являются, для того, чтобы избиратели имѣли свѣдѣнія относительно образа жизни кандидата и вчастности относительно того, не зараженъ ли кандидатъ ересью, не имѣетъ ли пристрастія къ чтенію какихъ либо еретическихъ книгъ, не задается ли нелѣпыми и странными вопросами и пустыми умозрѣніями (curious and strange questions and idle speculations), отличается ли онъ здравомысліемъ и согласенъ ли во всемъ съ принятымъ въ церкви ученіемъ. Если да, то онъ въ присутствіи конференціи и того прихода, какимъ избирается, долженъ раза два или больше, смотря

---

[1]) Let only a minister of the word, that is, a preacher, minister the sacraments. Neal, III, 495 и 493.

[2]) In their (т. е. ministers of the word) examination it is especially to be taken heed unto, that they be apt to teach and tried men, not utterly unlearned, nor newly planted and convertet to the faith. Neal, III, 491.

по тому, какъ найдутъ нужнымъ экзаменаторы (examiners), изъяснить какой нибудь отдѣлъ Священнаго Писанія. Кромѣ того ему должны быть предложены вопросы и относительно важнѣйшихъ богословскихъ догматовъ (principal heads of divinity). Затѣмъ онъ долженъ дать обѣщаніе, что будетъ прилежно исполнять свое служеніе и поставлять при этомъ цѣлью не собственныя удобства и выгоды, а назиданіе церкви и славу Божію, усердно и заботливо охранять и поддерживать здравое ученіе и церковную дисциплину (wholesome doctrine and ecclesiastical discipline) и въ удостовѣреніе этого обязанъ подписать исповѣданіе вѣры и книгу дисциплины, снявъ съ того и другой копіи для собственнаго руководства [1]). Самая ординація, такъ какъ книга дисциплины отмѣняетъ епископовъ, совершается конечно пасторами и именно въ присутствіи того прихода, гдѣ кандидатъ будетъ служить. Предъ ординаціей этотъ приходъ долженъ поститься [2]). Церемонія ординаціи должна предваряться публичнымъ изложеніемъ взаимныхъ обязанностей избраннаго кандидата и общины и сопровождаться молитвою общины за него [3]).

---

[1]) Neal, III, 493.

[2]) Neal, III, 493. И въ англиканствѣ ординація совершается послѣ постовъ четырехъ временъ года собственно въ тѣхъ видахъ, чтобы, какъ объясняетъ XXXI канонъ, этимъ послѣдовать примѣру апостоловъ, сопровождавшихъ рукоположеніе пресвитеровъ постомъ (Дѣян. XIV, 23). Cum prisca sanctorum Patrum auctoritas, Apostolorum exemplo freta, in solemni ministrorum ordinatione praeces ac jejunia celebranda praeceperit.... nos sanctum et pium institutum illorum colentes, volumus et statuimus, ut nulli и пр. Daniel. Cod. lit. т. III, 523, примѣч. I. Въ данномъ случаѣ разница между пуританами и англиканцами въ томъ, что первые не хотѣли привязывать ординацію къ опредѣленному времени въ году, а потому, по пуританскому проекту, долженъ былъ при рукоположеніи назначаться особый постъ ради этого случая и лишь въ томъ приходѣ, гдѣ совершается ординація.

[3]) He (т. е. тотъ, кто избранъ) is to be ordained.... by the prayers of that church, whereunto he is to be admitted; the mutual

Такъ какъ главная обязанность пастора — совершеніе богослуженія и таинствъ, а главная составная часть богослуженія — проповѣдь, то книга особенное вниманіе удѣляетъ изложенію правилъ руководственныхъ для церковнаго проповѣдника. Текстъ для проповѣди онъ долженъ избирать только изъ каноническихъ книгъ Свящ. Писанія и изъяснять цѣлыя книги, преимущественно новозавѣтныя, по порядку одна за другой. По своему содержанію рѣчь проповѣдника должна быть вполнѣ согласна со Свящ. Писаніемъ и въ тоже время приспособлена къ условіямъ жизни общины (for the times and occasions of the church). Проповѣдникъ обязанъ возвѣщать здравое, святое и назидательное ученіе, а не дьявольское, еретическое, испорченное, зараженное, не долженъ разсказывать басенъ и курьезовъ и вдаваться въ споры. Для раскрытія мыслей, для разъясненій, доказательствъ и нравственныхъ приложеній проповѣдникъ обязанъ заимствовать свидѣтельства и примѣры только изъ Свящ. Писанія и притомъ говорить рѣчью понятной для народа, не пускаться въ аллегоріи, странности, натяжки и хитросплетенія, а сообразоваться съ прямымъ и яснымъ смысломъ цитуемыхъ мѣстъ Писанія. Рѣчь проповѣдника должна отличаться серьезностью, спокойствіемъ и важностію. Ему слѣдуетъ избѣгать двухъ противоположныхъ крайностей: съ одной стороны не

---

duties of him and of the church being *before* laid open. Neal, III, 491. О внѣшнемъ символическомъ дѣйствіи — возложеніи рукъ на голову избраннаго — здѣсь прямо не говорится, но едва ли оно отвергается. Кальвинъ удержалъ этотъ обрядъ и даже защищалъ его на основаніи Св. Писанія. См. Institutio Relig. Christ. Lib. IV, cap. III, § 16 по изд. въ Corpus reformatorum, т. 30, стр. 786—787. С. Назаревскій. Прав. Обозр. 1879 г. т. II, 158 и 167. Самъ Трэверсъ, авторъ книги, былъ возведенъ въ пасторы чрезъ возложеніе рукъ пресвитеріанскихъ пасторовъ въ Антверпенѣ. Но у шотландскихъ пресвитеріанъ, какъ видно изъ ихъ первой книги дисциплины, возложеніе рукъ было отвергнуто. Weber. Gesch. der Kirchenreform. in Grossbrit., т. II, 590.

нужно быть индифферентнымъ, безучастнымъ, съ другой—не позволять себѣ шутокъ, запальчивости, стремленія къ эффекту и блеску новизной. Ни то, ни другое не прилично служителю Слова Божія. Важность и и благопристойность должны проявляться далѣе и во внѣшнихъ ораторскихъ пріемахъ проповѣдника, голосѣ и жестахъ. Произношеніе не должно быть монотоннымъ, должно имѣть правильныя повышенія и пониженія голоса. Въ пользованіи жестами проповѣднику слѣдуетъ избѣгать всякихъ неприличныхъ положеній головы и другихъ органовъ, не допускать различныхъ кривляній, частаго обращенія въ различныя стороны и т. п., чтобы не уподобиться актеру или фехтовальщику. Осанка проповѣдника должна быть важной, скромной и приличной. Каждый *субботній* день (т. е. каждое воскресенье) проповѣдникъ по возможности пусть говоритъ два поученія, но рѣчь его не должна длиться болѣе часа, особенно по днямъ будничнымъ. Относительно поученій при погребеніи, безусловно не запрещая ихъ, авторъ проекта высказывается неблагосклонно въ виду опасности, что они могутъ поддерживать въ нѣкоторыхъ людяхъ суевѣрія и употребляться во зло, служа средствомъ для тщеславія и пышности [1]).—Въ тѣхъ видахъ, чтобы церковь не испытывала нужды въ пасторахъ проповѣдникахъ, авторъ книги дисциплины предлагаетъ проектъ, чтобы приходскія общины, имѣющія возможность сдѣлать это, давали средства на образованіе тѣмъ изъ бѣдныхъ молодыхъ людей, которые захотятъ заниматься богословскими науками и особенно изученіемъ Св. Писанія, и рекомендуетъ, чтобы для этихъ учениковъ, съ цѣлію пріучить ихъ къ дѣлу проповѣдничества, по временамъ (as often as it shall be convenient) устроялись подъ руководствомъ пастора публичныя упражненія (exercises) въ изъясненіи Св. Пи-

---

[1]) Neal, III, 494—495. Ср. предписанія Кальвина относительно проповѣди Пр. Обозр. 1879 г. ч. II, 159.

санія (нѣчто въ родѣ экзаменовъ). Порядокъ этихъ упражненій составитель книги рекомендуетъ такой же, какой былъ принятъ на проповѣдническихъ конференціяхъ. Таковы мѣры, какими авторъ книги дисциплины и его сторонники надѣялись улучшить духовенство, устранить причины его униженія и сдѣлать пасторовъ способными къ выполненію своего призванія.—Среди мѣръ, какими имѣлось въ виду возвышеніе религіозности и нравственности среди народа, по мысли составителя книги дисциплины, конечно весьма важное значеніе должна была имѣть та, о которой только что сейчасъ сказано, т. е. церковная проповѣдь. Съ улучшеніемъ проповѣдниковъ и развитіемъ проповѣди естественно усиливается и ея нравственно-воспитательное и религіозно-просвѣтительное воздѣйствіе на народъ. Но проповѣдь съ церковной каѳедры, по мысли составителя проекта, не единственное средство религіознаго наставленія народа. Школьное обученіе должно направляться къ той же цѣли. Кромѣ другихъ предметовъ, говоритъ авторъ, дѣтямъ въ школахъ слѣдуетъ преподавать катихизисъ и требовать, чтобы они знали его наизустъ, но не механически, а съ пониманіемъ. Только знающимъ и понимающимъ катихизисъ пасторъ, предварительно подвергнувъ ихъ экзамену, долженъ давать позволеніе приступать къ таинству причащенія [1]).—Школьное образованіе въ Англіи XVI вѣка, особенно въ средѣ простонародной, было большой рѣдкостью и потому всѣхъ не учившихся въ школахъ пришлось бы лишать таинства, такъ какъ составитель книги знаніе катихизиса поставляетъ непремѣннымъ условіемъ допущенія къ причащенію. Чтобы этого не случилось, авторъ, кромѣ церковной проповѣди и школьнаго обученія, настаиваетъ на необходимости введенія катихизаціи и при томъ двоякаго рода—краткой и обширной. Послѣдняя должна состоять по возможности въ

---

[1]) Neal, III, 496—497.

полной передачѣ религіозныхъ истинъ и съ этою цѣлію каждую недѣлю полагается объясненіе опредѣленнаго мѣста Свящ. Писанія, гдѣ содержится та или другая истина. Катихизаціи краткая, по методу сходная съ пространной, назначается для людей „грубыхъ и невѣжественныхъ“, чтобы они могли сдать экзаменъ, прежде чѣмъ получатъ доступъ къ таинству причащенія [1]).

Проповѣдничествомъ, катихизаціей, школьнымъ обученіемъ могли быть достигнуты прямо главнымъ образомъ только церковно-просвѣтительныя цѣли, а нравственно-воспитательныя лишь косвеннымъ путемъ. Подобно Кальвину, Ноксу и прочимъ дѣятелямъ реформатскаго протестантизма, авторъ книги дисциплины для нравственнаго исправленія общества не признаетъ достаточнымъ одного учительнаго воздѣйствія. Онъ желаетъ ввести строгую цензуру нравовъ и осуществленіе ея возлагаетъ вообще на приходскій пресвитерій, иначе консисторію, въ особенности же на тѣхъ членовъ ея, которые носятъ названіе церковныхъ старшинъ и наблюденіе за народною нравственностью имѣютъ ближайшею и прямою своею обязанностью. Кальвинъ, Ноксъ, Іоаннъ Аляско считали дисциплину дѣломъ настолько необходимымъ для общества церковнаго, что не допускали возможности, чтобы безъ нея оно могло быть истинною церковію, обществомъ истинно Христовымъ. Поэтому еще въ своемъ письмѣ (окт. 1548 г.) къ герцогу Соммерсету, англійскому протектору (т. е. регенту) въ малолѣтство Эдуарда VI, Кальвинъ настаивалъ на необходимости введенія въ Англіи строгой церковной дисциплины [2]), а въ своей

---

[1]) Neal, III, 495.

[2]) «Quemadmodum doctrina ipsa, писалъ онъ Соммерсету, est instar animae ad ecclesiam vivificandam, ita etiam disciplina et vitiorum correctio nervorum loco haberi debent, quibus corpus integrum ac vegetum foveatur atque conservetur. Episcopi et parochi in illud precipue intenti sint, ne coena Domini polluatur, si ad illam ii admit-

„Христіанской институціи“ (Institutio Religionis Christianae) раскрылъ съ подробностію мысль о необходимости дисциплины вообще для всякой церкви. Безъ дисциплины, по его словамъ, даже небольшое семейство не можетъ находиться въ правильномъ состояніи, тѣмъ болѣе она необходима въ церкви. Она соединяетъ членовъ церкви во едино, какъ нервы связываютъ организмъ. Она—узы для церкви, безъ которыхъ ей угрожаетъ распаденіе, она—узда, сдерживающая неистовствующихъ, отеческая розга для нерадивыхъ и т. д. [1]). У себя въ Женевѣ Кальвину удалось примѣнить свои теоріи къ практикѣ. Женевская консисторія зорко блюла за всѣми гражданами города. „Богатые и бѣдные, мужчины и женщины должны были по первому требованію представать предъ грознымъ консисторскимъ трибуналомъ и за малѣйшее, нечаянно сорвавшееся, вольное слово, за улыбку не кстати во время проповѣди, за слишкомъ нарядный костюмъ, за завитые волосы выслушивали гнѣвные выговоры, выставлялись у позорнаго столба, предавались церковному отлученію, штрафамъ, тюремному заключенію. Всякое оскорбленіе имени Божія считалось преступленіемъ, наказуемымъ гражданскою властью, а подъ эту категорію можно было подвести все, что угодно, — и найденный при обыскѣ какой нибудь аттрибутъ прежняго католическаго культа, въ родѣ крестика, образка, и непристойную божбу, и неуважительное отношеніе къ проповѣднику, и насмѣшку надъ французскимъ эмигрантомъ, въ которомъ Кальвинъ (самъ французъ) видѣлъ святаго мученика за Евангеліе“ [2]). Восторженный поклон-

---

tantur, quorum vita propter scandala male audiat» и проч. См. Corpus Reformatorum, т. 41, письмо № 1085, стр. 89.

[1]) См. Institutio, liber IV, всю главу XII, особенно §§ 1—7 (Corpus Reformatorum, томъ 30, стр. 905—910).

[2]) Жизнь замѣчательныхъ людей. Біографическая библіотека Ф. Павленкова: «Іоаннъ Кальвинъ и его реформаторская дѣятель-

степень магистра и относится къ этому ходатайству университета съ полнымъ удовольствіемъ.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 30 августа сего года за № 578 резолюція Его Высокопреосвященства: „Вполнѣ согласенъ съ постановленіемъ Совѣта. Заготовить отъ моего имени отвѣтное отношеніе г. Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода".

№ 27.

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, неприсутствовавшихъ по нахожденію въ отпуску и экстраординарнаго профессора М. Машанова, неприсутствовавшаго по болѣзни.

Слушали: Отзывъ экстраординарнаго профессора Д. Гусева объ отчетѣ профессорскаго стипендіата Ивана Реверсова въ его занятіяхъ по древней гражданской исторіи въ $189^1/_2$ учебномъ году, слѣдующаго содержанія: „Свои занятія по древней гражданской исторіи профессорскій стипендіатъ Иванъ Реверсовъ, какъ видно изъ его отчета и какъ я имѣлъ возможность удостовѣриться изъ неоднократныхъ личныхъ бесѣдъ съ нимъ, велъ совершенно правильно и вполнѣ согласно съ той программой, какая была дана ему въ началѣ минувшаго учебнаго года. Свое ознакомленіе съ исторіей древняго міра онъ началъ изученіемъ лучшихъ изъ новѣйшихъ общихъ руководствъ по этому предмету,—именно—съ исторіей востока онъ ознакомился по руководству *Ленормана*, а съ исторіей Греціи и Рима—по руководству *Іегера*. Ознакомившись, такимъ образомъ, съ общимъ ходомъ исторіи древняго міра, г. Реверсовъ приступилъ потомъ уже къ спеціальному изученію этой исторіи. Чтобы вести свои занятія болѣе или менѣе самостоятельно, и чтобы составить

и усвоить свою собственную точку зрѣнія на главнѣйшія историческія событія древняго міра, а не зависѣть въ этомъ отношеніи отъ воззрѣній новѣйшихъ историковъ, воззрѣній—часто тенденціозныхъ и односторонніхъ, Г. Реверсовъ, согласно съ данной ему программой, свое спеціальное ознакомленіе съ древней исторіей началъ изученіемъ первоисточниковъ, именно—изученіемъ трудовъ древнихъ историковъ—классиковъ; насколько это было для него возможно, онъ ознакомился сначала съ трудами греческихъ историковъ—классиковъ—*Геродота*, *Фукидита*, *Ксенофонта*, *Полибія* и *Плутарха*,—а затѣмъ съ трудами римскихъ историковъ—классиковъ—*Саллюстія*, *Тита Ливія*, *Тацита* и *Светонія*. Въ своемъ отчетѣ г. Реверсовъ даетъ общую характеристику каждаго изъ названныхъ историковъ, съ указаніемъ главнѣйшихъ достоинствъ и недостатковъ ихъ трудовъ; критическая оцѣнка авторомъ древнихъ и римскихъ историковъ—большею частію правильна. Когда, такимъ образомъ, г. Реверсовъ пріобрѣлъ и усвоилъ по первоисточникамъ свою собственную точку зрѣнія на историческія событія и явленія древняго міра,—онъ уже обратился потомъ къ изученію лучшихъ новѣйшихъ спеціальныхъ изслѣдованій изъ той области, въ которой онъ уже самъ успѣлъ въ значительной степени ориентироваться; по исторіи древняго востока онъ ознакомился съ учеными трудами *Бругша* и *Масперо*, по исторіи Греціи и Рима онъ ознакомился съ замѣчательными учеными изслѣдованіями *Курціуса*, *Бузольта* и *Моммсена*. Въ заключеніе всего, чтобы объединить и привести въ стройную систему всѣ пріобрѣтенныя имъ свѣдѣнія по исторіи древняго міра, г. Реверсовъ проштудировалъ спеціальное руководство ко „всемірной исторіи“ *Вебера*.

Въ данной г. Реверсову программѣ высказано было, между прочимъ, желаніе, чтобы онъ, въ качествѣ результата своихъ годичныхъ спеціальныхъ занятій по древней исторіи, а также въ качествѣ показателя его способности къ ученымъ историческимъ работамъ, представилъ—хотя бы и не большое, но свое собственное, самостоятельное историческое изслѣдованіе. Г. Реверсовъ исполнилъ и это предъявленное ему программой желаніе. Онъ приложилъ къ своему отчету очень умѣло составленный имъ историческій трактатъ, подъ заглавіемъ—„Аѳинское государственное устройство“. Въ этомъ

трактатѣ авторъ шагъ за шагомъ слѣдитъ за историческимъ развитіемъ государственныхъ учрежденій древнихъ Аѳинъ, начиная съ отдаленной эпохи Тезея и до потери Аѳинами политической самостоятельности. Изъ его трактата вполнѣ отчетливо видно, какъ монархическое устройство древнихъ Аѳинъ постепенно переходило и перешло въ аристократическое, и какъ въ свою очередь это послѣднее, вслѣдъ за государственной реформой Солона, постепенно падало и, наконецъ, въ законодательствѣ Клисѳена совершенно рушилось и уступило свое мѣсто демократическимъ учрежденіямъ; полное развитіе Аѳинской демократіи завершилось государственными реформами Эдріальта и Перикла.

Какъ мои собственныя наблюденія за ходомъ годичныхъ занятій г. Реверсова въ качествѣ профессорскаго стипендіата, такъ и представленные имъ—отчетъ и самостоятельное историческое изслѣдованіе о государственномъ устройствѣ древнихъ Аѳинъ убѣдили меня, что онъ велъ свои занятія по древней гражданской исторіи весьма успѣшно, и, насколько это было возможно въ продолженіе только одного учебнаго года, въ достаточной степени ознакомился съ тою исторической областію, съ которой онъ долженъ былъ ознакомиться. Вслѣдствіе этого, я осмѣливаюсь, обратить на него вниманіе Совѣта академіи, какъ на человѣка, имѣющаго хорошую научную подготовку по исторіи древняго міра и вполнѣ способнаго къ дальнѣйшимъ ученымъ историческимъ работамъ".

Справка: 1) Совѣтъ академіи опредѣленіемъ отъ 15 іюня 1891 года въ виду отличныхъ успѣховъ за все время академическаго образованія окончившаго въ томъ году курсъ воспитанника И. Реверсова и въ виду того, что курсовое сочиненіе его признано было Совѣтомъ академіи удовлетворительнымъ для степени магистра богословія, оставилъ его Реверсова, на основаніи §§ 54—56 акад. устава на годичный срокъ профессорскимъ стипендіатомъ при каѳедрѣ церковной исторіи общей. Но затѣмъ опредѣленіемъ Совѣта отъ 19 августа того же 1891 года согласно прошенію Реверсовъ былъ прикомандированъ къ каѳедрѣ древней гражданской исторіи общей, при чемъ руководство его занятіями было поручено экстраординарному профессору Д. Гусеву.

2) По § 55 акад. уст. „Профессорскіе стипендіаты по истеченіи года представляютъ отчетъ Совѣту въ своихъ заня-

тіяхъ и затѣмъ могутъ быть опредѣляемы на соотвѣтственныя ихъ приготовленію вакантныя каѳедры, съ званіемъ исправляющихъ должность доцента, до окончательнаго утвержденія въ степени магистра".

3) По § 48 акад. уст. „Для полученія званія доцента надлежитъ имѣть степень не ниже магистра".

4) По § 53 того же устава: „Доценты утверждаются въ должности Епархіальнымъ Преосвященнымъ".

5) По § 81 лит. б. п. 4 тогоже устава избраніе кандидатовъ на должности доцентовъ относится къ предметамъ занятій Совѣта, представляемымъ на утвержденіе Епархіальнаго Преосвященнаго".

Постановили: Отзывъ профессора Д. Гусева объ отчетѣ профессорскаго стипендіата И. Реверсова принять къ свѣдѣнію; кандидата богословія И. Реверсова опредѣлить на должность исправляющаго должность доцента Казанской академіи по вакантной каѳедрѣ древней гражданской исторіи общей, о чемъ и представить журналомъ симъ на утвержденіе Его Высокопреосвященства, и, по утвержденіи сего журнала, съ начала настоящаго $189^{2}/_{3}$ учебнаго года допустить Реверсова къ чтенію лекцій по означенной каѳедрѣ.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 30 августа сего года за № 577 резолюція Его Высокопреосвященства. „Утверждается".

ОТЧЕТЪ

ПРОФЕССОРСКАГО СТИПЕНДІАТА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ, ИВАНА РЕВЕРСОВА, О ЗАНЯТІЯХЪ ПО КАѲЕДРѢ ДРЕВНЕЙ ГРАЖДАНСКОЙ ИСТОРІИ ВЪ 1891—92 УЧЕБНОМЪ ГОДУ.

По опредѣленію Совѣта Казанской духовной академіи отъ 19 августа 1891 года я назначенъ изучать, подъ руководствомъ проф. Д. В. Гусева, древнюю гражданскую исторію востока и классическихъ народовъ. Составленная проф. Гусевымъ программа, утвержденная Совѣтомъ академіи 27 сентября того же года, дала мнѣ возможность съ бо́льшею пользою и скоростію разобраться въ массѣ историческаго матеріала, заключающагося какъ въ первоисточникахъ, такъ и въ многочисленныхъ пособіяхъ. Сообразно съ этой программой, для составленія перваго, основнаго понятія объ изучаемомъ предметѣ, я познакомился съ ученымъ трудомъ Ленормана—по исторіи востока (Египта, Ассиріи и Вавилоніи, Финикіи, Аравіи, Мидіи, Персіи и Индіи) и съ популярнымъ сочиненіемъ Іегера—по исторіи Греціи и Рима. Уже послѣ этой предварительной подготовки я обратился къ изученію греческихъ и римскихъ историковъ—классиковъ, начавши съ „отца исторіи“, какъ несовсѣмъ правильно называютъ Геродота Галикарнасскаго, писателя второй половины пятаго вѣка до Р. Хр. Его „исторія“ въ девяти книгахъ, впослѣдствіи названныхъ по именамъ девяти музъ, описываетъ величайшій моментъ въ исторической жизни, когда маленькая Греція (впрочемъ еще не вся) вступила въ неравную борьбу съ громаднымъ персидскимъ государствомъ и благодаря высокоразвитой культурѣ и горячей любви къ свободѣ, одержала въ ней побѣду. Описаніе этой борьбы составляетъ главное содержаніе сочиненія Геродота, въ которомъ онъ задался цѣлію составить всеобщую исторію тѣхъ странъ и народовъ, которые имѣли прямое или косвенное прикосновеніе къ грекамъ и персамъ. Поэтому въ исторію греко-персидскихъ войнъ вошла еще исторія Лидіи, Мидіи, Египта, Скиоіи и другихъ странъ. Въ греческой историографіи это былъ первый опытъ всеобщей исторіи, тогда какъ раньше писались только историкогеографическія сочиненія объ отдѣльныхъ странахъ, городахъ, народахъ и т. д. Солидная подготовка,

необходимая для осуществленія такой широкой задачи, какую взялъ на себя Геродотъ, у него состояла въ томъ, что онъ основательно познакомился съ трудами своихъ предшественниковъ на историческомъ поприщѣ и лично посѣтилъ большинство описанныхъ имъ странъ, при чемъ старательно записывалъ все видѣнное и слышанное имъ о природѣ каждой страны, а также объ исторіи, религіи, бытѣ и нравахъ ея обитателей. Богатство собраннаго этимъ путемъ матеріала, расширившаго кругозоръ его современниковъ въ географическомъ, этнографическомъ и историческомъ отношеніи и отчасти сохранившаго научное значеніе и для настоящаго времени, составляетъ первое и главное достоинство труда Геродота. Изложивши этотъ матеріалъ въ формѣ живаго увлекательнаго разсказа, Геродотъ представилъ лучшій образецъ повѣствовательной исторической литературы. Наконецъ, присутствіе въ его трудѣ нѣкоторыхъ разсужденій, бывшихъ, очевидно, отголоскомъ взглядовъ его современниковъ, даетъ намъ вѣрное представленіе о религіозномъ, умственномъ и нравственномъ состояніи его эпохи. При всѣхъ такихъ достоинствахъ сочиненія Геродота, въ немъ есть и очень крупные недостатки, зависящіе отчасти отъ понятій того времени, а отчасти отъ характера автора. Живя въ переходное время, когда только еще начиналась реакція противъ слѣпой вѣры въ миѳологію, Геродотъ въ большинствѣ случаевъ оставался вѣренъ старинѣ и миѳологическимъ эпизодамъ придавалъ значеніе дѣйствительныхъ событій. Такъ же, какъ въ миѳологію, онъ вѣрилъ и во все чудесное и необыкновенное, вслѣдствіе чего въ его сочиненіе вошло много баснословнаго и анекдотическаго, изобличающаго крайнее легковѣріе автора и слабую степень его критической способности. Только немногое онъ отвергаетъ, какъ явно нелѣпое, и только въ рѣдкихъ случаяхъ дѣлаетъ попытки критически относиться къ сообщаемымъ извѣстіямъ, ограничиваясь тѣмъ, что изъ нѣсколькихъ варіантовъ выбираетъ одинъ, который кажется ему болѣе вѣроятнымъ. По большей части онъ все принимаетъ на вѣру, если только это необыкновенно и занимательно. Эта страсть къ необычайному и желаніе познакомить съ нимъ читателя часто отвлекаютъ его отъ предмета разсказа и тѣмъ нарушаютъ его послѣдовательность. Наконецъ, нужно отмѣтить еще одну особенность труда Геродота, умаляющую его историческую цѣнность,—теологическую точку

зрѣнія автора, на основаніи которой онъ признаетъ постоянное вмѣшательство въ міровую и человѣческую жизнь божества, ревниваго къ необыкновенному счастію, какъ возвышающему извѣстнаго человѣка надъ другими и тѣмъ нарушающему обычную норму. Это божественное вмѣшательство замѣняетъ у Геродота историческій прагматизмъ. Русскій переводъ „исторіи“ Геродота, сдѣланный проф. Ѳ. Г. Мищенкомъ, снабженъ примѣчаніями и двумя большими предисловіями: „Геродотъ и его мѣсто въ древнеэллинской образованности“—въ первомъ томѣ и „не въ мѣру строгій судъ надъ Геродотомъ“—во второмъ.

Младшимъ современникомъ Геродота былъ Ѳукидидъ Аѳинянинъ, написавшій „исторію пелопонезской войны“ (въ 8 кн.). Онъ художественно, съ необыкновенною до него ясностію описалъ какъ самый ходъ войны и ея отдѣльные эпизоды въ теченіе 21 года (изъ 27), такъ и мотивы, вызвавшіе ее, и характеръ воевавшихъ аѳинянъ, спартанцевъ и союзниковъ тѣхъ и другихъ. Перваго онъ достигъ посредствомъ картиннаго изображенія военныхъ дѣйствій, второе представлено въ рѣчахъ выдающихся дѣятелей этой войны. Самою историчною и объективною частью его труда нужно считать описаніе фактической стороны войны, потому что Ѳукидидъ нѣкоторое время самъ былъ участникомъ въ ней, потомъ слѣдилъ за нею во все ея продолженіе, распрашивая очевидцевъ и сравнивая ихъ показанія, и приступилъ къ ея описанію уже послѣ ея окончанія, когда безпристрастно могъ обсудить эту междуусобную борьбу грековъ. Только въ описаніи битвъ и чувствъ, волнующихъ людей во время ихъ, на ряду съ историкомъ выступаетъ художникъ, который рисуетъ картину съ глубокимъ пониманіемъ военнаго дѣла и всѣхъ аффектовъ человѣческой души. Болѣе субъективизма обнаруживаетъ Ѳукидидъ при передачѣ рѣчей участниковъ этой войны, которыя представлены у него какъ подлинныя, а на самомъ дѣлѣ, по его собственному сознанію, онъ написалъ ихъ только примѣнительно къ характеру ораторовъ, произносившихъ ихъ, и къ духу ихъ времени. Очень можетъ быть, что онѣ произносились приблизительно въ такомъ видѣ, какъ ихъ записалъ Ѳукидидъ, можетъ быть даже нѣкоторыхъ изъ нихъ никто не держалъ, но Ѳукидидъ счелъ нужнымъ помѣстить ихъ въ свою исторію, потому что онѣ служили лучшей иллюстраціей описанной имъ войны.

Для насъ эти рѣчи имѣютъ ту цѣнность, что въ нихъ изображены—характеръ разныхъ греческихъ народностей, господствовавшіе тогда взгляды и степень культурности, до какой достигли отдѣльныя греческія государства. Однимъ словомъ, по нимъ можно прослѣдить всю внутренню жизнь греческихъ государствъ въ ея постепенномъ развитіи. По способу изложенія и взглядамъ Ѳукидидъ былъ историкомъ другаго направленія, чѣмъ Геродотъ, — не теологомъ, а прагматистомъ. Въ противоположность Геродоту, объяснявшему все божественнымъ воздѣйствіемъ на жизнь міра и человѣка, Ѳукидидъ устанавливаетъ естественную послѣдовательность и причинную зависимость однихъ явленій и событій отъ другихъ. Причиною событій онъ считаетъ нравственныя качества человѣка, а двигателемъ ихъ человѣческія силы. Критическіе пріемы у него развиты въ большей мѣрѣ, чѣмъ у Геродота. Его описаніе разныхъ народовъ значительно очищено отъ миѳологическихъ представленій; въ исторію вошло только то, что казалось достовѣрнымъ для сильнаго критическаго ума автора. Русскій переводъ сочиненія Ѳукидида, сдѣланный Мищенкомъ, отличается тѣми же достоинствами, что и переводъ сочиненія Геродота.

Прямое продолженіе труда Ѳукидида составляетъ „греческая исторія“ (Hellenika), Ксенофонта Аѳинянина, писателя четвертаго вѣка до Р. Хр. Въ этомъ сочиненіи Ксенофонтъ описываетъ послѣднія шесть лѣтъ пелопонезской войны, окончившейся пораженіемъ и униженіемъ аѳинянъ, послѣдовавшую затѣмъ тираннію „тридцати“, освобожденіе Аѳинъ, кратковременную гегемонію Ѳивъ и доводитъ разсказъ до битвы при Мантинеѣ (367 г.), т. е. до послѣдняго важнаго событія изъ жизни независимой Греціи. Все это описано такъ слабо, что Ксенофонтъ далеко уступаетъ своему предшественнику, трудъ котораго онъ взялся продолжать. Онъ не могъ даже отрѣшиться отъ своего пристрастія къ лакедемонянамъ и потому мало оттѣнилъ дѣянія ѳиванскихъ героевъ Пелопида и Эпаминонда.

Кромѣ „греческой исторіи“ Ксенофонтъ написалъ еще „Отступленіе десяти тысячъ“ (*Ἀνάβασις*) въ 7 кн. и „воспитаніе Кира“ (*Κύρου παιδεια*) въ 8 кн. Въ первомъ сочиненіи онъ описываетъ неудачное возстаніе Кира младшаго противъ брата своего Артаксеркса и затруднительное

положеніе грековъ, когда они, по смерти Кира, остались въ чужой странѣ, окруженные непріятелями, почти безъ всякихъ запасовъ продовольствія. Въ этомъ сочиненіи замѣтно двѣ цѣли: съ одной стороны, описать симпатичную личность Кира, а съ другой—показать превосходство грековъ предъ варварами. За историчность этого разсказа ручается то, что Ксенофонтъ самъ принималъ участіе въ походѣ Кира, а послѣ измѣнническаго убіенія греческихъ вождей персами былъ даже предводителемъ отступавшихъ грековъ. Неисторичными являются только разсказы о чудесахъ, напр. о пророческихъ снахъ, и разныя суевѣрія, которыми Ксенофонтъ, очевидно, заплатилъ дань времени.—Въ другомъ сочиненіи онъ описываетъ воспитаніе и царствованіе Кира старшаго, котораго онъ выставляетъ идеаломъ мудраго человѣка и правителя. Главное направленіе сочиненія—нравственно—дидактическое: почти все оно состоитъ изъ длинныхъ, будто бы подлинныхъ, рѣчей дѣйствующихъ лицъ, которыя высказываютъ сентенціозныя мысли о религіи, нравственности и житейской мудрости. Въ этомъ случаѣ слишкомъ замѣтно вліяніе на автора философіи Сократа, котораго Ксенофонтъ усердно слушалъ въ молодости. Тенденціозная цѣль провести въ общество идеи Сократа мѣшала Ксенофонту написать правдивую исторію Кира, въ которой вымысломъ были всѣ предвзятыя мысли автора. По легкости и изяществу языка оба послѣднія сочиненія занимаютъ въ греческой классической литературѣ выдающееся мѣсто.

Слѣдующіе за Ксенофонтомъ два другіе историка—Полибій и Плутархъ—съ равнымъ правомъ могутъ быть отнесены какъ къ греческимъ, такъ и къ римскимъ историкамъ, потому что, будучи греческими уроженцами, они писали въ Римѣ и въ своихъ сочиненіяхъ касались исторіи Греціи и Рима.

Полибій, мегалополецъ, писатель втораго вѣка до Р. Хр., составилъ „всеобщую исторію“ въ 40 кн. Большая часть (3—30 гл.) и главное содержаніе этого сочиненія, именно то, что Полибій называетъ „всеобщей“ исторіей, заключаетъ въ себѣ событія 53 лѣтъ (220—168), въ теченіе которыхъ, особенно начиная съ 217 г., римская исторія вступаетъ въ связь съ исторіей Карѳагена, Египта, Сиріи, Греціи, Македоніи, Иллиріи и проч., такъ что дѣлается общей исторіей

всѣхъ этихъ странъ. Началомъ этого замѣчательнаго 53-лѣтняго періода Полибій считаетъ одновременную войну Филиппа V македонскаго и ахейцевъ съ этолянами, Птоломея Филопатора съ Антіохомъ за Койле-Сирію и Ганнибала съ римлянами. Конечнымъ пунктомъ его было сраженіе при Пиднѣ (168 г.), въ которомъ римскій консулъ Павелъ Эмилій нанесъ рѣшительное пораженіе македонскому царю Персею и тѣмъ уничтожилъ независимость Македоніи. Полибій остановился на этомъ періодѣ потому, что со времени его „судьба насильственно направила всѣ событія міра въ одну сторону и подчинила одной цѣли“, т. е. утвержденію мірового владычества римлянъ. Поэтому описаніе того, „какимъ образомъ, когда и почему всѣ извѣстныя части земли подпали подъ власть римлянъ“, составляетъ главную задачу автора. Замѣчательно, что греческій историкъ, считающій свою націю выше всѣхъ народовъ, горячій патріотъ и выдающійся дѣятель ахейскаго союза, ставитъ себѣ задачей прославленіе римлянъ и даже въ покореніи ими своей родной земли видитъ „прекраснѣйшее и вмѣстѣ благотворнѣйшее дѣяніе судьбы“. Это объясняется его глубокимъ убѣжденіемъ, что только одни римляне, счастливо соединявшіе умѣнье покорять другіе народы съ умѣньемъ мудро управлять ими, могли спасти Грецію отъ конечной погибели среди междуусобныхъ распрей.

„Всеобщей“ исторіи, для подготовленія читателей къ описаннымъ въ ней событіямъ, предшествуетъ вступленіе (въ 2 кн.), въ которомъ авторъ описалъ первую пуническую войну, возмущеніе ливійскихъ наемниковъ противъ карѳагенянъ, прочное утвержденіе карѳагенянъ въ Иберіи, первое появленіе римлянъ въ Иллиріи, войны ихъ съ галататами и такъ называемую клеоменову войну. Въ длинномъ заключеніи изъ десяти книгъ (31—40) описываются событія, послѣдовавшія отъ битвы при Пиднѣ до разрушенія Карѳагена и Коринѳа въ 146 году, и доказывается, что міровое владычество римлянъ было результатомъ мудрой системы ихъ управленія, вѣрно расчитаннаго плана и хорошо заготовленныхъ средствъ. Достоинства труда Полибія были оцѣнены древними авторами Цицерономъ и Т. Ливіемъ, изъ которыхъ послѣдній пользовался сочиненіемъ Полибія при написаніи своей римской исторіи. Прежде всего, Полибій былъ историкомъ очень достовѣрнымъ, такъ какъ имѣлъ возможность

хорошо знать всѣ описанныя имъ событія. Будучи другомъ и руководителемъ младшаго Сципіона Африканскаго, онъ могъ подробно изучить обстоятельства второй пунической войны, въ которой фамилія Сципіоновъ играла выдающуюся роль. Македонская война ему была хорошо извѣстна, такъ какъ онъ воспитывалъ сына Павла Эмилія, побѣдителя Персея; дѣла ахейскаго союза онъ зналъ, какъ видный участникъ въ нихъ. Наконецъ 17 лѣтнее пребываніе въ Римѣ, путешествія и разные историческіе памятники и документы обогатили его массой нужныхъ свѣдѣній. Весь этотъ богатый матеріалъ онъ научно обработалъ, такъ какъ высоко цѣнилъ исторію и придавалъ ей значеніе науки, необходимой для государственныхъ цѣлей и назиданія будущихъ поколѣній. Въ его трудѣ мы находимъ не только факты, но и освѣщеніе ихъ, причинную зависимость однихъ отъ другихъ и ихъ послѣдствія,—однимъ словомъ все, что называется въ исторіи прагматизмомъ. Въ упрекъ автору можно поставить только его пристрастіе къ ахейцамъ, слишкомъ темныя краски въ обрисовкѣ этолянъ и пользованіе самохвальными записками ахейскаго вождя Арата. Сохранившіяся въ цѣлости первыя пять книгъ сочиненія Полибія перевелъ Мищенко и предпослалъ имъ длинное предисловіе: „Федеративная Греція и Полибій“.

Плутархъ изъ Херонеи, писатель конца перваго и начала втораго столѣтія нашей эры, составилъ „Жизнеописанія“—длинный рядъ, расположенныхъ параллельно, біографій знаменитыхъ людей въ Греціи и Римѣ: за біографіей великаго мужа Греціи слѣдуетъ біографія, сходнаго съ нимъ по характеру и дѣятельности, великаго мужа Рима и затѣмъ дѣлается сравненіе съ указаніемъ сходства и различія между ними. Доведя разсказъ до своего времени, Плутархъ представилъ, такимъ образомъ, почти полную греческую и римскую исторію въ лицахъ. Уже по самой формѣ написанія это—исторія эпизодическая и непослѣдовательная. Въ ней описываются только главныя историческія событія, по скольку они соприкасались съ жизнью того или другаго историческаго дѣятеля. Порядокъ этихъ событій зависитъ отъ искусственныхъ параллелей, созданныхъ Плутархомъ. Для составленія себѣ понятія объ этомъ сочиненіи я познакомился съ жизнью и дѣятельностію Тезея и Ромула, Ликурга и Нумы, Солона и Публиколы, Перикла и Фабія Максима, Алкивіада

и Коріалана, Пелопида и Марцелла, Аристида и Катона. На всѣхъ этихъ произведеніяхъ явно замѣтенъ отпечатокъ піэтическаго настроенія самого автора. Будучи человѣкомъ глубоко-вѣрующимъ и нравственнымъ, онъ постоянно жалуется на современныя ему безвѣріе и развращенность и указываетъ на прошедшія лучшія времена, когда вѣра и нравы были чище, чѣмъ въ его время. Очевидно, что цѣлію воспроизведенія прошлаго было желаніе дать назидательный урокъ для настоящаго. Поэтому, въ его герояхъ особенно рельефно выступаютъ ихъ высокія, доблестныя качества, а темныя стороны ихъ остаются какъ-бы въ тѣни. Такихъ героевъ, которые отвѣчаютъ его настроенности, онъ замѣтно любитъ и говоритъ о нихъ въ мягкомъ тонѣ. Тенденція автора выставлять на видъ только хорошія стороны древности мѣшала ему быть исторически правдивымъ и заставляла иногда прибѣгать къ поэтическимъ прикрасамъ въ описаніи его любимыхъ героевъ, а крайняя набожность дѣлала его чрезмѣрно суевѣрнымъ. Однако же трудъ Плутарха имѣетъ значеніе для исторической науки, потому что онъ воспроизвелъ лица и событія глубокой древности, изобразилъ современное ему состояніе общества и сохранилъ для науки имена и краткое содержаніе многихъ древнихъ авторовъ, о которыхъ мы знаемъ только благодаря Плутарху.

Изъ чисто римскихъ историковъ я познакомился съ трудами Саллустія, Тита Ливія, Тацита и Светонія.

Первымъ римскимъ историкомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова былъ г. Саллустій Криспъ, писатель перваго вѣка до Р. Хр., изъ трудовъ котораго до нашего времени сохранилось два сочиненія: „О заговорѣ Катилины“ (De Catilinae conjuratione) и „Югуртинская война“ (Bellum Iugurthinum). Въ нихъ онъ описываетъ нравственное развращеніе Рима въ послѣдніе годы республики, когда сдѣлались возможными такія чудовищныя преступленія, какъ заговоръ Катилины, и такая продажность сената, какая обнаружилась въ югуртинской войнѣ. Выставляя это на видъ, какъ поучительный урокъ для современниковъ и потомковъ, авторъ обращаетъ болѣе вниманія не на ходъ событій, которыя описаны у него сравнительно бѣгло, а на причины, которыя ихъ вызвали, и на послѣдствія, къ какимъ онѣ привели. Считая главнѣйшею причиною событій нравственныя качества людей,

Саллустій особенно старается изобразить характеръ дѣйствующихъ лицъ и нравственныя побужденія, по которымъ они дѣйствуютъ. Строгій прагматизмъ и моралистическая точка зрѣнія составляютъ главныя достоинства его труда. Особенно цѣнны его характеристики, въ которыхъ онъ описываетъ современные ему нравы. Будучи членомъ того общества, которое онъ описываетъ, не чуждый его пороковъ и недостатковъ, Саллустій хорошо былъ знакомъ съ состояніемъ римской нравственности его времени и могъ изобразить ее яркими чертами. Фальшиво звучатъ только его требованія чистой морали, которыя онъ самъ часто нарушалъ. Что касается его исторической добросовѣстности, то его можно упрекнуть въ томъ, что онъ изъ личныхъ побужденій скрываетъ дурныя стороны Цезаря и умаляетъ заслуги Цицерона въ „заговорѣ Катилины“ и обнаруживаетъ свои партійныя (демократическія) пристрастія въ „югуртинской войнѣ“. Слогъ его сжатъ и силенъ.

Обширный трудъ другаго римскаго историка—Тита Ливія, написавшаго „исторію народа римскаго“ въ 142 книгахъ, вслѣдствіе вандальскихъ распоряженій императоровъ Калигулы и Домиціана, папы Григорія VII и другихъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ, дошелъ до насъ только въ 35 кн., а отъ остальныхъ сохранились только отрывки. Въ этомъ сочиненіи Т. Ливій описалъ всю исторію Рима отъ основанія этого города (ab urbe condita) до смерти Друза, т. е. событія семи съ половиною вѣковъ (745 лѣтъ). При написаніи его онъ имѣлъ цѣлью „сохранить память о дѣяніяхъ перваго на землѣ народа“, изобразивши величіе, славу и доблести прежняго Рима, какъ идеалъ, которому должны подражать современники, позабывшіе о доблестяхъ своихъ предковъ. Сообразно съ этой задачей, обозначающей его симпатіи къ старинѣ, настоящій порядокъ вещей онъ только описываетъ, какъ простой хроникеръ, а прошлое рисуетъ въ живыхъ картинахъ. Особенно хороши у него величавые образы былыхъ временъ, разные герои и знаменитые люди древности, которые вознесли Римъ на высоту могущества и славы. Обративши исключительное вниманіе на изображеніе величія и славы Рима, Титъ Ливій не озаботился научной обработкой своей исторіи. Его сочиненіе представляетъ простую компиляцію съ трудовъ его предшественниковъ, безъ критической провѣрки ихъ извѣстій. Для Тита Ливія было доста-

точно, если его источники не противорѣчили другъ другу. Самый выборъ источниковъ умаляетъ достоинство его труда, потому что онъ пользовался не государственными документами, а сочиненіями второстепенныхъ авторовъ, вслѣдствіе чего повторилъ всѣ ихъ ошибки. Къ хорошимъ сочиненіямъ Полибія Катона старшаго онъ обратился слишкомъ поздо. По способу изложенія Титъ Ливій былъ болѣе публицистомъ, чѣмъ прагматическимъ историкомъ. Многіе недостатки его труда искупаются живостью и ясностью его слога, соотвѣтствіемъ его предмету разсказа, спокойствіемъ и пріятностію его тона.

Болѣе значенія для исторической науки имѣютъ труды Корнелія Тацита, писателя конца перваго и начала втораго столѣтія по Р. Хр. Первыми литературными трудами его на историческомъ поприщѣ были двѣ краткія монографіи—жизнеописаніе его тестя Агриколы: „De vita etemoribus Julii Agricolae“ (о жизни и правахъ Юлія Агриколы) и описаніе Германіи: „De Germania“ (о Германіи). Въ біографіи Агриколы, этого рѣдкаго въ свое время человѣка, который напоминалъ своимъ характеромъ и доблестями лучшихъ римлянъ временъ республики, историческую цѣнность, кромѣ достовѣрнаго описанія усмиренія и покоренія римлянами возмутившихся британскихъ народовъ, имѣетъ краткая, но сильная характеристика жестокаго пятнадцатилѣтняго правленія Домиціана. Какъ и въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, Тацитъ не сочувствуетъ имперіи, которая постепенно выработала такихъ тирановъ на престолѣ. Въ описаніи Германіи историческій интересъ возбуждаютъ государственныя, религіозныя и бытовыя черты изъ жизни Германцевъ.

Уже эти первые опыты даютъ видѣть въ Тацитѣ недюжиннаго писателя—историка, но талантъ его еще болѣе обнаружился въ двухъ его капитальныхъ произведеніяхъ: „Исторіяхъ“ (Historiae) и „Лѣтописи“ (Annales), обѣщающихъ, по выраженію Плинія, сдѣлаться безсмертными. Обѣ эти книги тѣснымъ образомъ связаны одна съ другой, такъ что „исторіи“ составляютъ естественное продолженіе „лѣтописи“, хотя первая написана раньше второй.

Къ сожалѣнію не всѣ эти сочиненія сохранились до насъ въ цѣлости. Изъ 19 книгъ „Лѣтописи“ потеряны седьмая, восьмая, девятая и десятая книги, начало одиннадцатой

и конецъ пятой и шестнадцатой, шестая попорчена, такъ что изъ исторіи отъ смерти Августа до смерти Нерона не сохранилось описанія всего царствованія Клавдія. Въ „исторіяхъ“ сохранились только четыре съ половиной книги, въ которыхъ описаны событія, совершившіяся менѣе, чѣмъ въ полтора года, а именно: кратковременное царствованіе Гальбы, междуусобная война между Отономъ и Вителліемъ, междуусобная же война между Вителліемъ и Веспасіаномъ и первые годы царствованія этого послѣдняго. Исторія остальныхъ лѣтъ его царствованія и всего царствованія Тита и Веспасіана до насъ не дошла. Но и сохранившихся отрывковъ сочиненій Тацита вполнѣ достаточно для того, чтобы опредѣлить задачу и оцѣнить достоинства его труда. Какъ человѣкъ, недовольный имперіей, онъ въ „исторіяхъ“ хотѣлъ изобразить результаты, къ какимъ привело единоличное правленіе: римскій престолъ сдѣлался игрушкою солдатъ, сенатъ впалъ въ раболѣпіе, народъ потерялъ всякое чувство стыда и гражданскаго долга, а лучшіе люди гибли за свои благородныя убѣжденія. Въ „лѣтописи“ онъ представилъ, какъ постепенно и послѣдовательно совершилось вырожденіе прежнихъ римскихъ доблестей, когда римскій престолъ занимали одинъ за другимъ сначала лицемѣрный, злой и жестокій Тиберій, потомъ слабоумный Клавдій, а послѣ безумнаго Калигулы—позорный Неронъ. Такіе императоры создали раболѣпіе сената и развратили народъ. Все это описано въ высшей степени мастерски, какъ у человѣка вообще талантливаго, который, кромѣ того, глубоко понималъ жизнь, внутреннюю связь описываемыхъ событій и хорошо зналъ людей. Характеристики императоровъ и выдающихся людей того времени у него очень мѣтки и отчетливы и составляютъ самыя лучшія и интересныя части его труда. Слогъ его вообще сжатый, разнообразится, какъ у настоящаго оратора, смотря по качеству описываемыхъ событій. Лучшій переводъ всѣхъ сочиненій Тацита сдѣланъ В. Модестовымъ и снабженъ небольшою статьею о Тацитѣ и его сочиненіяхъ.

То же время и тѣхъ же императоровъ описывалъ еще К. Светоній Транквиллъ, авторъ „жизнеописаній двѣнадцати римскихъ императоровъ“ (отъ Цезаря до Домиціана). Его біографіи съ фактической стороны восполняютъ „исторіи“ и „лѣтопись“ Тацита, но не могутъ съ ними сравниться по научному достоинству. Въ то время, какъ Тацитъ обращаетъ

вниманіе на внутренній ходъ событій и удѣляетъ много мѣста психологическому анализу дѣйствующихъ лицъ, Светоній только сообщаетъ подробности изъ жизни императоровъ, слабо обрисовывая ихъ типичныя черты. Разница между двумя историками заключается еще въ тонѣ ихъ рѣчи: Тацитъ до глубины души возмущается нравственнымъ растлѣніемъ современнаго ему общества и горячо караетъ его пороки, Светоній спокойно описываетъ это общество.

Послѣ изученія греческихъ и римскихъ классиковъ, для довершенія историческихъ познаній, я обратился къ изученію подробныхъ и вполнѣ спеціальныхъ трудовъ историковъ—систематизаторовъ. Въ этомъ отношеніи для знакомства съ греческой исторіей первоклассное значеніе имѣютъ—„Исторія Греціи“, Курціуса и „Grichische Geschichte“, Бузольта. Переведенные на русскій языкъ три тома сочиненія Курціуса описываютъ исторію свободной Греціи, начиная съ глубокой древности и кончая послѣдними днями ея независимости. Въ древнѣйшей исторіи для доказательства того или другаго положенія авторъ часто пользуется миѳами, прочія части труда составлены на основаніи первоисточниковъ и лучшихъ пособій. Внѣшняя исторія у Курціуса разработана гораздо полнѣе, чѣмъ внутренняя; исторія различныхъ войнъ занимаетъ въ сочиненіи большое мѣсто и лучшій отдѣлъ составляетъ исторія греко-персидскихъ войнъ.—Еще болѣе подробно греческая исторія разработана въ сочиненіи Бузольта. Въ немъ въ отличіе отъ сочиненія Курціуса внѣшняя исторія уравновѣшена съ внутренней.

Лучшее сочиненіе по исторіи Рима составляетъ „Римская исторія“, Моммзена, въ которой онъ подробно прослѣдилъ, какъ образовалось римское государство и какъ совершился его внѣшній и внутренній ростъ. Авторъ не опустилъ изъ вниманія ни одной стороны изъ римской жизни: въ каждомъ періодѣ римской исторіи онъ помѣстилъ описаніе состоянія въ это время религіи, права, искусства, науки, промышленности, торговли и земледѣлія. Сочиненіе написано очень живо, съ яснымъ пониманіемъ всего хода римской исторіи, хотя по мѣстамъ и не безъ тенденціи оцѣнивать прошлыя событія на основаніи своихъ личныхъ и національныхъ пристрастій. Въ русской литературѣ трудъ Моммзена не имѣетъ себѣ равнаго.

Съ исторіей востока я познакомился по сочиненіямъ Бругша („Лѣтописи и памятники древнихъ народовъ". Египетъ) и Масперо („Историческія чтенія". Египетъ и Ассирія). Сочиненіе Бругша, какъ показываетъ самое названіе, содержитъ въ себѣ документальную исторію Египта, а въ сочиненіи Масперо эпизодически описано царствованіе египетскаго фараона Рамзеса II (XIV в. до Р. Хр.) и ассирійскаго царя Ассурбанипала (VII в. до Р. Хр.). Въ этихъ очеркахъ Масперо имѣлъ цѣлью представить полную картину египетской и ассирійской жизни.

Изъ „Всеобщей исторіи", Вебера я узналъ сводъ результатовъ, добытыхъ исторической наукой по вопросамъ древней гражданской исторіи. Несомнѣнное достоинство этого сочиненія умаляетъ неудачное расположеніе матеріала, вслѣдствіе чего авторъ часто повторяется.

Какъ въ первоисточникахъ, такъ и въ пособіяхъ я главнымъ образомъ обращалъ вниманіе на внутреннюю исторію: на постепенное развитіе человѣческаго сознанія и въ зависимости отъ этого на развитіе разныхъ сторонъ общественной жизни—религіозной, государственной, правовой, бытовой и т. д. Во внѣшнихъ фактахъ я старался искать оправданія полученнымъ свѣдѣніямъ о внутренней жизни древнихъ народовъ.

Въ качествѣ результата своихъ занятій въ этомъ направленіи я написалъ небольшое историческое изслѣдованіе: „Аѳинское государственное устройство", въ которомъ прослѣдилъ развитіе аѳинскихъ государственныхъ учрежденій со времени основанія аѳинской монархіи при Тезеѣ до потери Аѳинами политической самостоятельности. Всю исторію развитія аѳинскихъ государственныхъ учрежденій я раздѣлилъ на четыре неравныхъ періода. Въ первый, самый длиннѣйшій, отъ Тезея до Солона, преобладающее значеніе имѣло родовое и общинное устройство Аттики, съ подраздѣленіемъ ея населенія на роды, фратріи и филы, которые неограниченно управлялись родовладыками, фратріархами и филовасилевсами. Эти народные владыки сильно ограничивали власть царя, являясь его вліятельными совѣтниками во всѣхъ важнѣйшихъ дѣлахъ, потомъ уничтожили самую царскую власть и сдѣлались фактическимъ правительствомъ аѳинскаго государства. Пользуясь своей силой, они допускали разныя зло-

употребленія и притѣсненія народа, чѣмъ вызвали экономическій и политическій кризисъ и сами принуждены были просить Солона составить законы, которые вывели бы аѳинское государство изъ затруднительнаго положенія. Со времени законодательства Солона начинается второй періодъ, характерною чертою котораго было ограниченіе власти эвпатридовъ. Установленный Солономъ имущественный цензъ вручалъ власть по управленію государствомъ не знатнымъ, а богатымъ, а высшія судебныя полномочія отдавались въ руки народа, по бѣдности устраненнаго отъ управленія. Эта судебная власть народа была первымъ шагомъ къ установленію демократіи, настоящее развитіе которой начинается въ третій періодъ, со времени законодательства Клисѳена. Клисѳенъ въ корнѣ уничтожилъ власть эвпатридовъ, разрушивши родовое устройство филъ черезъ произвольное увеличеніе ихъ числа, введеніе въ нихъ новыхъ членовъ и установленіе выборнаго начала для ихъ представителей. Филы вслѣдствіе этого перестали быть родовыми и религіозными центрами, а эвпатриды лишились религіознаго, моральнаго и, тѣсно связаннаго съ ними, политическаго вліянія на народъ. Права народа, напротивъ, увеличились какъ потому, что онъ освободился отъ стѣснительной опеки эвпатридовъ, такъ, главнымъ образомъ, потому, что власть его была расширена въ административномъ и судебномъ отношеніи. Окончательное развитіе демократіи совершилось въ четвертый періодъ при помощи законодательства Ѳемистокла, Аристида, Эфіальта и Перикла. Ихъ законами были уничтожены послѣдніе остатки аристократической старины и весь народъ, безъ раздѣленія на знатныхъ и незнатныхъ, богатыхъ и бѣдныхъ, сталъ во главѣ правленія государствомъ. Вслѣдъ за разцвѣтомъ демократіи послѣдовало въ пелопонезскую войну паденія ея, а вмѣстѣ съ нею и государства, которое заимствовало свою силу отъ демократіи.

Разработка частной темы вызвала знакомство съ спеціальными сочиненіями по этому вопросу. Общій ходъ развитія аѳинскихъ государственныхъ учрежденій представленъ въ „лекціяхъ по исторіи Греціи“, доц. Аландскаго, въ сочиненіи Ф. де-Куланяса: „Гражданская община античнаго міра“, въ статьѣ Леонтьева: „Греція до персидскихъ войнъ“ (Пропилеи, т. 3 отд. 2), у Duncker'a въ сочиненіи: „Geschichte des Alterthums“, B. IV., у Schömann'a въ сочиненіи: „Grie-

chische Alterthümer", В. I. На болѣе частные вопросы даютъ отвѣты—статья Гордіевича: „Солонъ и его стихотворенія" (Варш. Унив. Изв. за 1877 г. 1—6), статья Васильевскаго: „Взглядъ Грота на исторію Аѳинской демократіи" (Жур. Мин. Нар. Просв. за 1867 г. 3—4, ч. CXXXIV) и двѣ статьи проф. Куторги: „Исторія аѳинской республики отъ убіенія Гиппарха до смерти Мильтіада" (актовая рѣчь въ Император. Санкт.-Петерб. Университ. 1848 г.) и „критическія разысканія о законодательствѣ Алкмеонида Клисѳена" (Пропилеи, т. 3, отд. I). Мелкія подробности заимствованы изъ „описанія Еллады", Павзанія, изъ „географіи", Страбона и произведеній Гомера—Иліады и Одиссеи.

Профессорскій стипендіатъ Казанской духовной академіи
Иванъ Реверсовъ.

№ 28.

4 сентября 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта.

Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „По § 54 акад. уст. для приготовленія къ занятію преподавательскихъ вакансій въ академіи, совѣту предоставляется оставлять при оной на годичный срокъ наиболѣе даровитыхъ студентовъ, кончившихъ курсъ съ отличнымъ успѣхомъ. Въ виду сего, не благоугодно ли будетъ Совѣту оставить кого либо изъ нынѣ окончившихъ курсъ при академіи на одинъ годъ профессорскимъ стипендіатомъ.

Справка: 1) По § 54 акад. уст. „Для приготовленія къ занятію преподавательскихъ вакансій въ академіи, Совѣту предоставляется оставлять при оной на годичный срокъ наиболѣе даровитыхъ студентовъ, кончившихъ курсъ съ отличнымъ успѣхомъ".

Примѣчаніе: „Лицами получаютъ содержаніе изъ особо назначенныхъ для того суммъ въ размѣрѣ не свыше 700 р. на каждаго".

Съ 15 августа сего года имѣютъ быть свободными двѣ вакансіи профессорскаго стипендіата.

2) 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, представляемыхъ чрезъ Епархіальнаго Преосвященнаго въ Св. Синодъ.

3) Въ настоящее время въ академіи состоитъ свободною каѳедра по монгольскому отдѣлу—калмыцкаго языка съ бурятскимъ нарѣчіемъ.

Постановили: Въ виду отличныхъ успѣховъ за все время академическаго образованія и очень удовлетворительно написанныхъ кандидатскихъ сочиненій оставить при академіи на наступающій $189^{2}/_{3}$ учебный годъ Прокошева П. при каѳедрѣ церковнаго права и Ястребова И. при каѳедрѣ калмыцкаго языка, о чемъ и сообщить въ канцелярію Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода и въ учебный комитетъ при Св. Синодѣ.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 30 сентября сего года за № 640 резолюція Его Высокопреосвященства: „Утверждается“.

№ 29.

4 сентября 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго всѣ члены Совѣта.

I. Слушали: А) Отношенія Правленій духовныхъ семинарій съ препровожденіемъ документовъ тѣхъ воспитанниковъ семинарій, которые ими посланы въ Казанскую духовную академію на казенный счетъ для поступленія въ составъ перваго курса ея, именно:

1) Саратовской семинаріи отъ 19 августа 1892 года за № 445, при которомъ присланы документы Ивана *Дроздова*: 1) семинарскій аттестатъ за № 338, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 10521, 3) медицинское свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы

за № 16, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 12 и 5) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству.

2) Самарской семинаріи отъ 24 августа 1892 года за № 812, при которомъ присланы документы Лаврентія *Кастровскаго*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 429, 2) метрическая выписка Покровской церкви слободы Малаго Узеня о рожденіи и крещеніи за № 45, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 1733 и 5) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству.

3) Томской семинаріи отъ 21 іюля 1892 года за № 247, при которомъ присланы документы Александра *Кислицына*: 1) аттесттъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 225, 2) метрическая выписка священно-церковно-служителей Осинскаго уѣзда Пермской губерніи Маркедоновской церкви о рожденіи и крещеніи за № 39, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 2, 5) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству и 6) приговоръ сельскаго схода, Багаевскаго сельскаго общества отъ 22 сентября 1886 года.

4) Владимірской семинаріи отъ 22 августа 1892 года за № 848, при которомъ присланы документы Василія *Косаткина*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 589, 1) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 7051, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 11 и 4) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-учнлищному вѣдомству.

5) Астраханской семинаріи отъ 21 іюля 1892 года за № 253, при которомъ присланы документы Александра *Миролюбова*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 205, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 9995, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 2049, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 1382 и 5) собственноручная под-

писка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству.

6) Казанской семинаріи отъ 8 августа 1892 года за № 363, при которомъ присланы документы Пантелеймона *Новикова*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ академіи за № 243, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 3499, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № $88^{9}/_{4}$, 5) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству и 6) приговоръ Елабужскаго мѣщанскаго общества за № 23.

7) Тамбовской семинаріи отъ 22 августа 1892 года за № 696, при которомъ присланы документы Александра *Ржавенскаго* и Евгенія *Темниковскаго*: 1) аттестаты объ окончаніи курса въ семинаріи за № № 546 и 548, 2) метрическія свидѣтельства о рожденіи и крещеніи за № № 9813 и 9814, 3) свидѣтельства о состояніи здоровья и привитіи оспы за № № 1700 и 1702, 4) свидѣтельства о припискѣ къ призывнымъ участкамъ за № № 1486 и 1662 свидѣтельство о явкѣ *Ржавенскаго* къ исполненію воинской повинности за № 4526 и 5) собственноручныя подписки относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству.

8) Симбирской семинаріи отъ 26 августа 1892 года за № 443, при которомъ присланы документы Виктора *Родникова*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 320, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 4003, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 14 и 5) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству.

9) Уфимской семинаріи отъ 18 августа 1892 года за № 568, при которомъ присланы документы Петра *Рѣченскаго*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ академіи за № 440, 2) метрическая выписка о рожденіи и крещеніи за № 2, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 363, 5) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности

за № 1428, 6) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству и 7) свидѣтельство о посвященіи въ стихарь за № 219.

10) Нижегородской семинаріи отъ 7 августа 1892 года за № 462, при которомъ присланы документы Василія *Семенова*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 324, 2) метрическая выписка о рожденіи и крещеніи Нижегородской духовной Консисторіи за № 4354, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № $^{278}/_{24}$ и 5) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству.

11) Тверской семинаріи отъ 28 августа 1892 года за № 1048, при которомъ присланы документы Сергѣя *Срѣтенскаго*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 746, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 6864, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 121, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 14 и 5) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству.

12) Оренбургской семинаріи отъ 24 августа 1892 года за № 391, при которомъ присланы документы Николая *Чернавскаго*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 239, 2) метрическая выписка о рожденіи и крещеніи священно-церковнослужителей Оренбургской епархіи Верхнеуральскаго уѣзда, прихода полтавскаго Казанской Богородицкой церкви за № 36, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 37, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 3471 и 5) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству.

13) Вологодской семинаріи отъ 27 августа 1892 года за № 790, при которомъ присланы документы Александра *Шайтанова* и Николая *Черняева*: 1) аттестаты объ окончаніи курса въ семинаріи за № № 608 и 644, 2) метрическія свидѣтельства о рожденіи и крещеніи за № № 4057 и 4059, 3) свидѣтельства о состояніи здоровья и привитіи оспы

за №№ 26 и 32, 4) свидѣтельства о припискѣ къ призывнымъ участкамъ за № № 273 и 282, 5) собственноручныя подписки относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству и 6) свидѣтельство въ аттестатѣ объ окончаніи курса Шайтанова о посвященіи его въ стихарь 21 ноября 1891 года.

14) Вятской семинаріи отъ 13 августа за № 604, при которомъ присланы документы Аркадія *Юферева*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 587, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 8185, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № $^{968}/_{236}$ и 5) собственноручная подписка относительно поступленія въ академію и на службу по духовно-училищному вѣдомству.

15) Томской семинаріи отъ 21 іюля 1892 года за № 248. „правленіе семинаріи долгомъ считаетъ увѣдомить Совѣтъ Казанской духовной академіи, что одинъ изъ двухъ студентовъ Томской духовной семинаріи, предназначенныхъ къ поступленію въ составъ новаго курса Казанской духовной академіи, Василій *Самойловъ*, по семейнымъ обстоятельствамъ отправиться въ академію отказался.

Б) Прошенія студентовъ духовныхъ семинарій о допущеніи ихъ къ пріемнымъ испытаніямъ, при чемъ представлены ими слѣдующіе документы:

1) Студентомъ Нижегородской семинаріи Павломъ *Адамантовымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 332, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 4090 и 3) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 835.

2) Студентомъ Екатеринославской семинаріи Григоріемъ *Васильевымъ*: 1) аттестатъ олъ окончаніи курса въ семинаріи за № 1095, 2) метрическая выписка о рожденіи и крещеніи Екатеринославской епархіи г. Бахмута Благовѣщенской церкви за № 176, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 162, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 97, 5) увольнительное свидѣтельство Бахмутской мѣщанской управы за № 692 и 6) одобрительное свидѣтельство смотрителя Маріупольскаго духовнаго училища за № 619.

3) Студентомъ Псковской семинаріи Александромъ *Вышегородскимъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 276, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 6669 и 3) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 440.

4) Студентомъ Екатеринославской семинаріи Владиміромъ *Гладкимъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 1002, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 10684, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 339 и 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 395.

5) Студентомъ Витебской семинаріи Александромъ *Григоровичемъ*; 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 664, 2) метрическая выписка о рожденіи и крещеніи Лидинской Св. Троицкой церкви Полоцкой епархіи за № 46, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 81, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 413 и 5) свидѣтельство смотрителя Витебскаго духовнаго училища о службѣ Григоровича за № 547.

6) Студентомъ Саратовской семинаріи Александромъ *Казанскимъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 339, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 8995, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 38 и 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 81.

7) Студентомъ Саратовской семинаріи Николаемъ *Кедровымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 308, 2) метрическая выписка о рождоніи и крещеніи, Троицкой церкви села Рязанова Брода Бобыловка—тожъ за № 20, 3) свидѣтельство смотрителя Вольскаго духовнаго училища о службѣ Кедрова за № 285, 4) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 4071 и 5) копія съ формулярнаго списка о службѣ Кедрова.

8) Студентомъ Оренбургской семинаріи Сергѣемъ *Кобловымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 243, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 951, 3) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 658, и 4) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 3.

9) Студентомъ Тамбовской семинаріи Владиміромъ *Красивскимъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 424, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 9462, 3) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 2806 и 4) свидѣтельство Моршанскаго уѣзднаго полицейскаго управленія за № 54 о поведеніи Красивскаго.

10) Студентомъ Вологодской семинаріи Павломъ *Кратировымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 696, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 610, 3) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 477 и 4) удостовѣреніе Черкасскаго отдѣленія Донскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта за № 186 о службѣ Кратирова.

11) Студентомъ Орловской семинаріи Аѳанасіемъ *Милосердовымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 12, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 8043, 3) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 2263 и 4) свидѣтельство сѣвскаго уѣзднаго отдѣленія Епархіальнаго училищнаго Совѣта за № 55.

12) Студентомъ Архангельской губернской гимназіи Павломъ *Михайловымъ*: 1) аттестатъ зрѣлости за № 448, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 5074, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 58 и 4) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 353.

13) Студентомъ Вологодской семинаріи Сергѣемъ *Образцовымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 635, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 4210, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 27 и 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 138.

14) Студентомъ Витебской семинаріи Владиміромъ *Обтемперанскимъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 525, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 5174, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 15, 4) свидѣтельство Владимірскаго губернатора о поведеніи Обтемперанскаго за № 3248, 5) копія съ формулярнаго списка священника Іоанна

Обтемперанскаго за № 241, 6) удостовѣреніе Совѣта Братства Св. Благовѣрнаго Великаго Князя Александра Невскаго за № 1093, о службѣ и поведеніи бывшаго учителя церковно-приходской школы села Андреевскаго Александровскаго уѣзда В. Обтемперанскаго и 7) свидѣтельство въ аттестатѣ объ окончаніи курса Обтемперанскаго о посвященіи въ стихарь 30 сентября 1890 года.

15) Студентомъ Витебской семинаріи Александромъ *Орловымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 548, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 2803, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 318, 4) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 3050 и 5) свидѣтельство Витебской дирекціи народныхъ училищъ за № 3329 о службѣ и поведеніи бывшаго учителя Ловожскаго народнаго училища Полоцкаго уѣзда А. Орлова.

16) Студентомъ Екатеринославской семинаріи Димитріемъ *Пепескуломъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 1099, 2) выписка изъ метрической книги о рожденіи и крещеніи Екатеринославской губерніи Бахмутскаго уѣзда селенія Архангельскаго успенской церкви за № 75, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 22, 4) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 3053 и 5) свидѣтельство смотрителя Маріупольскаго духовнаго училища за № 620, о службѣ и поведеніи бывшаго учителя Маріупольскаго духовнаго училища Д. Пепескула.

17) Студентомъ Воронежской семинаріи Алексѣемъ *Поповымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 3055, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 5283 и 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 41.

18) Студентомъ Оренбургской семинаріи Александромъ *Преображенскимъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 209, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 6438, 3) метрическая выписка священно-церковнослужителей Лукояновскаго уѣзда села Ужева, 4) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 61, 5) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности

за № 4 и 6) послужной списокъ бывшаго учителя пѣнія Оренбургскаго духовнаго училища А. Преображенскаго за № 327.

19) Студентомъ Московской семинаріи Василіемъ *Приклонскимъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 498, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 540, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы, 4) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 23, 5) копія съ послужнаго списка протоіерея Петра Приклонскаго за № 4646 и 6) свидѣтельство Московской Консисторіи о поведеніи Приклонскаго за № 4647.

20) Студентомъ Нижегородской семинаріи Николаемъ *Руновскимъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 328, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 3782, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 117, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 62 и 5) свидѣтельство въ аттестатѣ объ окончаніи курса Руновскаго о посвященіи въ стихарь 22 февраля 1892 года.

21) Студентомъ Костромской семинаріи Николаемъ *Сигорскимъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 394, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 6366, 3) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 1577 и 4) свидѣтельство благочиннаго протоіерея Соколова о поведеніи Сигорскаго.

22) Студентомъ Ставропольской семинаріи Михаиломъ *Скрыпченко*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 636, 2) метрическая выписка о рожденіи и крещеніи за № 88, 3) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 2478, 4) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 3287 и 5) свидѣтельство благочиннаго о пребываніи Скрыпченко въ должности псаломщика.

23) Студентомъ Астраханской семинаріи Петромъ *Смиренномудровымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 186, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 7098, 3) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 201, 4) копія съ форму-

лярнаго списка учителя приготовительнаго класса Астраханскаго духовнаго училища коллежскаго секретаря Петра Смиренномудрова за № 392 и 5) одобрительное свидѣтельство смотрителя Астраханскаго духовнаго училища о поведеніи Смиренномудрова за № 393.

24) Студентомъ Ярославской семинаріи Сергѣемъ *Троицкимъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 485, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 5838, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 280 и 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 370.

25) Студентомъ Пермской семинаріи Семеномъ *Хлыновымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 347, 2) метрическая выписка о рожденіи и крещеніи Верхотурской Пійской Николаевской церкви за № 17, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 59, 4) свидѣтельство о припискѣ къ призывному участку за № 150 и 5) свидѣтельство въ аттестатѣ объ окончаніи курса Хлынова о посвященіи его въ стихарь 22 октября 1884 года.

26) Студентомъ Архангельской семинаріи Всеволодомъ *Шульгинымъ*: 1) аттестатъ объ окончаніи курса въ семинаріи за № 441, 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи за № 5553, 3) свидѣтельство о состояніи здоровья и привитіи оспы за № 101, 4) свидѣтельство о явкѣ къ исполненію воинской повинности за № 264 и 5) аттестатъ смотрителя Архангельскаго духовнаго училища о поведеніи Шульгина за время пребыванія его надзирателемъ духовнаго училища за № 325.

Справка: 1) Указомъ Св. Сунода отъ 30 мая 1892 года за № 6 предписано было вызвать въ составъ академическаго курса и Совѣтомъ академіи вызывалось: изъ Казанской семинаріи 1, Самарской 1, Вятской 1, Симбирской 1, Саратовской 1, Оренбургской 1, Уфимской 1, Тверской 1, Владимірской 1, Вологодской 2, Томской 2, Нижегородской 1, Астраханской 1, и Тамбовской 2, итого 17 человѣкъ, но одинъ изъ нихъ, изъ Томской семинаріи, отказался отъ поступленія въ академію, какъ видно изъ вышепрописаннаго отношенія Томской семинаріи. Волонтеровъ явилось 26 человѣкъ, но одному изъ нихъ, *Григоровичу* Александру согласно

его прошенію выданы представленные имъ документы обратно. Всего же—казеннокоштныхъ и волонтеровъ къ сдачѣ экзаменовъ прибыло—41 человѣкъ.

2) Въ опредѣленіи Св. Синода отъ 4 октября—19 ноября 1843 года, Совѣтомъ академій дозволено ограничиваться одними удостовѣреніями мѣстныхъ консисторій о рожденіи и крещеніи отправляемыхъ въ академію воспитанниковъ, основанными на метрическихъ книгахъ, предписавъ семинарскимъ правленіямъ, чтобы они вмѣсто назначенныхъ опредѣленіемъ Св. Синода 13 мая—7 іюня 1843 года свидѣтельствъ доставляли въ академическія правленія удостовѣренія мѣстныхъ консисторій, основанныя на метрическихъ книгахъ; каковыя удостовѣренія должны быть заблаговременно истребованы семинарскими правленіями изъ надлежащихъ консисторій. Это опредѣленіе Св. Синода подтверждено указомъ его отъ 23 мая 1873 года за № 1022 на имя Совѣта Кіевской духовной академіи. Этимъ указомъ предписано также, чтобы воспитанники семинарій, являющіеся для поступленія въ академію не по назначенію семинарскаго начальства, а по собственному желанію, непремѣнно представляли метрическія свидѣтельства.

3) Въ указѣ Св. Синода отъ 10 марта 1873 года за № 10, между прочимъ предписано: „Св. Синодъ признаетъ необходимымъ, согласно заключенію Учебнаго Комитета, подтвердить семинарскимъ правленіямъ и академическимъ Совѣтамъ, чтобы первыя при отправленіи, а послѣднія при пріемѣ воспитанниковъ обращали самое строгое вниманіе на состояніе ихъ здоровья и чтобы семинарскія правленія отнюдь не предназначали къ поступленію въ академію воспитанниковъ, расположенныхъ къ хроническимъ болѣзнямъ или слабаго тѣлосложенія, а академическіе Совѣты не принимали-бы таковыхъ, подвергая всѣхъ явившихся къ испытанію надлежащему освидѣтельствованію“.

4) По § 1 правилъ о пріемѣ студентовъ въ Казанскую академію въ студенты академіи принимаются лица всѣхъ сословій православнаго исповѣданія, окончившія вполнѣ удовлетворительно курсъ семинаріи или классическихъ гимназій. По § 5 тѣхъ же правилъ, окончившіе курсъ въ среднемъ учебномъ заведеніи за годъ или болѣе до поступленія въ академію должны представить одобрительное свидѣтельство

о своемъ поведеніи отъ мѣстнаго подлежащаго начальства. По § 6 тѣхъ же правилъ, желающія поступить въ академію лица, прежде принятія ихъ—подвергаются повѣрочному испытанію. По § 8 тѣхъ же правилъ, поступающіе въ академію, сверхъ установленнаго испытанія, должны написать два сочиненія на заданныя темы. По 11 пунк. Высочайше утвержденныхъ 8 іюля 1869 года дисциплинарныхъ правилъ, на письменные отвѣты должно обращать надлежащее вниманіе, какъ на одно изъ дѣйствительнѣйшихъ средствъ къ оцѣнкѣ зрѣлости сужденій и знанія отечественнаго языка. Повѣрочное испытаніе, по § 7 правилъ о пріемѣ въ студенты академіи, производится наставникомъ извѣстнаго предмета въ присутствіи депутата изъ членовъ подлежащаго отдѣленія.

5) Журналомъ Совѣта академіи отъ 5 марта 1890 года постановлено: „желающіе поступить въ академію, прежде принятія, подвергаются повѣрочному испытанію по слѣдующимъ предметамъ: а) по догматическому богословію, б) по общей церковной исторіи, в) по русской гражданской исторіи, г) по одному изъ древнихъ и д) по одному изъ новыхъ языковъ, по желанію экзаменующихся, и сверхъ сего должны дать два письменныхъ отвѣта—одинъ по нравственному богословію, а другой по словесности.

6) Указомъ Св. Синода, отъ 24 января 1874 года за № 418 предписано Совѣтамъ академій при повѣрочныхъ испытаніяхъ темы для сочиненій назначать болѣе доступныя научнымъ силамъ и мышленію экзаменующихся.

7) Изъ аттестатовъ воспитанниковъ, назначенныхъ семинарскими правленіями къ поступленію въ академію и лицъ, явившихся по собственному желанію, въ качествѣ волонтеровъ, видно, что всѣ воспитанники семинарій съ успѣхомъ окончили курсъ семинарскаго ученія,—съ званіемъ студентовъ семинаріи; у всѣхъ ихъ отмѣтки по поведенію пять, „отлично хорошо“ кромѣ студента Приклонскаго, у котораго поведеніе отмѣчено балломъ четыре, но, какъ видно изъ отзыва ректора Московской семинаріи и свидѣтельства Московской духовной Консисторіи, Приклонскій послѣ окончанія курса велъ себя отлично хорошо и можетъ быть признанъ вполнѣ благонадежнымъ въ нравственномъ отношеніи для принятія его въ академію.

8) Изъ метрическихъ свидѣтельствъ и формулярныхъ списковъ видно, что всѣ воспитанники, какъ назначенные семинарскими начальствами, такъ и явившіеся къ сдачѣ повѣрочныхъ испытаній въ качествѣ волонтеровъ, вѣроисповѣданія православнаго.

9) Въ присланныхъ семинарскими правленіями подпискахъ назначенныхъ ими къ поступленію въ академію воспитанниковъ семинарій значится, что они приняли на себя обязательство не отказываться по прибытіи въ Казанскую академію отъ поступленія въ оную и проходить по окончаніи академическаго курса духовно-училищную службу въ теченіи положеннаго закономъ срока.

10) По ст. 95, 96 и 97 устава о всесословной воинской повинности, всѣ лица мужскаго пола обязаны приписаться къ какому либо призывному участку по отбыванію воинской повинности. Приписка эта производится на основаніи заявленія, которое приписывающійся обязанъ подать, съ приложеніемъ метрическаго свидѣтельства, въ то уѣздное, окружное или городское по воинской повинности присутствіе, въ вѣдѣніи коего состоитъ избранный имъ для приписки участокъ. Крайній срокъ приписки къ призывнымъ участкамъ—31 декабря того года, въ которомъ исполняется приписывающемуся 20 лѣтъ.

Въ случаѣ принятія въ академію должны будутъ представить свидѣтельства о приписке къ призывному участку: Косаткинъ, Кедровъ, Красивскій, Милосердовъ, Михайловъ, Обтемперанскій, Орловъ, Пепескулъ, Поповъ, Преображенскій, Приклонскій, Сигорскій, Смиренномудровъ и Шульгинъ.

Постановили: 1) Воспитанниковъ, присланныхъ семинарскими правленіями, и явившихся по собственному желанію, въ качествѣ волонтеровъ, допустить къ повѣрочнымъ испытаніямъ. 2) Испытанія сіи начать 5 и окончить 15 сего сентября, тему для сочиненія по нравственному богословію поручить дать г. заслуженному экстраординарному профессору А. Гренкову, а по словесности доценту А. Попову; назначить срокъ для написанія сочиненій съ 9 часовъ утра до 3-хъ по полудни подъ наблюденіемъ одного изъ помощниковъ инспектора академіи. Сочиненія сіи имѣютъ читать и дать свой отзывъ,—по нравственному богословію за-

служенный экстраординарный профессоръ А. Гренковъ и экстраординарный профессоръ А. Гусевъ, а по словесности доцентъ А. Поповъ и экстраординарный профессоръ А. Царевскій. 3) Пріемныя испытанія предоставить произвести слѣдующимъ коммисіямъ: а) по догматическому богословію профессорамъ: Н. Бѣляеву, Е. Будрину и П. Юнгерову, б) по общей церковной исторіи: Я. Богородскому, Ѳ. Курганову и Д. Гусеву, в) по русской гражданской исторіи: Н. Ивановскому, П. Знаменскому и доценту Ѳ. Благовидову, г) по латинскому языку: Е. Будрину, священнику Н. Виноградову и А. Потѣхину, д) по греческому языку: Е. Будрину, А. Некрасову и А. Говорову, е) по нѣмецкому и французскому языку: Н. Ивановскому, М. Богословскому, А. Гренкову, В. Нарбекову и С. Предтеченскому. Испытанія сіи произвести въ слѣдующемъ порядкѣ: 5 сентября—сочиненіе по нравственному богословію, 7. сочиненіе по словесности, 9, догматическое богословіе у казеннокоштныхъ и общая церковная исторія у волонтеровъ; 10. общая церковная исторія у казеннокоштныхъ и догматическое богословіе у волонтеровъ, 11. русская гражданская исторія у казеннокоштныхъ и древніе языки у волонтеровъ; 12.—древніе языки у казеннокоштныхъ и русская гражданская исторія у волонтеровъ; 15.—новые языки у казеннокоштныхъ и волонтеровъ. 4) Коммиссіямъ, имѣющимъ произвести испытанія, поручить донести Совѣту академіи о послѣдствіяхъ испытанія, съ присовокупленіемъ отзыва о томъ, по какимъ предметамъ повѣрочнаго испытанія отвѣты поступающихъ въ академію воспитанниковъ семинарій были слабы и съ объясненіемъ при этомъ, изъ какихъ семинарій воспитанники оказались слабо подготовленными по тѣмъ или другимъ предметамъ. Кромѣ того, согласно указу Святѣйшаго Синода отъ 12 іюня 1881 года за № 2514 и журналу Учебнаго Комитета, при немъ приложенному, поручить имъ: а) чтобы они при производствѣ испытаній строго сообразовались съ программами семинарскаго курса и не предлагали такихъ вопросовъ для устныхъ отвѣтовъ, равно и не назначали такихъ темъ для письменныхъ упражненій, которыя выходили бы изъ предѣловъ этихъ программъ, б) чтобы испытанія производимы были наиболѣе тщательно и, въ случаѣ неудачнаго отвѣта экзаменующагося на предложенный или доставшійся ему вопросъ по тому или другому предмету, предлагаемы ему были другіе вопросы,

чрезъ что ему дана была бы возможность поправить свой худой баллъ, если онъ зависѣлъ только отъ случайности, и экзаменующіе получили болѣе твердое основаніе для рѣшительнаго заключенія о его познаніяхъ въ этомъ предметѣ; в) чтобы въ случаѣ совершенно неудовлетворительной сдачи экзамена кѣмъ либо изъ присланныхъ семинаріями воспитанниковъ, коммиссіи съ точностію обозначали, на какіе именно вопросы даны были экзаменующимся неудовлетворительные отвѣты и въ чемъ состояли недостатки его устнаго отвѣта или письменнаго сочиненія. 5) Воспитанниковъ семинарій, представившихъ ненадлежащіе документы, а также и не представившихъ вовсе нѣкоторыхъ документовъ, нынѣ же обязать представить потребные документы, съ объясненіемъ имъ, что въ случаѣ неисполненія ими этого требованія Совѣтъ затруднится зачислить ихъ въ число студентовъ. 6) Поручить академическому врачу А. Кремлеву произвести въ присутствіи одного изъ помощниковъ инспектора академіи освидѣтельствованіе состоянія здоровья воспитанниковъ семинарій, какъ явившихся по назначенію семинарскаго начальства, такъ и явившихся по собственному желанію,—съ тѣмъ, чтобы актъ освидѣтельствованія онъ представилъ къ 15 сентября сего года. Въ случаѣ же его болѣзненнаго состоянія, просить произвести означенное освидѣтельствованіе заступающаго его мѣсто—врача И. Долгова.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 30 сентября сего года за № 641 резолюція Его Высокопреосвященства: „Читалъ".

№ 30.

4 сентября 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта.

Слушали: 1) а) Прошеніе учителя Бектешевской крещено-татарской школы цивинской волости малмыжскаго уѣзда вятской губерніи Григорія Алексѣева: „Желая приготовить себя къ миссіонерской противомусульманской дѣятельности, покорнѣйше прошу Совѣтъ академіи зачислить меня

съ начала наступающаго учебнаго года быть слушателемъ двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ при Казанской духовной академіи по татарскому отдѣлу.

Такъ какъ по истеченіи времени для подаванія прошенія въ Совѣтъ академіи я нынѣ не осмѣливаюсь подать прошеніе на казеннокоштную вакансію и не имѣя силы по уставу оной академіи вносить за свое содержаніе въ академическомъ общежитіи 190 руб. изъ собственныхъ средствъ, какъ своекоштные слушатели вносятъ ежегодно, покорнѣйше прошу жить внѣ академіи, что при Казанской центральной крещено-татарской школѣ.

При семъ прилагаю слѣдующіе мои документы: а) удостовѣреніе инспектора народныхъ училищъ мамадышскаго уѣзда отъ 19 января 1887 года за № 17, б) удостовѣреніе миссіонера для крещеныхъ татаръ вятской епархіи, отъ 18 сентября 1889 года за № 74, в) Архипастырское благословеніе Преосвященнѣйшаго Сергія, вятскаго и слободскаго, посланное чрезъ Вятскую духовную Консисторію, отъ 18 февраля 1891 г. за № 2442 и г) свидѣтельство, выданное мнѣ мамадышскимъ уѣзднымъ по воинской повинности присутствіемъ во время вынутаго мною жребія при призывѣ 1885 года 7 ноября за № 1328.

Къ сему необходимымъ считаю присовокупить, что я сынъ крестьянина, изъ старокрещеныхъ татаръ Казанской губерніи мамадышскаго уѣзда абдинской волости деревни Никифоровой, окончилъ курсъ ученія въ Казанской центральной крещено-татарской школѣ въ 1882 г. и имѣю свидѣтельство на званіе учителя сельскаго начальнаго народнаго училища. По семейному положенію: я женатъ и имѣю одного сына, мнѣ отъ роду 27 лѣтъ. Метрическая выпись о моемъ рожденіи немедленно будетъ отправлена по почтѣ. Но я со стороны воинской повинности не имѣю препятствія, потому что я возложенную обязанность отслужилъ, какъ это видно изъ свидѣтельства, выданнаго мнѣ присутствіемъ.

Въ случаѣ, если на зачисленіе меня въ число слушателей миссіонерскихъ курсовъ воспослѣдуетъ соизволеніе Совѣта академіи, то я обязуюсь уволиться отъ занимаемой мною въ настоящее время должности, представить мое свидѣтельство на званіе учителя сельскаго начальнаго народнаго учи-

лища и удостовѣреніе отъ зависимаго своего начальства и за послѣднее время".

б) Объясненіе его же, Алексѣева: „Честь имѣю объяснить во первыхъ о томъ, что я отъ 28 іюня сего 1892 года обратился къ Его Преосвященству, Преосвященнѣйшему Сергію, Епископу вятскому и слободскому, съ покорнѣйшей просьбой за его Архипастырскимъ заявленіемъ о моемъ желаніи на миссіонерскіе курсы при Казанской духовной академіи.

На мое прошеніе вятскій комитетъ православнаго миссіонерскаго общества пишетъ мнѣ отъ 20 іюля сего 1892 года за № 249, что по недостатку денежныхъ средствъ комитетъ не можетъ содержать меня во время слушанія мною миссіонерскихъ курсовъ при Казанской духовной академіи: будто изъ этого видно, что я, не имѣя средствъ, просилъ Его Преосвященство во время слушанія курсовъ быть стипендіатомъ Комитета. Во вторыхъ въ моемъ прошеніи, поданномъ въ Совѣтъ академіи отъ 7 іюня сего 1892 г., не совсѣмъ понятно сказано, что я въ общежитіи Казанской центральной крещено-татарской школы на чьемъ средствѣ буду содержаться. Но я въ теченіе двухлѣтнихъ миссіонерскихъ курсовъ имѣю средство содержаться отъ себя въ общежитіи Казанской центральной крещено-татарской школы; удержать меня завѣдующій оной школой о. Василій Тимофеевъ согласенъ".

в) Удостовѣреніе инспектора народныхъ училищъ Мамадышскаго уѣзда отъ 12 января 1887 года за № 17: „Дано сіе бывшему учителю Теплоболотскаго инородческаго Братства Св. Гурія училища Мамадышскаго уѣзда Григорію Алексѣеву въ томъ, что онъ, состоя на учительской должности съ 1882—1886 года, во все время своего служенія отличался усердіемъ въ исполненіи возложенной на него обязанности, былъ успѣшенъ въ преподаваніи и ни въ какихъ предосудительныхъ поступкахъ замѣчаемъ не былъ".

г) Отношеніе Вятской духовной Консисторіи отъ 18 февраля 1891 г. за № 2442 на имя учителя Бектешевской миссіонерской школы Григорія Алексѣева: „Вятская духовная Консисторія симъ извѣщаетъ Васъ, что, по засвидѣтельствованію миссіонера для крещеныхъ татаръ, священника села

Шоринскаго Филиппа Гаврилова объ особыхъ трудахъ Вашихъ по собесѣдованію съ крещеными татарами о предметахъ вѣры христіанской и нравственности, Преосвященнѣйшимъ Сергіемъ, Епископомъ Вятскимъ и Слободскимъ, 31 минувшаго января преподано Вамъ Архипастырское благословеніе".

д) Удостовѣреніе миссіонера для крещеныхъ татаръ Вятской епархіи священника села Шоры Филиппа Гаврилова отъ 18 сентября 1889 г. за № 74: „Предъявитель сего Казанской губерніи мамадышскаго уѣзда деревни Никифоровой крестьянинъ, имѣющій званіе учителя начальнаго народнаго училища, Григорій Алексѣевъ съ 23 сентября 1886 года по сіе время состоялъ учителемъ Бектешевской крещено-татарской миссіонерской школы, Вятской епархіи малмыжскаго уѣзда. Въ продолженіе своей службы въ означенной школѣ былъ безукоризненнаго поведенія и сообразно съ цѣлями и задачами инородческой миссіи старался вести школьное дѣло, училъ церковному пѣнію крещено-татарскихъ дѣтей, преподавалъ имъ Законъ Божій и велъ религіозно-нравственную бесѣду со взрослыми, собирая ихъ по временамъ въ школьную квартиру. Вообще учитель Алексѣевъ, состоя при Бектешевской школѣ среди зараженныхъ магометанствомъ крещеныхъ татаръ, сознательно относился къ своему долгу и тѣмъ способствовалъ дѣлу проповѣди между послѣдними истинъ Христовой вѣры и правилъ христіанской жизни".

и е) Отношеніе Вятскаго Комитета православнаго миссіонерскаго общества отъ 20 іюля 1892 года за № 249 въ Абдинское волостное правленіе: „Вятскій Миссіонерскій Комитетъ проситъ волостное правленіе объявить учителю Бектешевской миссіонерской школы крестьянину деревни Никифоровой Григорію Алексѣеву, что по недостатку денежныхъ средствъ Комитетъ не можетъ содержать его во время слушанія имъ миссіонерскихъ курсовъ при Казанской духовной академіи".

2) Заявленіе бывшаго воспитанника Рязанской духовной семинаріи Ѳеодора Баркова: „Желая слушать миссіонерскіе курсы, покорнѣйше прошу Совѣтъ Казанской духовной академіи написать мнѣ, могу ли я быть принятъ слушателемъ курсовъ на казенномъ содержаніи. Если Совѣтъ найдетъ возможнымъ это, я поспѣшу прислать нужные документы",

3) Прошеніе помощника учителя церковно-приходской школы села Широкаго Буерака, хвалынскаго уѣзда Саратовской губерніи Ѳеодора Ѳеодорова Бычкова: „Имѣя сильное желаніе потрудиться въ дѣлѣ распространенія Св. Евангелія среди инородцевъ, исповѣдующихъ магометанскую или буддійскую религію, и желая поступить въ число слушателей миссіонерскихъ курсовъ при академіи, покорнѣйше прошу правленіе Казанской духовной академіи извѣстить меня, могу ли я быть зачисленнымъ въ число слушателей татарскаго или монгольскаго отдѣленія курсовъ на казенный счетъ, такъ какъ собственныхъ средствъ для содержанія у меня не имѣется.

Образованіе я получилъ въ Сердобскомъ, Саратовской губерніи, трехклассномъ городскомъ училищѣ, гдѣ и окончилъ полный курсъ ученія въ 1885 году, имѣю свидѣтельство на званіе учителя сельскаго начальнаго народнаго училища; воинскую повинность отбылъ въ 1891 г. и зачисленъ въ ратники ополченія 1 разряда, холостъ, отъ роду имѣю 22 года.

Если правленіе академіи найдетъ возможнымъ принять меня въ число слушателей на казенный счетъ, то, по извѣщеніи меня объ этомъ правленіемъ академіи, обязуюсь немедленно представить необходимые для поступленія документы“.

4) а) Прошеніе учителя изъ чувашъ-крестьянъ Юнго-Ядринскаго земскаго училища Козмодемьянскаго уѣзда Сергѣя Бѣляева на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „Желая поступить на миссіонерскіе курсы, существующіе при Казанской духовной академіи, имѣю честь покорнѣйше просить Васъ, Ваше Высокопреосвященство, благословить меня для поступленія на оные.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ прошеніи за № 552 послѣдовала такая: „14 августа. Въ правленіе академіи“.

б) Удостовѣреніе директора Казанской учительской семинаріи отъ 13 августа 1892 года за № 990: „Дано сіе бывшему воспитаннику Казанской учительской семинаріи, происходящему изъ крестьянъ—чувашъ села Убѣева ядринскаго уѣзда Казанской губерніи Сергѣю Бѣляеву, имѣющему отъ роду 23 года, въ томъ, что онъ обучался въ учитель-

ской семинаріи съ 25 августа 1884 года по 1 сентября 1886 года и уволенъ изъ 1 класса оной по болѣзни при поведеніи отличномъ".

в) Прошеніе учителя изъ чувашъ крестьянъ Козмодемьянскаго уѣзда Юнго-Ядринскаго земскаго училища Сергѣя Бѣляева: „13 прошлаго августа мною подано было прошеніе Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнѣйшему Владиміру, о благословеніи меня для поступленія на миссіонерскіе курсы, существующіе при Казанской духовной академіи, которое Его Высокопреосвященство изволилъ препроводить въ оную академію. При этомъ дополняю слѣдующее: 1) Документы мои находятся у г. инспектора народныхъ училищъ Казанской губерніи 3-го участка, 2) воинскую повинность я отбывалъ въ 1890 году и, какъ учитель, имѣющій свидѣтельство на званіе учителя, зачисленъ въ запасъ арміи на 18 лѣтъ, съ обязательствомъ прослужить 5 лѣтъ учителемъ; задумавши же поступить на миссіонерскіе курсы и зная, что поступающіе должны быть свободны отъ воинской повинности, подалъ въ воинское присутствіе заявленіе, въ которомъ изъявилъ желаніе встать подъ мѣру, такъ какъ при отбываніи мною воинской повинности оной не подвергался; зная же, что у меня въ груди не достаетъ 3-хъ вершковъ, надѣюсь получить отсрочку, но не ранѣе 20 сего сентября, потому что въ оное число будетъ собраніе въ воинскомъ присутствіи и 3) такъ какъ своихъ средствъ не имѣю, то мнѣ желательно было поступить на миссіонерскіе курсы на казенный счетъ".

5) Прошеніе мѣщанина г. Казани Терентія Семенова Винокурова: „Симъ покорнѣйше прошу Совѣтъ Казанской академіи зачислить сына моего Василія Винокурова въ семъ $189^{2}/_{3}$ учебномъ году въ составъ слушателей миссіонерскихъ курсовъ при академіи по татарскому отдѣленію. Взносъ за содержаніе въ академіи за время его обученія въ оной въ качествѣ полнаго пансіонера обязуюсь взносить своевременно въ томъ размѣрѣ, каковой положенъ по уставу академіи относительно платы за содержаніе своекоштныхъ воспитанниковъ академіи.

При семъ прилагаю слѣдующіе документы: 1) свидѣтельство, выданное Казанскимъ Училищнымъ Совѣтомъ объ окончаніи курса въ Николаевско-Богоявленскомъ городскомъ училищѣ 1 іюля 1885 года; 2) выписку изъ метрическихъ

10) а) Отношеніе Совѣта Московскаго Православнаго Миссіонерскаго Общества отъ 20 мая 1892 г. за № 419: „Совѣтъ Православнаго Миссіонерскаго Общества имѣетъ честь увѣдомить Совѣтъ академіи, что на двухгодичные миссіонерскіе курсы при означенной академіи прибудетъ въ концѣ августа сего 1892 года, въ качествѣ стипендіата миссіонерскаго общества, Тарасій Иваницкій, окончившій курсъ въ Тифлисской духовной семинаріи. Къ сему Совѣтъ общества почитаетъ необходимымъ присовокупить, что документы г. Иваницкаго будутъ препровождены въ Совѣтъ Казанской духовной академіи изъ правленія Тифлисской духовной семинаріи".

б) Отношеніе правленія Тифлисской духовной семинаріи отъ 26 августа 1892 года за № 546: „Правленіе Тифлисской духовной семинаріи, препровождая при семъ въ Совѣтъ Казанской духовной академіи документы студента семинаріи Тарасія Иваницкаго: 1) аттестатъ за № 446; 2) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи его за № 4592 и 3) свидѣтельство о привитіи оспы за № 99, покорнѣйше проситъ о полученіи этихъ документовъ не оставить увѣдомленіемъ.

При этомъ правленіе семинаріи имѣетъ честь присовокупить, что свидѣтельство о явкѣ его къ исполненію воинской повинности Тарасій Иваницкій обязался представить лично въ Совѣтъ академіи".

11) а) Прошеніе діакона села Монастырскаго, Тетюшскаго уѣзда, новокрещеннаго изъ башкиръ Василія Иліодорова на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „Я, просвѣтившись назадъ тому пять лѣтъ Христовой вѣрой и св. крещеніемъ, всегда имѣлъ искреннее желаніе способствовать просвѣщенію своихъ единоплеменниковъ—магометанъ, для сего прилежнымъ изученіемъ христіанскаго катихизиса и другихъ, относящихся къ христіанскому ученію предметовъ, я достигъ діаконскаго сана. Но, не смотря на это, я чувствую въ себѣ большой недостатокъ въ познаніи тѣхъ предметовъ, которые необходимы миссіонеру для борьбы съ магометанствомъ. Поэтому всепокорнѣйше прошу Васъ, Ваше Высокопреосвященство, не благоугодно ли будетъ Вамъ предложить Совѣту Казанской духовной академіи принять меня на двухгодичные миссіонерскіе при оной академіи курсы—татарскаго отдѣленія. При семъ также всепокорнѣйше прошу

Ваше Высокопреосвященство, не найдете ли изъ какихъ-либо источниковъ средствъ на обезпеченіе меня съ моимъ семействомъ, состоящимъ изъ жены и двоихъ дѣтей: одного трехъ, а другаго двухлѣтняго, такъ какъ я для прохожденія означенныхъ курсовъ собственныхъ средствъ не имѣю. При семъ представляю два удостовѣренія о моемъ поведеніи: 1) отъ отца благочиннаго 2 округа Царевококшайскаго уѣзда священника села Морковъ Ксенофонта Преображенскаго отъ 2 мая 1892 года за № 342, 2) отъ священника села Монастырскаго, Тетюшскаго уѣзда, о. Андрея Надеждина отъ 1 іюля 1892 года.

Резолюція Его Высокопреосвященства за № 2706 на семъ прошеніи послѣдовала такая: „20 іюля. Прошу Совѣтъ академіи дать мнѣ по сему свое заключеніе“.

б) Удостовѣреніе благочиннаго 2-го округа Царевококшайскаго уѣзда отъ 2 мая 1892 года за № 342: „Дано настоящее удостовѣреніе бывшему псаломщику села Морковъ Царевококшайскаго уѣзда, а нынѣ діакону села Монастырскаго Тетюшскаго уѣзда Василію Иліодорову въ томъ, что онъ, Иліодоровъ, со дня поступленія своего въ псаломщики Моркинской Богоявленской церкви, 18 августа 1887 года и по день выхода своего въ село Монастырское во діакона, 8 марта 1892 года, велъ себя вполнѣ безукоризненно, трезво и аккуратно исполнялъ свои обязанности, въ тоже время прилежно изучая тѣ предметы, знанія коихъ необходимы въ должности псаломщика. Иліодоровъ есть инородецъ башкиръ, по принятіи въ 1886 году св. крещенія посвятилъ себя на служеніе св. церкви, онъ трудомъ, терпѣніемъ и усердіемъ поборолъ, при помощи Божіей, всѣ трудности при изученіи того или другаго предмета и въ мартѣ мѣсяцѣ сего 1892 года сдалъ удовлетворительно діаконскій экзаменъ и вслѣдъ за симъ 8 марта рукоположенъ во діакона“.

в) Удостовѣреніе села Монастырскаго Ильинской церкви священника Андрея Надеждина отъ 1 іюля 1892 года: „Ввѣренной мнѣ Ильинской церкви села Монастырскаго Тетюшскаго уѣзда діаконъ Василій Иліодоровъ со времени своего опредѣленія (21 марта 1892 года) по настоящее 1-е число іюля велъ себя честно, степенно, кротко и мирно и въ исправленіи своей должности всегда былъ исправенъ и благоговѣйнъ“.

12) а) Прошеніе учителя Никифоровскаго сельскаго земскаго начальнаго народнаго училища мамадышскаго уѣзда Казанской губерніи Евдокимъ Иванова Комисарова, на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „Я происхожденіемъ изъ старокрещенныхъ татаръ, крестьянинъ села Шеморбашъ, Мамадышскаго уѣзда Казанской губерніи. Кончилъ курсъ ученія въ Казанской центральной крещено-татарской школѣ въ 1880 году. Свидѣтельство на учительское званіе имѣю. Со времени окончанія курса въ сказанной школѣ состою учителемъ непрерывно. Былъ учителемъ въ училищахъ: Субешскомъ мамадышскаго уѣзда, Аланъ-Полянскомъ лаишевскаго уѣзда, въ Никифоровскомъ земскомъ училищѣ состою учителемъ съ 4 октября 1884 года. Всѣ сказанныя выше крещено-татарскія селенія, въ которыхъ я состоялъ учителемъ и въ особенности послѣднее (Никифорово), находятся близъ татарскихъ деревень, а потому мнѣ иногда приводилось вести съ мухамеданами религіозныя бесѣды, и признаюсь, что бесѣды мои не всегда увѣнчались успѣхомъ, вслѣдствіе чего во мнѣ явилось искреннее желаніе изучить, по мѣрѣ моихъ силъ, для болѣе успѣшной борьбы съ магометанствомъ, среди котораго мнѣ приводится служить, миссіонерскихъ противомусульманскихъ наукъ.

Вслѣдствіе вышеизложеннаго имѣю честь обратиться къ Вамъ, Ваше Высокопреосвященство, съ всепокорнѣйшей просьбой, не найдете ли возможнымъ приказать зачислить меня съ начала наступающаго учебнаго года для приготовленія къ этой дѣятельности въ составъ двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ при Казанской духовной академіи по татарскому отдѣлу на одну изъ казенныхъ вакансій, или же съ проживаніемъ въ Казанской центральной крещено-татарской школѣ съ содержаніемъ отъ себя.

При этомъ прилагаю: 1) удостовѣреніе г. инспектора народныхъ училищъ Мамадышскаго уѣзда о моей учительской службѣ отъ 12 іюня 1892 г. за № 277, 2) удостовѣреніе о. благочиннаго села Тавелей приходскаго священника о моей учительской службѣ въ этомъ приходѣ отъ 11 іюня 1892 г. за № 239, 3) выписку изъ метрическихъ книгъ Казанской губерніи Лаишевскаго уѣзда села Ураевыхъ Челновъ Богородицкой церкви о рожденіи и крещеніи моемъ отъ

6 іюля 1889 года за № 30 и 4) свидѣтельство Мамадышскаго уѣзднаго по воинской повинности присутствія о явкѣ къ исполненію воинской повинности отъ 10 ноября 1883 года за № 1425. Свидѣтельство на учительское званіе находится у г. инспектора училищъ Мамадышскаго уѣзда.

За нужное къ сему считаю присовокупить, что я женатъ на дѣвицѣ изъ крещеныхъ татарокъ и имѣю въ семействѣ троихъ дѣтей.

Резолюція Его Высокопреосвященства за № 436 на семъ прошеніи послѣдовала такая: „22 іюня. Въ правленіе академіи".

б) Удостовѣреніе инспектора народныхъ училищъ Мамадышскаго уѣзда отъ 12 іюня 1892 года за № 277: „Дано сіе учителю Никифоровскаго земскаго начальнаго инородческаго училища Евдокиму Комисарову, въ томъ, что онъ въ продолженіе своей свыше десятилѣтней учительской службы отличался полнымъ усердіемъ къ дѣлу, успѣшнымъ преподаваніемъ и примѣрнымъ поведеніемъ, за что Мамадышскимъ уѣзднымъ училищнымъ Совѣтомъ представленъ отъ 26 марта настоящаго года къ награжденію медалью съ надписью „за усердіе".

в) Удостовѣреніе благочиннаго 2 округа Мамадышскаго уѣзда священника села Тавелей Николая Богомолова отъ 11 іюня 1892 года за № 239: „Предъявитель сего крестьянинъ села Шеморбашъ Мамадышскаго уѣзда Евдокимъ Ивановъ Комисаровъ съ октября мѣсяца 1884 года по настоящее время состоялъ въ должности учителя при Никифоровскомъ инородческомъ земскомъ училищѣ. Во время своего пребыванія въ должности учителя велъ себя весьма хорошо; къ дѣлу своему относился всегда съ любовію и полнымъ усердіемъ, отчего успѣхи учениковъ оказывались всегда вполнѣ удовлетворительными, учениковъ своихъ всегда пріучалъ къ церковному пѣнію, съ которыми въ праздничные дни являлся въ церковь Божію и стройно пѣлъ на церковномъ клиросѣ по славянски и крещено-татарски".

13) а) Прошеніе учителя Песковскаго сельскаго училища Вязниковскаго уѣзда Владимірской губерніи Василія Димитріева Красильникова, на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа

Казанскаго и Свіяжскаго: „По окончаніи курса въ Казанской учительской семинаріи въ 1885 году, я шесть лѣтъ прослужилъ учителемъ Раиѳскаго училища Казанскаго уѣзда и одинъ годъ учителемъ Песковскаго училища Вязниковскаго уѣзда Владимірской губерніи.

Желая посвятить свои силы на служеніе церкви въ качествѣ миссіонера, осмѣливаюсь всепокорнѣйше просить Ваше Высокопреосвященство благословить меня и оказать содѣйствіе къ поступленію на двухгодичные миссіонерскіе курсы при Казанской духовной академіи".

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ прошеніи за № 556 послѣдовала такая: „25 августа. Въ правленіе академіи".

б) Прошеніе его же, Красильникова: „20 августа сего 1892 года я подалъ прошеніе на имя Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, о принятіи меня въ число слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ при Казанской духовной академіи.

Въ случаѣ послѣдованія благоснисходительнѣйшей резолюціи Его Высокопреосвященства на мое прошеніе, имѣю честь покорнѣйше просить Совѣтъ Казанской духовной академіи зачислить меня въ число слушателей калмыцкаго отдѣленія означенныхъ курсовъ.

При семъ имѣю честь почтительнѣйше просить Совѣтъ Казанской духовной академіи, не найдено-ли будетъ возможнымъ предоставить мнѣ стипендію.

Къ сему прошенію прилагаю свидѣтельство объ окончаніи мною курса въ Казанской учительской семинаріи, метрическую выписку за № 16 и свидѣтельство объ отбываніи воинской повинности.

14) а) Прошеніе учителя церковнаго пѣнія Казанской женской учительской школы и сверхштатнаго псаломщика домовой церкви при означенной школѣ Матвѣя Макарова Лобанова, на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „По окончаніи курса въ Казанской учительской семинаріи въ 1883 году я служилъ сельскимъ учителемъ въ Казанскомъ уѣздѣ до 1889 года, а съ того времени состою

учителемъ церковнаго пѣнія Казанской женской учительской школы и съ 1 февраля 1890 г. сверхштатнымъ псаломщикомъ домовой церкви при означенной школѣ. Въ февралѣ мѣсяцѣ 1891 года я сдалъ экзаменъ на діакона-учителя и принятъ въ духовное званіе. Нынѣ, желая прослушать миссіонерскіе курсы и не встрѣчая препятствій со стороны служебныхъ обязанностей, припадаю къ стопамъ Вашего Высокопреосвященства съ покорнѣйшей просьбой,—не благоугодно-ли будетъ допустить меня приходящимъ слушателемъ миссіонерскихъ курсовъ на татарскій отдѣлъ при Казанской духовной академіи". Мои документы находятся въ Казанской духовной Консисторіи".

б) Прошеніе его же, Лобанова: „12 августа сего года я подалъ прошеніе на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, о допущеніи меня приходящимъ слушателемъ миссіонерскихъ курсовъ при Казанской духовной академіи, вслѣдствіе чего имѣю честь почтительнѣйше просить Совѣтъ Казанской духовной академіи, въ случаѣ благопріятной резолюціи Его Высокопреосвященства на мое прошеніе, зачислить меня въ число слушателей означенныхъ курсовъ.

При семъ имѣю честь представить мои документы: 1) свидѣтельство объ окончаніи курса въ Казанской учительской семинаріи, 2) метрическую выпись о рожденіи и крещеніи, 3) удостовѣреніе инспектора народныхъ училищъ о прохожденіи мною учительской службы и 4) удостовѣреніе духовной Консисторіи о сдачѣ экзамена на діакона-учителя".

Резолюція Его Высокопреосвященства на первомъ прошеніи Лобанова за № 538 послѣдовала такая: „12 августа. Въ правленіе академіи".

15) Прошеніе Псковской губерніи, Холмскаго мѣщанина Василія Ѳедорова Макаровскаго: „Имѣя влеченіе посвятить себя миссіонерскому труду, чтобы по мѣрѣ силъ быть полезнымъ святой нашей матери Церкви, я бы хотѣлъ поступить на миссіонерскіе курсы при Казанской духовной академіи, на то отдѣленіе, въ которомъ приготовляются служители этого дѣла на дальнемъ востокѣ, но не зная куда и какъ обратиться съ просьбою объ опредѣленіи меня на оные курсы, я осмѣливаюсь прибѣгать къ помощи Вашего Высокопреподобія съ просьбою направить это мое заявленіе куда слѣ-

дуетъ и оказать съ своей стороны ходатайство объ опредѣленіи меня въ число слушателей миссіонерскихъ курсовъ; рекомендаціи отъ Епархіальнаго начальства я не могу представить, такъ какъ личность моя оному неизвѣстна, и ручательствомъ за меня можетъ быть исключительно моя совѣсть. Если только настоящая просьба моя будетъ уважена, то почтительнѣйше прошу извѣстить меня, когда я долженъ явиться для поступленія на курсы,—можетъ быть Господь будетъ мнѣ Помощникомъ добраться до Казани на свои скудныя средства. Считаю долгомъ сообщить о себѣ слѣдующее: въ настоящее время имѣю отъ роду 28 лѣтъ, образованіе получилъ сначала въ Холмскомъ уѣздномъ училищѣ, затѣмъ въ С.-Петербургской земской учительской школѣ, изъ которой выбылъ по личному желанію изъ послѣдняго класса, не окончивъ курса; вѣроисповѣданія православнаго, холостъ и служу письмоводителемъ у Новоржевскаго земскаго начальника 3 участка Псковской губерніи. При поступленіи на курсы, буде въ томъ мнѣ не будетъ отказано, то желалъ бы принять иноческій чинъ".

16) а) Прошеніе Казанскаго уѣзда села Апазова священника Александра Миропольскаго, на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „Сынъ мой Александръ Миропольскій въ прошломъ 1891 году кончилъ курсъ ученія въ Казанскомъ духовномъ училищѣ. Въ томъ же году, въ августѣ мѣсяцѣ, Его Высокопреосвященствомъ и Правленіемъ Казанской духовной академіи былъ принятъ въ число слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ при академіи съ дарованіемъ ему права жить внѣ академіи. Но въ концѣ сентября мѣсяца Его Высокопреосвященству благоугодно было оставить его для слушанія миссіонерскихъ записокъ лишь въ миссіонерскомъ пріютѣ, вѣроятно для лучшей подготовки къ слушанію лекцій на курсахъ при академіи, обѣщаясь принять его въ настоящемъ 1892 году въ число слушателей курсовъ. Сынъ мой пробылъ въ миссіонерскомъ пріютѣ назначенное ему Владыкою время. Поэтому имѣю честь почтительнѣйше просить Ваше Высокопреосвященство, соблаговолите разрѣшить Правленію академіи снова зачислить сына моего Александра въ число слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ при академіи съ дарова-

ніемъ ему права жить внѣ академіи, въ миссіонерскомъ пріютѣ при Спасскомъ монастырѣ, такъ какъ я, состоя священникомъ въ бѣднѣйшемъ инородческомъ приходѣ, не имѣю средствъ вносить въ академію слѣдующей за его содержаніе платы. Руководитель пріюта протоіерей Евѳимій Александровичъ Маловъ на принятіе сына моего въ пріютъ, какъ и въ прошломъ году, изъявляетъ полное согласіе.

Сынъ мой Александръ нынѣ 19 лѣтъ, татарскій языкъ разговорный знаетъ отлично и письменный порядочно. Свидѣтельство его объ окончаніи курса въ духовномъ училищѣ находится въ правленіи духовной академіи".

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ прошеніи за № 428 послѣдовала такая: „15 іюня. Въ правленіе академіи".

б) Прошеніе его же, священника Миропольскаго: „Въ прошломъ 1891 г. сынъ мой Александръ Миропольскій, окончившій курсъ въ Казанскомъ духовномъ училищѣ, былъ принятъ на миссіонерскіе курсы при академіи, но по молодости его, по приказанію Его Высокопреосвященства, былъ выключенъ изъ списка слушателей, съ обѣщаніемъ принять его на курсы въ текущемъ 1892 году. Въ теченіе года сынъ мой слушалъ миссіонерскія практическія записки въ миссіонерскомъ пріютѣ и тѣмъ подготовилъ себя къ слушанію двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ при академіи.

Поэтому имѣю честь покорнѣйше просить Совѣтъ академіи зачислить сына моего Александра Миропольскаго въ число слушателей миссіонерскихъ двухгодичныхъ курсовъ при академіи. Прошеніе о томъ же на имя Его Высокопреосвященства мною подано еще въ первой половинѣ іюня мѣсяца и Его Высокопреосвященствомъ дано обѣщаніе принять сына моего на курсы, съ дозволеніемъ жить ему внѣ академіи, въ миссіонерскомъ пріютѣ, по неимѣнію средствъ на взносъ за содержаніе его въ академіи. Свидѣтельство объ окончаніи курса въ духовномъ училищѣ хранится въ правленіи академіи еще съ прошлаго года".

17) Прошеніе окончившаго курсъ въ Старицкомъ уѣздномъ училищѣ Петра Мощанскаго: „Желая продолжать свое образованіе на существующихъ при ввѣренной Вашему Высокопреподобію Казанской духовной академіи двухгодичныхъ

миссіонерскихъ курсахъ, покорнѣйше прошу Васъ, Ваше Высокопреподобіе, зачислить меня въ число слушателей означенныхъ курсовъ въ качествѣ пансіонера.

При семъ прилагаю слѣдующіе документы: свидѣтельство объ окончаніи курса въ уѣздномъ училищѣ и метрическую выпись. Требуемая же правилами объ вышеозначенныхъ курсахъ рекомендація Епархіальнаго Преосвященнаго будетъ выслана въ Совѣтъ академіи по первому ея требованію изъ Тверской духовной консисторіи".

18) а) Прошеніе священника села Арняшъ мамадышскаго уѣзда Алексѣя Тихомірова на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „Сынъ мой Владиміръ Тихомировъ, уволенный изъ перваго класса Казанской духовной семинаріи, желая поступить на двухгодичные курсы при Казанской духовной академіи по татарской группѣ, такъ какъ онъ родился и выросъ въ крещено-татарскомъ селѣ и практически знакомъ уже съ татарскимъ языкомъ, да при семъ, по настоянію Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Павла, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго (нынѣ почившаго), былъ опредѣленъ въ миссіонерскій пріютъ для слушанія противомусульманскихъ предметовъ, гдѣ онъ находился съ 16 сентября прошлаго года по 1 мая сего года, поэтому я покорнѣйше прошу Ваше Высокопреосвященство разрѣшить моему сыну поступленіе на означенные курсы и порекомендовать Совѣту Казанской духовной академіи принять его на оные".

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ прошеніи за № 530 послѣдовала такая: „3 августа. Въ правленіе академіи".

б) Прошеніе сына священника села Арняшъ мамадышскаго уѣзда Алексѣя Тихомирова—Владиміра Тихомирова: „Желая поступить на миссіонерскіе курсы, что при духовной академіи, я всепокорнѣйше прошу Совѣтъ духовной академіи принять меня на оные на свое содержаніе".

При семъ прилагаю: 1) метрическую выпись, 2) свидѣтельство объ образованіи, 3) удостовѣреніе о поведеніи надзирателя миссіонерскаго пріюта".

19) а) Прошеніе Касимовскаго мѣщанина Николая Иванова Шишкина: „Занимаясь въ г. Касимовѣ обученіемъ дѣтей татарскаго происхожденія русской грамотѣ, я желалъ бы посвятить себя миссіонерской дѣятельности среди татарскаго населенія. Посему, прилагая при семъ: 1) свидѣтельство объ окончаніи мною курса въ Касимовскомъ уѣздномъ училищѣ отъ 4 іюня 1883 года за № 107, 2) метрическое свидѣтельство о времени моего рожденія, 3) удостовѣреніе, выданное Касимовскимъ мѣщанскимъ старостою отъ 11 августа 1892 года за № 115, о томъ, что я подъ судомъ и слѣдствіемъ не состоялъ и нынѣ не состою, честь имѣю покорнѣйше просить Ваше Высокопреподобіе зачислить меня въ число студентовъ миссіонерскаго отдѣленія по татарской группѣ во ввѣренной Вамъ академіи, дозволивъ мнѣ жить внѣ академіи, на частной квартирѣ, вмѣстѣ съ моими родителями.

При семъ имѣю честь присовокупить, что рекомендація о мнѣ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Ѳеоктиста, Архіепископа Рязанскаго и Зарайскаго, послана имъ недавно на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго. О резолюціи Вашего Высокопреподобія покорнѣйше прошу меня увѣдомить“.

б) Письмо Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Ѳеоктиста, Архіепископа Рязанскаго и Зарайскаго, на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „Касимовскій мѣщанинъ Николай Ивановъ Шишкинъ, занимающійся въ г. Касимовѣ обученіемъ дѣтей татарскаго происхожденія русской грамотѣ, вошелъ ко мнѣ съ прошеніемъ, въ которомъ выражаетъ желаніе поступить на миссіонерскіе курсы при Казанской духовной академіи, чтобы лучше подготовить себя къ миссіонерской дѣятельности среди татаръ, и проситъ моей рекомендаціи къ Вашему Высокопреосвященству.

Я съ своей стороны не препятствую просителю поступить на миссіонерскіе курсы при Казанской духовной академіи и, зная его ревность къ просвѣщенію взрослыхъ татаръ и дѣтей ихъ обученіемъ русской грамотѣ, при постепенномъ ознакомленіи ихъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ, даже желалъ бы, чтобы онъ прослушалъ миссіонерскіе курсы. Про-

слушавши эти курсы, Шишкинъ могъ бы, несомнѣнно, съ большимъ успѣхомъ послужить дѣлу христіанскаго просвѣщенія татаръ чрезъ обученіе ихъ грамотѣ и уясненіе истинной вѣры Христовой".

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ письмѣ за № 534 послѣдовала такая: „8 августа. Въ правленіе академіи".

20) а) Прошеніе бывшаго воспитанника Казанской духовной семинаріи 3 класса Сергія Целерицкаго на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „Желая поступить на миссіонерскіе курсы при Казанской духовной академіи, покорнѣйше прошу Васъ, Ваше Высокопреосвященство, не благоугодно ли будетъ дать мнѣ рекомендацію для поступленія на оные, на что и буду ожидать милостивѣйшей Архипастырской резолюціи".

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ прошеніи послѣдовала такая: „17 августа. Въ Правленіе академіи".

б) Прошеніе его же, Целерицкаго: „Желая поступить на миссіонерскіе курсы при ввѣренной Вамъ академіи, покорнѣйше прошу Васъ, Ваше Высокопреподобіе, принять меня на вышепоименованные курсы на татарское отдѣленіе. При семъ прошеніи прилагаю метрическую выпись и свидѣтельство изъ Казанской духовной семинаріи".

Справка: 1) На основаніи указа Святѣйшаго Синода отъ 17 мая 1889 года за № 1787 при Казанской духовной академіи съ 1889 года существуютъ двухгодичные миссіонерскіе курсы по татарскому и монгольскому отдѣламъ, на основаніи особыхъ правилъ, изложенныхъ въ „Соображеніяхъ объ открытіи двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ".

2) По § 4 сихъ Соображеній: „Въ составъ курсовъ, по избранію и рекомендаціи начальствъ инородческихъ епархій и православнаго миссіонерскаго общества, могутъ поступать лица, вполнѣ опредѣлившіяся по своему направленію и желающія посвятить себя миссіонерскому служенію, безъ различія званія и правъ по образованію и безъ всякаго испытанія".

3) По § 5 тѣхъ же Соображеній: „Казенныхъ вакансій на курсахъ полагается восемь, по четыре на годъ, съ распредѣленіемъ ихъ поровну по отдѣламъ. Если курсы открываются только по одному отдѣлу, то свободныя вакансіи по другому отдѣлу могутъ быть занимаемы слушателями открывающагося отдѣла".

4) По § 9: „Но въ извѣстный годъ на открываемыхъ курсахъ преподаются только тѣ миссіонерскія науки и отдѣлы наукъ, которые имѣютъ непосредственное отношеніе къ предстоящей дѣятельности наличныхъ слушателей. Такъ, напримѣръ, если слушатели будутъ состоять изъ готовящихся въ миссіонеры среди татаръ, чувашъ и черемисъ, то, при преподаваніи въ полномъ объемѣ исторіи и обличенія магометанства, арабскаго и татарскаго языка,—этнографія, исторія распространенія христіанства и общій филологическій обзоръ языковъ должны касаться только означенныхъ трехъ племенъ".

5) Курсъ преподаванія подлежащихъ наукъ распредѣляется на два года, въ которые должны быть преподаны по общимъ и особымъ программамъ всѣ миссіонерскія науки, имѣющія непосредственное отношеніе къ предстоящей дѣятельности наличныхъ слушателей".

6) По § 11: „Для чтенія наукъ на миссіонерскихъ курсахъ составляется Совѣтомъ академіи особое росписаніе, при чемъ назначаются особые часы для слушателей означенныхъ курсовъ только по спеціально назначеннымъ для нихъ отдѣламъ наукъ; общіе же курсы наукъ, пригодные для студентовъ миссіонерскаго отдѣленія и слушателей миссіонеровъ, читаются въ одни часы для тѣхъ и другихъ".

7) Согласно опредѣленію Совѣта отъ 5 февраля сего года, указомъ Святѣйшаго Синода отъ 30 мая 1892 года за № 6 для слушателей миссіонерскихъ курсовъ наступившаго $189^{2}/_{3}$ учебнаго года отчислено 4 казенныхъ вакансіи,—двѣ для татарскаго отдѣла и двѣ для монгольскаго".

8) Барковъ Ѳ., Бычковъ Ѳ., Винокуровъ В., Макаровскій В., Мощанскій П. не представили требующихся правилами рекомендацій отъ Епархіальныхъ начальствъ, а Макаровскій сверхъ того и документовъ о своей личности.

9) Во время написанія сего журнала Мощанскій представилъ рекомендацію отъ своего мѣстнаго Тверскаго Епархіальнаго начальства, выраженную въ отношеніи духовной консисторіи отъ 31 августа 1892 г. за № 8836 слѣдующаго содержанія: „Вслѣдствіе прошенія окончившаго курсъ въ Старицкомъ уѣздномъ училищѣ священническаго сына Петра Мощанскаго о его занятіяхъ и поведеніи для представленія въ Совѣтъ Казанской духовной академіи на предметъ продолженія своего образованія на существующихъ въ Казанской духовной академіи двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсахъ, Тверская духовная консисторія имѣетъ честь увѣдомить Совѣтъ академіи, что онъ, Мощанскій, какъ донесъ Консисторіи благочинный Старицкаго уѣзда села Денежнаго священникъ Стефанъ Никольскій, во время нахожденія своего въ домѣ отца—села Луковникова священника Михаила Мощанскаго велъ себя отлично хорошо и во все учебное время $189^{1}/_{2}$ года подъ руководствомъ законоучителя Павла Рубцова и учительницы Анны Рубцовой безмездно и съ успѣхомъ проходилъ должность помощника учителя въ Луковниковской церковно-приходской школѣ“.

10) При разсмотрѣніи вопроса о степени подготовки изъявившихъ желаніе поступить на курсы къ слушанію лекцій сихъ курсовъ выяснилось, что Бѣляевъ С. и Иліодоровъ В. не имѣютъ ея въ достаточной степени и потому могутъ только задерживать остальныхъ слушателей въ изученіи миссіонерскихъ наукъ“.

Постановили: Зачислить въ составъ слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ въ наступившій $189^{2}/_{3}$ учебный годъ: А) по татарскому отдѣлу: 1) Емельянова М. и 2) Миропольскаго А. на казенное содержаніе; 3) Дмитріева Г., 4) Тихомирова В., (Мощанскаго П. и Егорова М.) на свое съ обязательствомъ проживать въ академическомъ корпусѣ въ качествѣ пансіонеровъ, 5) Граммакова В. пансіонеромъ стипендіатомъ Оренбургскаго Епархіальнаго Комитета, 6) Иваницкаго Т. пансіонеромъ стипендіатомъ Московскаго православнаго миссіонерскаго общества, 7) Алексѣева Г., 8) Комисарова Е. на свое съ проживаніемъ въ общежитіи центральной крещено-татарской школы, 9) Лобанова М., 10) Шишкина Н. и 11) Целерицкаго С. на свое съ проживаніемъ на частныхъ квартирахъ; по монгольскому

отдѣлу: Красильникова В. на казенное содержаніе. Остальнымъ: Бычкову Ѳ., Баркову Ѳ., Винокурову В. и Макаровскому В. отказать за непредставленіемъ документовъ и подлежащихъ рекомендацій отъ мѣстнаго епархіальнаго начальства и Бѣляеву С. и Иліодорову В. отказать въ виду недостаточной подготовленности ихъ къ слушанію лекцій на миссіонерскихъ курсахъ. Журналъ сей представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 30 сентября сего года за № 642 резолюція Его Высокопреосвященства: „Утверждается“.

№ 31.

Того же 4 сентября 1892 года.

Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „Журналомъ правленія академіи отъ 16 апрѣля сего года за № 122 и журналомъ Совѣта отъ 26 мая за № 11 было постановлено: студентамъ III курса С. Каменскому и Н. Сельскому и студенту II курса Н. Нифонтову отсрочить не сданныя ими по болѣзни переводныя испытанія до послѣ-ваката. Посему неугодно ли будетъ Совѣту допустить ихъ къ сдачѣ сихъ испытаній въ настоящее время“.

Справка: 1) По § 12 правилъ объ испытаніяхъ студентовъ Казанской духовной академіи: „Въ случаѣ болѣзни, серьезной и продолжительной, испытанія могутъ быть съ разрѣшенія Епархіальнаго Преосвященнаго совсѣмъ отсрочены до выздоровленія, впрочемъ не далѣе, какъ до первой половины сентября слѣдующаго учебнаго года, при чемъ экзамены производятся по тѣмъ только предметамъ, по которымъ они не сданы были въ срокъ“.

2) Студенты: Н. Нифонтовъ не сдавалъ экзаменовъ по слѣдующимъ предметамъ: по введенію въ кругъ богослов-

скихъ наукъ, церковной исторіи, логикѣ, психологіи и исторіи философіи,—С. Каменскій по догматическому богословію, нравственному богословію, церковному праву, общей церковной исторіи, патрологіи, церковной археологіи, метафизикѣ, русской церковной исторіи и исторіи русской литературы,—Н. Сельскій по догматическому богословію, патрологіи, церковной археологіи и новой гражданской исторіи.

3) Журналомъ Совѣта отъ 4 сего сентября за № 29 для производства пріемныхъ испытаній образованы особыя экзаменаціонныя коммиссіи.

Постановили: Допустить студентовъ II курса Н. Нифонтова, III курса Н. Сельскаго и С. Каменскаго къ сдачѣ не сданныхъ ими переводныхъ испытаній вмѣстѣ съ поступающими въ академію и за тѣмъ уже имѣть сужденіе о переводѣ ихъ въ слѣдующіе курсы.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 30 сентября сего года за № 643 резолюція Его Высокопреосвященства: „Утверждается“:

№ 32.

Того же 4 сентября 1892 года.

Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „Честь имѣю доложить Совѣту академіи, что 21 января будущаго 1893 года исполнится срокъ службы въ должности членовъ Казанскаго духовно-цензурнаго комитета заслуженному ординарному профессору П. Знаменскому и экстраординарному профессору А. Волкову. Посему не угодно ли будетъ Совѣту озаботиться заблаговременно избраніемъ кандидатовъ на сіи должности“.

Справка: 1) Изъ формулярныхъ списковъ заслуженнаго ординарнаго профессора П. Знаменскаго и экстраординарнаго профессора А. Волкова видно, что 21 января буду-

щаго 1893 года исполнится третіе трехлѣтіе службы ихъ въ должности членовъ духовно-цензурнаго комитета.

2) По ст. 187 устава цензурнаго, свода законовъ изданія 1857 года т. XIV „духовно-цензурные комитеты составляются изъ трехъ членовъ академической конференціи".

3) По ст. 188 того же устава сіи члены избираются въ собраніи дѣйствительныхъ членовъ мѣстной академической конференціи, на каждое мѣсто по два кандидата, и съ согласія Епархіальнаго Преосвященнаго, чрезъ посредство духовно-учебнаго управленія, представляются Святѣйшему Синоду на утвержденіе.

4) По § 190 того же устава избраніе членовъ комитета возобновляется чрезъ три года.

5) Въ собраніи Совѣта избраны кандидатами на должности членовъ казанскаго духовно-цензурнаго комитета—на одну вакансію ординарные профессоры П. Знаменскій и И. Бердниковъ и на другую вакансію экстраординарный профессоръ А. Волковъ и ординарный профессоръ Е. Будринъ.

Постановили: Избранныхъ Совѣтомъ академіи кандидатами на должности членовъ Казанскаго духовно-цензурнаго комитета, именно на одну вакансію ординарныхъ профессоровъ П. Знаменскаго и И. Бердникова и на другую вакансію экстраординарнаго профессора А. Волкова и ординарнаго профессора Е. Будрина просить Его Высокопреосвященство представить на утвержденіе Святѣйшему Синоду.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 30 сентября сего года за № 644 резолюція Его Высокопреосвященства: „Согласенъ. Заготовить представленіе".

№ 33.

Того же 4 сентября 1892 года.

I. Слушали: Указъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода отъ 30 мая 1892 года за № 6, на имя Его Высоко-

преосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, слѣдующаго содержанія: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложенный Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, отъ 22 мая сего года за № 674, журналъ Учебнаго Комитета № 157, съ заключеніемъ Комитета о назначеніи въ текущемъ году окончившихъ курсъ семинарскихъ воспитанниковъ въ составъ новыхъ курсовъ духовныхъ академій, при чемъ присовокуплено, что изъ семинарій Пермской, Иркутской, Якутской и Благовѣщенской не доставлено свѣдѣній о воспитанникахъ, которые могли бы быть вызваны въ академіи: Приказали: по разсмотрѣніи настоящаго журнала, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: 1) разрѣшить академическимъ Совѣтамъ вызвать къ подлежащему сроку изъ числа 153 семинарскихъ воспитанниковъ, рекомендуемыхъ мѣстными епархіальными и семинарскими начальствами, въ составъ новыхъ въ академіяхъ курсовъ, 85 воспитанниковъ, нынѣ окончившихъ курсъ семинарскаго ученія: а) *въ С.-Петербургскую академію* 24, именно изъ семинарій: С.-Петербургской 1, Новгородской 2, Псковской 1, Рижской 1, Олонецкой 1, Литовской 1, Холмской 1, Могилевской 1, Минской 1, Тверской 2, Курской 1, Ярославской 1, Архангельской 2, Витебской 1, Харьковской 1, Томской 1, Калужской 1, Черниговской 1, Воронежской 1, Полтавской 1 и Кіевской 1; б) *въ Кіевскую академію* 24, именно изъ семинарій: Кіевской 1, Волынской 1, Одесской 1, Полтавской 1, Ставропольской 1, Черниговской 1, Калужской 1, Курской 1, Воронежской 1, Харьковской 1, Екатеринославской 1, Тифлисской 1, Холмской 1, Литовской 2, Могилевской 1, Рязанской 1, Таврической 1, Витебской 1, Псковской 1, Владимірской 2, Донской 1 и Орловской 1; в) *въ Московскую академію* 20, именно изъ семинарій: Московской 1, Вяпанской 1, Владимірской 1, Вятской 1, Нижегородской 1, Симбирской 1, Костромской 1, Вологодской 1, Ярославской 1, Пензенской 1, Тамбовской 1, Рязанской 1, Тульской 1, Кіевской 1, Воронежской 1, Самарской 2, Смоленской 1, Тверской 1 и Тифлисской 1 и г) *въ Казанскую академію* 17, именно изъ семинарій: Казанской 1, Самарской 1, Вятской 1, Симбирской 1, Саратовской 1, Оренбургской 1, Уфимской 1, Тверской 1, Владимірской 1, Вологодской 2, Томской 2, Нижегородской 1, Астраханской 1 и

Тамбовской 2. Остальныя свободныя вакансіи предоставить лучшимъ изъ имѣющихъ явиться къ пріемнымъ испытаніямъ волонтерами въ С.-Петербургской и Кіевской академіи по 6, Казанской 4 и Московской 10, а въ Казанской академіи, сверхъ того, предоставить 4 вакансіи для слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ.

2) Совѣты академій должны немедленно сообщить о настоящемъ постановленіи Святѣйшаго Синода подлежащимъ семинарскимъ правленіямъ къ должному съ ихъ стороны исполненію, а по окончаніи пріемныхъ испытаній въ академіяхъ представить Святѣйшему Синоду свѣдѣнія, требуемыя по опредѣленію Синода отъ 12 января 1849 года, съ указаніемъ и тѣхъ лицъ, которыя явятся на экзаменъ не по вызову и будутъ приняты въ число воспитанниковъ академіи. 3) Предоставить Совѣтамъ академій сообщить, при таковомъ вызовѣ воспитанниковъ, семинарскимъ начальствамъ, что Святѣйшій Синодъ поставляетъ имъ въ непремѣнную обязанность, чтобы при избраніи воспитанниковъ въ академію: а) обращали, согласно особымъ постановленіямъ высшаго духовнаго начальства, самое строгое вниманіе на благонадежность избираемыхъ какъ по способностямъ, успѣхамъ въ ученіи и благонравіи, такъ и по состоянію здоровья и склонности ихъ къ продолженію духовнаго образованія; б) на основаніи указа Святѣйшаго Синода, отъ 19 марта 1871 года за № 14, обязали избранныхъ при самомъ отправленіи подписками, по прибытіи на мѣсто, не отказываться отъ вступленія въ академію, а по окончаніи академическаго курса— отъ вступленія въ духовно-училищную службу; в) выслали по предписанному въ приведенномъ указѣ Святѣйшаго Синода порядку таковыя подписки, вмѣстѣ съ другими требуемыми документами избранныхъ воспитанниковъ, непосредственно въ академическіе Совѣты, не допуская ни въ какомъ случаѣ передачи таковыхъ документовъ въ Совѣты академій чрезъ самихъ воспитанниковъ, и г) снабдили отправляемыхъ воспитанниковъ прогонными для проѣзда деньгами и необходимыми, въ опредѣленномъ количествѣ, вещами изъ бѣлья и обуви. Для должныхъ распоряженій и исполненія со стороны Совѣтовъ духовныхъ академій послать Преосвященнымъ Митрополитамъ: Новгородскому и С.-Петербургскому, Кіевскому и Московскому и Архіепископу Казанскому печатные указы,

увѣдомивъ таковыми же и прочихъ Преосвященныхъ тѣхъ епархій, изъ которыхъ предназначается вызовъ семинарскихъ воспитанниковъ въ академіи".

На подлинномъ указѣ резолюція Его Высокопреосвященства за № 426 послѣдовала такая: „14 іюня. Въ Совѣтъ Казанской духовной академіи для должныхъ распоряженій и исполненія".

Справка: Согласно сему указу о. ректоромъ сдѣлано было въ свое время распоряженіе о вызовѣ изъ подлежащихъ семинарій воспитанниковъ въ составъ студентовъ новаго академическаго курса отношеніями за №№ 777, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832 и 836.

Постановили: За сдѣланнымъ распоряженіемъ принять къ свѣдѣнію.

II. Слушали: Указъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода отъ 19 августа 1892 года за № 3315 на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, слѣдующаго содержанія: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали представленіе Вашего Преосвященства отъ 17 минувшаго іюля за № 803 объ утвержденіи преподавателя Саратовскаго духовнаго училища, кандидата богословія Василія Соколова, согласно удостоенію Совѣта академіи, въ степени магистра богословія, за представленное имъ на соисканіе сей степени сочиненіе подъ заглавіемъ: „Обрѣзаніе у евреевъ. Казань. 1892 г." Приказали: Преподавателя Саратовскаго духовнаго училища, кандидата Василія Соколова, удостоеннаго академическимъ Совѣтомъ за сочиненіе „Обрѣзаніе у евреевъ, Казань. 1892 г." степени магистра богословія, утвердить, согласно представленію Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященнаго Камчатскаго, о чемъ, для зависящихъ распоряженій, Вашему Преосвященству послать указъ".

На подлинномъ указѣ резолюція Его Высокопреосвященства за № 559 послѣдовала такая: „23 августа. Въ академическое правленіе".

Постановили: Составить преподавателю Саратовскаго духовнаго училища Василію Соколову дипломъ на сте-

пень магистра богословія, который и препроводить въ правленіе училища съ просьбою о полученіи его увѣдомить Совѣтъ академіи.

III. Слушали: Отношеніе директора Ташкентской гимназіи отъ 17 августа сего года за № 997: „Имѣю честь почтительно просить Совѣтъ академіи выслать мнѣ на нѣкоторое время, по усмотрѣнію Совѣта, изъ библіотеки академіи книгу третью „Чтеній въ Московскомъ обществѣ исторіи и древностей за 1865 годъ". По минованіи надобности, означенная книга будетъ съ благодарностію возвращена мною въ академію".

Постановили: Выслать директору Ташкентской гимназіи на трехмѣсячный срокъ книгу третью „Чтеній въ Московскомъ обществѣ исторіи и древностей за 1865 годъ".

IV. Слушали: а) Прошеніе кандидата богословія Порфирія Мироносицкаго: „Постановленіемъ Совѣта Казанской духовной академіи отъ 15 іюня 1891 года я удостоенъ степени кандидата богословія, при чемъ мнѣ, по прослуженіи въ духовномъ или духовно-учебномъ вѣдомствѣ одного года и по представленіи отъ мѣстнаго начальства удостовѣренія о благоповеденіи, предоставлено право при исканіи степени магистра не представлять новаго сочиненія, а только удовлетворительно сдать дополнительныя испытанія по тремъ изъ тѣхъ предметовъ, по которымъ у меня баллъ 4, и обязательно по библейской исторіи.

Желая въ настоящее время воспользоваться означеннымъ правомъ, я прошу Совѣтъ академіи допустить меня къ сдачѣ дополнительныхъ испытаній по библейской исторіи и по слѣдующимъ предметамъ по моему выбору: по исторіи философіи, психологіи и гомилетикѣ съ исторіей проповѣдничества. Удостовѣреніе о благоповеденіи, выданное мнѣ изъ Пензенскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, при семъ прилагаю".

б) Удостовѣреніе Пензенскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта отъ 22 іюня 1892 года за № 618: „Пензенскій Епархіальный Училищный Совѣтъ симъ удостовѣряетъ, что кандидатъ Казанской духовной академіи Порфирій Мироносицкій въ теченіе $189^1/_2$ учебнаго года состоялъ учителемъ Мордовско-Качимской церковно-приходской школы, Городи-

щенскаго уѣзда, велъ себя отлично хорошо, должность свою проходилъ весьма старательно и съ успѣхомъ. Учащихся было 40; окончили курсъ съ льготою по воинской повинности 4 ученика".

Справка: 1) По § 17 правилъ на ученыя степени, составленныхъ Совѣтомъ и утвержденныхъ Его Высокопреосвященствомъ: „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 и хорошіе успѣхи, т. е. тѣ, которые не имѣютъ ни одного балла ниже 3. Оказавшіе посредственные успѣхи студенты причисляются къ третьему разряду (Уст. § 136—138)".

2) Изъ разсмотрѣнія балловъ, полученныхъ студентомъ Мироносицкимъ П., видно, что изъ 22 полученныхъ имъ балловъ, изъ которыхъ одинъ баллъ 3 (по библейской исторіи), онъ имѣетъ 11 пятерокъ, слѣдовательно для полученія перваго разряда (§ 17 правилъ) Мироносицкій долженъ сдать дополнительныя испытанія по тремъ по его усмотрѣнію предметамъ изъ числа тѣхъ, по которымъ онъ получилъ 4, и обязательно по тому предмету, по которому онъ имѣетъ 3, и по всѣмъ имъ получить 5.

3) Журналомъ Совѣта отъ 15 іюня 1891 года за № 17 было постановлено студента Порфирія Мироносицкаго удостоить степени кандидата богословія съ правомъ преподаванія въ семинаріи, при чемъ по прослуженіи въ духовномъ или духовно-учебномъ вѣдомствѣ одного года и по представленіи отъ мѣстнаго начальства удостовѣренія о своемъ благоповеденіи, предоставить также право при исканіи степени магистра не представлять новаго сочиненія, а только сдать дополнительныя испытанія по тремъ по его усмотрѣнію предметамъ изъ числа тѣхъ, по которымъ онъ имѣетъ 4, и обязательно изъ библейской исторіи и получить на испытаніяхъ по нимъ 5.

4) По § 38 правилъ на ученыя степени: „Дополнительныя испытанія на степень кандидата и магистра богословія производятся 16—31 августа одновременно съ пріемными испытаніями вновь поступающихъ студентовъ. Онѣ производятся тѣми же коммиссіями, по тѣмъ же предметамъ и тѣмъ же порядкомъ, какъ и годичныя испытанія студентовъ".

5) Въ настоящемъ году по случаю распространенія въ Казани холерной эпидеміи начало пріемныхъ испытаній съ разрѣшенія высшей власти отложено до первой половины сего сентября.

6) Для производства пріемныхъ испытаній журналомъ Совѣта отъ 4 сего сентября за № 29 составлены особыя экзаменаціонныя коммисіи.

Постановили: Допустить кандидата П. Мироносицкаго къ сдачѣ дополнительныхъ испытаній для полученія правъ магистранта въ экзаменаціонныхъ коммиссіяхъ, составленныхъ для производства пріемныхъ испытаній и затѣмъ уже имѣть сужденіе о дарованіи ему искомыхъ имъ правъ.

V. Слушали: Донесеніе коммиссіи по ревизіи академической библіотеки: „Имѣемъ честь донести Совѣту, что нынѣ произведенная нами по назначенію его ревизія академической библіотеки оставляетъ насъ при томъ же мнѣніи о порядкахъ въ ней, какое высказано было нами въ прошлогоднемъ донесеніи Совѣту. Замѣченные нами и вызвавшіе одобреніе Совѣта порядки въ ней и аккуратность служащихъ въ ней сохраняются и нынѣ и вызываютъ такое же одобреніе. Библіотечное имущество найдено нами все въ цѣлости и сохранности. Къ сему считаемъ долгомъ присоединить нѣсколько словъ о единственномъ служителѣ въ библіотекѣ, ветеранѣ ея, А. Яковлевѣ. При библіотекѣ онъ состоитъ съ 1870 года, со времени подготовленія ея къ перенесенію въ новое помѣщеніе и приведенію ея въ настоящій видъ. Въ этомъ нелегкомъ дѣлѣ, а также въ храненіи библіотечныхъ сокровищъ, при выдачѣ и пріемѣ книгъ Яковлевъ былъ всегда надежнымъ, въ высшей степени аккуратнымъ, дѣятельнымъ, услужливымъ и понимающимъ дѣло сотрудникомъ и помощникомъ гг. завѣдующихъ библіотекою и тѣмъ всегда значительно облегчалъ ихъ трудъ по завѣдыванію

оною. Таковымъ онъ остается и доселѣ, весьма много способствуя сохранности и упорядоченности книгъ, и справедливо заслуживаетъ поощренія. Осмѣливаемся, посему, ходатайствовать предъ Совѣтомъ объ увеличеніи Яковлеву, въ память и предстоящаго юбилея, жалованья въ томъ размѣрѣ, въ какомъ найдетъ нужнымъ Совѣтъ.—За тѣмъ, считаемъ также долгомъ заявить, что помѣщеніе для библіотеки становится тѣсно и требуетъ прибавки къ нему сосѣднихъ комнатъ экономской квартиры".

Справка: Въ засѣданіи Совѣта академіи 21 марта 1892 года для повѣрки и ревизіи академической библіотеки была составлена коммисія изъ экстраординарныхъ профессоровъ А. Волкова и П. Юнгерова.

Постановили: Принявъ къ свѣдѣнію донесеніе членовъ ревизіоннаго комитета, ходатайство ихъ объ увеличеніи содержанія библіотечному служителю А. Яковлеву и о расширеніи помѣщенія библіотеки передать на обсужденіе Правленія академіи.

VI. Слушали: а) Записку библіотекаря Ѳ. Троицкаго отъ 17 августа сего года: „Имѣю долгъ донести Совѣту академіи, что въ академическую библіотеку профессоромъ С.-Петербургскаго университета К. Ѳ. Голстунскимъ присланы въ даръ слѣдующіе его труды: 1) Монголо-ойратскіе законы 1640 г. и 2) Критическія замѣчанія на изданіе профессора Юльга: Die Märchen des Siddhi—Kur. Этотъ даръ приложенъ къ посылкѣ съ „Русско-калмыцкимъ словаремъ г. профессора", высланнымъ по выпискѣ библіотекаря академіи ($18^3/_{21}$ 92 г.) за деньги, но безъ увеличенія его цѣнности: „словаря высылаются, по замѣчанію профессора-автора, послѣдніе экземпляры".

б) Записку его же, библіотекаря Ѳ. Троицкаго, отъ 4 сентября сего года: „Имѣю долгъ донести Совѣту академіи, что въ академическую библіотеку поступили слѣдующія пожертвованія авторовъ:

1) И. А. Невзорова, преподавателя Казанской духовной семинаріи: а) Мораль стоицизма и христіанское нравоученіе, б) О самоубійствѣ и в) Смыслъ и значеніе церковной анаѳемы.

КАНОНИЧЕСКІЕ ТРУДЫ

ІОАННА, ЕПИСКОПА СМОЛЕНСКАГО *).

ГЛАВА II.

Исагогическое и экзегетическое обозрѣніе источниковъ церковнаго законовѣдѣнія въ „Опытѣ“ преосв. Іоанна.

I. Анализъ исагогическаго обозрѣнія и его значеніе. — II. Толкованія на церковныя правила Вальсамона, Зонары и Аристина, какъ главный источникъ для еп. Іоанна при объясненіи церковныхъ правилъ.—Научные пріемы, употребляемые имъ.—Значеніе его объясненій.

Слишкомъ широкій планъ, какъ мы видѣли, намѣтилъ преосв. Іоаннъ для своей системы. Слѣдуя этому плану, онъ намѣренъ былъ: a) сдѣлать полное экзегетическое обозрѣніе источниковъ церковнаго законовѣдѣнія. b) изложить общее право церкви и наконецъ, c) заняться помѣстнымъ правомъ русской церкви [1]). Однако ему не удалось сполна осуществить этого намѣренія. Вышедшіе въ 1851 г. два выпуска первой части его „Опыта“ содержатъ въ себѣ исагогическое и экзегетическое обозрѣніе однихъ только основныхъ, каноническихъ источниковъ церковнаго права въ историко-каноническомъ отношеніи. Второй же отдѣлъ, предназначенный для обозрѣнія греко-римскихъ законовъ относительно церкви, остался невыполненнымъ.

---

*) См. Прав. Собес. 1894 г. май—іюнь.

[1]) Опытъ... I, 36 стр.

Въ исагогическомъ обозрѣніи источниковъ церковнаго права преосв. Іоаннъ сообщаетъ свѣдѣнія о церковныхъ правилахъ вообще, объ ихъ происхожденіи и разныхъ видахъ, въ частности—о внѣшнемъ составѣ древнихъ писанныхъ правилъ церкви, образовавшихъ ея основной, положительный канонъ.

Церковь, какъ учрежденіе Божественное, по изложенію преосв. Іоанна, получила отъ своего Основателя опредѣленное. никакимъ временемъ и мѣстомъ неограниченное назначеніе, которое служитъ основаніемъ особенныхъ предоставленныхъ ей правъ: a) распространять свои предѣлы, b) пользоваться благодатными средствами для спасенія вѣрующихъ и c) благоустроять свое видимое управленіе (4—5 стр.). Правила, на основаніи которыхъ церковь пользуется этими правами, называются церковными законами. Одни изъ нихъ—главнѣйшіе даны самимъ Основателемъ церкви, другіе—установлены Богодарованнымъ правомъ власти Апостольской послѣ Іисуса Христа и церковной послѣ апостоловъ. Всѣ эти правила въ своей совокупности составляютъ общее законоположеніе церкви или ея вселенское право (6—7. 39—34). Вѣрнымъ хранилищемъ ихъ служитъ свящ. Преданіе, подъ которымъ разумѣется не одинъ только внѣшній способъ передачи правилъ изъ вѣка въ вѣкъ, но преемственное неизмѣнное сохраненіе въ церкви православно-каѳолической основныхъ началъ законоположенія (43—47. 53 прим); своею непрерывностію и неизмѣнностію свящ. Преданіе способствуетъ сохраненію единства православной церкви во всѣ времена и во всѣхъ мѣстахъ (47—52). Одни изъ церковныхъ правилъ заключены въ письмени a) правила, изложенныя въ канонѣ свящ. Писанія, b) правила св. апостоловъ c) соборовъ и d) св. отцевъ), другія же, число которыхъ весьма обширно (52—59), вошли въ церковь и дѣйствуютъ въ ней силою практики, обычая, авторитета времени, при чемъ послѣднія имѣютъ такую же обязательную силу какъ и первыя (59—62). Писанныя церковныя правила, приведенныя

въ одинъ составъ изъ разныхъ мѣстъ и вѣковъ христіанской церкви, составляютъ ея канонъ, который, оставаясь неприкосновеннымъ, служитъ общимъ основаніемъ церковнаго управленія. Канонъ этотъ въ томъ видѣ, въ какомъ мы имѣемъ его теперь, составился въ продолженіи девяти вѣковъ (62—66). Въ первые три вѣка христіанства главными способами развитія и распространенія церковнаго законодательства служили: a) почти постоянныя взаимныя общенія между церквами, b) соборы и c) повсемѣстная дѣятельность пастырей церкви, — благодаря чему въ законодательствѣ всей церкви соблюдалось единство (66—71). На основаніи нѣкоторыхъ данныхъ можно заключать о существованіи положительнаго канона въ это время (72—74). Въ первоначальный составъ его, кромѣ апостольскихъ правилъ, входили т. н. апостольскія постановленія, заключающія въ себѣ богослужебную, правительственную, судебную и нравственную практику церкви первыхъ вѣковъ, которыя трулльскій соборъ постановилъ „отложити“, найдя въ нихъ „нѣчто подложное и чуждое благочестія, привнесенное отъ иномыслящихъ, ко вреду церкви“ (75—77). Съ IV в. въ канонъ вносится рядъ правилъ соборовъ и св. отцевъ, образовавшихъ его полный составъ и настоящій видъ (79—86). Съ этого времени стали появляться сборники, въ которыхъ вмѣстѣ съ правилами въ собственномъ смыслѣ церковными излагались гражданакія постановленія по дѣламъ церкви—это т. н. номоканоны, изъ которыхъ особенно замѣчательны два — a) Іоанна Схоластика VI в. и b) патр. Фотія IX в. (86—98). Въ XII в. появились толкованія на церковныя правила Вальсамона, Зонары и Аристина (99—103). Изъ сборниковъ послѣдующаго времени замѣчательны: a) синопсисъ Арсенія, монаха аѳонскаго, (XIII в.), b) синтагма Матѳея Властаря (XIV в.), c) ἐπιτομὴ Константина Арменопула—XIV в. и d) πηδάλιον — новѣйшій — исправленный греческій сборникъ, появившійся въ 1800 г. (103—110). Правила восточной церкви посредствомъ переводовъ распро-

странялись и на западѣ: въ Италіи, Испаніи, Африкѣ и др. (111—115). Въ западной церкви, находящейся подъ управленіемъ папы, канонъ церкви восточной во многихъ своихъ частяхъ подвергся измѣненію: нѣкоторыя правила были отвергнуты и приняты такія, авторитетъ которыхъ не признаетъ церковь восточная. Западная церковь, объявившая папу выше каноновъ, выше всѣхъ соборовъ и даже непогрѣшимымъ, встала на путь нововведеній и отступленій.

Вотъ въ краткихъ чертахъ содержаніе исагогической части „Опыта“. Не смотря на краткость изложенія, исагогическая часть „Опыта“ отличается богатствомъ содержанія. Въ ней въ общихъ чертахъ сказано все, что слѣдовало сказать по вопросу объ основныхъ правахъ и законахъ Христовой церкви, о постепенномъ образованіи и начальномъ способѣ дѣйствованія церковнаго законодательства въ древней вселенской церкви, о сборникахъ и ученой обработкѣ этого законодательства; словомъ, эта часть заключаетъ въ себѣ, выражаясь словами самаго преосв. Іоанна,—„обстоятельную исторію какъ церковнаго законодательства, такъ и церковнаго законовѣдѣнія“ [1]). По мнѣнію нѣкоторыхъ канонистовъ, эта часть труда преосв. Іоанна „заслуживаетъ полнаго одобренія и не требуетъ новыхъ опытовъ труда въ томъ же духѣ и направленіи“ [2]).

Еще бо́льшее значеніе имѣетъ „экзегетическое обозрѣніе основныхъ каноническихъ источниковъ церковнаго законовѣдѣнія. Мы, русскіе, находимся въ совершенно другомъ положеніи по отношенію къ правиламъ, чѣмъ въ какомъ были къ нимъ православные христіане эллинскаго происхожденія. Церкорныя правила были написаны на языкѣ чуждомъ для насъ; то, что для православнаго христіанина эллинскаго происхожденія было ясно изъ самаго словоупотребленія, для насъ

---

[1]) Опытъ... I, 37 стр.

[2]) Барсовъ. Христ. Чтен. 1869 г. 643 стр.

иногда можетъ быть понятно только при помощи толкованія. Вотъ почему наша церковная власть издревле была озабочена переводомъ толкованій на церковныя правила упомянутыхъ канонистовъ. Потребность имѣть на отечественномъ языкѣ эти толкованія всегда совпадала съ пробужденіемъ интересовъ въ нашемъ отечествѣ къ разрѣшенію важныхъ вопросовъ церковнаго права. Такъ въ XIII в. соборомъ 1274 г. нѣкоторыя изъ нихъ были приняты въ Россіи въ Синопсисѣ Аристина, полученномъ отъ болгарскаго деспота Святислава, по поводу разстройства въ церкви вслѣдствіе нашествія монголовъ; въ концѣ XV и началѣ XVI вв. необходимость въ нихъ выражалась по поводу споровъ о монастырскихъ земляхъ и пр.; во второй половинѣ XVII в. по поводу возникновенія раскола въ русской церкви и въ виду необходимости разныхъ церковныхъ реформъ, толкованія всѣхъ упомянутыхъ канонистовъ были переведены на русскій языкъ Епифаніемъ Славенецкимъ и пересмотрѣны іером. Евѳиміемъ; въ половинѣ XVIII в., по распоряженію св. Синода, переводилась книга Беверегія „Пандекты“, въ которой изданы подъ правилами толкованія тѣхъ же греческихъ канонистовъ. Но всѣ эти опыты перевода на русскій языкъ толкованій Зонары и Вальсамона не были напечатаны до семидесятыхъ годовъ текущаго столѣтія — времени изданія ихъ Обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія въ Москвѣ [1]). Русской богословской наукѣ пришлось познакомиться съ толкованіями на церковныя правила Зонары и Вальсамона прежде всего изъ передѣлки ихъ въ трудѣ преосв. Іоанна.

Преосв. Іоаннъ въ своихъ объясненіяхъ церковныхъ правилъ воспользовался въ самыхъ широкихъ размѣрахъ толкованіями Зонары и Вальсамона. Справедливость этого подтверждается какъ множествомъ

---

[1]) Правила св. апостолъ, свят. соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ и св. отецъ съ толкованіями. Москва. 1876 — 1884. т. 1—3.

цитатъ, указывающихъ на толкованія означенныхъ канонистовъ, такъ и множествомъ мѣстъ изъ его объясненій, совершенно сходныхъ по своему содержанію съ параллельными имъ толкованіями греческихъ законовѣдовъ, при чемъ это сходство иногда доходитъ до буквальной вѣрности подлиннику [1]).

Самые пріемы, употребляемые при объясненіяхъ авторомъ „Опыта“, заимствованы имъ у греческихъ канонистовъ. Укажемъ важнѣйшіе изъ нихъ.

1) Не ограничиваясь въ своихъ объясненіяхъ передачею ближайшаго смысла правила, преосв. Іоаннъ старается указать догматическую основу того или иного установленія, каковую и находитъ или въ словахъ св. Писанія, или въ примѣрѣ Іисуса Христа и апостоловъ. Примѣромъ можетъ служить объясненіе I апост. правила. Давъ понятіе о хиротоніи, какъ о производствѣ на церковныя степени вообще и въ частности о рукоположеніи, означающемъ не только начальственное утвержденіе избраннаго лица въ священномъ званіи, но и таинственное преподаяніе ему особенныхъ даровъ благодати, авторъ „Опыта“ говоритъ: „такое значеніе священному рукоположенію дано самими апостолами. Ап. Павелъ пишетъ къ еп. Тимоѳею: „воспоминаю тебѣ возгрѣвати даръ Божій, живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею“ (2 Тим. I, 6). Изъ сихъ словъ апостола видно также, что рукоположеніе имѣетъ свое начало отъ самихъ апостоловъ, по данному имъ дару и власти отъ самого Іисуса Христа. Это подтверждается исторіею Дѣяній апостольскихъ, гдѣ о поставленіи діаконовъ, совершенномъ апостолами, сказано: „ихже поставиша предъ апостолы: и помолившеся возложиша на ня руцѣ“ (VI, 6), также о поставленіи

---

[1]) Примѣромъ можетъ служить объясненіе на 11 пр. VI всел. соб., гдѣ преосв. Іоаннъ буквально приводитъ большую часть толкованія Вальсамона; то же самое можно видѣть и въ объясненіи на 79 ап. пр., которое все состоитъ изъ буквальнаго перевода толкованій Вальсамона и Зонары.

пресвитеровъ: „рукоположше имъ пресвитеры на вся церкви, и помолившеся съ постомъ предаша ихъ Господеви, въ негоже увѣроваша“ (XIV, 23); а изъ приведенныхъ выше словъ ап. Павла видно, что и епископы были поставляемы отъ апостоловъ чрезъ рукоположеніе (сн. 1 Тим. IV, 14). Отсюда вообще поставленіе во священство получило преимущественное названіе хиротоніи, рукоположенія и дал. [1]).

2) Желая оправдать необходимость того или иного узаконенія церковнаго или доказать справедливость своего толкованія, авторъ „Опыта“ обращается къ исторіи христіанской церкви и въ ней находитъ примѣры, наглядно подтверждающіе то и другое. Такъ, напр., при объясненіи 30-го апост. правила, запрещающаго поставленіе епископовъ чрезъ посредство мірскихъ властей, преосв. Іоаннъ говоритъ: „послѣдуя правиламъ апостольскимъ, соборы употребляли столь же строгія мѣры противъ этого зла, которое особенно много вреда дѣлало церкви въ тѣ времена, когда свѣтская власть была въ рукахъ еретиковъ, обыкновенно старавшихся возводить своихъ единомысленниковъ на епископскія каѳедры“. При объясненіи 32-го ап. пр., запрещающаго епископамъ принимать въ общеніе отлученныхъ другими епископами, указавъ на то, что для предотвращенія этого зла древнія церкви имѣли обычай посланіями извѣщать другъ друга объ отлученныхъ, особенно важныхъ лицахъ, дабы они не были нигдѣ принимаемы въ общеніе, авторъ „Опыта“ въ подтвержденіе этого приводитъ слѣдующіе примѣры изъ исторіи: „папа Корнелій, говоритъ онъ, отлучивъ Новата, извѣстилъ объ этомъ восточныя и африканскія церкви. Подобнымъ образомъ антіохійскій соборъ (III в.), отлучивъ Павла Самосатскаго, написалъ о томъ окружное посланіе къ церквамъ; также сдѣлалъ Александръ, еп. александрійскій, по отлученіи Арія, и св. Аѳанасій, по

---

[1]) Ср. 2-е апост. пр.

отлученіи одного ливійскаго вельможи за безчеловѣчную жестокость и явное распутство“ [1]).

3) Преосв. Іоаннъ при объясненіи правилъ обращаетъ вниманіе на обстоятельства, побудившія св. отцевъ сдѣлать то или другое постановленіе и со всею подробностію излагаетъ оныя. Объясняя 24 пр. IV всел. соб., запрещающее обращать монастыри въ быкновенныя мірскія жилища, авторъ „Опыта“ говоритъ: „Въ то время, когда жизнь монашеская еще не была подчинена общимъ, положительнымъ уставамъ, многіе изъ подвижниковъ строили сами для себя келіи или скиты, въ которыхъ, при умноженіи братства, основались потомъ болѣе или менѣе обширные монастыри. Но какъ не всѣ монастыри въ первые вѣка имѣли при себѣ храмы и священнослужителей: то по наружности они иногда походили на обыкновенныя селенія, и отъ того случалось, что когда они были оставляемы иноками и пустѣли, по разнымъ обстоятельствамъ, то обращались въ мірское употребленіе и населялись мірскими людьми. Иногда сами владѣльцы домовъ давали землю и строенія для келій иноческихъ, но потомъ изгоняли оттуда иноковъ, снова обращая ихъ келіи въ свои домы или въ какое-нибудь другое употребленіе, не соотвѣтствующее ихъ первому назначенію; вмѣстѣ съ тѣмъ и имущество монастырское присвоивали себѣ. Иногда такъ поступали и не владѣльцы земли, а посторонніе люди, по праву силы, или надмѣнію власти, или просто по непріязни духа міра къ иночеству. На это то и обращаютъ вниманіе св. отцы IV всел. собора“ [2]).

---

[1]) Ср. апост. пр.: 41, 49—50. 52. 58. 68. 76. 80. 81; I всел. соб. 2. 3. 4. 5. 15—16; II всел. 2. 6; III всел. 9; IV всел. 4. 12. 15. 17. 26; VI всел. 12. 27. 75; VII всел. 4—5. 7. 10; неокес. 12. 13. 15; гангр. 12; антіох. 4. 12. 16. 21. 23; лаод. 14. 47. 51. 58; сард. 3—4. 6. 10; карѳ. 63 и др.

[2]) Ср. апост. пр.: 3—4. 5. 7. 21—24. 46—47. 49—50. 51. 64. 65; I всел. 3. 4. 6. 12. 18; II всел. 6; IV всел. 3. 4. 6. 20. 28; VI всел. 3. 56. 58. 101; VII всел. 11. 15; антіох. 4. 11. 14; лаод. 2. 48; сард. 3—5. 17 и др.

4) Не ограничиваясь раскрытіемъ ближайшаго смысла правила, авторъ „Опыта“ доискивается причины, обусловливающей собою дозволеніе или запрещеніе въ правилѣ такого или иного дѣйствія. Такъ въ толкованіи на 18-е апост. пр., запрещающее клирикамъ жениться на вдовахъ, отверженныхъ отъ супружества, блудницахъ, рабыняхъ или позорищныхъ, преосв. Іоаннъ подробно указываетъ, почему священнослужитель не можетъ вступать въ бракъ съ той или другой изъ указанныхъ женщинъ: „такъ запрещается священнослужителю имѣть въ супружествѣ вдову, поелику, по понятію о превосходствѣ его званія, древній законъ требовалъ, чтобы онъ вступалъ въ бракъ только съ чистою и цѣломудренною дѣвою; запрещается также ему бракъ съ отверженною отъ супружества, ибо, по словамъ Спасителя: „иже пущеницу пойметъ, прелюбодѣйствуетъ“ (Мѳ. XIX, 9);—далѣе съ блудницею, ибо, какъ говоритъ апостолъ „прилѣпляйся сквернодѣйцѣ, едино тѣло (съ нею) есть“ (1 Кор. VI, 16);—съ рабынею, такъ какъ и по еврейскимъ и по древнимъ римскимъ законамъ, рожденіе отъ рабы дѣлало и дѣтей рабами, — что́ было бы несообразно съ достоинствомъ и назначеніемъ духовнаго званія; правила всегда требовали, чтобы духовное сословіе составляли лица свободнаго состоянія (апост. 82; IV всел. 4);—наконецъ, съ позорищными, т. е., съ лицами, дѣйствующими на зрѣлищахъ народныхъ, ибо они были по большей части изъ язычниковъ, самаго низкаго званія, и не отличались доброю нравственностію.... А семейство добраго христіанскаго пастыря должно быть образцемъ чистоты и нравственности для другихъ семействъ“ [1]).

---

[1]) Ср. апост. пр.: 1, 14. 26. 29. 30, 32. 36. 41. 45. 62. 63. 65. 77—78. 80. 81. 82. 83; I всел. 6. 14; II всел. 6. 7; IV всел. 1. 7. 16. 29. 14; VI всел. 2. 5. 13. 26. 41. 53. 59. 64; VII всел. 1. 7; анк. 1—2. 10. 21; неок. 11. 15; ант. 5, 12; гаод. 3. 6. 7—8. 12—13. 16. 29. 32—34. 49. 52. 56; сард. 3—5. 7—9; Аѳан. александр. 2; Вас. Вел. 13. 18. 38. 56—71 и др.

5) Въ своихъ толкованіяхъ преосв. Іоаннъ опровергаетъ заблужденія, противныя духу православной церкви, являющіяся плодомъ отступленія отъ точнаго смысла правилъ вселенской церкви, — чаще всего заблужденія римской церкви, которая, какъ извѣстно, въ многомъ отступила отъ нормъ узаконенныхъ правилами вселенскихъ соборовъ. Такъ напр., въ толкованіи на 26-е ап. пр., запрещающее священнослужителямъ вступать въ бракъ послѣ рукоположенія кромѣ чтецовъ и пѣвцовъ, авторъ „Опыта“ говоритъ: „апостольское правило само по себѣ такъ опредѣленно, что не подаетъ никакой мысли о безженствѣ священнослужителей, принятомъ за правило римскою церковію. Апостольское правило говоритъ о вступившихъ уже въ клиръ безбрачными и имъ только воспрещаетъ бракъ, но не требуетъ безбрачія отъ всѣхъ вступающихъ въ клиръ“ [1]). Указывая на разныя заблужденія, преосв. Іоаннъ иногда дѣлаетъ и опроверженія ихъ. Въ толкованіи на 81-е пр. VI всел. соб., запрещающее прибавлять къ трисвятому слова „распныйся за ны“, авторъ „Опыта“ опровергаетъ допускавшихъ такое прибавленіе еретиковъ: „Такимъ прибавленіемъ, говоритъ онъ, Фуллонъ (прибавившій указанныя слова къ трисвятому) хотѣлъ поддержать ересь Евтихія, учившаго, что во Христѣ только одно естество Божеское, которымъ, такъ сказать, было поглощено естество человѣческое, такъ что Божество въ Немъ и страдало и совершало всѣ человѣческія дѣйствія: плоть была только видимымъ или призрачнымъ явленіемъ. А приложеніе словъ „распныйся за ны“ къ трисвятой пѣсни подавало именно ту мысль, что во Христѣ распялось и пострадало Божество, а не человѣчество. Тѣмъ же утверждалась и другая грубая ересь—θеопасхитовъ или патрипассіанъ, которые допускали, что на крестѣ пострадало не одно

[1]) Ср. апост. пр.: 5. 34. 49—50. 64. 81; I всел. 6. 18; II всел. 3; III всел. 8; IV всел. 9; VI всел. 2. 13. 36. 37; гангр. 4; сард. 3—5; карѳ. 1—2. 6; V конст. 1 др.

второе лицо св. Троицы — Сынъ Божій, но всѣ три лица Божества. Извѣстно, говоритъ онъ далѣе, что слова „распныйся за ны“ удержаны въ армянской церкви. Армяне оправдываютъ себя тѣмъ, что самую пѣснь трисвятую относятъ не ко всей Троицѣ, а только ко второму лицу — Сыну Божію и тѣмъ стараются отклонить отъ себя нареканіе въ ереси. Но и въ этомъ отношеніи армяне несправедливы, когда произвольно отступаютъ отъ общаго разумѣнія трисвятой пѣсни, принятаго всею каѳолическою церковію, когда къ Божеству, изображаемому въ словахъ трисвятаго, безъ отношенія къ человѣчеству Іисусъ-Христову, прилагаютъ понятіе о распятіи и страданіи, можетъ быть, не имѣя мысли ѳеопасхитовъ, но тѣмъ не менѣе подавая поводъ къ подобному заключенію о своемъ неправомысліи“ [1]).

6) Особенно важенъ слѣдующій пріемъ, употребляемый авторомъ „Опыта“: при всякомъ удобномъ случаѣ онъ касается заблужденій современныхъ намъ раскольниковъ-старообрядцевъ. Въ толкованіи на 31-е апост. пр., запрещающее пресвитеру и мірянамъ составлять отдѣльныя собранія безъ воли епископа, указавъ на то, что правила подвергаютъ отлученію и всѣхъ мірянъ, имѣющихъ общеніе съ пресвитерами, непокорными своимъ епископамъ, преосв. Іоаннъ прибавляетъ: „этотъ апостольскій судъ падаетъ на тѣхъ, отдѣляющихся отъ нашей церкви мірянъ (раскольниковъ), которые не хотятъ имѣть у себя законныхъ, епископами поставленныхъ, священнослужителей, а принимаютъ къ себѣ отложившихся отъ своего начальства, или бѣжавшихъ отъ суда, и имъ поручаютъ церковно-служеніе въ своихъ обществахъ“. Равнымъ образомъ въ толкованіи на 70-е пр. VI всел. соб., запрещающее женщинамъ учить во время богослуженія, преосв. Іоаннъ не преминулъ обличить раскольниковъ, погрѣшающихъ противъ этого правила. „Это (запре-

[1]) Ср. VI всел. 70; ант. 1; гангр. 1; лаод. 2; карѳ. 123 и др.

щеніе) служитъ весьма сильнымъ обличеніемъ для тѣхъ неправославныхъ обществъ, въ которыхъ, съ уничтоженіемъ всякаго церковнаго порядка, превращены и всѣ духовныя дарованія и даже естественныя права, и женщины занимаютъ мѣста наставниковъ. или управляютъ молитвословіями. Таковы, прибавляетъ онъ въ подстрочномъ примѣчаніи, у насъ нѣкоторыя секты раскола, изъ безпоповщины“ [1]).

7) Въ своихъ толкованіяхъ преосв. Іоаннъ приводитъ такіе случаи изъ церковной практики, которые не подлежатъ извѣстному опредѣленію, составляютъ исключеніе изъ правила. Примѣромъ можетъ служить толкованіе на 35-е апост. пр., запрещающее епископу совершать рукоположенія внѣ предѣловъ своей епархіи. Авторъ „Опыта“ указываетъ, что въ первые вѣка христіанства были случаи несоблюденія этого правила, обусловливаемые особенными обстоятельствами того времени. „Въ первыя времена церкви, говоритъ онъ, когда предѣлы епархіальнаго управленія еще не были строго разграничены, когда, особенно среди волненій еретическихъ, нужна была повсюду соединенная и усиленная дѣятельность пастырей, знатнѣйшіе изъ нихъ по важности своихъ каѳедръ и болѣе уважаемые за свои личныя достоинства нерѣдко путешествовали по разнымъ мѣстамъ и, обозрѣвая церкви, переходя изъ города въ городъ, не только проповѣдывали православное ученіе, но и поставляли православныхъ священнослужителей и даже епископовъ, тамъ, гдѣ требовали того особенныя обстоятельства“. То же самое мы видимъ въ толкованіи на 4-е пр. IV всел. соб., запрещающее монахамъ выходить безъ нужды изъ монастыря и вмѣшиваться въ общественныя дѣла церковныя и гражданскія. „Впрочемъ извѣстно, говоритъ преосв. Іоаннъ, что иноки и особенно настоятели монастырей въ церковной іерархіи всегда имѣли весьма важное значеніе и по обстоятельствамъ принимали обширное участіе

[1]) Ср. ап. пр.: 2. 10; II всел. 6; гангр. 5—6; Вас. Вел. 1 и др.

въ дѣлахъ церкви: такъ видимъ живую дѣятельность ихъ въ защитѣ православія противъ еретиковъ, въ избраніи епископовъ и пр., также ихъ видимъ на вселенскихъ соборахъ, гдѣ игумены, архимандриты, авввы являются вмѣстѣ съ епископами и участвуютъ въ соборныхъ разсужденіяхъ. Отъ первыхъ вѣковъ также иночествующіе подвижники по преимуществу были поставляемы на святительскія каѳедры, нерѣдко бывъ вызваны изъ самыхъ глубокихъ пустынь и совершеннаго безмолвія“ [1]).

8) Характеристической чертой толкованій преосв. Іоанна служитъ также то, что онъ очень часто въ своихъ толкованіяхъ входитъ въ разныя юридическія изысканія, предлагаетъ разные каноническія вопросы и рѣшаетъ ихъ на основаніи или св. Писанія, или другихъ церковныхъ правилъ, или собственныхъ соображеній. Для примѣра можно указать на толкованіе 19-го ап. пр., запрещающаго возводить въ клиръ имѣвшаго въ супружествѣ двухъ сестеръ или племянницу. Авторъ „Опыта“ ставитъ вопросъ: въ какой степени запрещается этимъ правиломъ бракъ и почему правило говоритъ здѣсь о родствѣ только въ отношеніи къ духовному сану? „Правила о родствѣ, говоритъ онъ, въ основаніяхъ своихъ, христіанскою церковію заимствованы изъ закона Моисеева. Въ самомъ началѣ христіанства по этому закону и браки въ извѣстныхъ степеняхъ родства не допускались. Апостольское запрещеніе принимать въ клиръ имѣвшихъ въ супружествѣ двухъ сестеръ (послѣ одной другую) или племянницъ, показываетъ, что бракъ отъ временъ апостольскихъ уже былъ запрещенъ совершенно до 4-й степени, по крайней мѣрѣ до 3-хъ степеней включительно (въ боковыхъ линіяхъ). Впрочемъ и въ этихъ степеняхъ заключенные браки могли еще нѣкоторое время оста-

---

[1]) Ср. апост. пр.: 30. 31. 35. 45. 49—50. 68. 74—75. 76; I всел. 2; III всел. 3. 7; IV всел. 8; VI всел. 2. 14—15. 64. 83; ант. 23; лаод. 58; сард. 10; Вас. Вел. 19. 28. 37 и др.

ваться въ христіанствѣ, въ семействахъ изъ язычества: ибо церковь сама не требовала непремѣннаго расторженія браковъ, заключенныхъ до крещенія (1 Кор, VII, 12—16). Этимъ можно объяснить и то, почему апостольское правило говоритъ о родствѣ только въ отношеніи къ духовному сану, т. е. можно полагать, что оно имѣетъ въ виду новообращенныхъ изъ язычества, такъ что если церковь снисходительно смотрѣла на ихъ супружества до христіанскія, даже неправильныя по закону Божескому, то по крайней мѣрѣ съ такими супружествами не хотѣла допускать ихъ въ клиръ, сохраняя его въ совершенной нравственной чистотѣ“ [1]).

9) Въ своихъ толкованіяхъ преосв. Іоаннъ занимается иногда объясненіемъ терминовъ и выраженій созвучныхъ и неудобопонятныхъ. Такъ напр. въ толкованіи на 1-е ап. пр., разъяснивъ слово „хиротонія“ авторъ „Опыта“ замѣчаетъ: „отъ сего священно-таинственнаго рукоположенія отличается въ церковныхъ правилахъ другаго рода возложеніе рукъ — „*χειροθεσία*“—которымъ выражается только одно начальственное утвержденіе въ церковной должности, съ молитвою и благословеніемъ, но безъ особеннаго таинства. Таково поставленіе чтецовъ и пѣвцовъ. Эти чины освящаются внѣ алтаря, а три высшіе—епископъ, пресвитеръ и діаконъ—внутри алтаря предъ св. престоломъ“. То же самое можно видѣть въ толкованіи на 5-е ап. пр., запрещающее священнослужителямъ изгонять своихъ женъ подъ видомъ благочестія. „Аще же изгонятъ, да будутъ отлучены отъ общенія церковнаго; а оставаясь непреклонными, да будутъ извержены отъ священнаго чина“. Чтобы не показалось кому-нибудь, что послѣд-

---

[1]) Ср. ап. пр.: 34. 58. 60. 61. 64. 69. 81. 85; I всел. 8; II всел. 2. 6. 7; III всел. 1. 7; IV всел. 1. 4. 7. 9. 15. 16. 19. 23. 26. 27. 28; VI всел. 2. 3. 12. 13. 14—15. 32. 36. 37. 40. 41. 54. 66. 69. 72. 75. 78. 81; VII всел. 7. 15; гангр. 7—8; Ант. 20. 21. 23; Лаод. 1. 19. 26. 27—28. 41—42. 46. 49. 57 и др.

ніе наказываются гораздо легче, чѣмъ первые, авторъ „Опыта“ объясняетъ, что слово „отлученіе“ имѣетъ иной смыслъ въ отношеніи къ мірянамъ, и иной — въ отношеніи къ священнослужителямъ. „Замѣтимъ однажды навсегда, говоритъ онъ, что въ церковныхъ правилахъ, когда отлученіе (ἀφορισμος) произносится на мірянъ, то означаетъ отлученіе отъ св. тайнъ, или отъ церкви, а когда касается священнослужителей, то выражаетъ запрещеніе священнодѣйствія или удаленіе отъ должности, лишеніе мѣста службы, но не св. тайнъ и не общенія церкви“ [1]).

10) Преосв. Іоаннъ занимается въ своихъ толкованіяхъ примиреніемъ церковныхъ правилъ между собою. Дѣло въ томъ, что правила составлялись въ разное время, при разныхъ обстоятельствахъ, вслѣдствіе чего одинъ и тотъ же вопросъ иногда рѣшается въ нихъ неодинаково, поэтому и является между ними разногласіе, примирить которое — дѣло толковника. Для примѣра укажемъ на объясненіе 1-го пр. неок. соб. „Пресвитеръ, аще оженится, да изверженъ будетъ отъ своего чина. Аще же блудъ или прелюбодѣйство сотворитъ, да будетъ совсѣмъ изгнанъ отъ общенія церковнаго, и низведенъ въ разрядъ кающихся“. Авторъ „Опыта“ говоритъ: „пресвитера, обличеннаго въ блудѣ или прелюбодѣяніи, правило повелѣваетъ не только лишать сана, но и совсѣмъ изгонять отъ общенія церковнаго и низводить въ разрядъ кающихся мірянъ. Изверженіе изъ сана за такія преступленія подтверждается и апостольскими и другими правилами (ап. 25; Вас. Вел. 3. 32. 51. 70). Но чтобы должно было священнослужителей подвергать открытому покаянію, съ отлученіемъ отъ церкви, — этого нѣтъ въ другихъ правилахъ... Впрочемъ, правило неокесарійское можетъ имѣть и тотъ смыслъ, что если пресвитеръ, уже изверженный изъ сана за преступленіе, снова впадетъ въ

---

[1]) Ср. ап. пр.: 10. 31. 33; I всел. соб. 13; IV всел. 2. 15. 25; VI всел. 66. 72; Лаод. 11 и нѣк. др.

то же преступленіе, то уже подлежитъ отлученію и общему съ другими покаянію, какъ мірянинъ. Въ такомъ смыслѣ правило будетъ согласно съ общими постановленіями вселенской церкви“ [1]).

Преосв. Іоаннъ, руководствуясь въ своихъ объясненіяхъ правилъ толкованіями греческихъ канонистовъ XII вѣка, однако же не слѣдуетъ рабски имъ. Примѣры буквальнаго сходства первыхъ съ послѣдними очень рѣдки; въ большинствѣ же случаевъ преосв. Іоаннъ свободно и самостоятельно излагаетъ тѣ мысли, которыя заимствуетъ у древнихъ канонистовъ. Да это и понятно. Дѣло въ томъ, что толкованія греческихъ законовѣдовъ носятъ на себѣ глубокую печать того времени; въ нихъ много такого, что имѣло значеніе только для того времени и мѣста, когда и гдѣ жили эти толковники. Само собою разумѣется, что все это не должно имѣть мѣста въ толкованіяхъ современнаго намъ канониста, задача котораго показать, — что въ церковныхъ правилахъ несущественное, вызванное случайными обстоятельствами церковной жизни, и что въ нихъ—главное, существенное, долженствующее остаться неизмѣннымъ для всѣхъ временъ, мѣстъ и народовъ. Такъ, дѣйствительно, и поступаетъ преосв. Іоаннъ. Въ его толкованіяхъ не имѣютъ мѣста: а) разсужденія греческихъ канонистовъ о современныхъ имъ обычаяхъ, утратившихъ свое значеніе въ настоящее время [2]); b) приводимые ими для подтвержденія своихъ объясненій примѣры изъ церковной практики того времени [3]);

---

[1]) Ср. анк. 1—2. 22—23; Вас. Вел. 46. 75—76. 81 и др.

[2]) Ср. толкованія преосв. Іоанна на прав. ап.: 3. 16. 17; I всел. 4. 18; II всел. 3; IV всел. 2. 23. 33. 61. 62. 65. 67. 69. 72. 75. 76. 96; VII всел. 15. 17; лаод. 14; карѳ. 53 и др. съ параллельными толкованіями греч. канонистовъ.

[3]) Ср. толк. преосв. Іоанна на пр. ап.: 14. 6, 51. 76; I всел. 15; IV всел. 4. 12. 25; VI всел. 7. 8. 16. 37. 44. 53. 60. 61. 63. 72; VII всел. 4. 13; анк. 12; ант. 16; сард. 6; карѳ. 11. 12. 15—18 и др. съ соотвѣтств. толков. греч. канонистовъ.

с) разсужденія ихъ по поводу различныхъ спорныхъ въ то время вопросовъ [1]) и пр. Если, съ одной стороны, то, что имѣло значеніе и мѣсто въ жизни того времени, не имѣетъ уже мѣста у насъ, то съ другой стороны, современная намъ жизнь выдвинула новыя стороны, новыя явленія, часто ненормальныя, несогласныя съ положительнымъ законодательствомъ вселенской церкви. Въ послѣднемъ можно найти прикровенное опроверженіе подобныхъ явленій. Истолковать вселенское законодательство примѣнительно къ явленіямъ современной жизни — не громадная ли заслуга со стороны канониста?! А это мы и видимъ въ объясненіяхъ автора „Опыта“—въ тѣхъ именно мѣстахъ, гдѣ онъ опровергаетъ заблужденія современныхъ намъ раскольниковъ - старообрядцевъ, борьба съ которыми составляетъ одну изъ насущныхъ потребностей настоящаго времени.

Но самостоятельность объясненій преосв. Іоанна на правила заключается не только въ выясненіи общихъ каноническихъ началъ примѣнительно къ современнымъ обстоятельствамъ русской церкви, но и въ томъ, что онъ относится къ толкованіямъ греческихъ канонистовъ критически и гдѣ нужно, исправляетъ ихъ. Приведемъ нѣсколько примѣровъ этого.

Въ толкованіи на I ап. пр. греческіе канонисты расходятся между собою въ пониманіи слова „хиротонія“. Зонара (а за нимъ и Аристинъ) разумѣетъ подъ этимъ словомъ не одно только посвященіе на церковныя степени, но и предшествующій ему актъ—избраніе. Основаніе для своего взгляда онъ указываетъ: а) въ самомъ названіи „хиротонія“. „Когда городскому народу, говоритъ Зонара, дозволялось избирать архіереевъ, народъ сходился, и одни желали

[1]) Ср. толк. преосв. Іоанна на пр. ап.: 31; I всел. 4; II всел. 6; VI всел. 37. 38. 76. 84; VII всел. 11. 13. 14; нк. 3; гангр. 19; ант. 12; сард. 18; карѳ. 13 и др. съ параллельными толкованіями греч. канонистовъ.

одного, другіе—другаго. Итакъ, дабы голосъ бо́льшаго числа получилъ перевѣсъ, производившіе избраніе, говорятъ, протягивали руки и по нимъ считали избирающихъ каждаго. Желаемый бо́льшимъ числомъ почитаемъ былъ избраннымъ на архіерейство. Отсюда и взято наименованіе хиротоніи"; b) въ 5 пр. лаод. собора, гдѣ говорится, что „хиротоніи не должны быть въ присутствіи слушающихъ". „Лаодикійскій соборъ, замѣчаетъ Зонара, хиротоніями назвалъ избранія, такъ какъ на посвященіе архіерея болѣе обычно сходиться многимъ, а при избраніи, по причинѣ предъявленія какихъ либо обвиненій противъ избираемыхъ мужей, запрещено нѣкоторымъ присутствовать и слушать сіи (обвиненія)". Между тѣмъ, по мнѣнію Вальсамона, I-е ап. пр. говоритъ „о хиротоніи, совершаемой архіереемъ въ церкви, а не объ избраніи, чрезъ простертіе рукъ бывшемъ тогда, когда избранія архіереевъ совершались городскимъ народомъ, какъ говорили нѣкоторые, послѣдовавъ неписаннымъ сказаніямъ. Ибо хотя лаодикійскій соборъ въ 5 пр. говоритъ, что хиротоніи не должны быть въ присутствіи слушающихъ, и хотя изъ этого нѣкоторые заключали, что и правило это говоритъ объ избраніи; но мнѣ кажется, что не хорошо они говорятъ, потому что и въ церкви совершаемая хиротонія совершается чрезъ таинственныя молитвы, хотя и бываетъ предъ глазами многихъ". Въ послѣднихъ словахъ Вальсамона нельзя не замѣтить очевидной натяжки, такъ что его толкованіе представляетъ собою произвольное мнѣніе, неимѣющее за собою достаточныхъ основаній. Преосв. Іоаннъ, какъ и слѣдовало ожидать, отдаетъ предпочтеніе Зонарѣ (впрочемъ, какъ мы увидимъ далѣе, не раздѣляетъ его толкованія на 5 пр. лаод. соб.), разумѣя подъ хиротоніей „какъ вообще производство, такъ въ особенности самое посвященіе избранныхъ лицъ въ разныя степени духовнаго сана"; при этомъ въ подстрочномъ примѣчаніи онъ прибавляетъ, что „первоначальное и общее значеніе слова „χειροτόνια" отно-

силось къ избранію въ разныя общественныя должности“ [1]).

Въ толкованіи на 4 пр. I вселен. соб. авторъ „Опыта“ исправляетъ ошибку, допущенную Зонарою. Правило это требуетъ, чтобы избраніе архіерея совершалось не иначе, какъ когда соберутся вмѣстѣ по крайней мѣрѣ три епископа, имѣя при этомъ согласіе на избраніе всѣхъ отсутствующихъ архіереевъ, изъявленное посредствомъ грамотъ „и тогда, говорится въ правилѣ, совершати рукоположеніе. Утверждати же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ ея митрополиту“. По мнѣнію Зонары, митрополитъ „утверждаетъ тогда, когда одного изъ избранныхъ, кого самъ выберетъ, рукоположитъ вмѣстѣ съ другими двумя или тремя епископами, по апостольскому правилу“. Хотя во времена Зонары и существовалъ такой порядокъ избранія епископа (т. е. избирали сначала 3-хъ кандидатовъ, изъ которыхъ митрополитъ, по собственному усмотрѣнію, избиралъ одного и рукополагалъ его), во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ возводить этотъ обычай въ неизмѣнную норму, какъ дѣлаетъ Зонара. Преосв. Іоаннъ, хотя и упоминаетъ объ указанномъ Зонарою обычаѣ „общемъ какъ на востокѣ, такъ и на югѣ и на западѣ“, но не предлагаетъ его, какъ норму, которой должна слѣдовать церковь во всѣ времена—ибо этого не требуется и прямымъ смысломъ правила [2]).

Вотъ примѣръ исправленія авторомъ „Опыта“ ошибки, допущенной Аристиномъ. 20-е пр. VI всел. соб. запрещаетъ епископу учить всенародно въ чужемъ городѣ. „Аще же кто усмотрѣнъ будетъ творящій сіе: да престанетъ отъ епископства, и да совершаетъ дѣла пресвитерства“. По мнѣнію Аристина, епископъ, по-

---

[1]) Исправляетъ Вальсамона, соглашаясь съ толкованіями другихъ канонистовъ еще въ объясненіи: ап. пр. 8. 45. 83; VI всел. 7. 9; ант. 8; Вас. Велик. 55 и др.

[2]) Подобные же примѣры: II вселен. 5; VI всел. 7. 9; сард. 6 и др.

ступающій такимъ образомъ, „справедливо долженъ престать отъ епископства, какъ человѣкъ, ищущій постыдить и умалить мѣстнаго, и заранѣе пріобрѣсти себѣ чужую каѳедру; ибо кто домогается чужаго, тотъ лишается и своего; но долженъ быть низведенъ на мѣсто пресвитера и совершать, что̀ свойственно сему мѣсту“. Но такъ какъ 29-е пр. IV всел. собора запрещаетъ низводить епископа на степень пресвитера, называя это „святотатствомъ“, то Аристинъ прибавляетъ: „считай настоящее правило (т. е. 20-е VI всел. соб.) исключеніемъ изъ того общаго правила“. Слишкомъ строгій судъ, на который указываетъ Аристинъ, превышаетъ тяжесть преступленія виновнаго; преступленіе (славолюбіе—желаніе похвалы) не настолько велико, чтобы можно было лишать виновнаго епископскаго сана. Гораздо правильнѣе объясняетъ это правило преосв. Іоаннъ. „Это не значитъ, говоритъ онъ, что виновный противъ правила епископъ долженъ быть низведенъ на степень пресвитера (что противно было бы общимъ правиламъ церкви: IV всел. пр. 29); но значитъ, что онъ лишается власти епископской (или прямѣе—каѳедры—*επιδοκης*), и становится въ ряду подчиненныхъ священнослужителей, не лишаясь только священнаго сана“. Въ подстрочномъ примѣчаніи преосв. Іоаннъ прямо называетъ толкованіе Аристина „несправедливымъ“ [1]).

Въ приведенныхъ нами примѣрахъ преосв. Іоаннъ, исправляя ошибку одного изъ греческихъ канонистовъ, слѣдуетъ въ своемъ толкованіи другимъ; но есть много примѣровъ такого рода, гдѣ онъ не соглашаясь ни съ однимъ изъ нихъ, предлагаетъ свой собственный взглядъ. Вотъ нѣсколько примѣровъ этого рода. 99-е пр. VI всел. соб. осуждаетъ существовавшій въ армянской странѣ обычай приносить въ алтарь свареное мясо. Въ толкованіи на это правило Зонара говоритъ, что

---

[1]) **Подобные же примѣры: II всел. 3; III всел. 1; IV всел. 6. 36; VI всел. 4. 20; лаод. 6. 7. 43; карѳ. 2; Вас. Вел. 6 и др.**

„армяне, сваривъ мясо внутри алтаря, давали изъ него священникамъ нѣкоторыя опредѣленныя части, что соборъ возбраняетъ, какъ іудейское; онъ запрещаетъ и варить въ церкви и давать въ ней опредѣленныя части священникамъ; но дозволяетъ внѣ церкви давать имъ, что̀ и сколько хотятъ дающіе“. Въ томъ же смыслѣ объясняютъ это правило и другіе канонисты—Вальсамонъ и Аристинъ; они точно также утверждаютъ, что въ армянской странѣ будто бы внутри алтаря варили мясо. Преосв. Іоаннъ исправляетъ ихъ ошибку. Вальсамонъ, Зонара и Аристинъ, говоритъ онъ, читаютъ это правило такъ, какъ оно изложено и въ русскомъ переводѣ. Но это чтеніе невѣрно отъ неточнаго расположенія словъ въ подлинномъ текстѣ. Ни у армянъ, ни у другихъ христіанъ никогда не было обычая варить мясо въ св. алтарѣ. Слова правила „внутрь свящ. алтарей (ἐνδον ἐν τοις θυσιαστηριοις) надобно относить не къ предъидущимъ, а къ послѣдующимъ словамъ: „приносить участки“ (προσαγουσιν ἀφαιρεματα), т. е. армяне, сваривъ у себя (дома) мясо, приносили части его въ алтарь и раздѣляли священникамъ, по подражанію іудеямъ; соборъ, осуждая этотъ обычай, запрещаетъ и мясо вносить въ алтарь, и священникамъ требовать себѣ отдѣльныхъ частей, а довольствоваться только доброхотными приношеніями, какого бы рода они ни были, и при томъ принимать ихъ не въ церкви, а внѣ, какъ повелѣваютъ и другія церковныя правила (Ап. 4. Карѳ. 46)“.

5-е пр. лаод. соб. говоритъ: „избраніе въ церковныя степени не должно быти въ присутствіи слушающихъ“. „Хиротоніями, объясняетъ Зонара, правило именовало здѣсь избранія. Какъ во времена совершенія архіереями избраній, высказываются противъ нѣкоторыхъ обвиненія, которыми, можетъ быть, возбраняется имъ священство; то отцамъ показалось неприличнымъ, чтобы присутствовали какіе нибудь слушающіе то, что̀ говорится, такъ какъ это покрываетъ стыдомъ тѣхъ, противъ кого говорится, и для слуша-

ющихъ бываетъ поощреніемъ къ злу, а не утвержденныхъ въ вѣрѣ можетъ приводить къ хулѣ на Бога. Ибо какъ чрезъ добродѣтельныхъ Богъ прославляется, когда видятъ добрыя дѣла прославляющихъ Его, такъ чрезъ противныхъ хулится Божество отъ невѣрныхъ и неутвержденныхъ людей". Согласно съ Зонарою и Вальсамонъ подъ именемъ „слушающихъ" разумѣетъ— присутствующихъ, могущихъ слышать то, что говорится въ собраніи пастырей и удаляемыхъ изъ него для того, чтобы не перетолковали мнѣній и словъ собранія. Но такому объясненію, справедливо замѣчаетъ авторъ „Опыта", противорѣчатъ обычаи, существовавшіе въ первые вѣка, „которые повсюду допускали народъ къ присутствію въ дѣлахъ этого рода". Еще неудачнѣе объясненіе Аристина. „Молитвы хиротонисуемыхъ, говоритъ онъ (а вслѣдъ за нимъ и славянская Кормчая), не возглашаются столь громогласно, чтобы народъ слышалъ ихъ". Такое толкованіе, замѣчаетъ преосв. Іоаннъ, „слишкомъ отдалено отъ буквальнаго смысла правила, и противорѣчитъ издревле и доселѣ сохраняющемуся въ православной церкви обычаю, по которому молитвенное призываніе благодати Божіей на посвящаемыхъ, составляющее главную часть посвященія, произносится велегласно, во всеуслышаніе, и уже послѣ того нѣкоторыя особенныя молитвы читаются тайно. Да и нѣтъ причины, почему на это одно дѣйствіе положено было бы особое правило". Только у преосв. Іоанна мы находимъ правильное объясненіе этого правила. „Слово „слушающіе" (ακροωμενοι), говоритъ онъ, обыкновенно имѣетъ въ церковныхъ правилахъ опредѣленный смыслъ. Подъ этимъ словомъ разумѣется въ (указанномъ) правилѣ и кающіеся и готовящіеся ко св. крещенію, — вообще тѣ, которые въ церкви, при совершеніи литургіи, допускались только къ слушанію св. Писанія, но не участвовали въ молитвахъ съ вѣрными, при самомъ совершеніи таинства. Такъ какъ при избраніи на священныя степени, которое нерѣдко въ древнія времена совершалось въ при-

сутствіи народа, высказывались разныя мнѣнія о лицахъ, представляемыхъ къ избранію, разбирались совершенства и недостатки многихъ, бывали и несогласія и распри между самими избиравшими ихъ, то св. отцы опредѣлили, отъ присутствія при этихъ избраніяхъ устранять такихъ людей, для которыхъ происходившее въ нихъ могло послужить соблазномъ и возмущать совѣсть, именно кающихся и оглашенныхъ, первыхъ, какъ еще не твердыхъ въ христіанской нравственности, послѣднихъ, какъ еще слабыхъ въ вѣрѣ. При томъ, если при избраніи на церковныя степени и можно было, а иногда и нужно,—слышать голосъ народа, то только людей, бывшихъ въ полномъ общеніи церкви, и потому стоившихъ ея довѣрія; а кающіеся и оглашенные, по самому мѣсту, занимаемому ими въ церкви, не могли имѣть права голоса".

Нельзя, наконецъ, не упомянуть о толкованіи преосв. Іоанна на 7 пр. I всел. собора, которое гласитъ: „понеже утвердися обыкновеніе и древнее преданіе, чтобы чтити епископа, пребывающаго въ Еліи: то да имѣетъ онъ послѣдованіе чести, съ сохраненіемъ достоинства, присвоеннаго митрополіи". Іерусалимъ, будучи мѣстомъ, гдѣ Самъ Спаситель положилъ первыя основы Своей церкви и гдѣ апостолы насадили первые начатки церковнаго устройства, безъ сомнѣнія занялъ бы первое мѣсто въ ряду другихъ христіанскихъ церквей, какъ ихъ первоматерь, если бы этому не воспрепятствовала политическая судьба сего священнаго для всякаго христіанина города. На мѣстѣ разрушеннаго въ 70 году по Рожд. Христ. Титомъ Іерусалима былъ воздвигнутъ Адріаномъ (въ началѣ II вѣка) новый городъ съ храмомъ Юпитеру, названный по имени императора—Эліею. Новая Элія не могла получить того почета, который по праву принадлежалъ старому Іерусалиму въ церковномъ отношеніи; такъ какъ главнымъ городомъ или гражданскою митрополіею, послѣ разрушенія Іерусалима, сдѣлана была Кесарія, то—когда Элія получила своего епископа, послѣдній подчи-

нялся кесарійскому, какъ областному митрополиту. Но оставшееся живое чувство благоговѣнія христіанъ къ святому мѣсту не замедлило развить въ нихъ и глубокое уваженіе къ находящейся въ немъ церкви и ея епископу. И вотъ, епископъ Элія, какъ святаго города по преимуществу, начинаетъ постепенно приближаться къ митрополиту кесарійскому, украшаясь подобнымъ ему значеніемъ, безъ нарушенія впрочемъ порядка церковнаго управленія, такъ что уже въ концѣ II вѣка епископъ Элія представляется предсѣдательствующимъ вмѣстѣ съ касарійскимъ митрополитомъ на палестинскихъ соборахъ [1]). Въ виду того, что значеніе епископа іерусалимскаго все болѣе и болѣе возвышалось, 1 вселен. соборъ и нашелъ необходимымъ издать указанное нами правило. Какого же рода преимущества предоставлены были іерусалимскому епископу этимъ правиломъ? Вальсамонъ, объясняя 7-е правило вмѣстѣ съ 6-мъ, понимаетъ его такъ, что никейскій соборъ почтилъ іерусалимскаго епископа титломъ патріарха наряду съ епископами Рима, Александріи и Антіохіи, но какъ бы только относительно преимуществъ чести, а не власти, ибо слова правила—„да имѣетъ онъ послѣдованіе чести съ сохраненіемъ достоинства, присвоеннаго митрополіи“ — Вальсамонъ толкуетъ такъ: „митрополіею въ Палестинѣ была Кесарія. а іерусалимская церковь была нѣкогда ея епископіею. Итакъ правило хочетъ, чтобы сохранены были за митрополіею ея права, хотя отдѣлена отъ нея Элія и епископъ ея получилъ честь ради спасительныхъ страданій Христа“. Зонара объясняетъ такъ: „какъ предшествующее правило (6) епископамъ александрійскому и антіохійскому предоставило преимущества въ ихъ областяхъ, такъ настоящее правило присудило епископу Эліи имѣть честь въ собственной области, и опредѣлило, чтобы городу Іерусалиму, который называется Элією, сохра-

[1]) Евсевій—Церк. ист. кн. 5, гл. 23, стр. 306.

нено было собственное его достоинство, какъ первенствующему надъ городами Палестины, Аравіи и Финикіи". Въ томъ же духѣ толкуетъ и Аристинъ. „По настоящему правилу, говоритъ онъ, епископу Эліи должно воздавать честь патріарха. А какъ Кесарія есть первая митрополія Палестины и святой городъ, то и патріархъ сей долженъ имѣть свою честь, и Кесаріи, митрополіи (которой онъ былъ подчиненъ прежде), должно быть сохранено собственное ея достоинство". Такимъ образомъ, греческіе канонисты объясняютъ это правило въ томъ смыслѣ, что іерусалимскому епископу были предоставлены патріаршія преимущества и что Элія изъята была изъ подчиненія кесарійскому митрополиту [1]). Но такое объясненіе: 1) не согласно съ текстомъ самого правила, ибо въ этомъ случаѣ было бы нарушено „достоинство митрополіи" (Кесаріи) „сохранить" которое повелѣваетъ правило. 2) Такое объясненіе не оправдывается другими положительными узаконеніями вселенской церкви. Оно предполагаетъ, что въ одной области одновременно существовали какъ бы двѣ самостоятельныя митрополіи. Хотя примѣры подобнаго рода мы и видимъ на страницахъ исторіи, но церковь всегда вооружалась противъ такого явленія, считая его ненормальнымъ. На IV вселенск. соборѣ въ виду такихъ фактовъ было постановлено отцами даже особое правило, запрещающее „единую область на двѣ разсѣкати" (12 пр.). Наконецъ, 3) такое объясненіе не оправдывается послѣдующими историческими фактами. Послѣ 1 вселен. собора между епископами іерусалимскимъ и кесарійскимъ происходили частыя несогласія изъ-за власти. Такъ, напр., св. Кириллъ іерусалимскій вступилъ въ открытое пререканіе съ митрополитомъ кесарійскимъ Акакіемъ, по словамъ Сократа, „о правахъ митропо-

[1]) И между учеными изслѣдователями замѣчается разногласіе въ пониманіи этого канона. Барсовъ—О каноническомъ элементѣ въ церк. управленіи. Москва 1882 г. 83—84 стр.

лита“ [1]), а по выраженію Созомена „о первенствѣ“ [2]). Подобные факты, по замѣчанію проф. Барсова, доказываютъ, что „взаимныя отношенія іерусалимскаго и кесарійскаго епископовъ находились, если позволительно такъ выразиться, въ колебательномъ положеніи“ [3]). Если бы на 1 вселен. соборѣ іерусалимскому епископу были предоставлены патріаршія преимущества, если бы Іерусалимъ былъ изъятъ изъ подчиненія кесарійскому митрополиту, то указанныя пререканія не имѣли бы мѣста, а если бы и имѣли, то іерусалимскій епископъ всегда бы могъ доказать свои права ссылкою на опредѣленіе 1 вселенскаго собора; между тѣмъ такія отношенія между ними продолжались до халкидонскаго собора. Вполнѣ правильное объясненіе 7-го пр. 1 вселен. собора мы находимъ у преосв. Іоанна. „Отцы собора, говоритъ онъ, по уваженію древности и святости Іерусалима, воздаютъ епископу его послѣдованіе чести (ακολουθεια της τιμης), т. е. почетное преимущество предъ другими епископами окружными; но такъ какъ Іерусалимъ, по раззореніи и униженіи язычниками, пересталъ считаться и главнымъ городомъ Палестины, и мѣсто его въ порядкѣ гражданскаго управленія заняла Кесарія, куда перенесено градоначальство, то соборъ уже не присвояетъ епископу іерусалимскому начальствованія надъ окружными церквами, подобно какъ александрійскому или антіохійскому, а повелѣваетъ, чтобы это правило неприкосновенно сохранялось въ митрополіи окружной, которою была епископія кесарійская. Такимъ образомъ, іерусалимскій епископъ, хотя имѣлъ свои преимущества чести предъ другими палестинскими епископами, но только чести, а не власти, и въ порядкѣ управленія самъ былъ подчиненъ митрополиту

[1]) Церк. ист. 292 стр.

[2]) Церк. истор. 175 стр.

[3]) О канон. элемен. въ церк. управленіи 85—86 стр.

кесарійскому". Такимъ образомъ авторъ „Опыта" исправляетъ весьма важную ошибку, допущенную греческими толковниками. По его мнѣнію, какъ мы видимъ, іерусалимскій епископъ получилъ только преимущества „чести", а право начальствованія надъ окружными епископами по прежнему осталось за митрополитомъ кесарійскимъ [1]).

Вполнѣ согласно съ преосв. Іоанномъ объясняетъ смыслъ 7-го пр. 1 вселенскаго собора проф. Барсовъ. „Правило это, говоритъ онъ, имѣетъ въ виду и опредѣляетъ двоякое положеніе епископа іерусалимскаго: съ одной стороны почетное положеніе усвояя ему „послѣдованіе чести" послѣ старѣйшихъ іерарховъ христіанской церкви, о которыхъ была рѣчь въ 6 правилѣ, съ другой—юридическое, сохраняя при этомъ всѣ достоинства власти, свойственной мѣстному митрополиту. По силѣ такого положенія іерархъ іерусалимскій какъ въ общемъ составѣ и собраніи іерарховъ христіанской церкви долженъ былъ занимать мѣсто послѣ старѣйшихъ ея представителей, но только по своимъ почетнымъ преимуществамъ; такъ въ составѣ и въ общемъ собраніи іерарховъ мѣстной т. е. палестинской области долженъ былъ уступать митрополиту послѣдней по правамъ власти, сосредоточивавшейся при митрополичьей каѳедрѣ" [2]).

Указанныя нами достоинства толкованій преосв. Іоанна даютъ имъ полное право стать рядомъ съ толкованіями греческихъ канонистовъ. Если московское общество любителей духовнаго просвѣщенія, предпринявшее изданіе толкованій на церковныя правила (въ 1874 году), отдало предпочтеніе греческимъ канонистамъ, то вовсе не потому, чтобы ихъ толкованія были выше

---

[1]) Тоже самое говоритъ преосв. Іоаннъ въ своей монографіи «Обозрѣніе древнихъ формъ помѣстнаго церковнаго управленія». Прав. Соб. 1858. III, 18, 31—32 стр.

[2]) Ibid. 84 стр.

въ научномъ отношеніи толкованій преосв. Іоанна, а потому, какъ говорится въ предисловіи къ этому изданію, что первыя были авторизованы высшею церковною властію [1]). У спеціалистовъ церковнаго права можно встрѣтить признаніе важнаго значенія за толкованіями преосв. Іоанна, какъ пособіемъ къ познанію правилъ церковныхъ. Вотъ что напр. говоритъ относительно толкованій преосв. Іоанна проф. Барсовъ: „при посредствѣ ихъ мы знакомимся со многими основными и главными вопросами церковнаго права, узнаемъ подлинный его духъ, смыслъ и цѣли, какъ всѣ они успѣли обозначиться и развиться въ основныхъ, главныхъ и общихъ его источникахъ. Отсюда мы получаемъ готовыми и достойно обслѣдованными многія данныя, которыя необходимы для достойнаго построенія полной и твердой системы законовѣдѣнія вселенской Христовой церкви. Намъ казалось бы, что если бы какой либо труженикъ задалъ себѣ задачу обстоятельно изучить, ознакомиться и усвоить себѣ все содержаніе разбираемаго нами сочиненія и изъ добытыхъ и собранныхъ имъ такимъ образомъ свѣдѣній рѣшился бы создать и построить нѣчто систематическое, цѣлое, то изъ его труда вышло бы дѣльное руководство, достаточный школьный учебникъ, служащій къ познанію правъ и изученію законовъ древней вселенской церкви“ [2]). Правда, на ряду съ этимъ уважительнымъ отзывомъ проф. Барсовъ бросаетъ упрекъ по адресу нашего автора относительно метода изложенія. „Метода изложенія, говоритъ проф. Барсовъ, какъ бы скрадываетъ и прячетъ свѣдѣнія отъ ищущаго ихъ, затемняетъ и стушевываетъ самыя достоинства труда. Кажется мы не ошибемся въ названіи подлинной причины подобнаго явленія, если скажемъ, что при совершенномъ отсутствіи всякой серьезной, обстоятельной разработки права отечественными изслѣ-

---

[1]) См. предисловіе къ I тому, 5 и 10 стр. (Москва 1876 г.).

[2]) Христ. Чт. 1869 г. I, 647—648 стр.

дователями, нашему автору, какъ первому, предпринявшему свой ученый трудъ, пришлось не только позаимствоваться матеріаломъ у иностранныхъ—греческихъ—законовѣдовъ, но вмѣстѣ съ матеріаломъ занять у нихъ самую методу и образъ изложенія. Тѣмъ болѣе, что при подобной методѣ и образѣ изложенія легко въ одно и тоже время и казаться ученымъ и быть ученикомъ, можно изучить предметъ для самого себя и съ успѣхомъ предлагать его вниманію другихъ.... Этимъ онъ, съ одной стороны, спасалъ самого себя, свои дарованія, а съ другой—щадилъ и высокій авторитетъ своей науки“ [1])... Но этотъ упрекъ поражаетъ своею неожиданностію; въ немъ звучитъ какая-то особенная нотка, какое-то стремленіе набросить тѣнь на почтеннаго автора „Опыта“. Дѣлая упомянутый упрекъ, проф. Барсовъ опустилъ изъ вниманія одно весьма важное въ данномъ случаѣ замѣчаніе преосв. Іоанна. Послѣдній указываетъ, между прочимъ, что послѣ экзегетическаго обозрѣнія каноническихъ источниковъ церковнаго законовѣдѣнія, онъ представитъ сводъ „важнѣйшихъ постановленій изъ общихъ, основныхъ правилъ—апостольскихъ, соборныхъ и отеческихъ, по системѣ предметовъ, которыхъ они касаются, съ краткимъ и точнымъ выраженіемъ ихъ сущности“. „Сводъ этотъ, говоритъ преосв. Іоаннъ, будетъ извлеченіемъ изъ всего обозрѣнія правилъ, и съ одной стороны, послужитъ къ общему соображенію и совокупному удержанію въ памяти правилъ, раздѣленныхъ въ первомъ обозрѣніи по порядку времени и мѣстъ ихъ происхожденія, съ другой представитъ въ цѣломъ точный образъ древняго, вселенскаго законоположенія церкви и сущность ея основныхъ опредѣленій“ [2]). Такимъ образомъ преосв. Іоаннъ смотрѣлъ на свои толкованія

---

[1]) Христ. Чт. 1869 г., I, 645—646 стр.

[2]) Опытъ I, 37 стр.

правилъ какъ на работу предварительную. За ними, по его плану, долженъ былъ бы послѣдовать сводъ основныхъ положеній церковнаго права, который облегчилъ бы читающему — трудъ „собрать, понять и объединить данныя на раскрытіе искомаго предмета“.

П. Прокошевъ.

УЧЕНІЕ

СВЯТАГО АѲАНАСІЯ ВЕЛИКАГО

О СВЯТОЙ ТРОИЦѢ *).

Глава IV.

Кромѣ свящ. Писанія, аріане искали для себя точки опоры въ другомъ, столь же авторитетномъ для православныхъ, источникѣ истины, какъ и первый, именно въ области свящ. Преданія. Они хотѣли показать православнымъ связь своего ученія съ ученіемъ обще-церковнымъ и отеческимъ. Но, по представленію св. Аѳанасія, аріане были не правы и въ области св. Преданія.

Такъ они ссылались между прочимъ на слѣдующія слова изъ книги Пастырь Ерма: „прежде всего вѣруй, что единъ есть Богъ, который все сотворилъ и совершилъ и изъ несущаго привелъ все въ бытіе". Касаясь этого мѣста, св. Аѳанасій говоритъ, что Пастырь Ерма — сочиненіе не каноническое, и, значитъ, утверждая на немъ свое лжеуче-

*) См. Прав. Собес. 1894 г. апрѣль.

ніе, аріане противорѣчатъ сами себѣ, потому что въ другихъ случаяхъ они обвиняютъ тѣхъ лицъ, которыя утверждаютъ свое ученіе не на св. Писаніи. Кромѣ того и самъ по себѣ взятый аріанами цитатъ изъ книги Ерма ни коимъ образомъ не можетъ подтверждать ихъ ученія, потому что въ немъ говорится не о природѣ Сына Божія или отношеніи Его къ Богу Отцу, а только о единствѣ Бога Творца [1]).

Далѣе аріане указывали въ защиту своего ученія на Діонисія александрійскаго, утверждая, что онъ въ сочиненіи противъ савелліанъ называлъ Сына Божія тварію и въ доказательство этого цитовалъ Евр. III, 2; Притч. VIII, 22; Евр. I, 4. На это св. Аѳанасій отвѣчаетъ имъ прежде всего общимъ замѣчаніемъ, что Діонисій никогда не держался аріанскаго образа мыслей, и „не была неизвѣстна ему истина“, ручательствомъ чего служитъ добрая память о немъ между отцами; затѣмъ онъ разбираетъ самые цитаты аріанъ изъ Діонисія, приводимые ими въ защиту своего ученія. И прежде всего онъ останавливается на словахъ св. Діонисія: „Сынъ Божій есть произведеніе и сотворенъ; по сущности Онъ чуждъ Богу Отцу; Отецъ къ Нему тоже, что дѣлатель къ виноградной лозѣ и судостроитель къ ладьѣ; какъ произведеніе, Сынъ не былъ, пока не получилъ бытія“. Подлинность этихъ словъ св. Аѳанасій признаетъ, но обличаетъ аріанъ въ томъ, что они берутъ ихъ внѣ контекста рѣчи и не хотятъ принимать ихъ согласно разъясненію ихъ смысла самимъ авторомъ въ его Апологіи. Затѣмъ дѣлая разборъ аріанской цитаты изъ Діонисія, онъ своимъ собственнымъ примѣромъ даетъ образецъ правильнаго отношенія къ нему. Онъ выясняетъ поводъ написанія Діонисіемъ того посланія къ Аммонію и Евфранору, гдѣ находится приводимое аріанами мѣсто, говоритъ о лицахъ, противъ которыхъ писалъ Діонисій, пере-

---

[1]) Объ опр. гл. XVIII, 337 стр.

даетъ кратко общее содержаніе его посланія и указываетъ на основаніе и источникъ его мыслей. Онъ оправдываетъ Діонисія тѣмъ, что, называя Іисуса Христа Тварью, онъ разумѣлъ не Божескую, а исключительно только человѣческую Его природу,—и цитуя Іоанн. XV, 1; Евр. III, 2; Притч. VIII, 22; Евр. I, 4, въ то же время хорошо зналъ и цитовалъ Іоанн. IV, 9, 10; Филип. II, 6. 7; 2 Кор. 8, 9. Вся вина св. Діонисія, по мнѣнію св. Аѳанасія, состоитъ только въ неточности употребляемыхъ имъ выраженій, какъ это ясно видно изъ его Обличенія и Апологіи, гдѣ Діонисій защищаетъ себя отъ возведенныхъ на него еще его современниками обвиненій въ томъ, что онъ будто бы училъ, что Сынъ Божій—тварь и произведеніе [1]). Мысли этого сочиненія, говоритъ св. Аѳанасій, совершенно противоположны положеніямъ Арія. Арій называетъ Господа несобственнымъ Словомъ, Діонисій признаетъ Его истиннымъ и по естеству Божіимъ Словомъ; первый отдѣляетъ Слово отъ Отца, послѣдній учитъ, что Оно неотдѣлимо отъ существа Отца и относится къ Нему, какъ слово къ мысли, или какъ рѣка къ источнику. Какъ о зодчемъ нельзя судить только по одному его произведенію, такъ нельзя дѣлать выводовъ и о писателѣ только по одному его сочиненію. Діонисія не слѣдуетъ упрекать въ неправославіи даже и въ томъ случаѣ, если бы онъ не написалъ ничего кромѣ посланія къ Аммонію и Евфранору, потому что цѣль написанія этого посланія совершенно оправдываетъ его. Посланіе было написано по поводу того, что нѣкоторые епископы Пентаполя раздѣляли мнѣніе Савеллія и дѣло дошло уже до того, что немного не доставало, чтобы въ церквахъ ихъ прекратилась проповѣдь о Сынѣ Божіемъ. Діонисій увѣщавалъ ихъ отказаться отъ ихъ образа мыслей. Но напрасно! Тогда онъ написалъ посланіе къ Аммону

[1]) Анализъ этого сочиненія нами уже переданъ выше.

и Евфранору и, доказывая въ немъ, на основаніи евангелій, что не Отецъ, а Сынъ содѣлался за насъ человѣкомъ, имѣлъ въ виду убѣдить невѣждъ, что Отецъ— не Сынъ. Очевидно, за такую добрую цѣль Діонисія не слѣдуетъ упрекать, какъ нельзя упрекать врача, употребляющаго для выздоровленія больнаго иногда то, что̀ для другихъ оказывается непригоднымъ, или какъ нельзя упрекать апостоловъ, которые нерѣдко говорили объ одномъ человѣчествѣ Господа, признавая и разумѣя Его въ то же время истиннымъ Богомъ [1]).

Св. Аѳанасій отрицаетъ связь аріанства и съ учителемъ св. Діонисія александрійскаго, — Оригеномъ. „И отъ Оригена, говоритъ онъ, можно слышать, что Слово пребываетъ съ Отцемъ и не иной, но Отчей сущности. Ибо онъ говоритъ: „ὁμοιότης συγχάνων τοῦ Πατρὸς οὐκ ἔστιν, ὅτε οὐκ ἦν. Ибо когда̀ Богъ не имѣлъ сіянія собственной славы Своей, чтобы кому либо осмѣлиться приписывать начало бытію Сына, прежде не бывшаго? Когда не было Образа неизреченной, неименуемой Ипостаси Отчей? Когда не было Слова, которое познаетъ Отца? Кто осмѣлится сказать: ἦν ποτέ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, зная, что о Премудрости и о Словѣ и о жизни онъ утверждаетъ этимъ, будто нѣкогда они не были“.

Опровергнувъ защищаемую аріанами связь ихъ ереси съ ученіемъ Ерма. св. Діонисія александрійскаго и Оригена и желая окончательно поразить ихъ на почвѣ св. Преданія, св. Аѳанасій вопреки имъ доказываетъ связь и единство своего ученія съ ученіемъ чтимыхъ ими учителей и въ особенности съ ученіемъ Ѳеогноста и Діонисія александрійскаго. Первый изъ нихъ въ Ипотипосахъ писалъ: „сущность Сына не есть какая-либо отвнѣ пріобрѣтенная, и не введена изъ не-сущаго, но рождена отъ Отчей сущности—ἐκ τῆς οὐσίας, какъ сіяніе свѣта, какъ паръ воды“. Подобно этому вы-

[1]) О мнѣн. св. Діон. гл. 4—8.

сказывался и второй въ своемъ посланіи къ римскому Діонисію, что Слово не тварь, но *ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα ἀδιαίρετον*. Онъ говорилъ, что слѣдуетъ строго порицать какъ савелліанъ, такъ и тѣхъ, которые учатъ, что Сынъ есть тварь, что Онъ получилъ бытіе, какъ всѣ вещи, между тѣмъ какъ, по свидѣтельству Божескаго слова, Онъ рожденъ, вѣченъ, пребываетъ въ Отцѣ (Іоанн. XIV, 6), и есть Слово, Премудрость и Сила Отца,—Его слѣдуетъ мыслить въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ Отцемъ, ибо Онъ говоритъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоанн. X, 30) [1]).

Въ качествѣ заключительнаго вывода изъ полемики св. Аѳанасія на почвѣ Преданія мы приведемъ его слова: „сіе (т. е. его) разумѣніе,—говоритъ онъ, обращаясь къ аріанамъ,—перешло отъ отцевъ къ отцамъ, а вы не можете наименовать ни одного изъ мужей благоразумныхъ и мудрыхъ“ [2]).

Глава V.

Опровергнувъ главное положеніе аріанъ на основаніи разума, свящ. Писанія и Преданія, св. Аѳанасій для окончательнаго пораженія своихъ противниковъ обращается къ общехристіанскому сознанію. Онъ останавливаетъ свое вниманіе на фактѣ глубокаго возмущенія христіанскаго сознанія почитаніемъ твари, какъ Бога, и на фактѣ глубокой вѣры въ совершонное Іисусомъ Христомъ дѣло искупленія людей. То и другое у него являются неизчерпаемымъ источникомъ доводовъ противъ аріанскаго ученія; при чемъ онъ исходитъ изъ того убѣжденія, что общехристіанское сознаніе не можетъ заблуждаться.

---

[1]) Объ опред. XXVI гл. 350—352 стр.

[2]) Ibid. XXVII, 353.

Онъ упрекаетъ аріанъ въ томъ, что они совершенно не знаютъ христіанства и христіанской вѣры [1]),— что исходный пунктъ ихъ ученія совсѣмъ не религіознаго характера, такъ какъ они задаются вопросомъ не о томъ, почему Христосъ, будучи Богомъ, сталъ человѣкомъ, а какъ-разъ наоборотъ, подобно фарисеямъ, спрашиваютъ, какимъ образомъ Онъ — Богъ, будучи человѣкомъ [2]). Съ своей точки зрѣнія они не могутъ правильно учить не только о Божествѣ Сына Божія, но и о другихъ христіанскихъ истинахъ, напримѣръ о Богѣ Отцѣ, Св. Духѣ, воплощеніи и т. д. „Можетъ ли, говоритъ св. Аѳанасій про Арія, истинно учить о Богѣ Отцѣ тотъ, кто отрицаетъ Сына, преподавшаго откровенное ученіе объ Отцѣ? Или—можетъ ли право мудрствовать о Духѣ, кто хулитъ Слово, подателя Духа? Кто повѣритъ разсуждающему о воскресеніи, когда онъ отрицаетъ Христа, для насъ содѣлавшагося первороженнымъ изъ мертвыхъ (Кол. I, 18)? Возможно ли, чтобы, совершенно не познавъ преискренняго и истиннаго рожденія Сына отъ Отца, не имѣлъ онъ погрѣшительной мысли о пришествіи Сына во плоти? Не можетъ сообщить правильнаго понятія и о Творцѣ, кто ложно учитъ о Сынѣ“ [3]). Св. Аѳанасій неоднократно также повторялъ, что аріане, отрицая Сына, не имѣютъ и не знаютъ Отца [4]), обвинялъ ихъ въ іудействѣ [5]), въ язычествѣ [6]) и даже старался доказать, что они хуже язычниковъ. Онъ говорилъ, что они, подобно іудемъ, утверждаютъ, что въ собственномъ смыслѣ Богъ только одинъ, а подобно язычни-

---

[1]) Пр. ар. 1 сл. 1 гл. 159.

[2]) Объ опр. Ник. соб. гл. 1, 311 стр.

[3]) 2 сл. пр. ар. 8 гл. 168—169 стр.

[4]) Ibid. гл. XLII, стр. 319.

[5]) Къ епп. ег. и лив. XIII гл. 419 стр.

[6]) Ibid, XVII, 426 стр.

камъ почитаютъ за Бога тварь [1]) и такимъ образомъ вводятъ двубожіе [2]) или многобожіе [3]). А что они хуже и язычниковъ, это, по нему, ясно изъ того, что они Бога своего называютъ тварью. Чрезъ послѣднее они приближаются къ безбожію [4]) и лишаютъ себя всякой утѣхи и всѣхъ благодатныхъ даровъ искупленія, потому что Искупителемъ людей можетъ быть только Богъ, Богъ по естеству. Таковъ именно и есть и такимъ долженъ быть нашъ Искупитель — Сынъ Божій. — Подробное раскрытіе послѣдней мысли у св. Аѳанасія служитъ новымъ доказательствомъ несостоятельности аріанскаго ученія о Сынѣ Божіемъ на почвѣ христіанскаго сознанія.

Аріане вѣрили въ совершеніе дѣла нашего искупленія, но представляли его такимъ дѣломъ, которое могъ вполнѣ совершить вымышленный ими посредникъ между Богомъ и міромъ—тварь. Св. Аѳанасій напротивъ показываетъ, что дѣло искупленія людей есть столь великое дѣло, что его не могла исполнить никакая тварь, сколько бы ни была высока она по своему достоинству въ ряду прочихъ тварей,—что это дѣло могъ совершить только Богъ. Ходъ его мыслей въ данномъ случаѣ можетъ быть представленъ слѣдующимъ образомъ.

Сущность искупленія заключается въ соединеніи человѣка съ Богомъ, что́ предполагаетъ, какъ необходимое условіе, уничтоженіе средостѣнія между Богомъ и человѣкомъ, заключавшагося въ грѣховной испорченности человѣческой природы. Слѣдовательно, чтобы искупить человѣка, прежде всего надлежало уничтожить грѣховность его природы и освятить ее, иначе—воз-

---

[1]) Къ епп. ег. и лив. гл. IV, 407 стр.; пр. ар. II, гл. XIV, 277 стр.

[2]) Пр. ар. III, XVI, 402.

[3]) Ibid. III, XV, 401—402.

[4]) Ibid. 1, 172 стр; о мн. св. Діон. 363 стр.

родить природу человѣка. Но дѣйствіе возрожденія или возсозданія природы есть дѣло Создателя природы. Возсоздать природу человѣка значитъ обновить въ немъ образъ Божій, помраченный грѣхомъ. Чрезъ кого же могло совершиться обновленіе въ человѣкѣ образа Божія? Оно не могло совершиться ни чрезъ людей, ни чрезъ ангеловъ. Только Отчему Образу можно было возсоздать падшаго и грѣховнаго человѣка и потому Сынъ Божій, Ѵпостасный Образъ Бога Отца, явился на землю самолично [1]). Св. Аѳанасій утверждаетъ это положеніе съ тѣмъ большею силою, чѣмъ больше онъ проникается мыслію, что возрожденіе должно было распространиться на всѣхъ людей,—что возродиться надлежало не одному какому-либо человѣку, а самой человѣческой природѣ, общей всѣмъ людямъ [2]).

Возрожденіе поврежденной грѣхомъ природы человѣка предполагаетъ собою акты—избавленія отъ грѣха, проклятія и смерти и отъ власти діавола [3]). Оба эти акта не могли быть совершены тварію, не имѣющей на это ни требуемой силы, ни необходимыхъ нравственныхъ совершенствъ; они могли быть совершены только Богомъ [4]). Обновленная природа человѣка могла войти въ общеніе съ Богомъ только посредствомъ благодати, сообщающей человѣку, кромѣ возрожденія его природы. познаніе о Богѣ, какъ условіе и основу общенія съ Богомъ. Возвращеніе утраченной человѣкомъ благодати могло быть сообщено опять только Богомъ, какъ единственнымъ Раздаятелемъ благодатныхъ даровъ. „Подавать Св. Духа со властію—не дѣло твари и про-

---

[1]) Сл. о вопл. Бога слова XIII гл. 98 стр. ср. XX, 107 стр.

[2]) Пр. ар. 3 сл. XXXIX гл. 437 стр. ср. 2 сл. XLI гл, 318 стр.

[3]) I сл. пр. ар. XLIX гл. 231 стр.; 2 сл. 2 гл. 359 стр.

[4]) Сл. пр. ар. II, LXIX, 359 стр. ср. сл. I, гл. XLI, ср. 3 сл. XXXIII, ср. сл. о вопл. LX гл. 92 стр. и 91 стр. ср. XX гл, 107 стр.

изведенія, но Божій есть даръ“ [1]).—Познаніе о Богѣ, вызывающее любовь къ Нему и обусловливающее такимъ образомъ общеніе съ Нимъ, могло быть сообщено человѣку, послѣ возстановленія въ немъ образа Божія, опять ни кѣмъ-либо другимъ, а только Словомъ Божіимъ, которымъ держался и первобытный союзъ человѣка съ Богомъ и которое о Себѣ говорило: *„ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ и ему же аще волитъ Сынъ открыти* (Мѳ. XI, 27). Общеніе съ Богомъ предполагаетъ даръ безсмертія и вѣчной жизни. И этотъ даръ могъ быть сообщенъ только Богомъ—вѣчнымъ источникомъ жизни (1 Кор. XV, 21, 22; евр. II, 14. 15) [2]).—Словомъ, все дѣло возвращенія человѣку утраченнаго имъ въ грѣхопаденіи первобытнаго состоянія могло быть совершено только Богомъ. „Поэтому если бы Слово, бывъ тварію, содѣлалось человѣкомъ, то человѣкъ все еще оставался бы тѣмъ же, чѣмъ былъ, не сочетавшись съ Богомъ, потому что тварь не сочетала бы тварей съ Богомъ, сама требуя для себя сочетавающаго, и одна часть тварей не могла бы служить спасеніемъ для всей твари, сама имѣя нужду во спасеніи“ [3]).

Св. Аѳанасій не остановился и на этомъ выводѣ. Онъ старался доказать невозможность съ точки зрѣнія аріанъ даже и вопроса объ искупленіи, потому что по смыслу ихъ ученія невозможно даже и паденіе человѣка. Паденіе человѣка предполагаетъ собою разрывъ его союза съ Богомъ, но возможенъ ли былъ когда-либо какой-нибудь, посредственный или непосредственный, союзъ человѣка съ такимъ самозамкнутымъ и недоступнымъ для тварей существомъ, какъ аріанскій

---

[1]) 3 сл. пр. ар. XVIII. 282 стр. ср. ibid. LIX, 345, ср сл. о вопл. Бога сл. VII гл. 90 стр.

[2]) Сл. о вопл. Б. сл. XIII гл., 98 стр. ср. 117.

[3]) 2 сл. пр. ар. LXVII гл. 357 стр.; LXIX гл. 359 стр; 3 сл. XXIII, 414 стр.; сл. о вопл. Б. сл. 98 стр.

Богъ? А если никогда не могло быть союза человѣка съ Богомъ и потому не могло быть у него съ Богомъ и никакого разрыва, то не могло быть и никакого воссоединенія, ни даже потребности къ воссоединенію. Если же спасеніе дѣйствительно совершено, какъ вѣруютъ и сами аріане, если клятва дѣйствительно разрушена, смерть сокрушена и людямъ дарованы—воскресеніе, вѣдѣніе о Богѣ и благодатные дары [1]), то пусть никто уже не сомнѣвается,—говоритъ св. Аѳанасій,—что „сей Іисусъ, Котораго видѣли во образѣ человѣка, есть Христосъ и Господь всяческихъ [2]), да будетъ всѣми признано, что истинно Божій Онъ Сынъ, Слово, Премудрость и Сила Отчая“ [3]). Отъ этого заключенія мысленный взоръ св. Аѳанасія переносится на частныя дѣла Спасителя, совершенныя Имъ для блага людей во время земной Его жизни и обнаружившія въ Немъ дѣйствительно не человѣческую, но Божію силу [4]).— Ужели дѣло твари, а не Божіе дѣло, — говоритъ св. Аѳанасій,—повелѣвать бѣсами и изгонять ихъ и исцѣлять всякія болѣзни? [5]) Ужели человѣческое дѣло сообщить истинное познаніе о Богѣ и о нравственной жизни, водворить на землѣ миръ и совершеннѣйшій нравственный порядокъ, дать въ Своемъ Лицѣ совершеннѣйшій идеалъ добродѣтели? [6]) Потому-то во время торжества Христа надъ смертію на крестѣ вся тварь исповѣдала, что познаваемый и страждущій въ тѣлѣ не просто есть человѣкъ, но Божій Сынъ и Спаситель

---

[1]) Сл. о вопл. Б. сл. XIII гл. 98 стр.; ibid. XXVII—XL гл. 117—138 стр.; 3 сл. на ар. XXIII, 414 стр.

[2]) 2 сл. пр. ар. XVI гл. 280 стр.

[3]) Сл. о вопл. Б. сл. XLIII, 150 стр.

[4]) Сл. о вопл. Б. сл. XVI гл. 101—102 стр.; XXI, 109 стр. XLVIII, 150 стр.; LII, 156 стр.

[5]) Ibid. XVIII, 105 стр,

[6]) Ibid. XV, 100 стр.; LI, 153 стр.; 155 стр.; 1 сл. пр. ар. LI, 234 стр. ср. XXXV, 200 стр.

всѣхъ. „Когда солнце отвратило зракъ свой, земля потряслась, горы распались, всѣ пришли въ ужасъ, тогда показывало сіе, что распятый на крестѣ Христосъ есть Богъ“ [1]). Вотъ почему ко Христу обращались съ молитвою, какъ къ Богу, и за Него безъ страха шли на смерть [2]); вотъ почему всѣ надежды, всѣ упованія, всѣ стремленія христіанъ покоятся на одной Божественной Личности Искупителя. Но могутъ ли возлагать аріане на своего посредника такія же надежды, какія справедливо возлагаютъ истинные христіане на своего Спасителя? Отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ, имѣющій повергнуть ихъ въ горькое и безутѣшное отчаяніе, долженъ однако быть признанъ единственно справедливымъ отвѣтомъ [3]). Аріане должны были отказаться—или отъ мысли о своемъ посредникѣ, или отъ спасенія; иного примиренія и выхода для нихъ не предстояло никакого [4]).

Глава VI.

Поразивъ на всѣхъ пунктахъ основное положеніе аріанъ и ихъ аргументацію, св. Аѳанасій не оставилъ безъ опроверженія и второстепенныхъ положеній аріанства, такъ или иначе связанныхъ съ главнымъ ихъ положеніемъ.

---

[1]) Сл. о вопл. Б. сл. XIX, 106 стр.

[2]) З сл. пр. ар. XIII, 399 стр.; LVII, 461 стр.

[3]) Какъ безутѣшное для человѣка, ученіе аріанъ у св. Аѳанасія носитъ названіе «смертнаго и тлѣннаго мудрованія» (II къ Серп. II гл. 56 стр.

[4]) Вся эта аргументація, по мнѣнію Шване, была очень цѣнна въ виду того, что, вслѣдствіе усиленнаго тогда перехода язычниковъ въ христіанство, распространилось поверхностное пониманіе дѣла искупленія. Ученіе св. Аѳанасія должно было показать всю полноту, широту и глубину любви Божіей къ намъ, явленной въ дѣлѣ нашего искупленія.

Прежде всего и съ особенною силою аріане отстаивали положеніе, „что Сынъ Божій существуетъ не отъ вѣчности, но имѣетъ начало своего бытія, какъ и все, что внѣ Бога“,—что „не всегда Богъ былъ Отцемъ“ [1]). Возраженіе на это св. Аѳанасія, предложенное имъ главнымъ образомъ въ первомъ словѣ противъ аріанъ, ближайшимъ образомъ касается самой формулы, которою аріане обозначали свое положеніе о временности Сына: ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Λόγος. Святый Аѳанасій спрашиваетъ: что должно быть субъектомъ въ предложеніи—ἦν πότε?—Богъ Отецъ? Но о Немъ, какъ объ абсолютно сущемъ (ἀεὶ καὶ νῦν), нельзя сказать: что Онъ былъ нѣкогда.—Сынъ Божій? Но тогда будетъ нелѣпымъ все выраженіе—ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Λόγος, какъ заключающее въ своемъ содержаніи внутреннее противорѣчіе. Остается признать субъектомъ предложенія ἦν πότε—χρόνος, время,—ἦν πότε (χρόνος), ὅτε οὐκ ἦν ὁ Λόγος. На этотъ субъектъ указываетъ и нарѣчіе πότε по своему значенію. Такимъ образомъ формула ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Λόγος можетъ дать только мысль о временномъ происхожденіи Сына Божія.

Но аріанамъ не этого хотѣлось; они не исповѣдывали безначальности Сына Божія, но не желали признавать Его и временно происшедшимъ. Они желали, чтобы начало бытія Сына Божія мыслилось какъ-нибудь между вѣчностію и временемъ. Но эта мысль ихъ св. Аѳанасію представлялась чистою нелѣпостію. Между вѣчностію и временемъ онъ не могъ себѣ представить никакого средняго состоянія, потому что его и нѣтъ: что̀ не вѣчно, то только временно, и наоборотъ—что не временно, то только вѣчно. Вѣчность характеризуется неначинаемостію, постоянствомъ, неизмѣняемостію и нескончаемостію, а время имѣетъ начало, продолженіе, перемѣны и конецъ. Поэтому, если Сынъ

---

[1]) Ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν, ἦν πότε, ὅτε ὁ Θεὸς μόνος ἦν καὶ οὔπω Πατὴρ ἦν, ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε Πατήρ.

Божій началъ бытіе, то Онъ не вѣченъ, а если Онъ выше времени, то не имѣетъ начала бытія и вѣченъ [1]).

Въ связи съ положеніемъ о невѣчномъ бытіи Сына Божія аріанами высказываемо было другое положеніе,—что Сынъ Божій происходитъ изъ не-сущаго: „какъ все произошло изъ небытія, такъ и само Слово Божіе произошло изъ небытія“ [2]). Но какъ же въ такомъ случаѣ Слово наименовано Сыномъ, Богомъ и премудростію,—возражаетъ св. Аѳанасій.—По причастію?—Но причастіе всѣмъ сообщается чрезъ Духа, а Духъ все пріемлетъ отъ Сына,—какъ же и чего причастникомъ можетъ быть Самъ Сынъ Божій?

Аріане иногда говорили, что Сынъ произошелъ со внѣ. И на это св. Аѳанасій имъ возражаетъ: въ такомъ случаѣ внѣшнее, изъ чего Онъ произошелъ, должно бы стоять между Нимъ и Богомъ и быть ближе къ Богу, чѣмъ Онъ Самъ,—а Сынъ не былъ бы тогда Сыномъ Бога, но Сыномъ этого внѣшняго Богу; между тѣмъ Богъ называетъ Его *Своимъ* Сыномъ, а Онъ Бога *Своимъ* Отцемъ [3]).

Въ связи съ положеніями—о невѣчности Сына Божія и о происхожденіи Его со-внѣ, особенно въ связи съ послѣднимъ, аріане отрицали равенство и единство существа Сына Божія съ Богомъ Отцемъ. Они

---

[1]) Вслѣдъ за св. Аѳанасіемъ на внутреннее противорѣчіе въ аріанскомъ ученіи о прежде-временномъ, но не вѣчномъ бытіи Сына указалъ св. Григорій Нисскій: «выраженіе *прежде*,—говоритъ онъ,—заключаетъ въ себѣ нѣкоторое указаніе на время и противополагается выраженіямъ *послѣ этого* и *потомъ*; если же времени не было, то вмѣстѣ съ этимъ совершенно исчезаютъ и названія разстояній времени; но Господь—прежде времени и вѣковъ, слѣдовательно для разумныхъ вопросъ о *прежде* и *послѣ* по отношенію къ Творцу вѣковъ излишенъ, потому что подобныя выраженія, коль скоро онѣ говорятъ не о времени, лишены всякаго смысла (Пр. Евн. IX кн.).

[2]) Пр. ар. I, гл. V, 163 стр.; Объ опред. VI, 518 стр.

[3]) I сл. пр. ар. XXVIII гл.; стр. 199; XV гл. 180 стр.

говорили: „какъ всѣ вещи по существу чужды и не подобны Богу, такъ и Слово, такъ какъ Оно одно изъ тварей, *чуждо и по всему не подобно Отчей сущности* [1]); Сынъ существуетъ отдѣльно Самъ по Себѣ и совершенно не причастенъ Отцу“.—Св. Аѳанасій на это имъ возражаетъ: „кто изъ тѣхъ, который слышитъ слова Господа и Спасителя; *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ, видѣвый Мене видѣ и Отца, Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. XIV, 10, 9; X, 30), осмѣлится раздѣлять то, что́ Онъ, Господь и Спаситель, соединилъ и сохранилъ нераздѣльнымъ?“ [2]) Но аріане объясняли всѣ эти мѣста по своему.

Слова: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ есть* (Іоан. XIV, 10) съ точки зрѣнія ихъ не могли относиться къ Іисусу Христу и Небесному Отцу въ строгомъ и буквальномъ смыслѣ,—какъ этого на самомъ дѣлѣ требуетъ рѣшительный и прямой тонъ рѣчи, потому что-де „какъ можетъ Отецъ, который больше, вмѣщаться въ Сынѣ, который меньше?“ [3]) Поэтому аріане понимали означенныя слова Спасителя въ несобственномъ смыслѣ: Сынъ находится въ Отцѣ, говорили они, въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ мы *о Немъ живемъ, движемся и есмы* (Дѣян. XVII, 28). Софистъ Астерій далъ еще другое объясненіе. Онъ писалъ, что Спаситель провозглашалъ Себя сущимъ въ Отцѣ, а Отца—въ Себѣ для того, чтобы выяснить, что слово, Имъ преподаваемое, есть не Его, но Отчее, и дѣла, Имъ совершаемыя, суть не Его, собственныя, но Отца, давшаго Ему силу“ [4]). Первое толкованіе св. Аѳанасій опровергаетъ на томъ основаніи, что оно противорѣчитъ понятію о Сынѣ Божіемъ, какъ о жизни, все производящей отъ себя. Жизнь, которою все животворится и суще-

---

[1]) Ibid. VI гл. стр. 165.

[2]) О мн. св. Діон. II гл. 363 стр.

[3]) 3 сл. пр. ар. II гл. 380 стр.

[4]) Ibid. 382 стр.

ствуетъ, должна жить собственною жизнію; въ противномъ случаѣ она не можетъ называться и быть жизнію. Поэтому Сынъ Божій не могъ бы называться жизнію, еслибы Онъ находился въ Отцѣ такъ, какъ мы въ Отцѣ *живемъ, движемся и есмы.* Несправедливо, по св. Аѳанасію, и Астеріево толкованіе словъ Господа. Если Сынъ Божій находится въ Отцѣ въ томъ смыслѣ, что Его ученіе и дѣла суть ученіе и дѣла Отца, то въ такомъ случаѣ Онъ ничѣмъ не будетъ отличаться отъ Давида, Соломона, Моисея, всѣхъ пророковъ и апостоловъ. Каждый пророкъ говорилъ не отъ себя, но отъ Бога; и дѣла, какія совершали святые, они не называли своими, но приписывали ихъ Богу, подававшему имъ силы. Илія и Елисей призывали Бога, чтобы Онъ воскресилъ мертвецовъ; апостолы говорили, что творятъ знаменія не своею силою, но по благодати Господа. Стало быть, съ точки зрѣнія аріанъ, каждый изъ святыхъ, подобно Спасителю, могъ сказать: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ.* Мало того, и объ ангелахъ, и о всѣхъ небесныхъ существахъ, даже о солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ можно было бы сказать, что они едино съ Богомъ, ибо чего хочетъ Богъ, во всемъ томъ они покорны Ему. Но кто изъ нихъ осмѣлится сказать: *Я и Отецъ едино* [1]). Такимъ образомъ разсматриваемое выраженіе Господа не можетъ быть объяснено въ аріанскимъ смыслѣ. По православному ученію, оно указываетъ на единство природы Отца и Сына, — и такое толкованіе согласно съ другими свидѣтельствами писанія (Іоанн. XIV, 23).

Въ объясненіи словъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. X, 30), какъ аріане, такъ и св. Аѳанасій буквально повторяли тоже самое, что говорили и въ толкованіи словъ: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ есть.* Именно аріане утверждали, будто Сынъ Божій потому есть едино съ Отцемъ, что Онъ во всѣхъ Своихъ мы-

---

[1]) 3 сл. пр. ар. X, 393 стр.

сляхъ, желаніяхъ и намѣреніяхъ совершенно согласенъ съ волей Отца.... Св. Аѳанасій возражалъ: если только по этой причинѣ Сынъ и Отецъ едино, то и ангелы со всѣми небесными силами, патріархи, пророки и апостолы, даже—солнце, луна и звѣзды—такіе же сыны Божіи, какъ Спаситель, и о нихъ должно будетъ сказать, что они и Отецъ тоже—едино, потому что каждое изъ этихъ созданій во всемъ покорно Отцу, дѣйствуетъ согласно съ Его волей. Между тѣмъ Іисусъ Христосъ сказалъ только о Себѣ: *Азъ и Отецъ едино есма*, и въ другихъ мѣстахъ писанія Онъ одинъ называется Сыномъ Единороднымъ (Іоан. 1, 14), истиннымъ образомъ невидимаго Бога, а о всѣхъ прочихъ существахъ безъ исключенія говорится: *нѣсть подобенъ Тебѣ въ богѣхъ, Господи* (Пс. LXXXV, 8), и: *Кто уподобится Господеви въ сынѣхъ Божіихъ* (Пс. LXXXVIII, 7). Стало быть, приведенныя слова Спасителя (Іоан. X, 30) ничего иного не могутъ означать, какъ только „тождество Божества и единство сущности“ [1]).

То же самое, по св. Аѳанасію, означаютъ и слова Спасителя: *видѣвый Мене видѣ и Отца* (Іоан. XIV, 9). „Кто уразумѣлъ, говорилъ св. Аѳанасій, что Сынъ и Отецъ едино суть, тотъ знаетъ, что Сынъ въ Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ, потому что Божество Сына есть Божество Отца и оно тоже въ Сынѣ. И кто постигъ это, тотъ вѣруетъ, что видѣвый Сына видѣ Отца, потому что въ Сынѣ созерцаетъ Божество Отца“ [2]).

Какъ чуждый Отчаго естества и тварь, Сынъ Божій, по ученію аріанъ, измѣняемъ, и если пребываетъ, напримѣръ, благимъ, то только по собственной свободѣ и слѣдовательно—пока хочетъ. Св. Аѳанасій опровергъ

---

[1]) Ср. Тертулл. пр. Праксѣ. гл. XXII стр. 176—177: «Здѣсь употреблено слово: *едино* въ среднемъ родѣ, какъ бы для подтвержденія не числа единственнаго, но самаго единства, подобія, союза, любви Отца».

[2]) 3 сл. пр. ар. 386 стр.

и это положеніе аріанъ. Но такъ какъ опроверженіе его въ данномъ случаѣ обосновано было на его положительномъ воззрѣніи, то и мы разсмотримъ это опроверженіе его въ анализѣ его положительныхъ воззрѣній.

Наконецъ, аріане утверждали, что у Сына Божія нѣтъ совершеннаго знанія Бога Отца и даже Себя Самого. Первое положеніе вытекало у нихъ изъ признанія различія существа Отца и Сына, а второе было слѣдствіемъ перваго: такъ какъ корень существа и жизни твари лежитъ въ Богѣ, то она не можетъ имѣть совершеннаго самопознанія, если у нея нѣтъ совершеннаго знанія Бога. Но для св. Аѳанасія, который отрицалъ всякое различіе существа между Отцемъ и Сыномъ, несомнѣнной была мысль прямо противоположная аріанской. На основаніи словъ Спасителя: *якоже знаетъ Мя Отецъ и Азъ знаю Отца* (Іоан. X, 15) онъ заключалъ, что если Сынъ не знаетъ Отца, то и Отецъ не знаетъ Сына. Аріанамъ же онъ давалъ понять, что ихъ положеніемъ отвергается всякое откровеніе о Богѣ, которое, какъ мы вѣруемъ, мы получили чрезъ Іисуса Христа [1]).

Мы изложили полемику св. Аѳанасія съ аріанами со всѣхъ существенныхъ сторонъ. Что касается сужденій о ея достоинствѣ и значеніи, то должно замѣтить, что еще донынѣ въ богословской наукѣ нѣтъ вполнѣ установившагося взгляда на ея историческое и догматическое значеніе. Можно сказать только одно, что лучшіе новѣйшіе богословы относятся къ св. Аѳанасію съ глубочайшимъ уваженіемъ и превозносятъ его всевозможными похвалами. Но еще не такъ давно, впрочемъ до сочиненій Мёлера, Бёрингера, Фойхта, Ацбергера, Фіалона, Рейнольда, Гваткина и многихъ другихъ глубокомысленныхъ и справедливыхъ цѣнителей заслугъ св. Аѳанасія, слышались мнѣнія о полемикѣ св. Аѳа-

---

[1]) Посл. епп. ег. и лив. XVI.

насія съ аріанами, какъ о пустомъ словопреніи [1]), при чемъ и доводы св. Аѳанасія считались полными противорѣчій и болѣе слабыми, чѣмъ доводы аріанъ [2]). Не имѣя въ виду особо заниматься разборомъ подобныхъ, явно несправедливыхъ и уже устарѣвшихъ сужденій, мы самымъ изложеніемъ полемики св. Аѳанасія, насколько могли, показали всю ихъ несостоятельность. На основаніи нашего изложенія, намъ кажется, можно представить, насколько былъ разнообразенъ и силенъ въ своихъ доводахъ и насколько далекъ отъ пустыхъ словопреній и діалектики словъ св. Аѳанасій. Правда, у него встрѣчается діалектика, но діалектика не словъ, а понятій, въ нихъ заключенныхъ, и притомъ діалектика, или вынужденная его противниками [3]), или діалектика понятій и именъ, употребленныхъ въ свящ. Писаніи, которыя, какъ основанныя на высшемъ авторитетѣ, требовали для себя не доказательствъ, а простаго выясненія ихъ смысла. Таковы напр. имена и понятія Сына, Слова, Премудрости и т. д. Справедливость требуетъ сказать, что св. Аѳанасій былъ противникъ всякой поверхностности и безцѣльной постановки вопросовъ и стоялъ выше словопренія, постоянно заявляя, что дѣло не въ словахъ, а въ самыхъ предметахъ или понятіяхъ, обозначаемыхъ словами. „Реченія, говоритъ онъ, не уничтожаютъ естества, скорѣе же естество перемѣняетъ значеніе присвояемыхъ ему реченій“. Или еще: „не имя прежде вещи, а сначала вещь, потомъ уже имя. Реченіе не первоначальнѣе сущностей, но сущности суть первое, а реченіе—второе по нихъ“. Діалектиковъ словъ св. Аѳанасій порицалъ,

---

[1]) Henke in Auden Gesch. der Christl. Kirch. Ausg. 5. 1818. B. I; Rosenmüller in Hist. interpr. s. script.—Athanasius.

[2]) Schmidt in Handbuch der Christl. Kirchengech. Ausg. I. B. 11; Gibbon in Hist. of the decline and fall of the Rom. Empir. 1787. t. III.

[3]) О словѣ ὁμοούσιος см. XXI гл. 342 стр. объ опр. Ник. соб.

какъ „любослововъ“ [1]). Въ виду всего этого мы вполнѣ согласны съ мнѣніемъ Фаррара [2]), что „ничто не можетъ быть легкомысленнѣе и поверхностнѣе, какъ попытка представить весь споръ Аѳанасія съ аріанами просто споромъ изъ-за словъ“. Самъ св. Аѳанасій держался высокаго взгляда на свою полемику съ аріанами. Въ окружномъ посланіи къ египетскимъ епископамъ онъ замѣчаетъ между прочимъ объ этой полемикѣ: „Мы споримъ за наше все“.

Полемика св. Аѳанасія съ аріанствомъ особенно важна въ догматическомъ отношеніи, потому что въ ней впервые съ значительною подробностію, ясностію и обстоятельностію были научно выяснены многіе основные вопросы христіанской религіи. Въ частности, эта полемика полнѣе, чѣмъ прежде, выяснила напр., что во Христѣ, въ отличіе отъ тварей, Божество обитаетъ существенно, почему Его нельзя сравнивать съ тварями, что Божество Христа не есть какъ бы какое-то созданное божество, какъ какая-то средняя между Нимъ и міромъ субстанція,—что Божество Его есть Божество Отца, потому что Божество или Божеское Существо—всего одно (μονάς),—что началомъ въ Божествѣ является Отецъ,—что Сынъ отъ Него получаетъ то же самое Божество и особое личное бытіе, неразрывное и несліянное съ бытіемъ Отца, въ актѣ духовнаго непрерывнаго и всегда законченнаго отъ вѣка рожденія по существу. Отсюда Сынъ Божій есть истинный, вѣчный, неизмѣняемый Богъ, единосущный и равночестный Отцу, имѣющій все, что имѣетъ Отецъ, кромѣ самого отчества.

Въ общемъ полемика св. Аѳанасія съ аріанами должна быть признана въ способахъ ея постановки вполнѣ отвѣчающею требованіямъ самаго дѣла, въ серьезности ея веденія—удивительно выдержанной, въ результатѣ—весьма плодотворной.

---

[1]) Посл. къ Серп. I, VII гл. 12 стр.

[2]) Жизнь и труды свв. оо. и учит. Церкви. 315.

Часть третья.

Глава I-я.

Положительную сторону своего ученія о второмъ Лицѣ св. Троицы св. Аѳанасій излагаетъ — то подъ формою образовъ, употреблявшихся и прежними церковными писателями въ ученіи о Сынѣ Божіемъ и имѣющихъ свое основаніе въ св. Писаніи, — то подъ формою понятія Сына.

Однимъ изъ самыхъ употребительныхъ образовъ, подъ которымъ представлялся Сынъ Божій въ древнеотеческой письменности, былъ библейскій образъ Премудрости Божіей. Этимъ же образомъ пользуется и св. Аѳанасій въ своемъ ученіи о второмъ Лицѣ Св. Троицы. Такъ какъ аріане злоупотребляли этимъ образомъ, раздѣляя единую Премудрость на двѣ, изъ которыхъ одна признавалась ими свойствомъ Бога Отца и потому несозданной, а другая отдѣлялась отъ Божества и мыслилась тварной, — то св. Аѳанасію необходимо было усилить свое вниманіе на этомъ образѣ и опровергнуть аріанское раздѣленіе единой Премудрости. Св. Аѳанасій, вопреки аріанскому воззрѣнію, настолько тѣсно соединилъ личную Премудрость Бога съ свойствомъ перваго Лица, что его ученіе казалось, напротивъ, какъ-бы отрицающимъ въ Богѣ Отцѣ свойство премудрости и допускающимъ только ѵпостасную Премудрость, или иначе — являлось какъ бы олицетворяющимъ самое свойство премудрости. Безъ ѵпостасной Премудрости онъ мыслилъ Бога, какъ ἄσοφος (пр. арн. I, 179 и др.). По нему, если Богъ есть источникъ премудрости и жизни (Іерем. II, 13; XVII, 12, 13; III, 12), а Сынъ называется Премудростію и Жизнію (Прит. VIII, 12; Іоанн. XIV, 6); то сказать, что ѵпостасной Премудрости нѣкогда не было, значитъ сказать, что источникъ Божества былъ безъ жизни, безъ премудрости [1]).

---

[1]) Объ опр. Ник. соб. 327; 332—333; пр. аріан. 1, 186—187.

Такое представленіе Премудрости Божіей, какъ это видно уже отчасти изъ предыдущаго, встрѣчается и въ Библіи и у отцевъ, предшествовавшихъ св. Аѳанасію и слѣдовавшихъ за нимъ. Разница только въ томъ, что въ Библіи, у св. Аѳанасія и послѣдующихъ отцевъ въ представленіи Сына Божія подъ образомъ Премудрости рельефнѣе обозначался характеръ личности, тогда какъ у церковныхъ писателей до-никейскаго періода яснѣе личнаго характера выступалъ характеръ простаго свойства. Чрезмѣрное усиленіе послѣдняго въ ущербъ первому породило савелліанство, а непомѣрное склоненіе въ пользу перваго, въ ущербъ второму, могло привести къ представленію, будто Отецъ Самъ по Себѣ еще не есть познающая Личность или будто Божеское существо становится познающимъ только въ Сынѣ.

Въ виду возможнаго перетолкованія ученія св. Аѳанасія въ послѣднемъ смыслѣ, св. Иларій нашелъ необходимымъ дать въ своихъ трудахъ объясненіе Аѳанасіева образа представленія Премудрости. По нему—каждое Божеское Лице, какъ таковое, имѣетъ особливую способность познанія, хотя по причинѣ единства существа познаніе всѣхъ трехъ Божескихъ Лицъ едино. Познаніе Отца, по Иларію, нерожденное, а познаніе Сына—рожденное; отсюда—Отца можно назвать первоисточною Премудростію, а Сына—Премудростію Премудрости [1]). — При такомъ объясненіи ученіе св. Аѳанасія представляется не только чуждымъ всякихъ признаковъ неправославія, но и весьма глубокимъ. Въ то же время становится болѣе яснымъ и то, что св. Аѳанасій своимъ какъ бы олицетвореніемъ Божіей Премудрости хотѣлъ сказать только то, что отношеніе Сына къ Отцу по Божеству такъ непосредственно близко, какъ отношеніе личнаго свойства къ самому лицу.

На ряду съ представленіемъ втораго Лица св. Троицы подъ образомъ Премудрости, мы должны поставить изображеніе Его св. Аѳанасіемъ подъ образомъ живой

[1]) De Trin. II, 8.

и какъ бы олицетворенной воли Отца—*ἡ ζῶσα βουλὴ... καὶ θέλημα τοῦ Πατρός* (пр. аріан. III, 63, 471 стр. и др.). Этотъ образъ представленія Сына Божія, какъ силы, такъ же, какъ и первый, былъ очень употребительнымъ и въ прежней и въ послѣдующей церковной литературѣ, и такъ же, какъ и первый, у св. Аѳанасія очень мало развитъ; кромѣ простаго названія втораго Лица силою у него мы не видимъ ничего болѣе опредѣленнаго: частныхъ опредѣленій этого образа у него нѣтъ. Этотъ образъ употребляется св. Аѳанасіемъ рядомъ съ образомъ Премудрости и съ сроднымъ ему значеніемъ, и оба они нерѣдко сливаются въ одно цѣлое. Какъ образомъ ипостасной Премудрости св. Аѳанасій не хотѣлъ лишить Отца свойства премудрости, такъ и образомъ ипостасной силы и воли онъ не хочетъ сказать того, что Отецъ, какъ Лице, Самъ по Себѣ не имѣетъ силы желанія. Нѣтъ; это свойство онъ мыслитъ присущимъ Отцу; онъ указываетъ на различные волевые акты Отца во внутреннихъ и внѣшнихъ Его отношеніяхъ, когда напр. приписываетъ Отцу желаніе бытія Себя и Сына (пр. аріан. III, 66, 414—15),—называетъ Его *αὐταρκῆς* въ Себѣ Самомъ (пр. аріан. II, 41, 316),—говоритъ, что въ твореніи Отцу принадлежало слово—*εἰπεῖν*, а Сыну исполненіе этого слова—*γενέσθαι* (Ibid. 31, 302). Такимъ образомъ было бы сущей несправедливостію приписывать св. Аѳанасію мнѣніе, будто Сынъ, какъ Премудрость, или какъ сила, по нему, есть только простое свойство существа Отца, сообщающее Его Божественному существу Личность.

Третій образъ, на которомъ особенно подробно останавливается св. Аѳанасій для выясненія своего ученія о второмъ Лицѣ Св. Троицы и который былъ особенно употребляемъ въ церковной литературѣ первыхъ трехъ вѣковъ, есть образъ Слова, форма представленія Сына Божія подъ образомъ Божественнаго Логоса.

Въ до-аѳанасіевское время церковные писатели, какъ мы видѣли, различали въ христіанскомъ понятіи Слова — λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός. Въ большинствѣ случаевъ это было только логическимъ различеніемъ содержанія одного и того же понятія, при чемъ преобладала или мысль о тожествѣ, или мысль о различіи. Аріане не въ мѣру усилили послѣднюю мысль и довели ее до ученія о природномъ несходствѣ,— λόγος προφορικός представлялся у нихъ какъ тварь λόγος'а ἐνδιάθετος. Св. Аѳанасій выступилъ сильнымъ защитникомъ тожества того и другаго λόγος'а [1]). Сущность его воззрѣнія заключается въ томъ, что творческій и вочеловѣчившійся λόγος должны быть единымъ истиннымъ Богомъ и необходимо мыслиться въ существѣ Самого Бога [2]). Единство Логоса св. Аѳанасій доказываетъ свидѣтельствами св. Писанія и вселенной. Св. Писаніе знаетъ только одно Божественное Слово, черезъ Которое все произошло [3]), черезъ Которое Отецъ творитъ, „всѣмъ открывается и всѣхъ просвѣщаетъ, и Которое въ таинствѣ крещенія именуется вмѣстѣ съ Отцемъ [4]). Изъ вселенной мы также познаемъ одно только Божественное Слово: единство, порядокъ и гармонія вселенной даютъ основаніе заключать къ единству Творца [5]).

Ученіе аріанъ о двоякомъ Словѣ напоминало св. Аѳанасію ученіе манихеевъ, которые также отрицаютъ единственно Сущаго и вымышляютъ себѣ другаго Бога, для котораго они не могутъ подыскать ни свидѣтельства въ Божественыхъ Писаніяхъ, ни какого

---

[1]) Изл. вѣры, I, 161. Ср. Гр. Нисск. «Пр. аріан. и савел.» гл. X.

[2]) Посл. къ еп. Ег. и Лив., XIV гл. ст. 420; Пр. аріан. 1, XIV гл. ст. 276.

[3]) Пр. аріан. II, гл. XXXIX, стр. 314—315.

[4]) Ib. гл. 41, стр. 317.

[5]) Посл. къ еп. Ег. и Лив. гл. 14, ст. 420; къ язычн. гл. VII, стр. 14; Ib. гл. XXXVIII, стр. 63—65.

дѣла [1]). Но еслибы оба λόγος'а дѣйствительно были различны, то можно было бы указать особое дѣло для каждаго изъ нихъ, и изъ различія дѣлъ ихъ мы могли бы познать различіе ихъ самихъ. Но какъ этого нѣтъ, такъ нѣтъ и различія Логосовъ,—Логосъ одинъ.—Въ своихъ произведеніяхъ св. Аѳанасій даетъ намъ полный образъ Его.

Чтобы, какъ слѣдуетъ, понять Аѳанасіево употребленіе этого образа въ его содержаніи и значеніи, въ высшей степени важно помнить, что Логосъ имѣетъ значеніе философское, ветхозавѣтное и новозавѣтное. Въ философіи Логосъ означаетъ вообще открывающійся во вселенной разумъ, будетъ ли это просто дѣятельный разумъ, какъ у Гераклита, или дѣйствующій цѣлесообразно, какъ у стоиковъ, или наконецъ, дѣйствующій цѣлесообразно въ подчиненіи высшему Существу, какъ у Филона и неоплатониковъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ о Божественномъ Словѣ говорится на ряду съ другими наименованіями, какъ то Мудрость, Сила и т. п., характеризующими собою отношеніе Бога къ міру. Въ Новомъ Завѣтѣ, какъ извѣстно, ученіе о Словѣ изложилъ подробно св. апостолъ и евангелистъ Іоаннъ Богословъ въ прологѣ къ своему евангелію, имѣя въ виду отчасти іудейское преданіе, отчасти ново-іудейскую филоновскую философію. Въ отличіе отъ того и другой онъ показалъ, что Логосъ—истинное Божественное Слово, Сынъ Божій единосущный Отцу, но и отличный отъ Него, какъ особое Лице. У св. Аѳанасія всѣ три значенія „Слова“ соединены въ одно цѣлое.

Какъ же раскрываетъ св. Аѳанасій образъ Логоса? Онъ изображаетъ Его, какъ дѣйствительную Божескую Личность, самостоятельную и отличную отъ Бога Отца, но связанную съ Нимъ единствомъ существа. Божественное Слово, по нему, не состоитъ изъ звуковъ и не есть нѣчто матеріальное и конечное. Оно должно соот-

---

[1]) **Пр. аріан. II, гл. XXXIX, стр. 314; ср. о вопл. 2, 83; Посл. къ Ег. и Лив. еп. II, 422—423.**

вѣтствовать Тому, изъ Кого исходитъ; слѣдовательно, какъ и Этотъ Послѣдній, должно быть дѣйствительно сущимъ (οὐσιώδης ἀληθῶς) [1]). „Подъ Словомъ я разумѣю,—говоритъ св. Аѳанасій,—не такое слово, какое имѣетъ человѣческій родъ, не слово, состоящее изъ слоговъ и являющееся въ воздухѣ, которое не имѣетъ въ себѣ ни жизни, ни силы творческой, а означаетъ собой только мнѣніе говорящаго, и по произнесеніи немедленно обращается въ ничто, какъ было ничѣмъ и до произнесенія. Поелику Богъ не человѣкъ, то и Слово Его не можетъ быть подобно человѣческой немощи. Отъ единой сущности не слово разрѣшаемое, не просто знаменательный голосъ, но существенное Слово. А если бы Слово было не существенное, то Богъ глаголалъ бы на воздухъ, имѣлъ тѣло ничѣмъ не преимущественнѣе человѣческаго. Но я подъ Словомъ разумѣю Бога живаго и дѣйственнаго, Слово, Которое отлично и отъ сотворенныхъ вещей и отъ всякой твари, и есть собственное и единственное Слово благаго Отца“ [2]). „Слово это простое, между тѣмъ какъ слово человѣческое сложно. Люди, состоящіе изъ частей и сотворенные изъ ничего, имѣютъ и слово слагаемое и разлагающееся. Но Богъ есть Сый и несложенъ, а потому и Слово Его есть Сый и несложно, и есть единый и единородный Богъ“ [3]).

У св. Аѳанасія есть множество мѣстъ, гдѣ указывается на особое личное бытіе Слова, не сливающееся съ Отцемъ и съ міромъ, и на Его особую дѣятельность.

---

[1]) Выраженіемъ—«существенное Слово» отрицаются три мысли: 1,—что Слово имѣетъ другое въ количественномъ отношеніи «существо», чѣмъ Отецъ, 2,—что Оно отлично отъ Отца только въ субъективномъ смыслѣ и 3,—что Оно простое свойство Отца. Пр. аріан. IV гл., ст. 480.

[2]) Пр. аріан. IV, 1, 478; Пр. яз. ч. I, ст. 67, гл. 40; ср. пр. аріан. II, 35, 308; IV, 1, 380.

[3]) Пр. язычн. I, XLI, 68; Пр. аріан. II, XXXIV—XXXV и д. 307—308 и д.

Напр. онъ говоритъ, что „Слово пребываетъ неподвижно у Отца, Своимъ снисхожденіемъ во вселенную все приводя въ движеніе, чтобы каждая вещь была благоугодна Отцу [1]),—что Слово, хотя пребываетъ во вселенной, однако по Своему существу внѣ всего [2]), т. е. существуетъ независимо отъ міра. Ему приписывается особенная личность, напр. говорится, что „Слову свойственно совершать дѣла Отчія“ [3]),—что „Посредникъ—Слово и Божія Премудрость извѣщаетъ о волѣ Отца“ [4]), говоритъ [5]) и творитъ отъ Него [6]). Такой же смыслъ имѣютъ, строго говоря, и тѣ выраженія, гдѣ напр. Отцу приписывается воля, отдѣльная отъ Сына [7]), или говорится, что Отецъ совершенно самодовлѣемъ въ Себѣ и однако Божественное Слово, собственная Божія Премудрость, будучи Отчимъ Сіяніемъ, всегда есть съ Отцемъ.

Существо Слова св. Аѳанасій мыслитъ нераздѣльно единымъ съ существомъ Бога Отца: „едино есть Божіе Слово, единственный, собственный и преискренній Сынъ отъ Божіей сущности, имѣющій неотдѣлимое отъ Отца Своего единство Божества [8]). Кромѣ Слова, Который есть Сынъ, отображающій въ Себѣ полноту существа Абсолютнаго, Отецъ не имѣетъ никакого Слова, и нельзя сказать, будто Сынъ только не въ собственномъ смыслѣ до рожденія назывался Его Словомъ, а Слово было имманентнымъ и нерожденнымъ [9]). Безъ Логоса, Который есть Сынъ, Отецъ былъ бы ἄλογος“ [10]).

---

[1]) Пр. яз. гл. 42, 70.

[2]) О вопл. 103.

[3]) Пр. аріан. II, 20, 287.

[4]) Ib. 31, 302—303.

[5]) Пр. аріан. III, 8, 391; 14, 400—401.

[6]) Ib. III, 53, 466.

[7]) Пр. аріан. III, 174—175. Слово простр. о вѣрѣ гл. 39: ἕτερον ἔχει θέλημα ὁ Πατὴρ καὶ ἕτερον ὁ Υἱός.

[8]) Пр. аріан. II, 41, 316.

[9]) Пр. аріан. II, 39, 313—314.

[10]) Пр. аріан. 32, 304; объ опр. 15, 352.

Отношеніе Бога Отца къ Его Слову св. Аѳанасій уподобляетъ отношенію человѣчекаго ума къ человѣческому слову [1]). Какъ человѣческій умъ — νοῦς не существуетъ безъ слова и слово безъ ума, какъ умъ человѣка рождаетъ слово и слово открываетъ умъ, такъ и Богъ Отецъ, высочайшій и всеобъемлющій Умъ, имѣетъ Сына въ качествѣ Слова для своего вѣчнаго откровенія [2]). И подобно тому какъ относительно человѣка, „когда у него исходитъ слово, заключаемъ, что источникъ слова — мысль, и, внимая слову, усматриваемъ означаемую имъ мысль; такъ и еще болѣе, въ высшихъ представленіяхъ и въ несравненномъ превосходствѣ, усматривая силу Слова, составляемъ себѣ понятіе и о благомъ Его Отцѣ“ [3]).—Такимъ образомъ, Сынъ Божій есть Слово, но вмѣстѣ съ тѣмъ Разумъ или Совѣтъ Отца [4]), и потому Онъ называется какъ Словомъ, такъ и Премудростію Божіей. Но такъ какъ Слово есть духовное существо Отца, то поскольку Послѣдній не пребываетъ въ покоющемся бездѣйствіи, Слово называется и Силою Божіей. „Онъ есть Богъ отъ Бога и Божіе Слово, Премудрость, Сынъ и Сила“ [5]).

Далѣе, св. Аѳанасій представляетъ второе Лице Св. Троицы еще какъ духовный образъ Отца. Приложеніе этого образа ко второму Лицу Св. Троицы, несомнѣнно, происхожденія библейскаго (1 Колос. I, 15),

---

[1]) Въ исторіи христіанской письменности сравненіе это было не новымъ и не устарѣвшимъ; его употребляли напр. Тертулліанъ въ объясненіи предвременнаго проявленія Сына Божія, Діонисій и Кириллъ александрійскіе, при объясненіи единосущія Сына Божія съ Богомъ Отцемъ. Если Игнатій Богоносецъ и Ириней отвергали умѣстность этого подобія въ изложеніи ученія о Сынѣ Божіемъ, то отвергали только потому, что этимъ сравненіемъ злоупотребляли гностики.

[2]) О мнѣн. св. Діон. гл. XXIII, стр. 386—387.

[3]) Пр. яз. 45, 73.

[4]) Пр. аріан. III, гл. LXV, стр. 472.

[5]) Пр. аріан. IV, 1, 478; 1, 11, 174; о воплощ. 11, 297.

хотя самое понятіе образа, какъ и самое слово образъ, было не чуждо и философіи, напр. платоновой. Въ философіи это названіе въ приложеніи къ области конечнаго не означало одного внѣшняго вида или видимой фигуры вещи, а указывало главнымъ образомъ на внутреннее существо, истинное бытіе реальности, и вполнѣ приближалось по значенію къ слову *οὐσία*. Этотъ философскій смыслъ удержалъ и св. Аѳанасій въ приложеніи ко второй Ипостаси Св. Троицы. Онъ говоритъ: „аріане измѣряютъ временами образъ и начертаніе Божества [1]); но Слово—образъ Бога [2]), есть образъ — *εἶδος* Своего Отца; Оно не часть Отца, но всецѣло—образъ и сіяніе всецѣлаго Отца [3]); Оно есть совершенный и полный образъ всецѣлаго Отца [4]). Въ Немъ, какъ въ образѣ, есть все, что есть у Отца [5]). Оно есть равнообразная печать, которая показываетъ въ себѣ Отца [6]), и въ которой Самъ Отецъ видитъ Себя [7]). Слово есть образъ Самого Божества [8]), образъ Божества единаго Бога [9]), полнота Божества [10])....

---

[1]) Пр. аріан. I, гл. 20, ст. 188.

[2]) Іb. III, 15. 16 гл. 401—402 стр. Ср. пр. яз. гл. 34, ст. 57; объ опр. гл. 17, ст. 335—336.

[3]) Пр. аріан. III, 6; ср. пр. яз. 46 гл. 77 ст.

[4]) Пр. аріан. 41 гл. 67—68 ст.; къ Сер. 1, 27 ст. 16 гл.: *Ὅλως ἐστὶν ὅλου εἰκών*. 569 сл.

[5]) Посл. къ еп. Ег. и Лив. XVII гл. ст. 577: *Αὐτὸ τὸ τῆς θεότητος εἶδως αὐτὸς ἐστὶν*. Ср. пр. аріан. I сл., XX—XXI гл. Русск. перев. стр. 188—189.

[6]) На слова: вся Мнѣ предана.. 5 гл., 173 ст. ср. пр. аріан. 1, 20. 1, 189—190; 235.

[7]) Пр. аріан. II, гл. 82, ст. 378.

[8]) Посл. къ Ег. и Лив. еп. гл. 17; ср. пр. аріан. 1, 20, 188—189.

[9]) Пр. аріан. III, гл. 15, стр. 401.

[10]) .... Отца и совершенный Богъ.

Образъ Божій не есть образъ, написанный внѣшней рукой. а Самъ Богъ рождаетъ Его [1]).

Называя Сына Божія образомъ Отца, св. Аѳанасій, очевидно, въ сущности указываетъ на полное тожество Его съ Отцемъ. Въ такомъ значеніи наименованіе „образъ“ было прилагаемо ко второй Ипостаси Св. Троицы и другими отцами церкви и церковными писателями, какъ до св. Аѳанасія [2]), такъ и послѣ него. Изъ послѣдующихъ отцевъ мы укажемъ для примѣра на Григорія Назіанина, который въ XXX словѣ говоритъ: „Сынъ потому называется образомъ, что Онъ единосущенъ Отцу, такъ какъ Сынъ происходитъ отъ Отца, а не Отецъ отъ Сына“ [3]). Подобное же замѣчаніе можно находить и у Амвросія: „когда Сынъ называется образомъ,—говоритъ онъ,—это значитъ, что есть Отецъ, по отношенію къ Которому Сынъ есть образъ, поелику никто не можетъ быть образомъ себя самого“ [4]). Въ такомъ же смыслѣ цѣлый рядъ опредѣленій образа даетъ св. Кириллъ александрійскій [5]). Можно указать еще на Иларія Пуатьесскаго [6]), Василія Великаго [7]), Григорія Нисскаго [8]) и Августина [9]);—всѣ они, говоря объ образѣ Божіемъ, даютъ опредѣленія Его въ выраженіяхъ или близкихъ, или тожественныхъ съ словами св. Аѳанасія.

---

[1]) Пр. аріан. I, гл. 20, стр. 189.

[2]) Тертулліанъ, Оригенъ (L. 1. *Περὶ ἀρχ.* c. II).

[3]) Ср. orat. XXXVI.

[4]) De fide c. 4.

[5]) L. 11. In Joan., ср. Dial. V, de Trinit., Thes. X et XXXII. Въ послѣднемъ мѣстѣ его слова почти буквально повторяютъ слова св. Аѳанасія въ I сл. пр. аріан. гл. 20, стр. 188—189.

[6]) L. VII et XI. De Trinit.

[7]) L. II c. Eun.

[8]) L. III et XII. c. Eun.

[9]) De Trinit. c. XIV и XV.

Глава II.

Теперь мы должны обратиться къ анализу св. Аѳанасія наименованія — „Сынъ“ Божій, которое прилагается ко второму Лицу Св. Троицы, какъ его главное и отличительное наименованіе. Это наименованіе, несомнѣнно, взято изъ свящ. Писанія; о заимствованіи его изъ миѳологіи или философіи не можетъ быть и рѣчи. Оно есть самое совершенное и самое точное изъ всѣхъ наименованій второй Ипостаси Св. Троицы. Наименованіе это со временемъ почти окончательно вытѣснило всѣ другія названія второй Ипостаси. И св. Аѳанасій употребляетъ его чаще другихъ названій втораго Божескаго Лица и дѣлаетъ самый подробный анализъ его.

Съ именемъ „Сынъ“ прежде всего соединяется, какъ существенная и необходимая принадлежность этого имени, представленіе о рожденіи. „Кто рождается отъ чьего либо естества, — говоритъ св. Аѳанасій, — а не отвнѣ пріобрѣтается, того природа признаетъ сыномъ: и таково значеніе сего имени“ [1]). Въ приложеніи ко второму Лицу Св. Троицы это значитъ, что Сынъ Божій получилъ свое личное бытіе посредствомъ рожденія, что Онъ рожденъ Богомъ Отцемъ. Св. Аѳанасій выступаетъ горячимъ защитникомъ истины рожденія Сына Божія, въ противоположность аріанскому ученію о происхожденіи Сына, что будто Онъ не рожденъ, а сотворенъ Богомъ Отцемъ. Въ своихъ доводахъ онъ основывается на томъ положеніи, что различіе природъ бываетъ причиною различнаго способа происхожденія, или иначе—различіе въ способѣ происхожденія обусловливается различіемъ природъ происходящихъ. Отсюда, если Сынъ Божій и тварь имѣютъ различныя природы, то должны имѣть и различное происхожденіе, и наоборотъ, если происхожденіе Сына не такое, какъ происхожденіе твари, то и природа

---

[1]) Объ опред. Ник. соб. XI, 325 стр. Ср. I пр. аріан. 200 стр.

Его отлична отъ природы тварей. Выше мы видѣли, что съ надлежащею ясностію это положеніе впервые было раскрыто въ перепискѣ между двумя Діонсіями—александрійскимъ и римскимъ. Теперь св. Аѳанасій уже рѣшительно и прямо доказываетъ, что какъ въ земной области рожденіе и твореніе различаются между собой, такъ нельзя смѣшивать этихъ понятій и въ отношеніи къ Богу. „Никто,—говоритъ онъ,—творенія не называетъ рожденіемъ, и рожденія—твореніемъ“ [1]). „Человѣкъ домъ создаетъ, а сына рождаетъ, и никто не скажетъ наоборотъ, что домъ рождается строителемъ, а сынъ создается и творится имъ“ [2]). „Какъ мы называемъ отцевъ не творцами, а родителями, и насъ самихъ называютъ не твореніями отцевъ, а сынами ихъ по естеству и единосущными отцамъ: точно также и Богъ, если Онъ Отецъ, то, безъ сомнѣнія, Отецъ Сына по естеству и Сына единороднаго“ [3]).

Въ чемъ же состоитъ различіе между рожденіемъ и твореніемъ? Св. Аѳанасій отвѣчаетъ, что рожденіе есть актъ природы, а твореніе—актъ свободной воли. Сынъ есть собственное рожденіе Божественной сущности, а твари — созданія Божія изволенія [4]). „Что происходитъ отъ кого либо по природѣ, то есть истинное рожденіе“ [5]). Такимъ образомъ, главное различіе между рожденіемъ Сына Божія и твореніемъ міра, по мнѣнію св. Аѳанасія, состоитъ въ томъ, что въ первомъ актѣ выражается отношеніе Бога Отца къ Сыну Божію, какъ отношеніе существенное, внутреннее и необходимое, а во второмъ—представляется отношеніе Бога къ міру, какъ свободное и въ этомъ смыслѣ —

---

[1]) Пр. аріан. II гл. 48, стр. 327. *Οὐδεὶς, ἅπερ κτίζει, λέγει γεννᾶν, οὐδὲ τὰ ἴδια γεννήματα καλεῖ κτίσματα*, и выше въ 47 гл.: *τὸ μὲν ἔκτισε τῷ γεννήματι ἐναντιον;* Ср. II сл. 56, 59, 60 гл.

[2]) Объ опр. Ник. соб. ч. I, стр. 329, гл. 73.

[3]) Къ Серап. II, гл. 6, стр. 61.

[4]) О собр. ч. III, 35, стр. 159.

[5]) Пр. аріан. I, 37, стр. 213.

случайное. Отсюда, „если природа или существо Бога Отца не по волѣ стала и есть таковою, какова она есть, то ясно, что не есть произведеніе воли и то, что существенно принадлежитъ къ Его природѣ, т. е. естественное рожденіе или Сынъ Бога Отца“ [1]).

Подобнымъ же образомъ различали понятіе рожденія отъ понятія творенія и другіе отцы церкви, не допуская замѣны одного понятія другимъ. Напр. св. Василій Великій въ IV книгѣ противъ Евномія писалъ: „тварь не изъ существа творящаго, а рожденіе изъ самой сущности рождающаго; посему не одно и тоже, что рождать, что творить“ [2]).

Но аріане возражали св. Аѳанасію, что въ мірѣ существуютъ только два рода дѣйствій—свободныя и необходимыя. Потому и о рожденіи Сына Божія мы можемъ мыслить только какъ объ актѣ — или свободномъ, или необходимомъ. Это возраженіе аріанъ фактически предлагалось какъ частное, но если вникнуть въ сущность его, то окажется, что на немъ построена была вся аріанская система. Въ силу такой важности его св. Аѳанасій обращается къ нему нерѣдко и доказываетъ несостоятельность его подробно, почему и намъ необходимо сдѣлать подробное изложеніе его опроверженія.

Св. Аѳанасій устраняетъ изъ представленія о рожденіи Сына Божія отъ Бога Отца и понятіе свободы и понятіе необходимости, а вмѣсто того и другаго вводитъ третье понятіе, наиболѣе соотвѣтствующее понятію рожденія—понятіе происхожденія по природѣ—*κατὰ φύσιν*. Раздѣленіе актовъ—на свободные и необходимые, по мысли его, умѣстно только въ приложеніи къ внѣшнимъ отношеніямъ существъ. Въ прило-

---

[1]) *Τὸ ποιούμενον οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Ποιοῦντος ἐστί. τὸ δὲ γεννώμενον ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος οὐ ταὐτὸν ἄρις τὸ ποιεῖν, τὸ γεννᾷν.* Cp. Epiph. in Ancor. n. 43; Cyrill. dialog. II; Grigor. Nyss. c. Eun. etc.

[2]) Пр. аріан. III, 467.

женіи къ Богу о свободѣ можно говорить только въ рѣчи объ откровеніи Его во-внѣ; напр. — Богъ могъ творить міръ и не творить, могъ сотворить такъ, могъ творить его и иначе. Но ничего такого нельзя сказать о внутреннихъ отношеніяхъ въ Божествѣ, — въ частности — объ отношеніяхъ Бога Отца къ Богу Сыну. Здѣсь не можетъ быть и рѣчи о свободѣ или необходимости; здѣсь все существуетъ единственно и исключительно по природѣ—*κατὰ φύσιν*. Ни Отецъ не подчиняется въ Своихъ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ никакой высшей необходимости, ни Сынъ не умаляется въ Своихъ совершенствахъ по волѣ Бога Отца. „То, что происходитъ вслѣдствіе свободнаго избранія, говоритъ св. Аѳанасій, имѣетъ начало своему бытію и происходитъ откуда-либо отъинуду, а не отъ лица дѣйствующаго. Но этого нельзя сказать о Сынѣ въ Его отношеніи къ Отцу. Сынъ не имѣетъ временнаго начала Своего бытія, родился не отъинуду, но изъ существа Отца,—и Онъ настолько выше всякой твари, насколько сообразное съ природой (*τὸ κατὰ φύσιν*), то есть то, что существуетъ по природѣ, превосходитъ собою то, что происходитъ отъ свободной воли (*βουλήσει*)“. Эти положенія у св. Аѳанасія обставлены слѣдующей аргументаціей.

Въ св. Писаніи, гдѣ рѣчь идетъ о бытіи и существѣ Сына Божія, нигдѣ не говорится, что Онъ произошелъ по волѣ Отца, а всюду идетъ рѣчь просто о бытіи Его, безъ всякихъ добавленій о хотѣніи [1]). Писаніе всегда говоритъ о вѣчномъ бытіи Сына въ Отцѣ и только о тваряхъ говоритъ, что ихъ существованію предшествовала воля Божія [2]). Значитъ, если аріане, подобно валентиніанамъ, утверждаютъ, что Сынъ произошелъ по волѣ Отца, то они приравниваютъ Его къ

---

[1]) Мѳ. III, VI; Пс. 44. 2; XXXV, 10; Іоан. I, 1; Евр. I, 3; Фил. II, 6; Кол. I, 15.

[2]) Пс. CXIII, 11; CX, 3; CXXXIV, 6.

тварямъ [1]). А это противорѣчитъ св. Писанію, которое открываетъ намъ, что Богъ совѣщается именно съ Сыномъ и въ Немъ имено рѣшаетъ то, что хочетъ сотворить, — что въ Сынѣ почиваетъ Божественный совѣтъ какъ о сотворенныхъ существахъ, такъ и о возрожденныхъ [2]). Слѣдовательно, Самъ Сынъ не принадлежитъ къ тварямъ, и Его бытію не предшествовало хотѣніе.

Хотя изложенное воззрѣніе св. Аѳанасія какъ будто совершенно исключаетъ мысль о свободѣ въ рожденіи Сына Божія отъ Бога Отца, но на самомъ дѣлѣ, если обратить вниманіе не на форму выраженія, а на весь объемъ его мысли, который часто остается не сполна уловленнымъ, при поверхностномъ взглядѣ,— то окажется, что св. Аѳанасій въ рожденіи Сына Божія отъ Бога Отца отвергалъ только свободный выборъ, а не вообще участіе воли. Онъ различалъ въ Богѣ дѣйствія лично-свободныя и естественно-свободныя; первыя имѣютъ мѣсто, по нему, во внѣшнихъ отношеніяхъ Божества, а вторыя—во внутреннихъ. Въ доказательство, что именно таково было воззрѣніе св. Аѳанасія, можно привести нѣсколько подлинныхъ мѣстъ изъ его сочиненій. Напримѣръ: „поелику Сынъ по естеству, а не по хотѣнію; то ужели Онъ есть нежеланный Отцу и противный Отчему хотѣнію? Никакъ; напротивъ того, желателенъ Сынъ Отцу“. Или: „если бы кто изъ правовѣрующихъ говорилъ, что Сынъ произошелъ по хотѣнію, то не было бы ничего подозрительнаго въ сказанномъ, потому что простодушное произнесеніе такихъ словъ превозмогалось бы православнымъ разумѣніемъ“ [3]). Изъ приведенныхъ цитатъ видно, что св. Аѳа-

[1]) Выраженіе аріанъ — *βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς* — св. Аѳанасій приравниваетъ къ выраженіямъ: *ἦν πότε* и къ: *ἐξωθεν καὶ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι* (Пр. ар. LIX—LX. Р. пер. 464—63).

[2]) 1 Сол. V, 18; Притч. VIII, 14; 1 Кор. I, 24; Пс. IX, 6; LX, 4; Пс. LXXII, 23. 24.

[3]) Пр. аріан. III, гл. 59, стр. 463.

насій не отвергалъ совершенно участія воли въ рожденіи Сына Божія и мыслилъ актъ Божескаго рожденія, какъ *рожденіе изъ существа по волѣ* Отца,—хотя все-таки необходимо признать, что въ ученіи о рожденіи Сына св. Аѳанасій постоянно и съ особенною настойчивостію выдвигаетъ мысль о происхожденіи по природѣ.

Въ виду сказаннаго не должно казаться удивительнымъ, что св. Аѳанасій слышалъ со стороны своихъ противниковъ—аріанъ такое возраженіе, что будто бы, по его ученію, Богъ Отецъ подчиненъ какой-то высшей необходимости или чуждому принужденію и имѣетъ Сына противъ Своей воли или поневолѣ—*ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων*. Св. отецъ отвѣчалъ имъ на это: „какъ нельзя сказать, что Богъ благъ, милосердъ и существуетъ поневолѣ, хотя Онъ и не началъ существовать и быть благимъ и милосердымъ по свободной волѣ, ибо что Онъ есть, то не противно Его волѣ, — такъ нельзя сказать и того, что поневолѣ Онъ имѣетъ и Сына, хотя Онъ имѣетъ Сына и не по свободному рѣшенію воли“. Говорить, что Сынъ Слово, Премудрость, сила, воля Бога явился вслѣдствіе изволенія Божія—это тоже, что говорить, что Богъ прежде, чѣмъ Онъ имѣлъ Слово, Премудрость и волю, былъ *ἄλογος* и *ἄφρων*, а это нелѣпо [1]). Сынъ есть живой Отчій совѣтъ и Отчая воля. Какъ же Онъ могъ прійти въ бытіе вслѣдствіе хотѣнія? [2]) Допустить при рожденіи Сына Божія свободный выборъ—значитъ признать отчество въ Богѣ случайнымъ и сказать: Богъ разсудилъ и о томъ, сдѣлаться Ему Отцемъ или нѣтъ [3]). „Не выше ли всякаго безумія даже и помыслить только, будто бы Самъ Богъ совѣщаваетъ, размышляетъ, избираетъ и побуждаетъ Себя къ соизволенію не быть безъ Слова и

---

[1]) Ср. Иппол. с. Noet. с. 10.

[2]) Пр. аріан. III, 470—471.

[3]) Пр. аріан. III, 474.

Премудрости, но имѣтъ Слово и Премудрость? Совѣщающій о Томъ, Кто собственно отъ Его сущности, видимо совѣщаваетъ о Себѣ Самомъ. И потому естественно спроситъ: Самъ Отецъ, совѣщавшись прежде и потомъ возжелавъ, или и прежде совѣщанія, такъ существуетъ? Если же Отчая сущность и Ѵпостась не отъ хотѣнія, то не отъ хотѣнія, ясно, и то, что составляетъ собственность Отчей Ѵпостаси. Но какова Ѵпостась, таково должно быть и собственное Ея рожденіе. Посему много хульнаго въ такомъ мудрованіи. Благочестно же будетъ сказать, что существа созданныя пришли въ бытіе по благоволенію и хотѣнію, а Сынъ — не привзошедшее, подобно твари, созданіе воли, но собственное по естеству рожденіе сущности“ [1]). Итакъ, — заключаетъ св. Аѳанасій свой отвѣтъ аріанамъ,—„вы усмотрѣли, что̀ противуположно хотѣнію, а что̀ важнѣе и выше, того не примѣтили. Выше и первоначальнѣе свободнаго избранія то, что̀ въ естествѣ. Что̀ по хотѣнію, то имѣетъ начало бытія и для творящаго есть внѣшнее, а Сынъ есть собственное рожденіе Отчей сущности, — не отвнѣ Отца. И вамъ надлежало не вмѣнять хотѣнію, что̀ отъ естества“.

Установивъ различіе между твореніемъ и рожденіемъ св. Аѳанасій переходитъ къ подробному анализу понятія рожденія и ставитъ вопросъ, что значитъ рождать и что значитъ рождаться? „Устранивъ всѣ случайные признаки рожденія, свойственные существамъ сотвореннымъ,—самую сущность его,—то, почему рожденіе естъ именно рожденіе, а не что-нибудь другое, и почему оно употребляется для выраженія взаимнаго отношенія перваго и втораго Лица св. Троицы“, по мнѣнію св. Аѳанасія, можно опредѣлить такъ: рождать—значитъ дѣлать кого-нибудь полнымъ причастникомъ себя самаго; рождаться—значитъ получать или имѣть

---

[1]) Пр. аріан. II, 62—63 гл., стр. 468—470.

совершенное причастіе въ комъ-либо [1]),—а имѣть въ комъ-либо совершенное причастіе — значитъ причащаться самаго существа его. Причащающіеся, говоритъ св. отецъ, причащаются самаго существа [2]).

Сообразно этому общему понятію о рожденіи св. Аѳанасій опредѣляетъ и рожденіе Божественное, какъ совершенное участіе въ Божескомъ естествѣ: „что̀ отъ Отчей сущности,—то совершенно и есть собственный Отчій Сынъ. Ибо выраженіе: Богъ даетъ Себя во всецѣлое причастіе — равнозначительно сему: Богъ рождаетъ, а словомъ „рождать“ что̀ дается разумѣть, какъ не Сына. То, чего Сынъ дѣлается причастникомъ, относится къ существу Отца“.

Послѣ различенія понятій творенія и рожденія и послѣ подробнаго раскрытія послѣдняго изъ нихъ— какъ вообще, такъ въ частности въ отношеніи къ Богу, св. Аѳанасій строго настаиваетъ на томъ, что къ Сыну приложимо только понятіе рожденія, а не творенія. Основаніе для такого положенія св. Аѳанасій находитъ въ св. Писаніи [3]). Выходя изъ этого источника, св. Аѳанасій утверждаетъ, что отличіе Сына отъ тварей есть отличіе природы [4]): Слово не творится, но рождается [5]). не можетъ быть Сыномъ и тварію, иначе надлежало бы

---

[1]) Пр. аріан. I, гл. 16, р. 181. *Ταυτὸ ἐστὶ μετέχεσθαι καὶ γεννᾶν... τὸ γὰρ ὅλως μετέχεσθαι τὸν Θεὸν, ἴσον ἐστὶ λέγειν, ὅτι καὶ γεννᾷ. Τὸ δὲ γεννᾶν τί σημαίνει ἢ Υἱόν;* и т. д. Ib.: *Ἀνάγκη λέγειν τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ἴδιον αὐτοῦ σύμπαν εἶναι τὸν Υἱόν.*

[2]) Пр. аріан. I, гл. 15; ч. II, р. 181; ср. объ опр. ч. I, гл. 94, р. 347. Св. Василій Великій въ актѣ рожденія находитъ обязательнымъ мыслить только сообщеніе сущности одного субъекта другому и такимъ образомъ, значитъ, сходится съ св. Аѳанасіемъ (c. Eun. l. II, cl. 625).

[3]) Объ опр. Ник. собор. ч. I, 13 гл. р. 330; здѣсь онъ ссылается на Пс. CIX, 3; II, 7; Пр. VIII, 25; Іоан. I, 18; ср. Пр. аріан. III, 60—67 гл., р. 464—475; Пс. CXIII, 11; CX, 2; CXXXIV, 6; 1 Кор. I, 1; Еф. I, 5; Іак. I, 18 и т. д.

[4]) Пр. аріан. I, гл. 55, р. 240.

[5]) Посл. къ Ег. и Лив. еп. гл. 14, стр. 421.

Поэтому ни произведеніе не можетъ быть Сыномъ или Словомъ, ни Сынъ — произведеніемъ [1]), ибо великая разность между тѣмъ и другимъ. И одинъ и тотъ же признать, что сущность Его и отъ Бога и внѣ Бога [2]). Сынъ не можетъ быть даже и сравниваемъ съ тварію, ибо это двѣ совершенно различныя природы [3]). Онъ не имѣетъ никакого сходства съ другими существами [4]), и только Онъ, какъ рожденный, а не тварь, можетъ быть образомъ Отца [5]). „Пусть изслѣдуютъ пытливые, есть ли какое подобіе твари съ Сыномъ? Тварей много и онѣ различны, а Сынъ единъ (1 Кор. VIII, 6). Всякая тварь имѣетъ начало своего бытія (Пс. XL. 23; Рим. XI, 17; Быт. I, I; Пс. CXLV, 6; Ис. LXVI, 2), а Сынъ есть Сый и надъ всѣми Богъ. Онъ есть не творимый, а творящій, не созидаемый, а созидающій (Іоанн. I, 3). Твари ограничены мѣстомъ, а Сынъ вездѣ сущій (Кол. I, 14). Всякая тварь измѣняема (Іов. XXV, 5), но Сынъ непреложенъ и неизмѣняемъ (Евр. I. 10—12; XIII, 8). Всякая тварь рабственна, творитъ волю Творца и повинуется Ему (Пс. XVIII, 13; XXIII, I; CXIII, 3), а Сынъ есть Вседержитель. Ни одна изъ тварей не есть Богъ по естеству, но Сынъ есть истинный Богъ (Пс. XLIV, 7; Ис. XLV, 14. 15).—Въ силу различія Сына и твари всѣ слова, выражающія понятіе о твореніи, напр. сотворилъ, сталъ, создалъ—могутъ быть прилагаемы къ Сыну только не въ собственномъ, а въ переносномъ смыслѣ, не исключающемъ понятія о рожденіи [6]). Поэтому, если въ Писаніи и говорится о

---

[1]) Пр. аріан. II, гл. 5, р. 262; ср. Сл. простр. о вѣр. ч. IV, гл. 26, р. 512.

[2]) Объ опр. стр. 330.

[3]) Пр. аріан. I, 59, р. 245.

[4]) Іb. гл. II, р. 264; ср. пис. къ Сер. II, гл. 3, р. 58 и д.

[5]) Объ опр. гл. XIII, р. 329.

[6]) Пр. аріан. 58, р. 244—245.

Сынѣ, какъ о твари, то это еще не значитъ, что Писаніе и на самомъ дѣлѣ представляетъ Его тварью [1]).

Аріане возражали св. Аѳанасію, что его ученіе о происхожденіи Сына Божія отъ Бога Отца частію повторяетъ тѣ же недостатки, какіе онъ самъ указывалъ въ ихъ ученіи, напр.—имъ не устраняется представленіе о временномъ происхожденіи Сына Божія,—частію же оно допускаетъ въ понятіи о Высочайшемъ Существѣ еще большія несообразности, чѣмъ какія, по его мнѣнію, допускали они сами,—напр.—онъ допускаетъ дѣлимость Высочайшаго Существа. Въ отвѣтъ на это аріанамъ св. Аѳанасій сначала указываетъ причину, вслѣдствіе которой у нихъ возникли такія нелѣпыя возраженія. Причину этого онъ видитъ въ томъ обстоятельствѣ, что аріане о Безконечномъ мыслили, какъ о конечномъ. Поэтому, въ Безконечномъ они признавали только то, что понимали, а чего не понимали, то все отрицали. Такое отношеніе къ Безконечному, по св. Аѳанасію, совершенно не нормально, потому что въ этой области нашъ разумъ не долженъ признавать себя компетентнымъ судьей. „Рожденіе Божіе превышаетъ предѣлы человѣческаго разума“ и потому „неприлично и нелѣпо доискиваться: какъ Слово отъ Бога, или какъ Оно—Божіе Сіяніе, или какъ рождаетъ Богъ, и какой образъ Божія рожденія..... Доискиваться этого значитъ тоже, что доискиваться: гдѣ Богъ, почему Онъ Богъ, и каковъ Отецъ“ [2]). „Рожденія Сына Божія отъ Бога Отца нельзя измѣрять природой человѣческой“, такъ какъ „Богъ, существуя не такъ, какъ мы, творя не такъ, какъ мы, и рождаетъ не такъ, какъ люди, но какъ Богъ“. „Иначе происходитъ человѣческое рожденіе, и иначе рождается Сынъ отъ Отца“. — Кромѣ этихъ общихъ замѣчаній св. отецъ даетъ аріанамъ отвѣты въ частности на *то и другое* изъ указанныхъ возраженій.

[1]) Ib. гл. 56, р. 241 и д.

[2]) Пр. аріан. II, XXXVI гл., стр. 309—310. Сравн. выше излож. учен. св. Иринея и Тертулліана.

Первое возраженіе аріанъ построялось на слѣдующихъ софистическихъ хитросплетеніяхъ, которыми они хотѣли запутать простодушныхъ христіанъ. *Ἓν τὸ ἀγένητον ἢ δύο*, — спрашивали они православныхъ съ коварствомъ и, стремясь получить желанный отвѣтъ, сейчасъ же сами добавляли: конечно—*Ἕν?!*—, потому что, если Сынъ Божій рожденъ, то Онъ имѣетъ отъ Родившаго начало и происхожденіе, и значитъ—Онъ не *ἀγέννητος* и не *ἀγένητος*, а *γεννητὸς* и *γενητός*. И если *ἀγένητον* есть то, что̀ не имѣетъ виновника бытія, но само служитъ виновникомъ сотворенныхъ вещей, то Сынъ, какъ не *ἀγένητος*, а *γενητός*, будетъ „изъ созданныхъ, и мы правильно утверждаемъ, что Его не было, пока Онъ не рожденъ“ [1]). Такъ говорили аріане и чтобы казаться въ своемъ софистическомъ смѣшеніи терминовъ—*ἀγέννητος* и *ἀγένητος*, равно какъ *γεννητός* и *γενητός* — сколько-нибудь справедливыми, аріане обращались къ обычному языку и указывали на взаимную замѣняемость этихъ терминовъ въ общежитіи одного другимъ [2]).

Въ своемъ отвѣтѣ на приведенное возраженіе св. Аѳанасій сначала дѣлаетъ филологическій разборъ слова *ἀγένητος*, а затѣмъ выясняетъ мыслимость въ

---

[1]) II сл. пр. аріан. XX, стр. 286; LVIII, 343; 1 сл. XXX, стр. 203, 206.

[2]) Перешедши на почву обычнаго словоупотребленія, аріане могли найти для своихъ софистическихъ выводовъ очень широкій просторъ; потому что прежде нихъ и въ ихъ время термины—*ἀγέννητος*, *ἀγένητος*, *γεννητός* и *γενητός* дѣйствительно имѣли самое обширное значеніе и примѣненіе. Св. Аѳ. О собор. Арим. и Селевк. XLVI—XLVII гл. 174—176; с Cels. Orig. VI, 1; ср. св. Аѳан. Сл. о воплощ. Б. Сл. XI, гл. 94 стр. и пр. аріан. сл. 1, XXII, стр. 192. Нашъ переводчикъ, слѣдуя неправильному чтенію подлинника, употребляетъ иногда слово — «нерожденный» тамъ, гдѣ необходимо ему было употребить, согласно правильному чтенію, слово непроисшедшій, напр. о собор. Арм. и Селевк. XLVI гл. стр. 174, хотя въ другихъ мѣстахъ онъ избѣгаетъ неправильнаго чтенія, слѣдуя исправленному тексту, напр. пр. аріан. 1, XXX—XXXIV, объ опр. XXVIII—XXX.

Богѣ акта рожденія безъ противорѣчія Божескому свойству вѣчности.

„Хотя именованіе ἀγένητος имѣетъ собственный смыслъ и можетъ быть произносимо хорошо и благочестиво, но аріане имъ злоупотребили, все смѣшавъ и приведя въ безпорядокъ, чтобы только отдалить Слово отъ Отца и Создателя причислить къ тварямъ“,—такъ начинаетъ святитель свой отвѣтъ аріанамъ противъ ἀγένητος. Упрекая никейскихъ отцевъ за то, что они въ символѣ употребили выраженія не изъ Писанія, они и сами, по словамъ св. Аѳанасія, сдѣлали то же, взявъ слово ἀγένητος не изъ Писанія, а у грековъ, да при этомъ еще и не осмыслили его значеній.—У грековъ это слово употреблялось въ нѣсколькихъ смыслахъ. Оно обозначало, во первыхъ, возможное, т. е. то, что еще не случилось, но [1]) можетъ случиться, во вторыхъ,—невозможное, т. е. то, чего не только не было, но и что никогда не можетъ быть, въ-третьихъ,—существующее въ дѣйствительности, но не происшедшее, т. е. что хотя имѣетъ бытіе, но не имѣетъ начала бытію, а пребываетъ отъ вѣка, или, по словамъ Астерія,—„что не сотворено, но всегда существуетъ“ [2]). Въ послѣднемъ значеніи ἀγένητος греки называли не только абсолютно Благаго, но и происходящій отъ Него Умъ (Νοῦς) и отъ Послѣдняго—Душу [3]). Очевидно, и аріане, заимствовавъ у грековъ ἀγένητος, должны бы употреблять его въ отношеніи къ Богу вообще и къ Сыну Божію въ частности только въ послѣднемъ значеніи; но тогда имъ пришлось бы допустить не ἓν ἀγένητον, а δύο, какъ и случилось съ ихъ защитникомъ Астеріемъ, который сначала утверждалъ ἓν εἶναι τὸ ἀγένητον, а потомъ призналъ ἀγένητος и ἄναρχος и Силу или Премудрость, соприсущую Богу,

---

[1]) Въ рус. переводѣ св. Аѳан стоитъ: *не*,—очевидно опечатка.

[2]) Пр. аріан. 1, XXX, стр. 204—205.

[3]) Объ опр. XXVIII, ст. 354

и такимъ образомъ сталъ отчасти сторонникомъ своихъ противниковъ.

Послѣ этого св. Аѳанасію для полноты отвѣта оставалось только выяснить, въ чемъ заключается сущность запутанной аріанской софистики и распутать ее, т. е. показать различіе значеній словъ — ἀγένητος и ἀγέννητος,—и онъ сдѣлалъ это, хотя не съ должною ясностію. „Реченіе несозданный,—говоритъ онъ,—имѣетъ значеніе не въ отношеніи къ тому, что получило бытіе черезъ Сына; въ отношеніи же къ Сыну Его (Бога) называютъ ἀγέννητος (Отцемъ)“. И какъ высоко стоитъ Слово надъ тварями, также высоко имя Отецъ стоитъ надъ именемъ ἀγένητος. Названіемъ ἀγέννητος могутъ пользоваться язычники, но Господь нашъ научилъ насъ звать Бога Отцемъ, велѣлъ намъ молиться не словами: „Боже несозданный (Θεὲ ἀγένητε), но: „Отче нашъ“, велѣлъ креститься не во имя ἀγένητος и γενητός, не во имя Творца и твари, но во имя Отца и Сына и св. Духа [1]).

Такимъ образомъ, по смыслу рѣчи св. Аѳанасія, ἀγένητος можетъ быть употребляемо въ отношеніи къ Отцу и Сыну, ἀγέννητος̀ только—къ Отцу, γεννητὸς только—къ Сыну, а γενητὸς не должно быть прилагаемо ни къ Отцу, ни къ Сыну.

Придя къ такому результату въ изслѣдованіи указанныхъ терминовъ, св. Аѳанасій защищаетъ далѣе самую мысль о вѣчности рожденія Сына Божія. Онъ говоритъ: „нельзя судить о рожденіи Сына Божія отъ Бога Отца, какъ объ актѣ не безначальномъ. Онъ родился не какъ человѣкъ отъ человѣка, т. е. не началъ существовать послѣ Своего Отца, но Онъ есть рожденіе Божіе, и потому, какъ естественный Сынъ вѣчнаго Отца, и Самъ вѣченъ. Говорить о Немъ, будто было время, когда Его не было, значитъ безумно утверждать, что было время, когда не было Вѣчнаго, или — что Сынъ произошелъ

[1]) Пр. аріан. 1, XXXIV, 202—210; объ опр. XXVIII—XXXI, 354—361; Ср. II сл. пр. аріан. XXXIX—XL, 311—315.

изъ ничего. Если скажемъ, что рожденное отъ Бога Отца вѣчно, то справедливо скажемъ. Людямъ свойственно рождать во времени по несовершенству ихъ природы, но рожденіе Божіе вѣчно, потому что природа Божественная всегда въ высшей степени совершенна. Въ Богѣ не можетъ быть никакого развитія, никакихъ перемѣнъ. Поелику Отецъ всегда существуетъ, то у Него всегда должно быть и то, что свойственно по природѣ Его, т. е. Слово и Премудрость Его [1]). Сущность Отца не была когда-либо недовершенной, а если бы не всегда съ Отцемъ было рожденіе Отчее, то сіе было бы умаленіемъ совершенства Отчей сущности" [2]). Далѣе. „Быть Отцемъ для Бога прекрасно, но прекрасное въ Богѣ должно быть мыслимо вѣчнымъ, слѣдовательно и отчество Божіе должно быть мыслимо вѣчнымъ" [3]).

Не понимая по своей ограниченности церковнаго ученія о вѣчности рожденія Сына Божія отъ Бога Отца, аріане съ ироніей обращались къ христіанамъ съ вопросами: „Сущій сотворилъ несущаго или сущаго? Сущимъ ли или несущимъ сотворилъ его?" Въ частности, женщинъ они спрашивали: „былъ ли у тебя сынъ, пока ты его не родила"? Цѣль подобныхъ вопросовъ была та, чтобы, при помощи софистики, смутить приверженцевъ православія и заронить въ нихъ искру подозрѣнія къ чистотѣ своей вѣры. Св. Аѳанасій съ

---

[1]) Пр. аріан. 1, 28, 200. *Τοῦ Υἱοῦ τὸ εἶναι ἐκ τοῦ Πατρὸς ὄν, οὕτως ἐν τῷ Πατρί ἐστιν, ἐπειδὴ σύμπαν εἶναι τοῦ Υἱοῦ τοῦτο τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἴδιόν ἐστιν* (III orat. c. ann. c. III, p. 328. Пр. аріан. 1, гл. XIV, 178—179; ср. объ опр. Ник. соб. гл. XII, стр. 324.

[2]) Пр. аріан. XXIX гл. 202 стр.

[3]) Пр. аріан. сл. 1, гл. XXVIII, стр. 201. Очень интересно сравнить данное мѣсто изъ твореній св. Аѳанасія съ разсужденіемъ св. Василія В. о томъ, что имѣть Сына для Бога—благо, а благо должно быть мыслимо присущимъ Богу всегда. С. Eun. c. II, стр. 559 и д.

легкостію довелъ эти вопросы аріанъ до крайняго абсурда [1]).

Съ такою же легкостію онъ опровергалъ и другаго рода возраженія ихъ противъ вѣчности акта Божескаго рожденія. Такъ аріане, между прочимъ, возражали, какимъ образомъ съ неизмѣняемостію Бога согласно ученіе только о вѣчномъ, а не о временномъ рожденіи Сына и въ то же время не противорѣчитъ этому свойству Бога ученіе о временномъ происхожденіи міра. „Богъ всегда есть Создатель,—говорили они, — и не въ послѣдствіи привзошла въ Него зиждительная сила. Но поелику Онъ Создатель, то ужели посему и твари вѣчны, и непозволительно о нихъ сказать: ихъ не было, пока не сотворены". А если о нихъ можно сказать, что они нѣкогда не были, то можно то же сказать и о Сынѣ, потому что и Отцемъ Богъ могъ быть сначала только въ возможности.— Съ первой возможностію св. Аѳанасій согласился, а послѣднюю отрицалъ, какъ нелѣпость. „Рожденіе,— говорилъ онъ,—есть дѣло природы, которая неизмѣнна, а твореніе—дѣло воли, исполненіе опредѣленія которой обусловливается отчасти объектомъ, въ данномъ случаѣ—способностію и пользою твари. Отсюда, „можно и быть и именоваться Творцемъ, когда и нѣтъ произведеній; но невозможно ни называться, ни быть Отцемъ, когда нѣтъ Сына [2]).

Усиливая свою мысль о безусловной простотѣ и вѣчности рожденія Божія, св. Аѳанасій замѣчаетъ, что къ нему неприложимо далѣе и отношеніе причинности, потому что Отецъ и Сынъ въ Богѣ не стоятъ между Собою ни въ какомъ отношеніи ante и post, какъ сущіе вѣчно Другъ въ Другѣ. „Самъ Господь говорилъ

---

[1]) Пр. аріан. 1, гл. XXII—XXVIII, стр. 192—200.

[2]) Прот. аріанъ гл. XXIX, стр. 201—202. Ученіе о вѣчности Божескаго отчества было излюбленнымъ предметомъ разсужденій у всѣхъ полемистовъ съ аріанами — у свв. Василія Великаго, Григорія Богослова, Григорія Нисскаго и др.

о Себѣ отрѣшенно: *Азъ въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ, и: Азъ и Отецъ едино есма, и: видѣвый Мене видѣ Отца*, не присовокупляя ни при одномъ изреченіи причины, не объясняя, почему это такъ, чтобы не подать мысли, будто бы Онъ позднѣе того, ради чего содѣлался Симъ, потому что причина, безъ которой и Самъ Онъ не содѣлался бы Симъ, необходимо должна была бы предшествовать Ему. Господь не имѣлъ прежде Себя причины быть Словомъ, кромѣ того, что Онъ Отчее рожденіе и единородная Премудрость“ [1]).

Противъ *втораго* изъ разсматриваемыхъ нами возраженій аріанъ на ученіе о происхожденіи Сына Божія отъ Бога Отца κατὰ φύσιν, — именно противъ того, что будто бы этимъ ученіемъ вводится мысль о дѣлимости Божескаго существа въ актѣ рожденія Сына Божія, св. Аѳанасій отвѣчаетъ, что „существо Божіе не состоитъ изъ частей; оно безстрастно и просто; посему Богъ есть и Отецъ Своего Сына безстрастно и нераздѣльно. Сынъ есть Слово и Премудрость Отца. Какъ таковый, Сынъ не можетъ быть частью Божескаго существа: Слово или Премудрость не часть Того, Кому принадлежитъ. Если аріане спрашивали о Сынѣ, какъ о рожденномъ, женщину, то пусть предложатъ вопросъ и мужьямъ о Немъ, какъ о Словѣ, чтобы узнать, что произносимое мужами слово не есть часть ихъ внутренняго νοῦς. Но если такъ у людей, природа которыхъ дѣлима, то тѣмъ болѣе это у Бога, Который выше всякой тѣлесности и дѣленія.

Къ этому различенію человѣческаго и Божескаго рожденія св. Аѳанасій обращается неоднократно и на немъ построяетъ ученіе о бытіи у Бога *единаго только* Сына и объ исключительномъ значеніи наименованій Отецъ и Сынъ въ Божествѣ. Такъ какъ сынъ человѣка,—говоритъ онъ,—рождается чрезъ дѣленіе существа, то, съ одной стороны, одинъ и тотъ же отецъ имѣетъ многихъ сыновей, а съ другой стороны, сынъ,

[1]) Пр. аріан. II, 54, 336.

въ свою очередь, становится отцемъ другаго. Но не такъ въ Божествѣ. Богъ, какъ недѣлимый, можетъ имѣть только одного Сына, въ Которомъ проявляется все Его существо. „Будучи простъ по естеству, Онъ Отецъ единаго и единственнаго Сына“ [1]). И въ Богѣ Отецъ уже не есть Сынъ, равно и Сынъ не есть Отецъ. Богу Отцу принадлежитъ всецѣло и исключительно отчество, а Сыну всецѣло и исключительно сыновство [2]).

Такимъ образомъ,—по взгляду св. Аѳанасія, не все, что относится къ понятію о рожденіи тварей, можетъ быть мыслимо въ понятіи о Божескомъ рожденіи, и наоборотъ, въ понятіе о Божескомъ рожденіи входитъ то, что не можетъ быть мыслимо въ понятіи о рожденіи тварей, напр. нераздѣльность и безстрастность естества, тожество и полное равенство Родителя и Рожденнаго. Общій признакъ рожденія, какъ таковаго, присущій и Творцу и твари — это сообщеніе природы одного существа другому.

Глава III.

Рожденіе обусловливаетъ собою одинаковость природы и формы бытія у рождающаго и рождаемаго: поэтому, если рождающій Богъ и лице, то и рождаемый Богъ и лице. Поэтому, если Божество и личное бытіе Бога Отца несомнѣнны, то также несомнѣнны Божество и личное бытіе Сына Божія. Эти мысли св. Аѳанасій раскрываетъ и обосновываетъ довольно подробно. Онъ называетъ Сына Божія отъ Бога Богомъ, Богомъ въ собственномъ смыслѣ и приписываетъ Ему Божескія свойства. „Подъ словомъ — Богъ,—говоритъ онъ,—мы разумѣемъ не что иное, какъ самую непостижимую Его сущность или—то, что̀ именно есть Тотъ, о Комъ говорится. Посему пусть никто не смущается, слыша,

---

[1]) Объ опр. II, 326—327; къ Сер. I, 16, стр. 27; IV, 6, 83—84 стр.

[2]) Пр. аріан. I, 21, 22 гл., стр. 189—190.

что Сынъ Божій отъ сущности Божіей, но пусть лучше согласится съ отцами, которые, какъ бы равнозначительно выраженію: *отъ Бога*, написали: *отъ сущности*; ибо тожественнымъ почли, сказать ли: Слово — отъ Бога, или сказать: Слово—отъ сущности Божіей, потому что и слово: Богъ, какъ сказалъ я прежде, означаетъ не иное что, но сущность Божія существа" [1]). „Сынъ есть полнота Божества"—*πλήρωμα θεότητος ἐστιν ὁ Υἱὸς* [2]); всецѣлый Богъ" [3]). — Ему принадлежатъ всѣ Божескія свойства: самосущіе [4]), самодовлѣемость [5]), всемогущество, вѣчность, неизмѣняемость, вездѣприсутствіе и непостижимость. О первыхъ трехъ свойствахъ св. Аѳанасій только упоминаетъ; а относительно послѣднихъ четырехъ онъ дѣлаетъ болѣе или менѣе обстоятельныя замѣчанія. Естественно, что самый подробный анализъ и самое большое разъясненіе и обоснованіе дано было св. Аѳанасіемъ свойству вѣчности Сына Божія. Въ ученіи объ этомъ свойствѣ св. Аѳанасій раскрываетъ собственно двѣ мысли: вѣчность и совѣчность Сына Божія: „Сынъ вѣченъ и пребываетъ съ Богомъ Отцемъ".

Вѣчность Сына Божія, по словамъ св. Аѳанасія, ясно засвидѣтельствована во многихъ мѣстахъ св. Пи-

---

[1]) Объ опр. Ник. соб. XXII гл. стр. 344. Интересно сравнить это разсужденіе св. Аѳанасія съ параллельнымъ ему мѣстомъ въ твореніяхъ св. Василія В. Послѣдній слово: *Богъ* ставитъ на ряду съ другими названіями Бога и говоритъ, что всѣ они указываютъ только на различныя стороны понятія о Богѣ и ни одно не имѣетъ въ виду обозначить самое Существо Бога (Писм. 8 и 189). Кто же правъ изъ этихъ двухъ великихъ богослововъ? По нашему мнѣнію,—оба, потому что они, говоря объ одномъ и томъ же словѣ, имѣютъ въ виду разное, — одинъ—смыслъ этого слова по обычному его употребленію, а другой—смыслъ его по филологическому значенію.

[2]) III сл пр. аріан. гл. I, стр. 381.

[3]) Ib. гл. VI, стр. 388.

[4]) IV сл. пр. аріан. гл. VIII, стр. 487.

[5]) Ib. гл. VI, стр. 485; пр. аріан. I, XIX, стр. 178—179.

санія [1]). Онъ цитуетъ: Іоанна, I, 1; Апок. I, 4; Римл. IX, 6; I, 20 [2]), Исх. XL, 28; Римл. XIII, 42; Врх. IV, 20, 22; Пс. CXLIV, 13 и др. и говоритъ, что Писаніе никогда не выражается о Сынѣ: „Онъ не былъ", „прежде чѣмъ", или „до того времени, когда" и т. п., потому что о Томъ, Который есть чистѣйшее бытіе, есть „всегда", и „постоянное нынѣ", нельзя говорить, что Онъ былъ „нѣкогда", а необходимо выражаться, что Онъ *есть*. И Самъ Сынъ Божій въ рѣчи о Себѣ постоянно употреблялъ глаголъ въ настоящемъ времени: *Азъ есмь* (ἐιμὶ) *истина* (Іоан. XIV, 6); *Азъ есмь вашъ учитель и Господь* (XIII, 10), *Азъ есмь пастырь* (X, 14), *Азъ есмь свѣтъ* (Іоанн. VIII, 58) и т. д. Вѣчность Сына Божія св. Аѳанасій выводитъ и изъ тѣхъ мѣстъ св. Писанія, гдѣ идетъ рѣчь вообще о Божественной природѣ Іисуса Христа.

Что касается совѣчности Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, то ее св. Аѳанасій доказываетъ ссылкой на тѣ мѣста св. Писанія, гдѣ Богъ Отецъ называется источникомъ жизни, воды живой, Премудрости, Которою все сотворено (Іерм. II. 13; XVIII. 12; Цар. III, 12; Исх. LVIII, 11; Пс. CIII, 24; Притч. III, 19; 1 Кор. VIII, 6), а Сынъ является образомъ и совѣтомъ Отца (Клс. I, 15; Евр. I, 3), истинной жизнію (Іоанн. XIV, 6), предметомъ Отчей радости (Притч. VIII, 30), творческимъ Словомъ Отца (Іоанн. I, 3).

Такимъ образомъ, вѣчность Сына Божія св. Аѳанасій понимаетъ, какъ безначальность и безконечность

---

[1]) Анализъ ученія свящ. Писанія о вѣчности Сына Божія у св. Аѳанасія встрѣчается очень часто, не по разу даже въ одномъ и томъ же сочиненіи; съ бо́льшею сравнительно подробностію онъ предложенъ въ I словѣ противъ аріанъ и особенно въ XI—XIII гл., стр. 172—178; XVII, стр. 183—184; XIX—XX, стр. 186—189.

[2]) Подъ силою Божіею св. Аѳанасій разумѣетъ въ данномъ мѣстѣ Сына Божія, 1 пр. аріан., XI, 174 стр.

по бытію, какъ отрицаніе всякаго времени [1]) и какъ совѣчность съ Отцемъ.

Вмѣстѣ и въ связи съ вѣчностію Сынъ Божій обладаетъ свойствомъ неизмѣняемости по бытію, по природѣ и по всему, что относится къ послѣдней. Объ этомъ свойствѣ св. Аѳанасій говоритъ противъ аріанъ и противъ савелліанъ [2]). „Напрасно утверждаютъ,— пишетъ онъ въ одномъ мѣстѣ, — что Слово для насъ рождается, послѣ же насъ возвращается, что бы Ему быть, чѣмъ было, потому что и прежде Оно не было, чѣмъ не есть теперь, и теперь не есть, чѣмъ не было прежде. Напротивъ того, Слово такъ и есть, какъ всегда было, имѣя все то же и въ той же мѣрѣ“.

Неизмѣняемость необходимо предполагается вѣчностію и единосущіемъ Сына Божія съ Богомъ Отцемъ. Объ этомъ св. Аѳанасій пишетъ: „существа сотворенныя, получившія бытіе изъ ничего, и не существовавшія, пока не были сотворены, естественно имѣютъ измѣняемую природу; а Сынъ Сый отъ Отца, и собственно принадлежащій Его сущности, неизмѣняемъ и непреложенъ, какъ Самъ Отецъ“. И какъ можетъ быть измѣняемымъ Сынъ Божій, если Онъ отъ вѣка пребываетъ въ самомъ лонѣ Отца! или—какъ будетъ измѣняемъ Тотъ—Кто едино съ Отцемъ,—Кто есть собственный Сынъ Его сущности. Поелику неизмѣняема Отчая сущность, то неизмѣняемо будетъ и собственное рожденіе ея. Могъ ли бы быть Словомъ и Премудростію Сынъ Божій, если бы Онъ былъ измѣняемъ? Истина неизмѣнна, и невозможно, чтобы отъ неизмѣняемой сущности родилось измѣняемое Слово и измѣняемая Премудрость. И если бы Сынъ Божій былъ измѣняемъ, то черезъ Него невозможно было бы по-

---

[1]) Онъ называетъ Сына Божія ἀΐδιος, ἄναρχος, ἄχρονος. «У Слова, говоритъ онъ, нѣтъ ничего общаго съ вѣками, потому что Оно предваряетъ Своимъ бытіемъ и вѣка: вѣка Имъ получили бытіе». Пр. аріан. I, стр. 180, гл. XIII; объ опр. Ник. с. XVIII, ст. 337.

[2]) Пр. аріан. 1, XXII—XLVIII, 191—230 стр.

знать Его неизмѣняемаго Отца, а между тѣмъ Сынъ Самъ говоритъ *видѣвый Мене видѣ Отца*. Образъ неизмѣняемаго (*τοῦ ἀτρέπτου*) долженъ быть Самъ неизмѣняемъ (*ἀναλλοίωτος*).

Противъ ученія о неизмѣняемости Сына Божія аріане возражали св. Аѳанасію: „Сынъ Божій получилъ награду за Свое произволеніе. А если Онъ дѣйствовалъ по произволенію, то, безъ сомнѣнія, измѣняемъ по естеству“ [1]). На это возраженіе св. Аѳанасій отвѣчалъ аріанамъ вопросомъ: „чѣмъ же былъ Сынъ Божій, если теперь вознесенъ, теперь названъ Сыномъ, когда содѣлался человѣкомъ? Ужели, Господь—не истинный Сынъ, не Богъ, не подобенъ Отцу и имѣетъ Бога не Отцемъ Своимъ, а Творцемъ? Но это не церковное ученіе, а мудрованіе Самосатскаго и нынѣшнихъ іудеевъ, и это ученіе несогласно съ св. Писаніемъ (Прем. VIII, 30; Римл. VII, 10; Іоанн. XVII, 5; Пс. XVII, 10, 14 и др.). И если всѣ тѣ, которые наименованы были сынами и богами на землѣ и на небесахъ, всыновлены и обожены Словомъ, Слово же есть Самъ Сынъ: то явно, что все—Имъ, а Онъ—прежде всѣхъ, лучше же сказать—Онъ только истинный Сынъ и единый истинный Богъ отъ истиннаго Бога, не въ награду за добродѣтель пріявшій сіе, и не чѣмъ-либо инымъ бывшій, но естествомъ по сущности сущій Сынъ и Богъ; потому что Онъ есть рожденіе Отчей сущности. И потому никакого нѣтъ сомнѣнія, что, въ подобіе неизмѣняемому Отцу, неизмѣняемо и Слово“ [2]).

Какъ Слово, Сынъ Божій ничѣмъ не можетъ быть содержимъ, а Самъ все содержитъ въ совокупности и пребываетъ—какъ во всемъ мірѣ, такъ и въ каждой малѣйшей части его. И пребывая въ цѣлой твари, Онъ, хотя по сущности внѣ всего, однако силами Своими присущъ всему, все благоустрояя, на все и во всемъ простирая Свое промышленіе, оживотворяя и каждую

---

[1]) **На слова: вся Мнѣ 173 стр. и др.**

[2]) **1 сл. пр. аріан. гл. XXXVIII, стр. 216.**

тварь и всѣ твари въ совокупности, объемля цѣлую вселенную, и не объемлясь ею, но весь всецѣло пребывая въ единомъ Своемъ Отцѣ. Но всецѣло пребывая всѣми Своими силами въ каждой твари и во всѣхъ тваряхъ, Сынъ Божій не дѣлается всему причастникомъ, а, напротивъ того, все Имъ оживотворяется и питается [1]).

Какъ и Богъ Отецъ, Сынъ Божій по Своему существу непостижимъ. Возможное для твари познаніе Его, въ отличіе отъ познанія Бога Отца, совершается черезъ Самаго же Его. Онъ всегда являетъ Себя невидимо въ тваряхъ и явилъ Себя видимо въ образѣ человѣка [2]).

О другихъ свойствахъ Божества Сына Божія св. Аѳанасій или только упоминаетъ болѣе или менѣе часто, или даже и раскрываетъ ихъ, но не самостоятельно, а при изложеніи и обоснованіи другихъ предметовъ.

Другое необходимѣйшее требованіе рожденія Сына Божія отъ Бога Отца—то, что Сынъ Божій долженъ имѣть ту же форму бытія, какая у Его Отца, т. е. личную. „Слово не простой знаменательный гласъ, но существенное Слово и существенная Премудрость, Сынъ въ истинномъ смыслѣ, Премудрость отъ Премудрости, Слово отъ Словеснаго, Сынъ отъ Отца, отъ Сущаго—Сущій, отъ Ѵпостаснаго — Ѵпостасный, отъ Сущности—Существенный и Самосущій [3]). Если бы Онъ былъ не существенною Премудростію, не самосущнымъ Словомъ и не сущимъ Сыномъ въ Отцѣ: то Самъ Отецъ былъ бы сложенъ изъ Премудрости и Слова, и былъ бы Отцемъ Самого Себя; Сынъ былъ бы и Сыномъ и Отцемъ, или причиною и слѣдствіемъ, рождающимъ Самого Себя и рождающимся отъ Самаго

---

[1]) Пр. аріан. гл. VI, стр. 104; гл. 42, стр. 140.

[2]) Ib. гл. 42, стр. 140—141.

[3]) *Ὡς ἐκ Θεοῦ Θεός ἐστι, καὶ ἐκ σοφοῦ—σοφία, καὶ ἐκ λογικοῦ — λόγος, καὶ ἐκ Πατρὸς Υἱός; οὕτως ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας—οὐσιώδης.* Orat. c. arn. IV, c. I, cl. 469. p. пер. 479.

Себя, или, наконецъ — и рождающимъ и не рождающимъ: рождающимъ, потому что отъ Отца изводитъ Себя, и не рождающимъ, потому что — не иное отъ Него. Иначе, Слово, Премудрость и Сынъ суть имена, не говорящія о самостоятельномъ бытіи, а только свидѣтельствующія о томъ, что Богъ Самъ есть источная Премудрость и источное Слово [1]). И значитъ — Онъ Самъ Себѣ и Отецъ и Сынъ,—Отецъ, когда Онъ премудръ, а Сынъ, когда Онъ Премудрость. Очевидно, Сынъ есть Слово и Премудрость не какъ качество; и не Самъ Отецъ есть Премудрость; а Сынъ долженъ быть въ собственномъ смыслѣ рожденіемъ отъ Самаго Отца, по подобію свѣта отъ огня. Слѣдовательно, Онъ есть истинное существенное Слово; ибо какъ истинно существуетъ Отецъ, такъ истино существуетъ и Премудрость [2]). Сынъ не можетъ быть мыслимъ безъ ипостаси или сущности [3]), Онъ имѣетъ бытіе, сосущественное съ Отчимъ [4]).—Въ разныхъ мѣстахъ св. Аѳанасій опредѣляетъ Его подробнѣе всѣми аттрибутами личности—самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ, и приписываетъ Ему свойства—всевѣдѣнія, святости, премудрости и правосудія.

Глава IV.

Аріане съ своей точки зрѣнія никакъ не могли примириться съ мыслію, чтобы, при единствѣ Божества, кромѣ Бога Отца было возможно еще другое Божеское Лице — Сынъ Божій и потому оспаривали ученіе о Немъ св. Аѳанасія. Они возражали: „какъ же Сынъ Божій можетъ быть Богомъ, если Богъ называется единымъ, единственнымъ и первымъ? Если бы

---

[1]) *Τίς εἶποι αὐτὸ σοφίαν εἶναι καὶ Αὐτόλογον τον Θεόν.*

[2]) Orat. IV, гл. 23, стр. 479—482.

[3]) Orat. IV, гл. 8, стр. 487.

[4]) *Οὐκ ὀνόματι μόνον λόγος, οὐδὲ καὶ ἐπίνοιαν Υἱὸς ὁ λόγος, ἀλλ' ὑπάρχων ὁμοούσιος τῷ Πατρί.*

и Сынъ былъ Богомъ, то не сказалъ бы Самъ Богъ: „Я единственный“, или: „Богъ есть одинъ“.—Св. Аѳанасій отвѣчалъ, что слова: *Азъ есмь Богъ единъ*, и: *Азъ есмь, и нѣсть Богъ, развѣ Мене* (Второз. XXXII, 39) и: *Азъ первый, и Азъ по сихъ* (Ис. XLIV, 6)—сказаны Господомъ, безъ сомнѣнія, черезъ Слово Свое для отвращенія людей отъ боговъ лжеименныхъ и для обращенія ихъ къ единому истинному Богу, къ Которому всѣ должны обращаться (Іоанн. XIV, 6; XVII, 3; 1 Іоанн. V, 20). Слѣдовательно, „прекрасно говорится, что единъ есть Богъ, единственный и первый. Но говорится сіе не въ отрицаніе Сына, ибо и Онъ въ единомъ, и первомъ, и единственномъ, и Самъ Онъ есть первый и исполненіе перваго и единаго Божества (Второз. XXXII, 39; Ис. XLIV, 6). Сынъ Божій не есть другой Богъ, потому что мыслится единымъ съ Отцемъ. Иначе, безъ сомнѣнія, было бы много боговъ, если бы измышлено было чуждое божество, кромѣ Божества Отчаго. Онъ имѣетъ не иной какой-нибудь образъ Божества, но Божество единаго Бога, ибо единъ видъ Божества“ [1]). Поэтому „есть только одно начало Божества и въ Богѣ пребываетъ въ собственномъ смыслѣ полное единоначаліе. Начало есть Богъ; отъ сего начала Слово, Сынъ по природѣ, не Самъ Собою состоявшійся, какъ другое начало, и не какъ совнѣ происшедшій, чтобы по различію не явилось двуначалія и многоначалія. Но какъ одно есть начало,—и потому одинъ Богъ: такъ подлино истинно Сущаго Сущность (*οὐσία*) и Ипостась есть единая, Которая и говоритъ: *Азъ есмь Сый* (Исх. III, 14), а не двѣ сущности; иначе будутъ два начала“ [2]). „Если Христосъ Самъ Собою состоялся и есть Богъ, то будетъ два начала; но такъ какъ это нелѣпо, и такъ какъ Сынъ происходитъ отъ Отца, то Сынъ и Отецъ будутъ два

[1]) III сл. пр. аріан. гл. IV, VI, XV, стр. 385, 388, 401.

[2]) Пр. аріан. IV, гл. I, стр. 478.

въ томъ же смыслѣ, въ какомъ происходящее изъ чего либо есть нѣчто иное, чѣмъ то, изъ чего оно происходитъ. Отецъ — одинъ, а не два; но отъ Сего одного естъ Сынъ. И какъ нѣтъ двухъ Отцевъ, а одинъ: такъ нѣтъ и двухъ началъ, а только одно, и отъ сего единаго существенный Сынъ [1]).

Онъ обладаетъ тѣмъ же самымъ Божествомъ, какимъ обладаетъ и Богъ Отецъ, потому что Божеское существо одно. Божество Сына есть Божество Отца, и Оно то же самое въ Сынѣ, что въ Отцѣ, а потому Оно нераздѣльно, и потому—есть единъ Богъ, и нѣтъ другаго Бога, кромѣ Его [2]). Св. Аѳанасій называетъ Слово полнотою Божества Отца, также собственно принадлежащимъ къ сущности Отца, которая безъ Него не была бы совершенною [3]), говоритъ, что Слово всегда было вознесено по *Своему Отчему* Божеству и совершенству [4]). И Сынъ не есть часть Отца, но цѣлое Божество; по Божеству Онъ то же самое, что и Отецъ, Онъ—полнота Божества [5]).

Въ силу такого нераздѣльнаго единства природы Бога Отца и Бога Сына св. Аѳанасій приписываетъ Имъ полное и совершенное общеніе во всемъ, что относится къ Ихъ Божеству, кромѣ личныхъ свойствъ. Выраженіемъ такого единства и общенія служитъ то, что все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ; и изъ всего, что имѣетъ Отецъ, нѣтъ ничего, не принадле-

---

[1]) Ib. IV, стр. 481—482.

[2]) III сл. пр. аріан. гл. III, стр. 384; гл. IV, стр. 385; гл. V, стр. 386; XXXVI, стр. 433; I сл. XVIII, стр. 185; II сл. гл. 41; IV сл. гл. IX, X, стр. 489; Ad Epict. IX; ad Antioch. VI.

[3]) Пр. аріан. 1, гл. XIV, стр. 179; къ Егип. еп. и Лив. гл. XVI, стр. 423.

[4]) C. arn. 1, c. XV: *κατὰ τὴν πατρικὴν ἑαυτοῦ θεότητα.* Migne t. II, 105; ср. III сл. гл. XXV, стр. 417; I сл. гл. XLV, стр. 224.

[5]) Къ Серапіон. 1, XVI, 27; на аріан. III, гл. VI, стр. 384; гл. I, стр. 380.

жащаго Сыну, но все, сообщаемое Сыну, Отецъ имѣетъ въ Немъ Самъ, равно какъ и все, что волитъ, говоритъ и совершаетъ Сынъ, все то принадлежитъ и Отцу, потому что всецѣлое бытіе Сына „собственно принадлежитъ Отчей сущности, и потому что единая есть воля, сущая въ Сынѣ отъ Отца“. Поэтому, кто взираетъ на Сына, тотъ видитъ Отца, ибо въ Отчемъ Божествѣ и есть и созерцается Сынъ, и Отчій образъ въ Сынѣ являетъ въ Немъ Отца. Нѣкоторое подобіе этого можно видѣть въ свѣтѣ и сіяніи. Что освѣщаетъ свѣтъ, то озаряетъ сіяніе; а что озаряетъ сіяніе, то есть освѣщеніе самого свѣта. Посему кто вѣруетъ въ Сына, тотъ вѣруетъ въ Отца, потому что вѣруетъ въ свойственное Отчей сущности; кто покланяется Сыну и чтитъ Его, тотъ въ Сынѣ покланяется Отцу и чтитъ Отца, и поклоняющійся такъ покланяется единому Богу. Богъ единъ, и единая честь и единое поклоненіе Ему. Отсюда также слѣдуетъ и то, что все, что сказуется объ Отцѣ, то же самое сказуется и о Сынѣ [1]).

Мысль о полной тожественности и нераздѣльномъ единствѣ Божества Сына Божія съ Божествомъ Бога Отца, по самому существу дѣла, не можетъ быть выражена яснѣе, чѣмъ какъ мы видимъ у св. Аѳанасія. Изъ предложеннаго нами изложенія несомнѣнно, что св. Аѳанасій представлялъ Божество Св. Троицы численно единымъ.

Такъ отвѣчалъ св. Аѳанасій на указанное возраженіе аріанъ; но отъ него требовалось больше этого отвѣта. Ему необходимо было выяснить Свое воззрѣніе — какъ онъ понималъ единаго нераздѣльнаго Бога въ нѣсколькихъ Лицахъ, и въ какомъ отношеніи онъ мыслилъ второе Лице Св. Троицы къ природѣ Божества и къ первому Лицу. Св. Аѳанасій понялъ необходимость и серьезность рѣшенія этой задачи и, какъ могъ, сдѣ-

---

[1]) III сл. гл. III, стр. 384; XLVI, XLVII, стр. 474, 475; на слова: «вся Мнѣ...» III, гл. V, стр. 170—171; къ Серап. II, 2; I сл. на аріан. 1, XXXI, стр. 189.

лалъ, что требовалось. Онъ съ подробностію разъяснилъ аріанамъ, что Сынъ Божій отличенъ отъ Отца, какъ Лице, и тожествененъ съ Нимъ, какъ Богъ. „Сынъ есть иное, какъ рожденіе, но Онъ то же самое, какъ Богъ“ [1]). „Слово есть Богъ отъ Бога. И такъ какъ Христосъ есть Богъ отъ Бога и Божіе Слово, Премудрость и Сынъ и сила Божія; то въ Писаніи поэтому возвѣщается единый Богъ. Ибо Слово, будучи Сыномъ единаго Бога, возводится къ Тому, Кого Оно — Слово, такъ что Отецъ и Сынъ суть два и вмѣстѣ нераздѣльная и неразлагаемая единица Божества.

Приведенный отвѣтъ св. Аѳанасія для аріанъ могъ казаться неяснымъ, потому что въ области конечнаго бытія нельзя представить никакого примѣра, который хотя сколько-нибудь показалъ бы возможность бытія двухъ или нѣсколькихъ ѵпостасей при единствѣ природы; тѣмъ болѣе здѣсь нельзя было найти дѣйствительнаго существа, которое имѣло бы нѣсколько лицъ; но относительно Бога св. Аѳанасій могъ утверждать именно только такую форму бытія. Поэтому, имѣя въ виду, хотя сколько-нибудь, уяснить свою мысль и показать возможность такого бытія, которое, при единствѣ существа, обладаетъ различіемъ лицъ, онъ обратился, за неимѣніемъ лучшаго, къ обычнымъ въ то время подобіямъ солнца и лучей, огня и свѣта, источника и рѣки. „Святые, говоритъ нашъ отецъ [2]), не сказали, что Слово относится къ Отцу подобно огню, возжигаемому солнечной теплотою, который обыкновенно опять и погасаетъ..... Напротивъ, всѣ благовѣствовали, что Слово есть сіяніе, чтобы объяснить бытіе собственно отъ сущности, и неотдѣльность и единство съ Отцемъ“. „Кто, всматриваясь въ отношеніе сіянія (ἀπαύγασμα) къ солнцу (ἥλιος) и въ тожде-

---

[1]) C. arn. III, 4, cl. 328: *Εἰ καὶ ἕτερον ἐστιν ὡς γέννημα ὁ Υἱός, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς Θεός.* Рус. пер. стр. 384.

[2]) Объ опр. XXIII, стр. 345.

ство свѣта, не скажетъ смѣло, что свѣтъ и сіяніе подлинно суть одно, и свѣтъ оказывается въ сіяніи и сіяніе имѣетъ бытіе въ солнцѣ, такъ что, кто видитъ одно, тотъ усматриваетъ и другое"? [1]) „Никто не скажетъ, что солнце и сіяніе—два свѣта; но хотя солнце и сіяніе суть два, однако-же одинъ отъ солнца свѣтъ въ сіяніи, свѣтящійся повсюду. Такъ и Божество Сына есть Божество Отца, а потому Оно и нераздѣльно; и такимъ образомъ единъ Богъ, и нѣтъ инаго, кромѣ Его. И такъ какъ Они—одно и Ихъ Божество одно и то же; то о Сынѣ говорится то же самое, что говорится объ Отцѣ, за исключеніетъ имени Отца [2]). Въ другомъ мѣстѣ св. Аѳанасій приводитъ такое сравненіе: „Какъ въ собственномь смыслѣ рожденіе отъ Самого Отца, Сынъ существуетъ въ Отцѣ, по подобію свѣта. Именно, какъ отъ Бога происходитъ свѣтъ, такъ отъ Бога происходитъ Слово, отъ Премудрости Премудрость, отъ Отца Сынъ. Въ этомъ смыслѣ единица пребываетъ нераздѣльно и всецѣло, и Сынъ ея—истинно существенное Слово" [3]). Замѣчательно также слѣдующее сравненіе св. Аѳанасія: „какъ источникъ не есть рѣка и рѣка не есть источникъ, а въ обоихъ одна и та же вода, которая изъ источника перетекаетъ въ рѣку, такъ и Божество сообщается отъ Отца Сыну, оставаясь нераздѣльнымъ" [4]).

Употребляя указанные нами и подобные имъ образы для нагляднаго уясненія своей мысли, св. Аѳанасій не имѣлъ обычая вездѣ, гдѣ приводитъ образъ, указывать пункты его сходства съ обозначаемымъ предметомъ, какъ это дѣлаютъ въ большинствѣ случаевъ другіе отцы церкви. Поэтому подобія св. Аѳанасія требуютъ объясненія ихъ. Чтобы при этихъ объясненіяхъ не

---

[1]) Объ опр. Ник. соб. гл. XXIV, стр. 346. Migne, cl. 457.

[2]) Пр. аріан. III, гл. IV, стр. 323.

[3]) Ib. IV, ч. II, гл. 2, стр. 480.

[4]) Изл. вѣр. I, 163, гл. II.

впасть въ возможное заблужденіе и не исказить самаго смысла подобія, необходимо помнить слова св. Іоанна Златоустаго, сказанныя имъ по поводу толкованія притчей: „Въ притчахъ не нужно изъяснять все по буквальному смыслу, но, узнавъ цѣль, для которой она сказана, обращать сіе въ свою пользу и болѣе ничего не испытывать“ [1]).

Теперь, всматриваясь въ смыслъ и значеніе чувственныхъ подобій св. Аѳанасія, мы должны сказать, что ни одно изъ нихъ въ сущности не можетъ выразить съ достаточною ясностію внутреннихъ отношеній Божественной жизни; въ нихъ есть только нѣкоторыя стороны, подлежащія сравненію. Эти стороны св. Аѳанасій видитъ въ единствѣ при множественности. Онъ не занимается подробнымъ изслѣдованіемъ, какого рода это единство и множественность, и удачно или нѣтъ извѣстное сравненіе въ другихъ отношеніяхъ; для него достаточно и того, если онъ нашелъ въ области чувственнаго бытія какое-нибудь единство природы при различіи формъ ея существованія. Но онъ вполнѣ сознавалъ и частію самъ высказывалъ, что отношенія и формы конечнаго міра вовсе несвойственны и непримѣнимы къ Божеству, какъ Существу безконечному [2]); но что, съ другой стороны, умъ человѣческій не иначе можетъ представлять что-либо и мыслить о Божествѣ, какъ только подъ формами и условіями конечнаго бытія. Отсюда, для разумнаго конечнаго существа размышлять о Божеской жизни, при помощи того или инаго образа, который представляется наиболѣе соотвѣтствующимъ, есть дѣло вполнѣ естественное.

Не смотря на такой взглядъ св. Аѳанасія на употребляемыя имъ подобія, въ новѣйшее время онъ подвергся за нихъ упрекамъ въ „эманаціонномъ субстан-

---

[1]) Толк. па XX, 1 Мѳ.

[2]) Пр. аріан. I, 199; сн. II, 35; IV, 779; о собор.

ціализмѣ и три теистическомъ субъективизмѣ“ [1]). Правда, подобнаго рода воззрѣнія можно выразить посредствомъ сравненій, употреблявшихся св. Аѳанасіемъ; но несправедливо утверждать, чтобы самъ св. Аѳанасій въ своихъ сравненіяхъ имѣлъ въ виду передать именно эти воззрѣнія. Взятыя имъ изъ Библіи и отчасти изъ предшествующей церковной литературы [2]) сравненія имѣютъ у него совсѣмъ иное значеніе. При выборѣ своихъ подобій св. Аѳанасій не только не имѣлъ въ виду проповѣдывать мысли объ эманатизмѣ или субъективизмѣ, а напротивъ—даже хотѣлъ устранить подобныя представленія. А что́ именно хотѣлъ онъ выразить своими подобіями,—это выясняетъ онъ самъ въ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій. Сгруппировывая его пояснения, мы можемъ передать ихъ въ такихъ положеніяхъ: 1) Сынъ Божій имѣетъ основаніе Своего бытія въ существѣ Бога Отца, вѣчно рождаясь отъ Него, почему въ Сынѣ Божіемъ и въ Богѣ Отцѣ нельзя видѣть двухъ одинаково начальныхъ Божескихъ существъ; 2) Онъ имѣетъ самостоятельное бытіе, хотя существуетъ нераздѣльно съ Богомъ Отцемъ и составляетъ съ Нимъ нераздѣльное единство, обладая однимъ и тѣмъ же существомъ.

Эти положенія, составляющія сущность ученія св. Аѳанасія о Богѣ—Сынѣ, передаются въ его изложеніи еще посредствомъ прилагаемыхъ къ Сыну Божію эпитетовъ—собственный (ἴδιος), преискренній (γνήσιος),

---

[1]) Бауръ (I, 435—440; ср. Мейеръ I, 1548—158) думаетъ, что въ этомъ наглядномъ представленіи и заключается настоящее положительное выраженіе ученія св. Аѳанасія о Св. Троицѣ,—и обвиняетъ его въ субстанціализмѣ. Но св. Аѳанасій нигдѣ не говоритъ, чтобы эти представленія вполнѣ выражали отношенія Сына къ Отцу, и прибѣгаетъ къ другимъ способамъ изъясненія этого отношенія.

[2]) Напр. у Оригена можно видѣть подобіе солнца и сіянія (De princ. L, I, c. 2, n. 7), у Діонисія александрійскаго подобіе источника и рѣки (о мн. XVIII).

тожественный (ταυτότης) и единосущный (ὁμοούσιος) [1]). Каждый изъ этихъ эпитетовъ заключаетъ въ себѣ двѣ мысли: мысль о природномъ единствѣ и мысль объ ипостасномъ различіи, и такимъ образомъ каждый изъ нихъ можетъ быть въ извѣстной мѣрѣ, т. е. болѣе или менѣе, точнымъ обозначеніемъ всего Аѳанасіева воззрѣнія на отношенія Сына Божія къ Богу Отцу.

Эпитетъ ἴδιος въ отношеніи къ Сыну Божію у св. Аѳанасія встрѣчается часто. Еще въ сочиненіяхъ, написанныхъ имъ до аріанскихъ споровъ, онъ называлъ Сына Божія собственнымъ Отцу—ἴδιος τοῦ Πατρός; но уясняется этотъ эпитетъ только въ сочиненіяхъ противъ аріанъ, потому что только здѣсь онъ ставится въ сочетаніе съ разнообразными понятіями. Этотъ эпитетъ, по употребленію св. Аѳанасія, означаетъ нераздѣльность Сына Божія отъ Бога Отца и въ то же время — различіе Ихъ, — нераздѣльность въ смыслѣ природнаго единства и различіе въ смыслѣ самостоятельнаго личнаго бытія [2]). Смыслъ этого эпитета лучше всего раскрытъ у св. Аѳанасія при сопоставленіи его съ понятіями отдѣленія и рожденія. Понятіе отдѣленія выясняетъ этотъ эпитетъ путемъ противоположности [3]), а понятіе рожденія прямымъ путемъ, самымъ своимъ содержаніемъ.

Въ одинаковомъ значеніи съ эпитетомъ—собственный—и столько же часто св. Аѳанасій употреблялъ другой эпитетъ—преискренній—(γνήσιος) [4]).—Но чаще

---

[1]) Мы оставляемъ здѣсь рѣчь о духовныхъ образахъ — Премудрости, Сына, Слова и понятіяхъ — отчества, сыновства и рожденія; объ этомъ рѣчь была у насъ прежде.

[2]) Объ опр. XXIII, 144.

[3]) Понятіе отдѣленія приложимо къ предметамъ, существующимъ независимо и не составляющимъ одного существа, а понятіе свойства—къ существамъ, не могущимъ существовать одно безъ другаго.

[4]) Пр. аріан. 1, LXI, стр. 241; LXII, 248; III, XLIV, 323 и т. д.

обоихъ этихъ эпитетовъ въ употребленіи его былъ эпитетъ — тожественный. Какъ болѣе выразительный, чѣмъ оба первые, этотъ эпитетъ и раскрытъ у св. Аѳанасія обстоятельнѣе, чѣмъ тѣ. Прилагая этотъ эпитетъ къ Сыну Божію, онъ проводитъ при этомъ слѣдующія положенія: 1) что Сынъ Божій тожественъ съ Отцемъ по существу [1]), 2) что тожество это Онъ имѣетъ отъ Отца и 3) что тожество Его дѣйствительно и истинно [2]).

Самое же полное и обстоятельное раскрытіе дается св. Аѳанасіемъ эпитету — единосущный (ὁμοούσιος). Этотъ эпитетъ никейскими отцами былъ санкціонированъ для всеобщаго употребленія въ символѣ вѣры. Св. Аѳанасій подробно передаетъ обстоятельства, при какихъ происходило постановленіе собора объ этомъ словѣ.

Сначала соборъ хотѣлъ вмѣсто нечестивыхъ аріанскихъ выраженій поставить выраженія общепризнанныя и сообразныя съ Писаніемъ,—что Сынъ происходитъ отъ Бога,—что Онъ—Слово и Премудрость,—не тварь, не произведеніе, но собственное рожденіе Отца. Но такъ какъ аріане на это возражали, что не Сынъ только, а все происходитъ отъ Бога (1 Кор. VIII, 6); то обнаружилась потребность точнѣе обозначить особливый, только Сыну свойственный, способъ происхожденія отъ Бога,—и отцы написали, что Сынъ — отъ Божіей сущности, чтобы всѣ вѣровали, что все прочее есть тварь, и только одно Слово отъ Отца. Но и этого было недостаточно. Отцамъ собора надлежало не только отличить Сына отъ твари, но и выразить Его полное равенство съ Отцемъ. Для этого они хо-

---

[1]) Божественность Сына есть та же самая, которая принадлежитъ Отцу (пр. аріан. 552 стр.); Онъ есть рожденіе совершенно подобное Отцу, тожественное съ Нимъ по существу (Объ опр. XX; О собор. ч. III, гл. LIII, стр. 184).

[2]) Тожество Отца и Сына—дѣйствительное и истинное, между тѣмъ какъ людямъ принадлежитъ только образъ и подобіе этого тожества. (Пр. аріан. III, XXI—XXII, стр. 210—212).

тѣли написать,—что Слово—истинная Сила и Образъ Отца,—что Оно подобно Отцу во всемъ и отлично отъ Него, непреложно, всегда нераздѣльно въ Немъ пребываетъ. Но такъ какъ сообщники Евсевія, прикрываясь Писаніемъ, находили такія выраженія опять приличными и намъ и Сыну: то епископы въ виду точности и ясности вынуждены были сказать, на основаніи смысла Писаній—„Сынъ единосущенъ Отцу“ [1]).

Въ этомъ постановленіи собора не было ни новой мысли, ни новаго слова. Св. Аѳанасій доказываетъ это ссылками на Діонисія александрійскаго, Діонисія римскаго, Ѳеогноста и Оригена, хотя изъ двухъ послѣднихъ онъ не приводитъ ни одного мѣста, гдѣ бы прямо употреблялось самое слово „единосущный“, а приводитъ только текстъ, содержащій его смыслъ [2]). Но не смотря на это, аріане не могли равнодушно отнестись къ соборной санкціи слова ὁμοούσιος для всеобщаго употребленія. Между ними и св. Аѳанасіемъ возникла полемика. Аріане возражали, что выраженія „единосущный“ нѣтъ въ свящ. Писаніи,—что оно было отвергнуто антіохійскимъ соборомъ,—что оно напоминаетъ или гностическое дѣленіе Божества или савелліанское сліяніе Лицъ Св. Троицы [3]). На всѣ эти воз-

---

[1]) Терминъ ὁμοούσιος нанесъ Евсевіевой партіи смертельную рану. Ambros. De fide III, 15 Hoc verbum posuerunt patres, quod violerunt adversariis esse formidini, ut tanquam evaginato ab ipsis gladio nexandum caput haereseos amputarent. Представлено было одно письмо Евсевія, въ которомъ онъ говорилъ, что онъ и послѣдователи его никогда не могли назвать Христа «не сотвореннымъ», такъ какъ это значило бы, что Онъ—«одного существа» съ Отцемъ. Ѳеодоритъ, I, 8.

[2]) Объ опр. ч. I, глл. XXV—XXVII, 348—352 стр. Оригенъ прямо говорилъ: «Отецъ рождаетъ по природѣ; Сынъ рожденъ единосущнымъ изъ существа Отца». Бесѣд. на Мѳ. XXVIII.

[3]) На соборѣ исаврійскомъ 359 года аріане заявили: «поелику въ прежнія времена и донынѣ смущали многихъ «единосущіе» и «подобосущіе», и недавно, какъ говорятъ, вводится нѣкоторыми ученіе о неподобіи Сына съ Отцемъ; то слова: «едино-

раженія св. Аѳанасій далъ отвѣтъ въ защиту соборнаго постановленія.

На первое возраженіе онъ отвѣчалъ, что, хотя выраженія „единосущный“ въ Писаніи по буквѣ дѣйствительно не встрѣчается; но мысль, содержащаяся въ этомъ выраженіи, согласна съ Писаніемъ: Писаніе приписываетъ Сыну Божію Божескія имена (Іоан. I, 1; Апок. I, 8; 1 Кор. VIII, 6), свойства (Іоан. I, 1), дѣйствія (Іоан. I, 3; Мѳ. IX, 5), божеское почитаніе и поклоненіе (Евр. I, 6; Мѳ. IV, 11; Іоан. V, 23). Изъ всего этого ясно, что если слово ὁμοούσιος и не взято изъ Писанія, то во всякомъ случаѣ въ Писаніи оно имѣетъ для себя основаніе.

Противъ втораго возраженія, или противъ того, что слово „единосущный“ было отвергнуто антіохійскимъ соборомъ, созваннымъ противъ Павла самосатскаго, св. Аѳанасій говорилъ, что странно было бы и думать, что антіохійскіе отцы разногласили съ никейскими, „ибо всѣ они отцы и всѣ почили о Христѣ“. Стоитъ только изслѣдовать соборныя постановленія, и тогда окажется, что оба собора были вполнѣ согласны

сущіе» и «подобосущіе», какъ чуждыя Писаніямъ, отметаемъ, а ученіе о неподобіи анаѳематствуемъ» (О соб. т. III, стр. 150). На ариминскомъ соборѣ того же года ими было замѣчено: «поелику наименованіе «сущность» отцы употребили по простотѣ, народу же оно не понятно, и приводитъ въ соблазнъ тѣмъ, что не находится онаго въ Писаніяхъ; то заблагоразсудили исключить оное наименованіе, и впослѣдствіи, говоря о Богѣ, совершенно не упоминать сущности: потому что Божественныя Писанія нигдѣ не упоминаютъ слова: «сущность» объ Отцѣ и Сынѣ» (Ib. стр. 113). Что касается ссылки полуаріанъ на антіохійскій соборъ, то св. Аѳанасій свидѣтельствуетъ: «какъ они говорятъ (посланія же у себя не имѣю), епископы, осудившіе Самосатскаго, написали, что Сынъ не единосущенъ Отцу, а потому и они, уважая и чтя сказавшихъ сіе, не пріемлютъ сіи реченія» (О соб. т. III, стр. 169). Дёллингеръ (Ц. ист. т. I) сомнѣвается въ справедливости аріанскихъ ссылокъ на антіохійскій соборъ, такъ какъ этотъ соборъ былъ въ 269 г., а первая ссылка на разсматриваемое яко бы его постановленіе относится къ 359 г.

между собою. Соборъ антіохійскій отвергъ слово „единосущный“ вслѣдствіе софистики Павла самосатскаго, который, въ виду своихъ интересовъ, сообщалъ ему тритеистическую идею. Никейскіе отцы находились при другихъ условіяхъ. Имъ нужно было выяснить, что Слово не тварь, а рожденіе изъ сущности Отца и потому есть истинный образъ Его, нераздѣльный съ Нимъ, и въ этомъ смыслѣ они имѣли основаніе назвать Сына единосущнымъ Отцу [1]).

Но при этомъ соборъ былъ совершенно чуждъ грубаго пониманія Божества. Его нельзя обвинять ни въ гностицизмѣ, представляя, будто онъ превращалъ отношенія Отца и Сына въ отношенія братьевъ, происходящихъ отъ одной общей природы [2]),—ни въ савелліанствѣ, потому что ὁμοούσιος православныхъ совершенно отлично отъ савеллiанскаго μονοούσιος, обозначающаго неправильную мысль объ одноличности Бога (Изл. во 2 гл.).

Словомъ ὁμοούσιος обозначаются одновременно двѣ различныя мысли—мысль о тожествѣ или о бытіи Сына въ Отцѣ и мысль о различіи или о бытіи Его для Себя, и такимъ образомъ разомъ исключаются два заблужденія—аріанское раздѣленіе Божества и савеллiанское сліяніе Лицъ Св. Троицы. Первую мысль, заключающуюся въ ὁμοούσιος, св. Аѳанасій разложилъ на три понятія—на 1) подобосущіе, 2) тожественное по природѣ бытіе и 3) природное единство или бытіе отъ сущности Отца [3]). И такъ какъ изъ трехъ этихъ понятій наиболѣе выражаютъ православное ученіе два послѣднія, которыя не могутъ

---

[1]) О собр. XXIII—LI гл. стр. 169—181.

[2]) Іb. стр. 181.

[3]) Съ первымъ моментомъ, т. е. съ подобосущіемъ, аріане охотно соглашались въ Никеѣ, какъ съ отвѣчающимъ существу Сына, но они не могли согласиться со вторымъ и третьимъ моментами, т. е. съ тожествомъ и бытіемъ отъ сущности Отца, и потому преимущественно возражали противъ самаго соединенія этихъ моментовъ.

быть обозначены словомъ ὁμοιούσιος, но выражаются только въ словѣ ὁμοούσιος, то св. Аѳанасій справедливо призналъ слово ὁμοούσιος передающимъ церковное ученіе гораздо точнѣе и полнѣе, чѣмъ ὁμοιούσιος. „Простое выраженіе „подобенъ по существу“ —говоритъ онъ—еще не означаетъ непремѣнно того, что Сынъ отъ сущности, ибо и олово подобно серебру, и волкъ подобенъ псу, и златовидная мѣдь подобна истинному золоту, но олово не изъ серебра и волкъ не считается сыномъ пса. Если же говорятъ о Сынѣ, что Онъ отъ сущности и подобосущенъ, то что иное хотятъ этимъ сказать, какъ не то, что Онъ не инороденъ съ Отцемъ и не повидимости только подобенъ Ему, а именно единосущенъ? Подобосущіе можетъ быть даровано только по благодати, потому что подобіе есть качество, которое привходитъ къ существу, какъ нѣчто внѣшнее и имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ тварямъ, а не въ отношеніи къ Сыну. Поэтому тотъ, кто называетъ Сына только подобосущнымъ, не даетъ еще разумѣть, что Онъ происходитъ отъ сущности, а тотъ, кто называетъ Его единосущнымъ, выражаетъ и то и другое понятія—и подобосущіе и рожденіе отъ Отца. Понятіемъ „единосущный“ всего лучше означается преискренность Сына съ Отцемъ [1]). И это тѣмъ болѣе, что однимъ этимъ словомъ, т. е. словомъ „единосущный“, выражается, необходимо предполагаемая идеею единства Божества и недѣлимостію Божескаго существа, мысль не о родовомъ, но о численномъ единствѣ Сына Божія съ Богомъ Отцемъ по существу, которымъ можно владѣть или только сполна или вовсе не владѣть“ [2]).

Вторая мысль, т. е. мысль о различіи Сына и Отца должна также необходимо заключаться въ словѣ ὁμοούσιος, насколько это слово должно обозначать

---

[1]) Объ опр. 345—346; о сбрх. 166—167.

[2]) Объ опр. X—XI, 324—325; XXII, 344—345; пр. арн. II, XXXIII, 306; IV, X, 489.

собою совмѣстное существованіе двухъ предметовъ [1]). „Единосущное, говоритъ св. Аѳанасій, заключаетъ въ себѣ тожество природы и *собственное совершенство*“ [2]).

Такимъ образомъ, защищая употребленіе слова ὁμοούσιος [3]), св. Аѳанасій доказалъ, во-первыхъ, что никейскій соборъ ввелъ это слово не безъ серьезныхъ предварительныхъ соображеній и не безцѣльно, а будучи

---

[1]) Изл. вѣры II, 163; объ опр. стр. 345—346; о сбр. XXII, стр. 288.

[2]) Пр. Апол. I, 9. Интересно сравнить слова св. Аѳанасія съ словами св. Василія Великаго: «это слово,—говоритъ послѣдній,—отрицаетъ тожество ипостасей и заключаетъ въ себѣ личное различіе; ибо никогда ничто не бываетъ единосущно само съ собою, но одно съ другимъ». Псм. ССС.

[3]) Борьба аріанъ противъ ὁμοούσιος не ограничивалась только прямымъ возраженіемъ противъ этого слова и содержащейся въ немъ мысли. Аріане хотѣли вывести это слово изъ употребленія коварными попытками замѣны его другимъ какимъ-нибудь выраженіемъ, на которомъ могли бы примириться обѣ противныя партіи безъ видимой уступки въ своихъ воззрѣніяхъ. Попытки эти тянутся во все время аріанскихъ волненій и составляютъ главный предметъ догматическихъ разсужденій аріанскихъ соборовъ. Слѣды этихъ попытокъ такъ или иначе сказались во всѣхъ аріанскихъ формулахъ. Четыре антіохійскія формулы избѣгаютъ ὁμοούσιος; пространная формула, въ положительной своей части повторяющая филиппопольскую, отличается неопредѣленностію; сирмійскія формулы: первая повторяетъ четвертую антіохійскую съ присоединеніемъ двадцати семи анаѳематизмовъ противъ Фотина; вторая не одобряетъ ни ὁμοούσιος, ни ὁμοιούσιος, третья служитъ передѣлкой четвертаго антіохійскаго вѣроопредѣленія 341 г.; четвертая склоняется на сторону строгихъ аріанъ, называя Сына только подобнымъ, или подобнымъ во всемъ; формула анкирская анаѳематствуетъ аномеевъ и учащихъ о единосущіи по савеллиански; формула селевкійская анаѳематствуетъ неподобіе, отрицаетъ и единосущіе и подобосущіе и только неопредѣленно и обще допускаетъ подобіе, и т. д. Изъ всѣхъ этихъ формулъ видно, что сначала ὁμοούσιος просто обходилось молчаніемъ; позднѣе оно анаѳематствовалось и замѣнялось выраженіями—ὅμοιος κατὰ πάντα, ὁμοιούσιος и даже выраженіемъ—ἀνόμοιος. О собор. VIII, 112—114; XXII—XXXI гл. стр. 132—133; ср. Гефеле Conciliengeschichte t. I.

вынужденъ на это обстоятельствами дѣла; во вторыхъ, введеніемъ этого слова во всеобщее употребленіе онъ не сдѣлалъ никакого нововведенія въ собственномъ смыслѣ, ни въ лексическомъ, ни въ логическомъ отношеніи, потому что слово ὁμοούσιος было въ употребленіи и прежде и въ томъ же смыслѣ, въ какомъ употребилъ его соборъ; въ-третьихъ, съ введеніемъ этого слова не было внесено какой-нибудь неправильной мысли, ибо по смыслу слово это имѣетъ для себя основаніе въ Писаніи, хотя его нѣтъ тамъ по буквѣ; въ-четвертыхъ, если антіохійскій соборъ изгналъ изъ употребленія это слово, то только потому, что соборъ этотъ былъ опутанъ софистикой Павла самосатскаго, придававшаго этому слову еретическій смыслъ; въ-пятыхъ, этимъ словомъ православные не утверждаютъ ни гностическаго дѣленія Божества, ни савелліанскаго сліянія Лицъ Св. Троицы; въ-шестыхъ, въ пользу никейскихъ отцевъ, санкціонировавшихъ употребленіе этого слова, говоритъ выразительность его для той мысли, для какой оно предназначено, и полное соотвѣтствіе его существу догмата объ отношеніи Сына Божія къ Богу Отцу.

Тѣ общіе выводы и положенія, къ которымъ пришелъ св. Аѳанасій въ своемъ ученіи о второмъ Лицѣ Св. Троицы, лучше всего можно формулировать его собственными словами, замѣчательно точно выражающими сущность разсматриваемаго догмата. „Вѣруемъ,—говоритъ онъ,—во единаго Единороднаго—Премудрость, силу, Слово, образъ Сына, безначально и превѣчно отъ Отца рожденнаго, какъ рѣка отъ истока, какъ растеніе отъ корня, какъ сіяніе отъ свѣта,—не устно и мысленно произносимое слово, не изліяніе Совершеннаго, не отсѣкъ и не отпрыскъ безстрастнаго естества, но Сына самосовершеннаго, живаго и дѣйственнаго,—истинный, равночестный и равнославный образъ Отца (Іоан. V, 23),—Единаго отъ Единаго, Сущаго отъ Сущаго, Бога

истиннаго отъ Бога истиннаго (Іоан. V, 20),—Сына, всецѣлаго отъ всецѣлаго, подобнаго Отцу (Іан. XIV, 9), рожденнаго неизреченно и недомыслимо (Ис. LIII, 8), по естеству Совершеннаго отъ Совершеннаго, Неизмѣннаго отъ Неизмѣннаго“ [1]). „Ставъ выше всѣхъ чувственныхъ представленій, чистымъ разумѣніемъ и единымъ умомъ, будемъ представлять себѣ искреннее общеніе Сына съ Отцемъ, свойство Слова съ Богомъ, неразличимое подобіе сіянія съ свѣтомъ. Какъ рожденіе, Сынъ и называется такимъ и дѣйствительно таковъ, не по человѣчески, но какъ прилично Богу. Слыша реченіе „единосущный“, не будемъ, ниспадая до чувственныхъ человѣческихъ представленій, помышлять о дробленіяхъ и дѣленіяхъ Божества, но какъ составившіе себѣ понятіе о безплотномъ, не станемъ дѣлить единства естества и тождества свѣта. Ибо въ семъ свойство Сына съ Отцемъ, и симъ истинно есть Отецъ Слова“ [2]). „Будучи Словомъ и Премудростію Отчею, Онъ имѣетъ все принадлежащее Отцу: вѣчность, неизмѣняемость, подобіе по всему и во всемъ, и—то,

---

[1]) Изложеніе вѣры гл. 1, стр. 161—2. Греческій текстъ чичается такъ. *Πιστεύομεν εἰς ἕνα μονογενῆ λόγον, Σοφίαν, Υἱόν, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀνάρχως καὶ ἀϊδίως γεγεννημένον* (Seguerianus—*γεγενημένον*), *λόγον δὲ οὐ προσφορικόν, οὐκ ἐνδιάθετον, οὐκ ἀπόῤῥοιαν τοῦ τελείου, οὐ τμῆσιν τῆς ἀπαθοῦς φύσεως, οὔτε προβολὴν ἀλλ' Υἱὸν αὐτοτελῆ, ζῶντά τε καὶ ἐνεργοῦντα, τὴν ἀληθινὴν εἰκόνα τοῦ Πατρός, ἰσότιμον καὶ ἰσόδοξον Θεὸν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, τὸν Υἱόν ὅλον* (въ подл. пад. им.) *ἐξ ὅλου, ὅμοιον* (тоже) *τῷ Πατρὶ ὄντα* (тоже), *γεννηθέντα δὲ* (подл. *ἐγεννήθη δε*) *ἀνεκφράστως καὶ ἀπερινοήτως.* Migne t. I., c. 200—201... *Οὐ φρονοῦμεν δέ κτίσμα ἤ ποίημα ἤ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν τοῦ παντός κτιστὴν Θεόν τόν τοῦ Θεοῦ Υἱόν, τὸν ἐκ τοῦ ὄτος ὄντα, τὸν ἐκ τοῦ μόνου μόνον ὡς* (ᾧ) *συναπεγεννήθη ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀϊδίως ἡ ὁμοία δόξα καὶ δύναμις. Γέννημα τοίνυν κατά φύσιν ἐκ τελείου τέλειόν ἐστι, πρὸ πάντων βουνῶν γεννηθέν, τουτέστι πρὸ πόσης λογικῆς καὶ νοερᾶς οὐσίας, ἄτρεπτος ἐξ ἀτρέπτου.* С. 2. et. c. III, cl. 204. 205. *Ὁ Πατὴρ ἐγέννησε τὸν Υἱόν ὡς ποταμὸν ἀπὸ πηγῆς, καὶ ὡς βλαστὸν ἀπὸ ῥίζης, καὶ ὡς ἀπαύγασμα ἀπὸ φωτός,* с. 4, d. 208.

[2]) Пр. арн. 1, гл. IX.

что—не первоначальнѣе по бытію и не въ послѣдствіи пришелъ въ бытіе, но сопребываетъ съ Отцемъ, и Самъ есть тотъ же образъ Божества, а также—зиждительность и несозданность“ [1]). „Всегда Онъ былъ и есть, и не было, когда Онъ не былъ. Какъ вѣченъ Отецъ, такъ вѣчно Его Слово или вѣчна Его Премудрость“ [2]). „Онъ есть истинный по естеству и преискренній Отчій Сынъ, собственно принадлежащій сущности, единородная Премудрость, истинное и единственное Божіе Слово. Какъ единосущный истинному Отцу, Онъ—истинный Богъ“ [3]).

Сравнивая теперь въ общихъ чертахъ ученіе св. Аѳанасія о второмъ Лицѣ Св. Троицы съ ученіемъ предшествующаго времени, мы видимъ въ ученіи великаго учителя церкви IV вѣка значительный шагъ впередъ въ смыслѣ научнаго раскрытія и обоснованія этого догмата. Прежде всего, что обращаетъ на себя наше вниманіе въ его ученіи—это то, что онъ устранилъ многіе несоотвѣтствующіе богословскимъ предметамъ философскіе понятія и термины, внесенные въ богословіе прежнимъ временемъ. Мы разумѣемъ здѣсь, главнымъ образомъ, извѣстное общее почти всѣмъ писателямъ трехъ первыхъ вѣковъ представленіе Сына Божія какъ *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός*. Это представленіе, отвергнутое св. Иринеемъ за его антропоморфическій характеръ и Оригеномъ за противорѣчіе его частнымъ пунк-

[1]) *Λόγος ὢν καὶ Σοφία τοῦ Πατρὸς ἔχει πάντα τὰ τοῦ Πατρός: τὸ: ἀΐδιον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ κατὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν ὅμοιον, τὸ μὴ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀλλά τὸ συνυπάρχειν τῷ Πατρί, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς θεότητος εἶδος Αὐτόν εἶναι, καὶ τὸ δημιουργικόν, καὶ τό μὴ κτίζεσθαι.* Migne, t. 1, c. XVII, p. 577. Ep. ad. epp. Eg. et Lib.

[2]) *Ἀεί δέ ἦν καὶ ἔστι, καὶ οὐδέποτε οὐκ ἦν. Ἀΐδίον γάρ ὄντος τοῦ Πατρὸς, ἀΐδιος ἂν εἴη, καὶ ὁ τούτου λόγος καὶ ἡ Σοφία.* c. arn. c. IX, Mign. t. II cl. 29.

[3]) *Υἱὸς ἀληθινὸς φύσει καὶ γνήσιός ἐστι τοῦ Πατρός, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ, Σοφία μονογενής, καὶ λόγος ἀληθινὸς καὶ μόνος τοῦ Θεοῦ αὐτός ἐστιν. Θεός ἐστιν ἀληθινός, ἀληθινοῦ Πατρὸς ὁμοούσιος ὑπάρχων.* Ibid. Cl. 28—29 c. IX.

тамъ ученія о Богѣ, какъ Существѣ вышевременномъ, абсолютно совершенномъ и потому неизмѣняемомъ,— въ ученіи св. Аѳанасія о внутренней жизни Божества, какъ рѣшительно отрѣшенной отъ міра, нашло полное и окончательное обличеніе своей несостоятельности, такъ что послѣдующія опроверженія его, напримѣръ, св. Григоріемъ нисскимъ, можно считать не имѣющими никакого другаго историческаго значенія, кромѣ того, что это были только новыя подтвердительные голоса церковныхъ авторитетовъ.

Второе преимущество св. Аѳанасія сравнительно съ предшествующимъ ему временемъ въ ученіи о Сынѣ Божіемъ то, что онъ предложилъ въ своихъ сочиненіяхъ анализъ главнымъ образомъ тѣхъ пунктовъ этого ученія, которые до него были мало уяснены. По обстоятельствамъ времени онъ поставилъ вопросъ о происхожденіи Сына Божія такъ глубоко, такъ обширно и такъ правильно, что къ тому, что сказалъ онъ по этому предмету, можно сказать, не было прибавлено ничего существенно новаго во все послѣдующее время. Онъ первый понялъ и выяснилъ самую сущность этого вопроса. До него никто не ставилъ прямо вопроса о томъ, что́ нужно разумѣть подъ понятіемъ рожденія, какъ мыслить по самому существу, а не по образу только совершенія, актъ рожденія въ Богѣ. Такая постановка вопроса о рожденіи Сына Божія отъ Бога Отца привела св. Аѳанасія къ самому естественному устраненію изъ понятія о рожденіи Сына Божія отъ Бога Отца всего несоотвѣтствующаго понятію о Богѣ и къ такому ясному, раздѣльному, правильному и возвышенному представленію какъ самаго акта рожденія Сына Божія отъ Бога Отца, такъ и Божества, единосущія, равенства и личнаго бытія Сына Божія, а также взаимныхъ отношеній между Нимъ и первымъ Лицемъ Св. Троицы, до какого еще не доходилъ никто изъ церковныхъ писателей прежняго времени.

Такимъ образомъ, разница между св. Аѳанасіемъ и предшествующими ему церковными писателями въ ученіи о Сынѣ Божіемъ по Его Божеству есть разница не только въ чистотѣ и высотѣ изслѣдованія, но и въ различіи и глубинѣ постановки нѣкоторыхъ вопросовъ, а разница между св. Аѳанасіемъ и его преемниками—въ точности, ясности и отчасти полнотѣ изложенія.—Этими различіями само собой опредѣляется мѣсто и значеніе св. Аѳанасія въ ученіи о Сынѣ Божіемъ въ ряду церковныхъ писателей вообще.

Іеромонахъ **Кириллъ** (Лопатинъ).

О ВИЗАНТІЙСКО-ВОСТОЧНОМЪ МОНАШЕСТВѢ

IX—XII ВѢКОВЪ.

Рѣчь предъ защитою магистерской диссертаціи: „Состояніе монашества въ византійской церкви съ половины IX до начала XIII вѣка (842—1204). Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія. Казань. 1894".

Предметомъ сочиненія, представляемаго на судъ настоящаго ученаго собранія, служитъ общая—внѣшняя и внутреняя—исторія византійско-восточнаго монашества съ 842 по 1204 годъ, т. е. отъ торжества православной церкви надъ иконоборческою ересью до завоеванія Константинополя латинянами. Означенный періодъ въ исторіи византійскаго монашества былъ временемъ его блестящаго внѣшняго и внутренняго состоянія, порою его славы и величія. Это процвѣтаніе византійскаго монашества находилось въ тѣсной связи съ духомъ и характеромъ эпохи и обусловливалось глубокою религіозностью византійцевъ, историческимъ значеніемъ византійскаго иноческаго института и особенностями политическаго и соціальнаго строя византійской имперіи. Въ силу этихъ причинъ, непосредственно послѣ торжества православія, которое было и эрою возрожденія иночества, въ Византіи открылось весьма сильное и живое движеніе въ пользу монашества. Монахи, загнанные при иконоборческихъ императорахъ въ пустыни, снова явились въ города, начали возстанавливать старые и строить новые монастыри и снова

взялись за свою многостороннюю дѣятельность на пользу православной церкви и государства. Современное византійское общество весьма сочувственно отнеслось къ торжеству монашества и на первыхъ же порахъ выдѣлило изъ своей среды и многочисленныхъ ктиторовъ монастырей, и безчисленныхъ новыхъ членовъ иноческаго чина. Движеніе въ пользу монашества увлекло своими волнами почти все населеніе малоазійскихъ и балканскихъ провинцій византійской имперіи и откликнулось даже въ предѣлахъ южной Италіи среди жившихъ здѣсь грековъ. По всему пространству византійской имперіи возстановлялись старые и строились новые монастыри, пополнялись монахами и монашеская жизнь принимала прежнее, нормальное теченіе. Во главѣ всеобщаго движенія въ пользу монашества стояли византійскіе императоры и прежде всего родоначальникъ Македонской династіи—Василій Македонянинъ. Онъ весьма благосклонно относился къ монашеству и разнообразными средствами содѣйствовалъ его процвѣтанію. Но его царствованіе было лишь введеніемъ къ блестящему *внѣшнему* состоянію монашества, продолжавшемуся во все время царствованія Македонскаго дома. Императоры этой династіи—почти всѣ и въ одинаковой мѣрѣ благоволили къ монашеству, въ изобиліи строили монастыри, населяли ихъ иноками и обезпечивали матеріальными средствами. Въ эту эпоху даже преграды, которыя иногда ставились гражданскою властію на пути необыкновенно сильнаго и широкаго развитія монашества, имѣли противоположный, совершенно неожиданный результатъ и приносили монашеству одну лишь пользу. Въ обществѣ же репрессивныя противъ монашества мѣры создавали болѣе сильный и живой подъемъ монашескихъ идей. Поэтому весь періодъ съ 842 до 1057 года былъ временемъ постепеннаго и неудержимаго роста монашества,—непрерывнымъ торжествомъ его, „монашескимъ пиромъ“ (Папарригопулъ).

Этотъ тріумфъ монашества въ 1057 году былъ нѣсколько нарушенъ родоначальникомъ новой династіи Комниновъ—Исаакомъ, начавшимъ свое царствованіе рядомъ антимонашескихъ распоряженій. Но политика Исаака не имѣла успѣха и не только не встрѣтила одобренія въ византійскомъ обществѣ, но и въ самаго Исаака не могла вдохнуть энергіи къ осуществленію ея до конца. Преемники Исаака изъ фамиліи Дукъ вообще были расположены къ монашеству. Царствованіе лучшихъ представителей династіи Комниновъ — Алексѣя, Іоанна и Мануила (1081—1180) было блестящею порою въ исторіи византійскаго монашества. Въ это время было построено очень много новыхъ монастырей, такъ какъ въ обществѣ воцарилась „непомѣрная“ страсть къ ихъ постройкѣ,—монастырскія владѣнія увеличились, а иноческій чинъ необычайно умножился, Византія этого времени, по словамъ ѳессалоникійскаго митрополита Евстаѳія, почти вся была покрыта монастырями и наполнена монахами, такъ что представлялась всецѣло монашескимъ царствомъ. Внѣшняя судьба византійскаго монашества измѣнилась къ худшему лишь въ самомъ концѣ нашей эпохи—въ царствованіе Андроника Комнина и Ангеловъ (1183—1204), когда византійская имперія сдѣлалась ареною непрерывныхъ мятежей и войнъ. Но въ это самое время монашество усилилось на св. Горѣ Аѳонѣ. Бѣдствія имперіи въ концѣ XII и началѣ XIII вѣка заставляли византійскихъ монаховъ массами оставлять столицу и другіе монашескіе пункты, страдавшіе отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ, и бѣжать на Аѳонъ, находившійся вдали отъ мірской суеты и неурядицъ. Жизнь византійскаго монашества постепенно отливала на святую Гору, которая стала пріобрѣтать славу главнаго центра монашеской жизни, гдѣ попреимуществу сосредоточивалась и развивалась религіозно-созерцательная жизнь Византіи. Къ началу XIII вѣка Аѳонъ былъ весь усѣянъ монастырями, такъ что казался однимъ большимъ монастыремъ.

Въ то время, какъ монашество константинопольскаго патріархата переживало въ IX—XII вѣкахъ цвѣтущій періодъ своей исторіи, современное монашество въ патріархатахъ антіохійскомъ, александрійскомъ и іерусалимскомъ находилось въ полнѣйшемъ упадкѣ. Въ указанное время на востокѣ не было построено ни одного православнаго греческаго монастыря. Аскетическимъ потребностямъ мѣстнаго населенія удовлетворяли монастыри старые, возникшіе въ періодъ процвѣтанія восточнаго монашества—въ IV, V и VI вѣкахъ. Но и изъ нихъ лишь немногіе пользовались въ разсматриваемую эпоху большимъ или меньшимъ благополучіемъ. Громадное же большинство едва подавало признаки жизни. Сарацины, турки и латиняне-крестоносцы всячески подавляли восточное иночество. Монастыри или лежали въ развалинахъ и находились подъ властью латинянъ, или же подвергались частымъ набѣгамъ враговъ, опустошались ими и были на пути къ совершенному запустѣнію. Монахи безжалостно предавались смерти, а оставшіеся въ живыхъ влачили тяжелую, страдальческую жизнь. Многіе изъ нихъ предпочитали добровольное изгнаніе на чужбину невыносимой долѣ въ родныхъ мѣстахъ и бѣжали въ свободныя отъ враговъ греческія земли. Восточные монастыри опустѣли и иноческая жизнь едва тлѣлась въ нихъ.

Что касается *внутренней* жизни византійскаго монашества IX—XII вѣковъ, то и она находилась въ цвѣтущемъ состояніи и достигла полнаго своего развитія. Такъ, въ нашу эпоху вполнѣ опредѣлились и составили стройную и законченную систему бытовыя формы византійскаго монашества. Въ основѣ этой системы находилась первичная и элементарная форма византійскаго иноческаго быта—анахоретство или отшельничество, т. е. одиночное подвижничество въ пустынныхъ и уединенныхъ мѣстахъ. Вторую стадію въ развитіи бытовой иноческой системы составляло келліотство; келліоты, въ противоположность анахоретамъ, жили подвое, а иногда потрое въ одной келліи и при

томъ въ сосѣдствѣ съ монастыремъ, отъ котораго зависѣла келлія; келліотство было какъ бы семейною жизнью въ монашескомъ мірѣ. Третьей стадіей въ иноческой системѣ была жизнь скитская,—когда нѣсколько келлій, составлявшихъ скитъ или лавру, ввѣрялись руководству одного старца; это своего рода товарищество въ иноческомъ мірѣ. Отъ жизни скитской вполнѣ естественный переходъ къ жизни монастырской, составлявшей дальнѣйшую ступень въ иноческой византійской системѣ. Жизнь монастырская была общинною въ иноческомъ мірѣ. Монастырь — это своего рода община, отдѣльная корпорація въ ряду подобныхъ же корпорацій иноческаго міра. Монастырская жизнь IX—XII вѣковъ отлилась въ двѣ формы—идіоритмъ или свое житіе и киновію или общежитіе. Идіоритмъ явился какъ результатъ приложенія къ монастырской жизни началъ келліотства; это былъ т. с. келліотскій монастырь, основанный на началахъ свободы и своего житія. Киновія же по своему устройству носила т. с. монархическій характеръ и основывалась на принципѣ подчиненія и общиннаго житія. Она, по прекрасному сравненію св. Симеона Новаго Богослова, есть своего рода организмъ, главою котораго служитъ игуменъ, а членами—иноки. Какъ въ человѣческомъ организмѣ всѣ члены выполняютъ свою функцію подъ управленіемъ головы, такъ и въ киновіи каждый инокъ дѣйствуетъ по распоряженію игумена. Каждый органъ человѣческаго тѣла способенъ только къ одному назначенію, а голова комбинируетъ разнообразную дѣятельность членовъ и даетъ ей единство и стройность; такъ и въ киновіи подъ властью одного игумена, совмѣщающаго въ себѣ разнообразныя духовныя совершенства и водворяющаго среди всѣхъ братій послушаніе и повиновеніе, создается благоустроенная община, стремящаяся къ одному назначенію — дать духу торжество надъ плотью и достигнуть вѣчнаго спасенія. Наибольшее распространеніе въ Византіи имѣла киновія, а не идіоритмъ. Внутренняя жизнь византійскихъ киновій въ

нашу эпоху является вполнѣ организованной и законченной въ своемъ развитіи. Она регулировалась цѣлымъ рядомъ правилъ, составлявшихъ монастырскій уставъ. Уставъ опредѣлялъ жизнь монастыря до малѣйшихъ подробностей. Всякое проявленіе частной или общинной жизни монаховъ находило въ немъ то или иное предписаніе, на которомъ и должно было основываться. Въ монастырскомъ уставѣ съ особенною подробностью опредѣлялись власть настоятеля монастыря, который былъ ближайшимъ начальникомъ киновіи, и взаимныя отношенія монаховъ. Игуменъ былъ для монаховъ пастыремъ и учителемъ, а лучше сказать—отцемъ и главою. На его попеченіи состоялъ весь монастырь со всею своею разнообразною жизнью и дѣятельностью. Все совершалось здѣсь по его волѣ и желанію. Не допускалось ни малѣйшаго уклоненія отъ его власти. Игуменъ былъ воленъ въ каждомъ дѣйствіи монаховъ и въ каждомъ проявленіи общественной жизни монастыря. Отъ него все исходило и къ нему все возвращалось. Онъ былъ центромъ всего общежитія, его духомъ и плотью. Всѣ монахи въ киновіи—духовныя дѣти и ученики игумена. Они безпрекословно подчиняются его власти; слово игумена для всѣхъ есть изъявленіе Господней воли. Между собою же всѣ иноки—братья и друзья. Они всѣ равны и не различаются ни по роду, ни по заслугамъ. Другъ къ другу они питаютъ чувство любви, между собою хранятъ миръ и единомысліе, наслаждаются духовною радостью. У монаховъ въ киновіи было все общее—и помѣщеніе, и собственность, и пища, и одежда, и порядокъ жизни. Всѣ монахи занимались исключительно молитвою, чтеніемъ божественныхъ писаній и трудомъ, часы которыхъ правильно и точно были распредѣлены.—Игуменъ былъ главнымъ блажайшимъ начальникомъ монастыря, но не единолично несъ бремя монастырскаго управленія. У него былъ цѣлый штатъ помощниковъ, которые завѣдывали различными сторонами монастырской жизни. Въ IX—XII вѣкахъ и институтъ монастырскихъ долж-

ностныхъ лицъ достигъ почти полнаго своего развитія. Въ это время достаточно опредѣлились и прояснились разныя отрасли монастырскаго управленія. Явилась такимъ образомъ возможность поручать завѣдываніе каждой изъ нихъ отдѣльному лицу, конечно послѣ точнаго установленія круга его обязанностей. Въ монастырскихъ уставахъ разсматриваемаго времени и можно найти попытки введенія нѣкоторой систематичности въ области монастырскаго управленія. Должностныя монастырскія лица своимъ избраніемъ были обязаны всецѣло игумену, которому принадлежало право и смѣщать ихъ. Изъ нихъ одни завѣдывали монастырскою собственностію и хозяйствомъ, другіе—монастырскимъ храмомъ и богослуженіемъ, третьи помогали игумену въ надзорѣ и водвореніи дисциплины среди монаховъ.—Надъ всѣмъ монастыремъ возвышалась высшая административная власть въ лицѣ патріарха, или мѣстнаго митрополита, архіепископа и епископа, смотря по тому, отъ кого изъ нихъ зависѣлъ или въ чьемъ округѣ находился тотъ или другой монастырь. Исключеніе составляли т. н. независимые и царскіе монастыри, которые были самовластны и самоправны, свободны и независимы не только отъ епархіальной но и отъ патріаршей власти. Во всѣхъ же остальныхъ монастыряхъ—патріаршихъ, епархіальныхъ, ктиторскихъ и харистикарныхъ право высшаго управленія принадлежало мѣстной епархіальной власти. Каждый изъ представителей высшаго церковнаго управленія давалъ разрѣшеніе на постройку новыхъ и возстановленіе старыхъ монастырей въ собственной епархіи, наблюдалъ, чтобы они строились въ мѣстахъ удобныхъ и приличныхъ; производилъ опись всему, что было пожертвовано новому учрежденію, требовалъ, чтобы ктиторъ представлялъ все нужное для обезпеченія монастырскаго храма и братства; послѣ возникновенія монастыря каждый слѣдилъ за его благоустройствомъ и порядкомъ въ жизни монаховъ, утверждалъ игуменовъ, контролировалъ ихъ, разрѣшалъ тѣ или иныя затрудненія въ жизни монастырей, возстановлялъ

добрыя отношенія между игуменомъ и монахами, если они разстроились, и т. п. Но константинопольскій патріархъ, какъ высшая инстанція церковнаго управленія, имѣлъ, по хрисовулу императора Алексѣя Комнина, дисциплинарную власть надъ всѣми монастырями константинопольской церкви, кому бы они ни принадлежали. Посредниками между патріархомъ и монастырями его патріархата въ отношеніи надзора за ними и управленія были — великій сакелларій съ начальникомъ монастырей и патріаршіе экзархи. Такимъ образомъ административная сторона византійской монастырской жизни IX—XII вѣковъ была вполнѣ организованной и почти совсѣмъ законченной въ своемъ развитіи.— Нравственное и умственное состояніе византійскаго монашества IX — XII вѣковъ также находилось на высшей степени развитія. Весьма многіе изъ византійскихъ монаховъ вполнѣ искренно и сознательно стремились къ осуществленію монашескихъ принциповъ, оставались вѣрны имъ во всю жизнь и достигали столь высокаго нравственнаго совершенства, какое только возможно для человѣка. Исторія весьма богата примѣрами подвижниковъ такого рода. Многіе изъ нихъ православною церковію причислены къ лику угодниковъ Божіихъ. А съ другой стороны, въ Византіи почти каждый монахъ зналъ по меньшей мѣрѣ грамоту. Изученіе грамоты имѣло здѣсь религіозную основу. Поэтому византійскіе монахи усердно заботились о своемъ образованіи, изучали священное Писаніе, творенія святыхъ Отцевъ и иныя произведенія духовной и свѣтской литературы, переписывали рукописи, для чего при монастыряхъ устраивались даже цѣлыя каллиграфическія школы, составляли библіотеки и для себя, и особенно при монастыряхъ; многіе изъ нихъ славились своею ученостью и оставили послѣ себя крупные слѣды въ исторіи византійской литературы и просвѣщенія.

Но византійскіе монахи IX—XII вѣковъ въ большинствѣ не только сами достигали всесторонняго духовнаго совершенства, но и имѣли весьма большое и

въ высшей степени благодѣтельное значеніе для современной церкви и общества. Прежде всего, не осталась безъ благотворнаго вліянія на общество высоконравственная жизнь монаховъ. Въ этой добродѣтельной жизни современники видѣли *примѣръ* того, что требуется отъ истиннаго христіанина и какъ должно ему жить,—и подъ вліяніемъ добродѣтелей византійскихъ иноковъ одни изъ мірянъ пробуждались отъ охватившей ихъ безпечности ко святому и доброму, другіе умѣряли пылъ своего тяготѣнія къ міру и его интересамъ, иные во время отрезвлялись отъ мірской суеты, воспламенялись ревностію къ подражанію иноческой добродѣтели и всецѣло измѣняли къ лучшему свое поведеніе и т. д. Монахи благотворно дѣйствовали на византійское общество и *наставленіями*. Какъ ни старались монахи скрыть отъ мірянъ свои подвиги, слава объ ихъ добродѣтеляхъ распространялась повсюду и привлекала къ нимъ множество лицъ, искавшихъ поученія. Наставленіями монаховъ пользовались люди всякаго званія и состоянія, а особенно простой народъ, — для всѣхъ, ищущихъ духовнаго совѣта и назиданія, монастыри были главными прибѣжищами. Вообще византійцы съ большимъ удовольствіемъ внимали душеспасительнымъ бесѣдамъ иноковъ и иногда прислушивались къ ихъ голосу болѣе, чѣмъ къ голосу лицъ духовныхъ. Византійскіе монахи были для современнаго общества не только руководителями и наставниками въ его нравственной жизни, но и безбоязненными *обличителями* его пороковъ и заблужденій. Они смѣло выступали на защиту нравственныхъ началъ, попираемыхъ обществомъ, и безпощадно осуждали виновныхъ. Никто и ничто не могло удержать монаха въ его стремленіи къ обличенію. Онъ ничего не боялся, не склонялся ни предъ властію, ни предъ богатствомъ, такъ какъ отказался отъ всего земнаго и имѣлъ въ виду только одно служеніе Господу. Онъ не зрѣлъ на лица и состоянія, подвергая своему обличенію людей всякаго званія, даже императоровъ. Вообще монахи были ревност-

нѣйшими поборниками нравственности въ современномъ обществѣ, безбоязненными и безпощадными обличителями его нравственныхъ заблужденій. Въ тоже время они являлись *защитниками* тѣснимыхъ и угнетаемыхъ и непреоборимыми борцами справедливости и законности противъ деспотизма гражданской власти. Они были такимъ образомъ какъ бы *пророками* для современнаго византійскаго общества.—Монахи имѣли весьма важное значеніе и въ религіозной жизни Византіи. Они были ревностными охранителями православной вѣры, крѣпкими защитниками церковнаго ученія. Ихъ принципомъ было *точное соблюденіе христіанскихъ догматовъ* (ἀκρίβεια τῶν δογμάτων). Поэтому всякій разъ, когда церкви угрожали ложныя и гибельныя доктрины, византійскіе монахи вступали въ борьбу съ ними и энергично защищали чистоту церковныхъ истинъ. И они оказывались вполнѣ достойными и способными защитниками и охранителями христіанскаго ученія. Охраняя и защищая христіанскіе догматы, византійскіе монахи въ тоже время *въ точности соблюдали и церковные каноны* (ἀκρίβεια τῶν κανόνων). Они считали ихъ обязательными для всѣхъ членовъ церкви, какое бы общественное положеніе они ни занимали. Поэтому иноки одинаково рѣзко протестовали противъ нарушенія церковныхъ правилъ, отъ кого бы оно ни исходило, отъ царей или подданныхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ они были неумолимо послѣдовательны въ требованіяхъ относительно примѣненія дисциплинарныхъ взысканій къ виновнымъ, какого бы званія они ни были. Весьма большую заслугу монаховъ въ области религіозной жизни составляетъ *миссіонерская* ихъ *дѣятельность*. Монахи разсматриваемой эпохи усердно занимались проповѣдію христіанскаго ученія среди невѣрныхъ и обращеніемъ ихъ ко Христу. Изъ монаховъ-миссіонеровъ извѣстны: св. Никонъ Метаноите, проповѣдовавшій на о. Критѣ и въ Пелопонезѣ среди славянъ; пр. Марѳа монемвасійская, прославившаяся миссіонерскою дѣятельностью среди языческаго населенія Майны; первоучители сла-

вянъ свв. Кириллъ и Меѳодій, болгарскій миссіонеръ Ѳеодоръ Куфара и др. — Значеніе монаховъ IX—XII вѣковъ простиралось и на умственную жизнь Византіи. Монахи не ограничивались личнымъ образованіемъ, въ области котораго многіе изъ нихъ достигали замѣчательныхъ успѣховъ, но много дѣлали и въ пользу образованія общественнаго. У византійскихъ монаховъ было въ обычаѣ учреждать при монастыряхъ *народныя школы*. Онѣ существовали какъ при столичныхъ обителяхъ, такъ и въ провинціи. Въ этихъ школахъ обученіе велось въ строго-религіозномъ духѣ и сосредоточивалось преимущественно на предметахъ божественныхъ. Кромѣ того, монахи составляли при монастыряхъ библіотеки, наполняли ихъ книгами и заботились объ ихъ цѣлости. *Монастырскія библіотеки* имѣли весьма важное просвѣтительное значеніе для византійскаго общества. Онѣ служили пріютомъ для ученыхъ всякаго рода. Изъ монастырскихъ библіотекъ могли черпать знанія и всѣ, кто хотѣлъ и стремился къ просвѣщенію. Монахи охотно давали книги для чтенія. Оказавъ громадную услугу современному византійскому просвѣщенію, библіотеки византійскихъ монастырей сохранили много драгоцѣнныхъ достояній для науки и послѣдующаго времени. Онѣ послужили основаніемъ нѣкоторыхъ знаменитѣйшихъ библіотекъ современной Европы, въ которыхъ монастырскія книги имѣются въ громадномъ числѣ. Монахи обогащали свои библіотеки главнымъ образомъ рукописями собственнаго изготовленія. *Переписываніе манускриптовъ* входило въ число обязанностей монаховъ, поэтому они копировали ихъ въ громаднѣйшемъ количествѣ. Рукописи монаховъ поступали не только въ библіотеки монастырей, но и въ другія книгохранилища Византіи и проникали даже въ славянскія государства. Монастыри были такимъ образомъ какъ бы фабрикой письменности для Византіи IX—XII вѣковъ и даже для другихъ государствъ. Наконецъ и среди самихъ византійскихъ монаховъ была развита наука и литература. Въ тиши уединенія

монахи спокойно занимались наукою и достигали иногда замѣчательныхъ успѣховъ. Больше всего монахи тяготѣли къ богословію, но высоко цѣнили и мірскую науку. Памятниками ихъ любви къ наукѣ служатъ *литературныя произведенія*, сохранившіяся въ достаточномъ количествѣ. Особенно важное просвѣтительное значеніе имѣли монастыри св. Горы Аѳона, въ частности славянскія обители, а также монастыри южноитальянскіе.—Оказывая громадныя услуги обществу въ религіозно-нравственной и умственной жизни, византійскіе монахи много содѣйствовали и внѣшнему его благосостоянію. Средствомъ къ тому была *благотворительная дѣятельность* монаховъ. Законодатели монашества вмѣняли инокамъ благотвореніе въ прямую обязанность, которую они исполняли, дѣйствительно, очень усердно. При весьма многихъ монастыряхъ существовали странноприимницы, больницы, богадѣльни, дома для сиротъ, нищихъ и другія благотворительныя учрежденія, въ которыхъ находили себѣ пріютъ и поддержку многія обездоленныя судьбою и людьми лица.—Византійскіе монахи служили современному обществу и въ качествѣ *духовниковъ*, обязанности которыхъ въ IX—XII вѣкахъ ввѣрялись преимущественно монахамъ, а также—*высшихъ іерархическихъ лицъ*. Еще со времени Ѳеодора Студита высшія іерархическія мѣста стали замѣщаться преимущественно монахами, а не лицами изъ бѣлаго духовенства. Въ одной константинопольской церкви изъ 43 патріарховъ, занимавшихъ патріаршую каѳедру съ 842 до 1204 года, 26 вышли изъ монастырей. Равно и епископскія каѳедры большею частію замѣщались монахими. Вообще монастыри были разсадниками высшаго духовенства византійской церкви.—Наконецъ, монахи считали непремѣнною своею обязанностью возносить *молитвы за міръ*, испрашивать у Господа Бога видимыхъ и духовныхъ благъ для мірянъ, которые и сами любили начинать всякое важное и трудное дѣло послѣ испрошенія у иноковъ молитвъ и благословенія.

Таково было значеніе монашества IX—XII вѣковъ въ исторіи Византіи. Какъ можно видѣть, изъ монастырей выходили почти всѣ лучшія начинанія времени, въ тиши монастырскихъ стѣнъ сохранялось и поддерживалось почти все, достойное уваженія. Монахи были ревностными и стойкими охранителями добрыхъ началъ, на которыхъ созидается благоустроенное и крѣпкое христіанское общество. Въ этомъ смыслѣ Византія имѣла въ монашествѣ великую нравственную силу, оказывавшую, вслѣдствіе полнаго своего развитія, громадное и весьма разностороннее благотворное вліяніе на церковно-общественную жизнь Византіи,—вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ западныхъ ученыхъ, будто изъ всѣхъ дѣйствующихъ силъ въ Византіи монашество наиболѣе всего содѣйствовало ея паденію и разрушенію.

„Въ виду разнообразнаго вліянія, какое монашество имѣло на жизнь Византіи, *трудно*, по словамъ профессора аѳинскаго университета Лампроса, *даже выразить всю важность изученія исторіи византійскихъ монастырей*. Константинополь и Аѳонъ, продолжаетъ тотъ же ученый, обратившіе уже на себя вниманіе людей науки, не исчерпываютъ еще научныхъ задачъ въ этой области. Литература и искуство, политика и церковь такъ переплетались въ Византіи съ монастырской жизнью, что необходимо тщательное изученіе всѣхъ монастырей. *Ближайшею задачею* изслѣдованія должна быть топографія и *исторія*, библіотеки и архивы, управленіе и вліяніе каждаго значительнаго монастыря на церковную, политическую и культурную жизнь Византіи и затѣмъ хотя бы перечень такихъ монастырей, которые извѣстны только по имени“ [1]).

Но изученіе исторіи византійскаго монашества имѣетъ весьма большое значеніе не только для византиновѣдѣнія, но и для русской исторіи. Извѣстно, что византійское монашество имѣло громадное вліяніе на

[1]) **Журналъ мин. народнаго просвѣщенія. 1893, іюль, с. 240.**

монашество русское. Наше русское иночество получило свое начало отъ монашества греческаго, училось у византійскихъ подвижниковъ, жило и живетъ по ихъ монашескимъ уставамъ; принципы и идеалы русскихъ иноковъ образовались подъ прямымъ вліяніемъ византійскаго аскетизма, были болѣе или менѣе близкимъ подражаніемъ византійскимъ образцамъ и воспроизведеніемъ ихъ. Вообще русское монашество имѣетъ большое сродство съ византійскимъ аскетизмомъ и вполнѣ можетъ быть понято лишь при свѣтѣ исторіи византійскаго монашества.

А между тѣмъ, монахи Востока до сихъ поръ еще не имѣютъ своей исторіи, говоритъ французскій ученый Ленорманъ. Идя на встрѣчу этой научной потребности, мы и взяли на себя *задачу* представить общую исторію византійско-восточнаго монашества съ 842 по 1204 годъ, т. е. за такой періодъ, научная разработка котораго едва лишь начата. Въ первой части нашего изслѣдованія изложена внѣшняя исторія монашества, а во второй—внутреняя по плану, главные пункты котораго намѣчены въ настоящій рѣчи. Насколько удачно выполнена нами задача, — судить Вашему просвѣщенному собранію.

Въ заключеніе приношу свою глубокую благодарность профессору Ѳеодору Аѳанасьевичу Курганову, подъ руководствомъ котораго было написано и подъ редакціей котораго вышло въ свѣтъ мое сочиненіе.

Преподаватель Саратовской духовной семинаріи

Иванъ Соколовъ.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Открыта полу-годовая подписка на праздничный журналъ

„РАДОСТЬ ХРИСТІАНИНА“

ПРИ ЧТЕНІИ БИБЛІИ КАКЪ СЛОВА ЖИЗНИ.

(Съ рисунками и чертежами. Въ концѣ книжекъ помѣщаются запросы и отвѣты при чтеніи текста Библіи).

Цѣна 3 р., съ пересылкою 3 р. 50 к. (мелкія деньги марками). **Цѣна за годъ (12 кн.) 5 р. съ перес. 6 р.** Цѣна 12 кн. 1892 и 1893 г. 4 р., съ перес. 5 руб.

Журналъ рекомендованъ Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія и Главнымъ Управленіемъ военно-учебныхъ заведеній; по распоряженію Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода разсылается въ духовныя семинаріи и женскія училища, состоящія подъ ВЫСОЧАЙШИМЪ покровительствомъ ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ.

Послѣднія рецензіи о „Радости Христіанина“: въ 16—17 № сего года Синодальныхъ Церковныхъ Вѣдомостей и въ апрѣльской книжкѣ сего же года журнала „Русское Обозрѣніе“.

Адресъ: Москва, редакція „Радости Христіанина“ на Старой Басманной.

Редакторъ „Радости Христіанина“
Протоіерей **А. Полотебновъ.**

II

Объ изданіи сочиненій Г. С. Сковороды.

Отъ Харьковскаго Историко-Филологическаго Общества.

Согласно съ постановленіемъ состоящаго при Императорскомъ Харьковскомъ университетѣ Историко-филологическаго Общества 5 апрѣля 1894 г. принимаются предварительные взносы на издаваемыя Обществомъ сочиненія Г. С. Сковороды.

Философъ и поэтъ Григорій Саввичъ Сковорода былъ просвѣтителемъ мѣстнаго слободско-украинскаго общества, преимущественно передового его слоя — дворянства, во второй половинѣ прошлаго столѣтія онъ своей просвѣтительною дѣятельностію подготовилъ почву для открытія Харьковскаго университета. Изъ круга его ближайшихъ учениковъ и друзей вышли самые щедрые жертвователи на университетъ. Съ другой стороны, нравственно-воспитательное вліяніе Г. С. Сковороды простиралось и на народъ, который усвоилъ нѣкоторыя религіозно-нравственныя его стихотворенія. Изъ многочисленныхъ произведеній Г. С. была напечатана лишь ничтожная часть и притомъ крайне неудовлетворительно.

Въ виду предстоящаго столѣтія со дня кончины Г. С. Сковороды (29 октября 1894 г.) Харьковское Историко-филологическое Общество озаботилось собраніемъ его неизданныхъ сочиненій и въ настоящее время располагаетъ цѣлою коллекціей его рукописей; часть ихъ находится въ библіотекѣ Харьковскаго университета, но другая, болѣе значительная, прислана на время въ Харьковъ изъ Церковно-археологическаго музея Кіевской Духовной академіи и, съ Высочайшаго соизволенія Его Императорскаго Величества, изъ Императорской Публичной библіотеки въ Петербургѣ и Румянцевскаго музея въ Москвѣ (послѣднія рукописи особенно драгоцѣнны, потому что представляютъ автографы Сковороды и подлинное «Житіе» его, написанное Ковалѣнскимъ). Общество нынѣ переписало всѣ эти новые богатые матеріалы и съ мая 1894 г. приступаетъ къ изданію сочиненій Г. С. Сковороды, какъ философскихъ (9 названій, изъ коихъ 6 не изданныхъ), такъ и литературныхъ.

Въ составъ книги войдутъ слѣдующія статьи: 1) Критико-біографическая и библіографическая статья проф. Д. И. Багалѣя, 2) Житіе Г. С. Сковороды, составленное М. И. Ковалѣнскимъ, 3) Нарцисъ, или узнай себя, 4) Правда вѣры, 5) О древнемъ мірѣ, 6) Бесѣда: двое, 7) О душевномъ мирѣ, 8) Алфавитъ міра, 9) Начальная дверь ко христіанскому добронравію, 10) Благодарный Еродій, 11) Харьковскія басни, 12) Борьба Архистратига Михаила съ сатаною, 13) Садъ божественныхъ пѣсней, 14) Убогій жайво-

ронокъ, 15) Израильскій змій, 16) Плутархъ о спокойствіи души, 17) Ода Сидронія объ уединеніи и 18) Письма. Означенныя статьи издаются въ одномъ томѣ, объемомъ приблизительно въ 35 печатныхъ листовъ, съ приложеніемъ портрета Г. С. Сковороды, по экземпляру, сохранившемуся въ музеѣ изящныхъ искуствъ Харьковскаго университета. Изданіе это должно выйти въ свѣтъ къ 29 октября 1894 г. Для ближайшаго завѣдованія этимъ дѣломъ избрана редакціонная комиссія въ составѣ пяти профессоровъ: А. С. Лебедева, М. С. Дринова, Д. И. Багалѣя, Ѳ. А. Зеленогорскаго и Н. Ѳ. Сумцова.

Цѣна по подпискѣ 3 рубля съ пересылкою (по выходѣ въ свѣтъ цѣна будетъ повышена). **Иногородніе подписчики благоволятъ обращаться непосредственно въ Харьковскій университетъ, въ Историко-филологическое Общество.**

вамъ Тоблера, около 570 года. „Отъ Сіона, пишетъ онъ, мы пришли *въ базилику святой Маріи* (in basilicam sancte Marie), гдѣ имѣется большой монастырь, гдѣ устроены гостинницы для мужчинъ и женщинъ,— я принятъ былъ какъ паломникъ, — съ безчисленнымъ множествомъ столовъ и постелей для больныхъ *свыше трехъ тысячъ* (ubi sunt xenodochia virorum et mulierum: susceptus peregrinus sum: mense innumerabiles, lecti egrotorum sunt amplius tria millia). *И мы помолившись въ преторіи (in pretorio), гдѣ выслушанъ былъ Господь, и теперь это есть базилика святой Софіи.* Предъ развалинами *храма Соломона*, внизу площади, сбѣгаетъ вода къ источнику Силоамскому близъ портика Соломона. Въ самой базиликѣ есть сѣдалище, на которомъ возсѣдалъ Пилатъ, когда слушалъ Господа; тамъ же есть четырехъугольный камень, который стоялъ посреди преторія. На него былъ поставленъ Господь, когда былъ допрашиваемъ Пилатомъ, чтобы весь народъ слушалъ и видѣлъ его, и тамъ остались слѣды Его... Затѣмъ пошли къ аркѣ, гдѣ находились *древнія ворота города*. Въ томъ самомъ мѣстѣ—гнилыя воды, въ которыя былъ брошенъ пророкъ Іеремія. Отъ этой арки, спускаясь по многочисленнымъ ступенькамъ *къ Силоамскому источнику*, мы увидѣли круглую базилику (basilicam volubilem), изъ подъ которой течетъ Силоамскій источникъ“ [1]). Въ сочиненіи: „Commemoratorium de casis. Dei vel monasteriis“, относимомъ къ IX в., объ этомъ храмѣ императора Юстиніана говорится, что онъ называется „церковью *Маріи новой*“ (ecclesia santa Maria nova) [2]).

Приведенныхъ свидѣтельствъ, изъ коихъ свидѣтельство Антонина Мартира отличается наибольшими подробностями и замѣчательнымъ сходствомъ съ вышеприведенными описаніями храма св. Софіи у Прокопія кессарійскаго и у Кирилла скиѳопольскаго, вполнѣ до-

[1]) Idid. pag. 104—105.

[2]) Ibid. pag. 302.

статочно, по нашему мнѣнію, чтобы мы могли теперь точнѣе указать топографическое положеніе юстиніановскаго храма въ Іерусалимѣ. Какъ бы ни старались ученые палестиновѣды разширять понятіе о шагахъ, которыми христіанскіе паломники измѣряютъ въ своихъ „хожденіяхъ“ положеніе одной святыни относительно другой, мы все же должны признать, что въ поцитованныхъ сейчасъ паломническихъ сочиненіяхъ указываемыя ими святыни: сіонская базилика, базилика св. Петра на мѣстѣ его раскаянія, базилика надъ Силоамскимъ источникомъ, *базилика св. Софіи или Маріи новой*, храмъ близъ овчей купели и развалины храма Соломона находятся въ близкомъ разстояніи одна отъ другой. Если мы сопоставимъ, далѣе, эти паломническія сказанія съ издаваемымъ нами литургическимъ памятникомъ, то нельзя не замѣтить любопытной послѣдовательности въ перечисленіи святынь во всѣхъ этихъ письменныхъ свидѣтельствахъ. По нашему памятнику, крестный ходъ изъ сада Геѳсиманскаго направляется на мѣсто раскаянія Петра (*εἰς τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁγίου Πέτρου*), на гору Сіонъ (см. предыдущее примѣчаніе), оттуда идетъ *во св. Софію на лиѳостротонъ* и затѣмъ уже далѣе въ базилику Константина (въ крестномъ ходѣ на вербное воскресеніе на пути встрѣчаются храмъ Святая Святыхъ и храмъ на мѣстѣ овчей купели см. стр. 16). Авторъ Бревіарія, Ѳеодосій и Антонинъ Мартиръ изъ Сіонской базилики направляются къ базиликѣ св. Петра, а оттуда къ *базиликѣ св. Софіи*, въ сосѣдствѣ съ которой Ѳеодосій указываетъ овчую купель и ровъ Іереміи (указаніе на близость этого рва къ базиликѣ Юстиніана находимъ и у Антонина Мартира). Въ частности, Антонинъ Мартиръ упоминаетъ о близости къ базиликѣ св. Софіи развалинъ храма Соломона, объ аркѣ древнихъ воротъ города и о *пути* къ силоамской купели, который, очевидно, идетъ въ недалекомъ разстояніи отъ названныхъ пунктовъ. Такимъ образомъ, положеніе храма Юстиніана нужно искать въ районѣ мѣстности, занимаемой указанными

памятниками Іерусалима. А такъ какъ топографическое положеніе нѣкоторыхъ изъ нихъ болѣе или менѣе точно установлено археологами, какъ напр., Геѳсиманіи, сіонской базилики, метаніи св. Петра и овчей купели, то положеніе храма св. Софіи можно указать теперь нѣсколько опредѣленнѣе. Если въ первомъ случаѣ (по нашему памятнику) исходною точкою отправленія мы возмемъ Геѳсиманію и проведемъ линіи по направленію къ овчей купели и метаніи, а во второмъ (по западнымъ паломникамъ) сіонскую базилику соединимъ линіями съ метаніею Петра и овчею купелью, то получится площадь трапеціи, по діагонали которой и нужно искать занимающій насъ пунктъ. Если мы, наконецъ, припомнимъ упоминаніе у Прокопія „о выдающемся холмѣ“, котораго нѣтъ нынѣ, такъ какъ онъ подвергся срытію еще при императорѣ Юстиніанѣ, и о разстилающейся подъ нимъ „долинѣ“, то въ юго-восточномъ углу нынѣшняго города таковое мѣсто можно будетъ указать приблизительно тамъ, гдѣ находится нынѣшняя турецкая мечеть Ель-Акса. Положеніе этой мечети, если смотрѣть съ Сіона, представляетъ дѣйствительно довольно возвышенный пунктъ въ Іерусалимѣ и подъ нимъ сейчасъ разстилается глубокая долина Іосафата. Итакъ, нынѣшняя мечеть Ель-Акса не есть ли тотъ знаменитый храмъ Юстиніана, который „превосходилъ, по словамъ Кирилла скиѳопольскаго, всѣ тѣ памятники, которымъ удивляются люди и о которыхъ свѣдѣнія преданы намъ въ греческихъ исторіяхъ?“

Ставить такой вопросъ и искать знаменитый храмъ Юстиніана среди построекъ современнаго Іерусалима—нельзя считать напраснымъ трудомъ, праздным любопытствомъ, напротивъ, такой вопросъ — вполнѣ естественный, и желаніе понятно для всякаго, кто интересуется судьбою палестинскихъ святынь. Мысль наша не можетъ успокоиться въ томъ сознаніи, что этотъ храмъ среди многократныхъ бѣдствій и страшныхъ политическихъ переворотовъ, былъ разрушенъ, пре-

вращенъ въ развалины, стертъ съ лица земли. Быть не можетъ, чтобы этотъ грандіозный храмъ императора Юстиніана, восхищавшій и поражавшій своею красотою и великолѣпіемъ современниковъ, производившій глубокое впечатлѣніе на всѣхъ паломниковъ, посѣщавшихъ св. городъ, погибъ, не оставивъ по себѣ никакого слѣда, не возбудивъ, по крайней мѣрѣ, чувства глубокаго сожалѣнія о потерѣ такого монумента въ городѣ въ дѣписаніяхъ какого нибудь современника этой катастрофы. А между тѣмъ это—фактъ; такихъ свѣдѣній мы, по крайней мѣрѣ, не знаемъ. Намъ поэтому хочется вѣрить, скажемъ болѣе, мы даже убѣждены, что величественный памятникъ зодчества славнаго императора Юстиніана пощаженъ всесокрушающимъ временемъ и сохраненъ до нашихъ дней въ мечети Ель-Акса. Сохраненъ этотъ памятникъ, можно сказать, необыкновеннымъ образомъ. Этому помогли и тотъ мракъ полузабвенія, въ которомъ храмъ св. Софіи находился вплоть до настоящаго столѣтія, и перемѣщеніе, въ силу измѣнившихся политическихъ обстоятельствъ, преданія о мѣстѣ преторія Пилата изъ сѣверо-восточнаго угла Іерусалима на востокъ его подъ нынѣшнюю арку „Ессе homo“, и, наконецъ, тѣ перестройки, какимъ подвергся настоящій храмъ, перейдя въ руки завоевателей арабовъ.

„*Мѣстоположеніе храма* (т. е. Юстиніана) *и отчасти самые слѣды его постройки*, говорилъ въ своей рѣчи предъ членами Палестинскаго общества извѣстный изслѣдователь византійскихъ древностей и видный представитель ученой палестинской экспедиціи, снаряженной на средства общества въ 1891 году, Н. П. Кондаковъ, по своемъ возвращеніи изъ Палестины—*угаданы и, повидимому, вполнѣ вѣрно въ мечети Ель-Аксы*“ [1]). Конечно, Н. П. Кондаковъ не приписываетъ этой чести себѣ и членамъ своей миссіи, а имѣетъ въ виду такихъ

[1]) **Седьмой отчетъ Импер. прав. Палест. Общества за 1888—1890 г. Спб. 1891 г. Прилож. 16, стр. 76.**

извѣстныхъ палестиновѣдовъ, какъ Фергюссонъ, Эберсъ, Гуте, Кингъ и др., которые давно уже высказывали мысль о связи юстиніановскаго храма съ этою мечетью. Мы полагаемъ, что въ будущихъ трудахъ этой экспедиціи на страницахъ превосходнаго изданія, именуемаго „Палестинскій сборникъ“, мы увидимъ и обстоятельныя сужденія по занимающему насъ вопросу, а теперь, чтобы отстоять свою мысль, необходимо критически провѣрить, насколько это возможно, тѣ возраженія, которыя дѣлаютъ не менѣе сильные въ палестиновѣденіи ученые противники данной мысли (Вильямсъ, Пайллу и др.). Къ числу послѣднихъ принадлежитъ и нашъ ученый гебраистъ и палестинологъ проф. А. А. Олесницкій, капитальный трудъ котораго: „Ветхозавѣтный храмъ въ Іерусалимѣ“, появившійся въ свѣтъ въ 1889 году, представляетъ намъ послѣднее слово по интересующему насъ вопросу, а главное критическій разборъ тѣхъ мнѣній ученыхъ, которые отожествляютъ мечеть Ель-Аксу съ храмомъ Юстиніана. Устранивъ, на сколько мы въ силахъ, сдѣланныя А. А. Олесницкимъ возраженія или, лучше сказать, соображенія въ пользу принятой имъ теоріи, мы, слѣдовательно, тѣмъ самымъ укрѣпимся въ той увѣренности, какую высказали выше, еще прочнѣе и тверже.

А. А. Олесницкій мечеть Ель-Аксу считаетъ *за постройку арабскую*. Основаніемъ для этого положенія, кромѣ прямыхъ свидѣтельствъ арабскихъ писателей, которымъ онъ даетъ безусловную вѣру, служитъ, между прочимъ, и фактъ необычной для христіанскаго храма оріентаціи. „Оріентація мечети *на югъ*, говоритъ А. А. Олесницкій, *не могла быть свойственна христіанской базиликѣ*“ [1]). Возраженіе, повидимому, сильное, но, во-первыхъ, когда рѣчь идетъ о древнихъ христіанскихъ храмахъ и построенныхъ при исключительныхъ топографическихъ и архитектурныхъ условіяхъ, то это

[1]) Прав. Палест. сборн. т. V, в. I, стр. 835.

позднѣе, принятое въ церковной практикѣ востока, правило не слѣдуетъ считать догмою для древне-христіанскихъ храмовъ. А. А. Олесницкому не безъизвѣстно, что иная была совсѣмъ оріентація базилики Константина надъ гробомъ Господнимъ, базилики тирской [1]), возобновленной Павлиномъ, епископомъ нолянскимъ и др. Во-вторыхъ, Прокопій кессарійскій [2]) объ алтарномъ абсидѣ св. Софіи въ Іерусалимѣ прямо говоритъ, что онъ былъ обращенъ на *юго-востокъ* (*ἀλλὰ τοῦ ἱεροῦ τὸ τεταρτημόριον ἀπελέλειπτο πρός τε ἄνεμον νότον καὶ ἀνίσχοντα που τὸν ἥλιον, ἵνα δὴ ὀργιάζειν τοῖς ἱερεῦσι θέμις*), или, ближе къ подлиннику, откуда дуетъ южный вѣтеръ и гдѣ восходитъ солнце, т. е. говоритъ о той оріентаціи, какую этотъ храмъ имѣлъ до времени нѣкоторыхъ приспособленій его съ мусульманскими богослужебными цѣлями (устройство миграба).

А. А. Олесницкаго смущаетъ незначительность абсида мечети Ель-Акса, который не могъ служить мѣстомъ для устройства христіанскаго алтаря, требующаго особенно для торжественнаго богослуженія значительнаго пространства. Но подобныя аналогичныя явленія можно видѣть и въ другихъ несомнѣнно юстиніановскихъ храмахъ. Абсидъ св. Софіи константинопольской можетъ быть пригоденъ для алтаря самой обыкновенной городской церкви, а между тѣмъ въ алтарѣ этого храма совершалъ богослуженіе патріархъ со множествомъ епископовъ, а главное съ большимъ штатомъ должностныхъ лицъ патріаршаго двора. Несомнѣнно, величина алтаря въ юстиніановскихъ храмахъ не зависила отъ величины абсида и достигалась путемъ значительнаго выступа въ среднюю часть храма, такъ называемой, алтарной преграды. Тоже самое могло быть и въ храмѣ св. Софіи въ Іерусалимѣ.

---

[1]) Обѣ базилики алтарями были обращены на западъ.

[2]) Corp. Scriptor. historiae Byzantinae. Vol. III, pars. II, pag. 321.

Описаніе внутренности храма св. Софіи у Прокопія кессарійскаго не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что храмъ Юстиніана въ Іерусалимѣ имѣлъ форму базиличную. Это подтверждаютъ и всѣ паломники. Прокопій говоритъ о значительной длинѣ даннаго храма, о соразмѣрности этой длины съ шириною и о пропорціональности послѣдней съ высотою и длиною храма, о разчлененіи его посредствомъ колоннъ изъ мѣстнаго мрамора, цвѣтомъ напоминающихъ пламень, какъ вверху внутри храма, такъ и подъ поломъ внѣ храма, объ устройствѣ изъ колоннъ пропилей, портиковъ и нарфикса, о наложеніи на колонны кровли изъ толстыхъ кедровыхъ брусьевъ, и не забываетъ упомянуть о боковыхъ дверяхъ, давая понять о существованіи главныхъ дверей. Если мы прочтемъ въ книгѣ А. А. Олесницкаго описаніе нынѣшняго состоянія мечети Ель-Акса и потрудимся отдѣлить въ ней постройки древнѣйшія отъ позднѣйшихъ, каковыя наслоенія въ ней не отрицаетъ и нашъ авторъ, то мы увидимъ, что древнѣйшія архитектурныя особенности данной мечети всецѣло принадлежатъ храму Юстиніана, описанному Прокопіемъ. „Внутренность мечети Ель-Акса, говоритъ онъ, представляетъ *двѣ вставленныхъ одна въ другую и разновременныхъ постройки*. Изъ нынѣшнихъ семи нефовъ базилики первоначальными нужно считать четыре боковыхъ нефа. Три же средніе нефа образовались изъ одного большого центральнаго нефа. Вѣроятно, затрудняясь сдѣлать деревянную крышу для очень широкой средней залы (78 англійск. фут.), ее разбили, въ одну изъ реставрацій мечети на три отдѣльныхъ нефа, вслѣдствіе чего первоначальная пятинефная мечеть обратилась въ семинефную. Вставка нынѣшняго срединнаго неширокаго нефа въ первоначальный широкій доказывается совершеннымъ отличіемъ въ построеніи его столбовъ и стѣнъ. Тогда какъ въ боковыхъ нефахъ стѣны очень толсты, какъ выражается Аркульфъ, vili fabricati sunt opere, и имѣютъ приниженные своды, въ среднемъ нефѣ стѣны гораздо

тоньше и смѣлѣе подняты вверхъ. Тогда какъ боковые нефы имѣютъ сложенные изъ камня столбы толстые и неуклюжіе, средній нефъ держится не на столбахъ, а на мраморныхъ колоннахъ, по арабскому обычаю (?) столь же разнообразныхъ, какъ и колонны Куббетъ-сс-Сахра: здѣсь есть колонны зеленоватаго порфира, темно-красной яшмы и мрамора св. креста; на нѣкоторыхъ капителяхъ есть аллегорическія фигуры грифовъ, центавровъ и пр., напоминающія аллегорическія фигуры семисвѣщнаго свѣтильника на тріумфальной аркѣ Тита; подобныя капители есть въ армянской патріаршей церкви св. Іакова. Чрезвычайно странно въ ряду колоннъ, въ одномъ мѣстѣ, видѣть грубый столбъ, поддѣланный подъ видъ столбовъ боковыхъ нефовъ. Строителямъ недостало одной колонны!.. Точно также верхняя стѣна средней залы, лежащая на колоннахъ, не гармонируетъ съ слѣдующими стѣнами боковыхъ нефовъ. Несоразмѣрно малыя окна подъ крышею средняго нефа и дополняющая ихъ нижняя линія незастекленныхъ пробоинъ, неодинаковой величины, для пропуска свѣта изъ боковыхъ нефовъ, достаточно ясно показываютъ, что строители средняго нефа были стѣснены уже готовыми тогда боковыми нефами. Въ южной части мечети, по ту и другую сторону, на востокъ и западъ отъ купола, идутъ поперечныя аллеи, соотвѣтствующія транзепту; но такихъ аллей двѣ, и теченіе ихъ въ ту и другую сторону неодинаково, и имѣетъ, главнымъ образомъ, два вида: одно съ толстыми стѣнами и грубыми столбами, другое съ болѣе тонкими стѣнами и болѣе изящными столбами. Вслѣдствіе позднѣйшей вставки въ древнія рамки въ разныхъ пунктахъ нарушена симметрія частей. По мѣстамъ сохранились остатки какихъ-то древнихъ стѣнъ, случайно неубранныхъ при реставраціи. Въ видѣ продолженія вѣтвей транзепта изъ линіи стѣнъ мечети, на западъ, выходитъ двухпролетная галлерея, по длинѣ равная всей длинѣ мечети до притвора. Остатки та-

кой же галлереи есть и на восточной сторонѣ“ [1])... „Южная часть средняго нефа подъ куполомъ, (стоящимъ на отшибѣ на самомъ южномъ концѣ мечети) и самый куполъ отдѣланы мозаикою, во вкусѣ Куббетъ-ес-Сахра, съ преобладаніемъ розоваго цвѣта“ [2]). Въ самомъ описаніи нельзя не видѣть двойственности. Авторъ, трактующій Ель-Аксу, какъ мусульманскую постройку, то называетъ ее мечетью, то *базиликою* съ семью нефами. Послѣдній эпитетъ какъ-то странно звучитъ въ примѣненіи къ мусульманской мечети, которая, сколько извѣстно, имѣла своимъ прототипомъ св. Софію константинопольскую, а не древне-христіанскую базилику. Если же въ приведенной тирадѣ слово мечеть будетъ замѣнено базиликою, и особенности ея будутъ истолкованы въ примѣненіи къ базиликѣ Юстиніана, какъ она описана у Прокопія, то для насъ вполнѣ будетъ понятно появленіе въ этой мечети въ боковыхъ нефахъ тѣхъ столбовъ, которые А. А. Олесницкій считаетъ „неуклюжими и толстыми“, въ среднемъ нефѣ — „разнообразныхъ мраморныхъ колоннъ“ съ капителями, украшенными „грифами, центаврами и другими аллегорическими фигурами“ и на южномъ концѣ средняго нефа—„купола съ мозаическими украшеніями“, которыя, нужно полагать, были и въ другихъ частяхъ данной базилики. Всѣ эти особенности внутренняго украшенія юстиніановскаго храма св. Софіи въ Іерусалимѣ не представляютъ собою ничего особеннаго и вполнѣ аналогичны съ украшеніями построекъ того же императора: св. Софіею въ Константинополѣ и базиликою на Синаѣ.

Но самое очевидное и убѣдительное доказательство тожества мечети Ель-Акса съ храмомъ св. Софіи императора Юстиніана мы находимъ въ описаніи А. А. Олесницкимъ площади храма Соломонова и въ част-

[1]) Прав. Палест. сборн. т. V, в. I, стр. 832—834.

[2]) Тамъ же, стр. 835.

ности подземелей Ель-Акса. „Особенностію отдѣлки этой (южной) части горы храма, описываетъ онъ, было то, что, вмѣсто глухой земляной насыпи, здѣсь для выровненія горы, сначала были построены подземные каменные своды и уже на сводахъ настилалась земля въ уровень съ остальною частью площади. Такъ какъ пониженіе грунта въ нѣкоторыхъ пунктахъ (на углахъ) здѣсь весьма значительно и такъ какъ подземныя каменныя постройки здѣсь часто разрушались и дополнялись новыми, то здѣсь, по выраженію іудейскаго преданія, *своды лежатъ на сводахъ*. Нужно думать, что такіе своды, держащіе насыпь, были устроены *по всей* (?) *южной линіи площади, начиная отъ юго-восточнаго угла и до юго-западнаго*, потому что было бы весьма неудобно соединять разные способы отдѣлки горы на одной и той же линіи“ [1])... Въ частности, „юго-восточное подземелье состоитъ изъ 16 галлерей, образуемыхъ рядами четыреугольныхъ столбовъ около трехъ футовъ толщины, поддерживающихъ полукруглые своды подземелья и идущихъ по длинѣ съ сѣвера на югъ.... Сотня столбовъ, образующихъ галлереи, всѣ имѣютъ цвѣтъ бѣлаго камня маляки, по мѣстамъ покрытаго зеленою плѣсенью. Всѣ столбы со всѣхъ сторонъ имѣютъ выпусковые камни, хотя отличающіеся отъ выпусковыхъ камней наружнаго мола. Большею частію камни здѣсь квадратные и равняются широтѣ столбовъ; есть выпусковые камни очень длинные, въ видѣ выпусковаго обелиска, образующіе цѣльный монолитный столбъ... Крайняя восточная галлерея, въ своей восточной стѣнѣ, служащей внѣшнею стѣною храмового мола, имѣетъ камни совершенно неотдѣланные, простыя массивныя глыбы, хотя съ наружной стороны эти самые камни отдѣланы весьма чистыми выпусками... Но особенно замѣчательны западныя галлереи разсматриваемаго подземелья. По свойству грунта, длина отдѣльныхъ галлерей, въ направленіи на западъ, должна была

[1]) Тамъ же, стр. 693—694.

все болѣе и болѣе сокращаться. Между тѣмъ послѣднія двѣ галлереи *искуственно удлинены и углублены чрезъ срытіе выдававшейся здѣсь натуральной скалы*, съ цѣлью образовать здѣсь воротную галлерею, аналогичную подземной галлереѣ двойныхъ воротъ, слѣдовательно, второй южный ходъ на площадь храма. Скала, подымающаяся здѣсь съ юга на сѣверъ подъ угломъ въ $^{1}/_{12}$ срѣзана въ глубину не менѣе трехъ футовъ, почти во всю длину послѣдней западной галлереи, чтобы образовать уровень равный уровню перваго воротнаго туннеля Ель-Акса, такъ какъ и порогъ воротъ, находившихся здѣсь, имѣетъ уровень тождественный съ порогомъ двойныхъ воротъ... И мы совершенно увѣрены, заключаетъ А. А. Олесницкій, что при самомъ юго-восточномъ углу, подъ такъ называемыми конюшнями, есть еще нижній, неоткрытый доселѣ, этажъ подземелья, а можетъ быть и два этажа, такъ какъ и іудейское преданіе помнитъ, что здѣсь своды лежали на сводахъ“ [1]).

Читая эти прекрасныя строки капитальнаго труда ученаго профессора, положительно забываешь, что онѣ находятся въ книгѣ противника мысли о связи храма императора Юстиніана съ мечетью Ель-Акса. Такъ и хочется сказать, что поцитованныя строки—превосходный комментарій археолога-очевидца на книгу „De aedeficiis“ Прокопія кессарійскаго, далеко не отличающуюся ясностію изложенія мыслей,—комментарій, по мѣстамъ совпадающій въ изложеніи до положительной буквы. Правда, А. А. Олесницкій въ одномъ случаѣ ссылается не іудейское преданіе (т. е. о сводахъ, лежащихъ на сводахъ), но, по нашему мнѣнію, нужно еще доказать, что упомянутое преданіе, занесенное въ вавилонскій талмудъ, который, какъ полагаютъ ученые, образовался не раньше VI столѣтія христіанской эры, имѣетъ для себя основаніе въ глубокой древности, а не создалось сравнительно недавно, въ эпоху христіан-

[1]) Тамъ же, стр. 701—707.

скую, подъ вліяніемъ тѣхъ разсказовъ о трудностяхъ, при постройкѣ храма св. Софіи въ Іерусалимѣ, какія приходилось преодолѣвать рабочимъ и архитектору его.

Какъ же теперь объяснить тотъ весьма любопытный фактъ, что храмъ св. Софіи императора Юстиніана былъ забытъ христіанами и весьма долго оставался въ неизвѣстности? Здѣсь возможны болѣе или менѣе вѣроятныя предположенія. Въ отвѣтъ на поставленный вопросъ можно указать на тѣ политическія катастрофы, которыя видѣлъ и пережилъ на своемъ вѣку св. градъ, переходя изъ рукъ въ руки. Очень рано въ VIII столѣтіи храмъ императора Юстиніана былъ превращенъ въ мусульманскую мечеть и переименованъ въ Ель-Аксу. Есть основанія думать, что отсюда были вынесены христіанами и тѣ святыни, какъ напр., мѣсто судилища Пилатова съ слѣдами ногъ Спасителя, которыя находились въ немъ, и самый доступъ въ мечеть для христіанъ, при фанатизмѣ мусульманъ, сдѣлался невозможенъ. Храмъ этотъ, такимъ образомъ, мало по малу терялъ значеніе святыни въ глазахъ христіанскихъ паломниковъ и мѣстныхъ жителей, въ средѣ которыхъ ходили лишь слабые отголоски о прежнемъ его значеніи и величіи, записанные позднѣйшими паломниками. „Господь нашъ былъ преданъ своимъ ученикомъ, взятъ и связанъ римскимъ воиномъ и отведенъ на гору Сіонъ, гдѣ *тогда* (слѣд., теперь онъ въ другомъ мѣстѣ?) *былъ преторій Пилата*, называвшійся лиѳостротономъ а поеврейски гаваѳою... Еще и сегодня показываютъ это мѣсто, писалъ въ 1174 г. Іоаннъ вирцбургскій, *гдѣ были преторій и башня Давида*. Въ этомъ самомъ преторіѣ Петръ трижды отрекся отъ Господа. Это мѣсто обозначаетъ капелла, расположенная предъ большею церковью сіонскою къ сѣверу“ [1]). „Пилатъ занялъ свой трибуналъ въ томъ мѣстѣ, которое называется лиѳостротономъ, каковое

[1]) Sepp. Jerusalem und das heilige Land. Schaffhaus. 1873. B. I. S. 191.

мѣсто, говоритъ Теодорихъ вирцбургскій 1172 г., расположено *предъ церковью св. Маріи на горѣ Сіонѣ*, на возвышенности противъ городской стѣны, гдѣ находится капелла въ честь Господа нашего Іисуса Христа, въ которой есть значительная часть столба, привязанный къ которому Господь, по повелѣнію Пилата, былъ подвергнутъ бичеванію“ [1]).

Послѣ завоеванія Іерусалима крестоносцами, юстиніановскому храму было на время возвращено его прежнее назначеніе, но онъ уже не имѣлъ въ себѣ прежнихъ святынь, которыя были разбиты и разнесены по другимъ храмамъ, и самое названіе преторій Пилата, какъ видимъ изъ поцитованныхъ сейчасъ писателей, онъ утратилъ. Преторій перемѣщенъ былъ въ восточную часть города. „Оттуда (отъ мѣста обрѣтенія креста св. Еленою) есть пойдучи мало *ко востоку лицъ преторіи*, пишетъ нашъ паломникъ XII в. игуменъ Даніилъ, идѣже воини приведоша Христа къ Пилату“ [2]) т. е. указываетъ въ томъ самомъ мѣстѣ приблизительно, гдѣ стоитъ нынѣ арка „Ессе homo“. Очевидно, латинскій патріархъ и латинское духовенство, хорошо освѣдомленные относительно древнихъ обычаевъ православнаго іерусалимскаго богослуженія, вступили въ борьбу съ схизматиками греками и на почвѣ святого града, и блескомъ своего богослуженія и своими торжественными церемоніями постарались вытѣснить изъ памяти народа воспоминанія объ иныхъ временахъ. Не въ интересахъ латинскаго духовенства, конечно, было и то, чтобы возвращать храму св. Маріи древнія христіанскія преданія, связанныя съ этимъ храмомъ, а поэтому оно и перемѣстило преданіе о преторіѣ Пилата изъ юго-восточной части города въ восточную, придумавъ арку „Ессе homo“. Отсюда, вмѣсто прежнихъ православныхъ литаній къ храмамъ св. Софіи,

[1]) Ibidem.

[2]) Прав. Палест. сборн. т. I, в. III, стр. 27.

Овчей купели или Святая святыхъ и др., по пути къ Голгоѳѣ, у латинянъ появляется своя *via dolorosa*, съ своими станціями, сбивающая *съ истиннаго крестнаго пути нашего Господа* даже и православныхъ и глубоковѣрующихъ ученыхъ археологовъ-палестиновѣдовъ.

Послѣднихъ удивляетъ то, повидимому, странное явленіе, что всѣ паломники XII в. и послѣдующаго времени безъ различія вѣроисповѣданій и національностей, — греки, русскіе, южные славяне, французы и нѣмцы, когда говорятъ о положеніи преторія, то непремѣнно помѣщаютъ его въ томъ мѣстѣ, гдѣ указывается онъ нынѣ. Но, по нашему мнѣнію, это—вполнѣ естественное явленіе. Паломникъ,—кто бы онъ ни былъ —не ученый изслѣдователь, археологъ, а просто лишь благочестивый человѣкъ, явившійся въ св. градъ съ цѣлью поклониться мѣстамъ, освященнымъ стопами Господа. Въ свои памятныя записи онъ заноситъ все, что видитъ своими глазами, или слышитъ своими ушами отъ другихъ. Теперь, со времени господства въ Іерусалимѣ крестоносцевъ и латинскаго духовенства, паломники, являвшіеся сюда на поклоненіе, видя пышныя церемоніи, которыя совершались по городу отъ новаго преторія къ Голгоѳѣ съ остановками на станціяхъ, записывали свои впечатлѣнія, ни мало не задумываясь надъ тѣмъ—таково ли дѣйствительно направленіе крестнаго пути Господа и не было ли въ Іерусалимѣ иныхъ преданій объ иномъ положеніи Пилатова преторія. Такъ въ свою очередь поступали и тѣ западные паломники, которые посѣщали Іерусалимъ ранѣе, въ періодъ господства духовенства православнаго греческаго, оставивъ намъ въ своихъ запискахъ указанія на иной путь via dolorosa. И было бы, по нашему мнѣнію, даже странно, если бы всѣ эти паломники говорили иначе.... При такомъ, нелишенномъ вѣроятности, соображеніи о положеніи религіозныхъ вопросовъ въ Іерусалимѣ, полузабвеніе или даже неизвѣстность, на которыя былъ обреченъ столько вѣковъ величественный храмъ св. Софіи императора Юстиніана, становятся вполнѣ понятными и даже естественными.

84) *Средина* святого сада (*Ὀμφαλὸν μέσον τοῦ ἁγίου κήπου*) опредѣляется положеніемъ этого послѣдняго среди другихъ построекъ святогробскаго храма. О положеніи же сада говоритъ довольно опредѣленно, по нашему мнѣнію, паломница IV вѣка Сильвія. „И когда наступитъ шестой часъ, описываетъ службы великаго пятка эта путешественница, идутъ ко Кресту, будетъ ли дождь или жаръ, потому что *это мѣсто не покрыто и представляетъ какъ бы весьма обширный и красивый дворъ, расположенный между Крестомъ и Воскресеніемъ*“ (quia ipse locus subdivanus est, id est quasi atrium valde grandem et pulchrum satis, quod est inter Cruce et Anastase) [1]). Этому описанію св. сада наибольшую аналогію мы находимъ у монаха Бернарда (около 870 г.) въ его „itenerarium'ѣ, гдѣ указывается, кромѣ того, и на изящество отдѣлки сада и великолѣпіе его убранства. „Inter predictas igitur IV ecclesias (на Голгоѳѣ, базилика Константина, гробъ Господень и четвертая, неназванная по имени) est *paradisus sine tecto*, cujus parietes auro radiant, pavimentum vero lapide struitur preciosissimo, habens in medio sui confinium IV catenarum, que veniunt a predictis quatuor ecclesiis. *In quo dicitur medius esse mundus*“ [2]). Оба приведенныя сейчасъ свидѣтельства, и если мы къ нимъ присоединимъ еще свидѣтельство монаха греческаго Епифанія IX в. [3]), находясь въ полномъ согласіи относительно топографическаго положенія даннаго пункта съ описаніемъ его у Кирилла іерусалимскаго [4]), въ то же время служатъ прямымъ комментаріемъ и къ издаваемому нами памятнику. Центръ этого сада, слѣдовательно, составляетъ и *ὀμφαλὸν μέσον τοῦ ἁγίου κήπου*, или ниже *μέσον τῆς γῆς*. Впрочемъ, у другихъ

[1]) Gamurrin. Peregrinat. ad loca sancta, pag. 65; Прав. Палест. сборник. т. VII, в. II, стр. 159.

[2]) Tobler. Itinera hieresolym. t. I, pag. 315.

[3]) Прав. Палест. сборник. т. IV, в. II, стр. 1, 10, 16.

[4]) Mign. Patrol. Curs. Complet. t. XXXIII, col. 829.

паломниковъ, какъ напр., у Беды Достопочтеннаго [1]), у нашего паломника игумена Даніила [2]) и у Пердики XIV в. [3]) центръ земли опредѣляется иначе и указывается въ другихъ мѣстахъ Іерусалима.

85) *Καὶ ἀναβαίνομεν εἰς τὴν σταύρωσιν* г. Пападопуло-Керамевсъ, напечатавшій нашъ памятникъ по *подлинной рукописи* 1122 года, но еще не обнародывавшій свой трудъ (мы пользуемся корректурными листами), считаетъ (стр. 139 прим.) ошибкою Максима Симео, и возстановляетъ чтеніе даннаго мѣста въ такомъ видѣ: *Καὶ ἀνά(γνωσις) πε(ρὶ) τῆς σταυρώσεως....*

82 (ошибочно) къ стр. 144. Въ чинѣ страстей Господнихъ, на утрени великой пятницы, положено только *одинадцать евангелій*, а о двѣнадцатомъ даже и не упоминается. Такая особенность настоящей службы не составляетъ исключительнаго достоянія издаваемаго памятника, но встрѣчается и въ другихъ богослужебныхъ рукописяхъ древнѣйшаго времени. Въ ктиторскомъ евергетидскомъ типиконѣ XI—XII в., въ службѣ даннаго дня читаемъ, напр., слѣдующее: „*Τὸ γὰρ ιβ'. εὐαγγέλιον τῇ ἐπαύριον* (т. е. въ субботу) *ἀναγινώσκεται ἐν τῷ ὄρθρῳ*“ [4]). Въ синайской Тріоди XIII в. по тому же поводу замѣчено: „*Δεῖ εἰδέναι, ὅτι τὸ δωδέκατον εὐαγγέλιον οὐ λέγεται ἀρτίως, ἀλλὰ τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ βαββάτῳ πρωΐ*“ [5]). Причина этого явленія объясняется самымъ началомъ двѣнадцатаго евангельскаго чтенія: „Во утрій же день, *иже по пятцѣ*“. Слѣдовательно, этому евангельскому чтенію всего приличнѣе занимать мѣсто въ службѣ великой субботы, гдѣ оно и находится нынѣ, а не повторяться въ службѣ пятницы, съ которою и содержаніе евангелія, и самыя его на-

---

[1]) Tobler. Itiner. hierosolym. t. I, pag. 219.

[2]) Прав. Палест. сборн. т. I, вып. III, стр. 19.

[3]) Тамъ же, т. X, в. II, стр. 3, 12.

[4]) Ркп. Аѳинск. національн. университ. № 788, л. 148.

[5]) Ркп. Синайск. библ. № 754.

никъ Кальвина, польскій выходецъ Іоаннъ Аляско, проживавшій и дѣйствовавшій при Эдуардѣ VI въ Англіи, какъ уже было упомянуто [1]), также держался убѣжденія, что „безъ надлежащей дисциплины не можетъ быть ни какого истинно Христова общества“ и ввелъ въ подвѣдомыхъ себѣ округахъ строгую цензуру нравовъ. Англійскіе пуритане, для которыхъ Женева была тѣмъ же, чѣмъ Римъ для католиковъ, постоянно твердили о необходимости пересадить въ Англію кальвинскіе церковные уставы и порядки и не иначе, какъ только этими или подобными имъ порядками надѣялись поднять религіозность и нравственность въ народѣ, почитая англиканскія церковныя учрежденія для этой цѣли неудовлетворительными и непригодными. Неудивительно, что и проекты автора книги дисциплины относительно поднятія народной религіозности и нравственности оказались имѣющими большое сходство съ уставами и учрежденіями Кальвина. Въ Женевѣ дѣлами относительно народной религіозности и нравственности завѣдывала консисторія, бывшая учрежденіемъ сколько духовнымъ, столько же и государственнымъ, церковно-полицейскимъ и судебнымъ. Городской синдикъ былъ ея предсѣдателемъ, ея члены получали жалованье, она имѣла и свою особую канцелярію. Дѣлами „объ охраненіи чистоты и единства ученія вѣры“, то есть дѣлами по надзору за пасторами и учителями, за ихъ дѣятельностью проповѣднической и преподавательской, дѣлами по замѣщенію пасторскихъ вакансій и т. п. завѣдывала въ Женевѣ коллегія пасторовъ и учителей, иначе „достопочтенная коллегія“ (campagne venerable), въ которой самъ Кальвинъ былъ предсѣдателемъ, а дѣла благотворительности въ Женевѣ вѣ-

---

ность». С.-Петербургъ. 1891 г. стр. 74—75. Подробнѣе о дѣятельности кальвиновой консисторіи см. у Назаревскаго. Прав. Обозр. 1879 г., т. II, стр. 172—178.

[1]) См. выше, стр. 22.

дала коллегія діаконовъ [1]). Въ своей книгѣ дисциплины англійскій авторъ, не вездѣ ясный, обстоятельный и опредѣленный по причинѣ своей краткости, повидимому сливаетъ въ одно всѣ эти три женевскія учрежденія, поручая своему пресвитерію, иначе консисторіи, вѣдать „всѣ дѣла“, касающіяся прихода, слѣдовательно дѣла и о пасторахъ, и о народныхъ нравахъ, и о церковной благотворительности, но подчиняя консисторію контролю конференціи, а эту, въ свою очередь, слѣдующимъ, высшимъ за ней инстанціямъ, какихъ не было въ Женевѣ. Маленькая женевская республика, состоявшая изъ города съ прилегающими къ нему селеніями, по причинѣ своей территоріальной незначительности въ сравненіи съ Англіей конечно и не нуждалась въ цѣлой іерархіи конференцій и соборовъ, возвышающихся другъ надъ другомъ по своему значенію и полномочіямъ, какъ это предлагалъ устроить авторъ пуританскаго проекта. Консисторія, проектированная авторомъ книги дисциплины, такимъ образомъ имѣетъ сходство собственно не съ одной женевской консисторіей, а со всѣми тремя тамошними церковно-административными учрежденіями.

По словамъ составителя пуританскаго проекта, вѣдѣнію консисторіи должны подлежать прежде всего тѣ дѣла, какія касаются руководительства (guidance) всего прихода, когда онъ „собирается вмѣстѣ во имя Господне“, чтобы въ этомъ случаѣ все дѣлалось должнымъ образомъ, въ порядкѣ и для назиданія [2]). Подъ такими дѣлами разумѣются тѣ, какія касаются „богослуженія, проповѣди, молитвы, таинствъ, браковъ, погребеній“ [3]). Также и посты назначаются пасторомъ не иначе, какъ по совѣту съ консисторіей [4]). Тому же

---

[1]) См. у С. Назаревскаго. Прав. Обозр. 1879 г., ч. II, стр. 166 и дал.

[2]) Neal, III, 496.

[3]) Neal, III, 497.

[4]) Neal, III, 491.

трибуналу подлежатъ и дѣла, касающіяся каждаго лица церковной общины въ отдѣльности, „чтобы добрые могли пользоваться всѣми, принадлежащими имъ преимуществами (privilleges), а злые могли быть исправлены церковною цензурою (by ecclesiastical censures) соразмѣрно степени виновности“. Вѣдѣнію той же консисторіи подлежатъ вчастности (especially) и дѣла относительно самихъ служителей церковныхъ (belonging to the ministers of public charge in the church). Она позволяетъ имъ начинать свою дѣятельность, она же и прекращаетъ ее, что̀ бываетъ въ томъ случаѣ, когда по какимъ нибудь обстоятельствамъ (напр. по выслугѣ срока, если лица выбраны на опредѣленное время) даетъ имъ увольненіе или когда наказываетъ церковнослужителей временнымъ устраненіемъ отъ должности или окончательнымъ ихъ низложеніемъ [1]). Церковнослужителей, неспособныхъ къ своему дѣлу по причинѣ невѣжества (by reason of their ignorance), она обязана отставлять отъ должности, равно какъ неизлѣчимо больныхъ и престарѣлыхъ. Но сдѣлавшихся неспособными по болѣзни и старости она должна снабжать достаточно щедрымъ обезпеченіемъ и оставлять за ними честь церковнослужительства, чтобы замѣна ихъ новыми лицами не являлась для отставленныхъ укоризною [2]). Во всѣхъ важнѣйшихъ дѣлахъ, каковы — экскоммуникація, избраніе и низложеніе церковнослужителей консисторія пусть ничего не рѣшаетъ безъ вѣдома и согласія (knowledge and consent) церковнаго общества [3]). — Изъ этого послѣдняго положенія впрочемъ едва ли можно заключать, что проектируемая консисторія имѣла быть устроена на чисто демократическихъ началахъ. Вся проектированная авторомъ церковная организація

---

[1]) Neal, III, 492.

[2]) Neal, III, 497. Обезпеченіе содержаніемъ въ данномъ случаѣ очевидно уже относится къ категоріи дѣлъ благотворительныхъ.

[3]) Neal, III, 492.

съ ея постепенно восходящими соборными инстанціями отличается скорѣе аристократическимъ, чѣмъ демократическимъ характеромъ. Народу нигдѣ не предоставлено прямого и непосредственнаго вліянія и голоса. На всѣхъ церковныхъ собраніяхъ, будутъ ли то синоды или конференціи, активными дѣятелями являются церковнослужители. Точно также и въ приходскомъ пресвитеріи не всѣ дѣла выносятся на общинное обсужденіе, а только весьма важныя, да и въ этихъ послѣднихъ народу ничего больше не предоставляется, кромѣ права давать согласіе и принимать къ свѣдѣнію консисторскія рѣшенія. Кальвиновы учрежденія, служившія образцомъ для составителя проекта, были тоже не въ пользу демократіи. Особенно это слѣдуетъ сказать относительно женевской консисторіи. Самъ Кальвинъ смотрѣлъ на народъ свысока, какъ на невѣжественную, упрямую, несдержанную массу, склонную къ разнымъ излишествамъ и крайностямъ, нуждающуюся въ обузданіи и прямо говорилъ, что „большое нестроеніе произойдетъ въ церкви, какъ только народу дана будетъ полная свобода“ [1]).—Въ дѣлахъ, касающихся собственно религіозно-нравственнаго поведенія, проектированныя для Англіи приходскія консисторіи, какъ можно догадываться, должны были, по мысли составителя книги дисциплины, имѣть власть и значеніе едва ли меньше тѣхъ, какія получила консисторія въ Женевѣ. Въ самомъ дѣлѣ: англійскія консисторіи, по плану автора книги, имѣютъ въ числѣ членовъ своихъ особыхъ спеціальныхъ блюстителей нравственности, то есть такъ называемыхъ церковныхъ старшинъ. Ихъ обязанность „знать каждый отдѣльный домъ и каждое лицо прихода и о нравственномъ состояніи каждаго увѣдомлять пастора (minister), о больныхъ и бѣдныхъ до-

---

[1]) Прав. Обозр. 1879 г., т. II, стр. 161. Вліянія народа на избраніе пастора Кальвинъ также не хотѣлъ допускать. На практикѣ въ Женевѣ замѣщеніе вакансій зависѣло отъ одного клира. Тамъ же, стр. 157, 171.

кладывать діаконамъ, чтобы эти послѣдніе могли позаботиться о нуждающихся". — Такимъ образомъ консисторія во всемъ своемъ составѣ „имѣетъ надзоръ за каждымъ въ его частныхъ дѣлахъ (particular deeds)", не исключая конечно и самихъ церковнослужителей. Вопросы въ ней рѣшаются большинствомъ голосовъ, а суду ея подлежатъ не только важныя и публичныя преступленія, но и незначительныя частныя (privates and less faults). Относительно этихъ послѣднихъ проступковъ авторъ рекомендуетъ соблюдать евангельское правило о согрѣшающемъ братѣ (Мѳ. XVIII, 15—17), то есть наблюдать постепенность въ обличеніи и наказаніи. Сначала слѣдовательно пусть обличитъ согрѣшающаго самъ старшина или же пасторъ, если онъ замѣтитъ вину первый, потомъ пусть обличаютъ вдвоемъ, старшина съ пасторомъ и уже затѣмъ, въ случаѣ неуспѣха, пусть переносятъ дѣло на обсужденіе консисторіи. Къ числу грѣховъ важныхъ и публичныхъ авторъ относитъ тѣ, какіе сдѣланы открыто и предъ всѣми или и предъ кѣмъ либо однимъ, но если знаетъ о томъ вся церковная община,—совершонные, затѣмъ, въ какомъ нибудь общественномъ мѣстѣ, хотя и предъ немногими, потомъ — грѣхи, свидѣтельствующіе объ упорствѣ и пренебреженіи (made by pertinacy and contempt) къ вразумленіямъ и наконецъ—грѣхи ереси [1]). Опредѣленіе важности грѣховъ такимъ образомъ очень растяжимое. Къ числу духовныхъ дисциплинарныхъ мѣръ принадлежатъ: увѣщаніе, устраненіе отъ причащенія на время (by suspension) и наконецъ церковное отлученіе (excommunication) [2]). Въ мѣрахъ наказанія консисторскій судъ обыкновенно наблюдаетъ постепенность, исключая отдѣльныхъ нѣкоторыхъ случаевъ. Жалоба въ консисторію сперва должна быть подана безъ указанія имени виновнаго и затѣмъ въ три *суб-*

[1]) Neal, III, 497.

[2]) Neal, III, 492.

ботніе (т. е. воскресные) дня послѣ проповѣди церковное общество увѣдомляется о совершонномъ прегрѣшеніи, на первый разъ безъ объявленія имени грѣшника, во второе воскресенье, если онъ не кается, открывается уже и самое имя виновнаго, съ тѣмъ вмѣстѣ на этой недѣлѣ назначается какой нибудь изъ дней для общественныхъ молитвъ и поста о грѣшникѣ; въ третье воскресенье, если онъ не подаетъ надежды на раскаяніе, возвѣщается угроза, что въ слѣдующій разъ, если останется непреклоннымъ, виновный подвергнутъ будетъ церковному отлученію (excommunication) и наконецъ въ четвертый воскресный день объявляется приговоръ о церковномъ отлученіи, чтобы „въ день Господень спаслась душа грѣшника“. Указанныя постепенныя объявленія дѣлаются не непремѣнно въ одно воскресенье за другимъ безъ пропусковъ, рекомендуются отсрочки, пользованіе которыми предоставляется усмотрѣнію консисторіи. Такимъ же порядкомъ наказываются и сами церковнослужители (ministers of any public charge in the church), подвергаясь въ тоже время лишенію своего званія. Грѣшники упорные, хотя бы вина ихъ была и не очень тяжка (though the fault have not been so great), послѣ увѣщанія консисторіи должны подвергаться отлученію отъ причащенія, а если это не подѣйствуетъ, то экскоммуникаціи съ соблюденіемъ вышеуказанной постепенности. Если поступитъ въ консисторію жалоба на еретика, то немедленно должны быть приглашены изъ сосѣднихъ приходовъ два или три пастора (ministers), люди ученые, набожные и свободные отъ подозрѣнія въ ереси. По совмѣстному съ ними обсужденію обвиненный пусть устраненъ будетъ отъ причащенія, а затѣмъ все дѣло должна разобрать ближайшая по времени конференція [1]). — Хотя проектированная консисторія хочетъ быть судомъ и учрежденіемъ чисто духовнымъ и авторъ книги прямо

[1]) Neal, I, 497—498.

заявляетъ о томъ [1]), тѣмъ не менѣе онъ вовсе не желаетъ ограничиваться въ дѣлѣ исправленія и суда надъ грѣшниками однѣми мѣрами духовными. Онъ настойчиво повторяетъ, что за тяжелыя, позорныя для церкви преступленія, необходимы суровыя гражданскія наказанія [2]). Пуритане вовсе не чужды были намѣренія привлечь на свою сторону гражданскую власть и пользоваться ея услугами въ своихъ религіозныхъ интересахъ. Если бы пуританскіе проекты получили законодательную санкцію верховной власти государственной, то консисторіи въ Англіи конечно стали бы дѣлать тоже, что и суды епископскіе, если бы еще не превзошли ихъ своею жестокостью. „Въ настоящее время", — говоритъ Marsden, — „на заключеніе пуританина въ тюрьму за его религію мы посмотрѣли бы, какъ на вопіющій актъ тиранніи, какъ на нарушеніе правъ совѣсти. Но ни одинъ пуританинъ, современный Елизаветѣ, не разсуждалъ подобнымъ образомъ. Право гражданской власти карать за ложное ученіе, какъ нынѣ она караетъ за воровство, право, когда нужно осуждать еретиковъ и на смерть, какъ нынѣ осуждаются государственные преступники, въ то время никакимъ возраженіямъ не подлежало и едва ли кто могъ рѣшительнѣе и опредѣленнѣе высказываться по данному вопросу, какъ выражался самъ Картрайтъ" (единомышленникъ Трэверса, автора книги дисциплины). „Гражданская власть (magistrates)", — отвѣчалъ Картрайтъ въ своемъ возраженіи Уайтгифту, — „должна насильно заставлять атеистовъ и папистовъ присутствовать при богослуженіи" (т. е. конечно протестантскомъ), „наказывать ихъ, если они не вразумятся проповѣдью, какую мо-

[1]) In it (т. е. въ консисторіи) only ecclesiastical things are to be handled. Neal, III, 497.

[2]) Fourthy that for the heinousnes of the offence are to be punished with some *grievous civil punishment*.... He that hath committed great offences, *opprobrious to the church, and to be grievously* punished by the magistrate's authority. Neal, III, 497, 498.

гутъ слышать,—усиливать кару, если они обнаружатъ признаки упрямства (contempt) и наконецъ, если они окажутся совершенно нераскаянными, то отсѣкать ихъ, cut them off", (т. е. какъ видно изъ контекста, казнить смертью,) „чтобы они не могли портить и заражать другихъ" [1])... Грѣшниковъ, тяжко оскорбившихъ церковь своими пороками и за то подвергнутыхъ церковному отлученію съ преданіемъ въ руки гражданской власти, но готовыхъ раскаяться, авторъ книги дисциплины совѣтуетъ снова принимать въ церковное общеніе, какъ и всякихъ другихъ грѣшниковъ, но не иначе, какъ послѣ публичнаго ихъ покаянія. „Заявившій на словахъ о своемъ раскаяніи грѣшникъ для испытанія и для заглажденія оскорбленія, нанесеннаго имъ церкви, пусть будетъ лишенъ причащенія, а на какой именно срокъ—это предоставляется разсужденію консисторіи; послѣ такой эпитиміи пусть онъ братски будетъ принятъ въ общеніе съ церковію, но не прежде, какъ принесетъ публичное покаяніе предъ церковію, съ согласія которой онъ подвергнутъ экскоммуникаціи [2]).

Не менѣе чѣмъ покаянная дисциплина о заботливости автора проекта относительно нравственной чистоты членовъ общины и относительно просвѣщенія ихъ въ строго конфессіональномъ направленіи, свидѣтельствуетъ и порядокъ, какимъ составитель книги обусловливаетъ допущеніе къ таинству евхаристіи. Однимъ изъ постоянныхъ поводовъ къ укоризнамъ со

---

[1]) Marsden. Early Puritans, 128 — 129. Сравн. Р. Гнейстъ. Исторія государственныхъ учрежденій Англіи. Русск. перев. стр. 622 и 627 примѣч. Даже и Ниль сознается, что «Their notions of the civil and religious right of mankind were narrow and confused, and derived too much from the theocracy of the jews... their zeal for their platform of discipline, would i fear, have betrayed them into the imposition of it upon others, if it have been established by law. Neal, I, 379—380.

[2]) Neal, III, 498.

стороны пуританъ противъ господствующей церкви и предметовъ пуританскихъ сѣтованій служило то обстоятельство, что въ англиканскихъ храмахъ причащеніе позволяется принимать всѣмъ желающимъ безъ разборчивости, необходимой въ этомъ случаѣ. Пуританское обличеніе оказывалось не безосновательнымъ, потому что дѣйствительно англиканскіе пасторы въ этомъ отношеніи не отличались особенною требовательностію и часто допускали къ причащенію всѣхъ, кто бы ни захотѣлъ принять его [1]). Авторъ книги дисциплины, вопреки англиканской практикѣ. проектируетъ въ данномъ случаѣ строгія правила. Время совершенія службы причащенія должно быть объявлено за восемь дней, чтобы община могла надлежащимъ образомъ приготовиться къ таинству, а церковные старшины могли бы заблаговременно разузнать, о комъ нужно, и не допустить недостойныхъ. Дѣти до четырнадцатилѣтняго возраста вообще не должны допускаться къ причащенію, во всякомъ случаѣ исключеніе изъ этого правила пусть зависитъ отъ благоусмотрѣнія консисторіи. Приступающіе въ первый разъ къ причащенію обязаны сообщить свои имена пастору за семь дней, чтобы старшины могли собрать о такихъ необходимыя справки и чтобы, если найдется какое нибудь обстоятельство, по которому эти лица не должны принимать таинство, пасторъ могъ знать о томъ и не допустить къ причащенію недостойныхъ. Если препятствій съ нравственной стороны не окажется, то приступающіе въ первый разъ обязаны сдать предъ пасторомъ испытаніе въ знаніи ученія вѣры. Вообще только

---

[1]) Neal, I, 156, 243. Гукеръ въ своей церковной политикѣ высказываетъ мнѣніе, что и «папистовъ слѣдуетъ допускать къ причащенію, если они пожелаютъ принять его, потому что церковь не можетъ смотрѣть на сердце и еще потому, что, избавляясь чрезъ причащеніе отъ гражданскихъ наказаній, они могутъ наконецъ свыкнуться съ протестантствомъ». Цитов. у Sack. Richard Hooker, стр. 79.

тѣ могутъ допускаться къ причащенію, вѣрованія которыхъ извѣстны и которые публично засвидѣтельствовали о своемъ желаніи подчиниться установленной дисциплинѣ. Стороннія лица въ этомъ случаѣ обязаны представить свидѣтельство отъ какого-нибудь прихода о своей благонадежности въ нравственномъ и конфессіональномъ отношеніи (of good credit) или инымъ какимъ нибудь образомъ засвидѣтельствовать свою правоспособность. Въ ближайшій предъ причащеніемъ воскресный (или—по терминологіи автора—субботній) день должна быть сказана проповѣдь о томъ испытаніи себя, къ какому убѣждаетъ Апостолъ (1 Кор. XI, 28—32), и о мирѣ, какой подается чрезъ вѣру (Рим. гл. V), а въ день причащенія—проповѣдь съ изложеніемъ ученія о таинствахъ и особенно о таинствѣ вечери Господней. —Своему трактату относительно дисциплины авторъ усвояетъ весьма важное значеніе и требуетъ, чтобы предъ причащеніемъ весь трактатъ читался также и церковнослужителями въ консисторіи и чтобы они взаимно испытывали другъ друга въ знаніи его—пасторы (ministers), старшины и дьяконы, но такъ, чтобы служащіе ученію испытывались только преподающими ученіе [1]).—Консисторія должна имѣть книгу, въ которой велись бы записи причащавшихся, крещенныхъ, бракосочетавшихся, умершихъ, равно и тѣхъ, кому выданы удостовѣрительныя свидѣтельства. Въ другой книгѣ она должна вести свои протоколы [2]).

---

[1]) Neal, III, 495—496. Let this whole treatise of discipline — (говоритъ составитель въ отдѣлѣ о причащеніи) — be read in the consistory: and let the ministers, elders and deakons be censured one after another; yet so that the minister concerning doctrine be censured of ministers only. Тамъ же, стр. 495.

[2]) Neal, III, 497. Авторъ дѣлаетъ замѣтку и о совершеніи браковъ, впрочемъ не представляющую ничего спеціально пуританскаго и заслуживающую упоминанія развѣ лишь въ томъ отношеніи, что она косвенно свидѣтельствуетъ о разныхъ послабленіяхъ и отступленіяхъ въ церковной дисциплинѣ по дѣламъ брачнымъ, допускавшихся англиканскими властями. Neal (I, 159) говоритъ,

Таковы проекты автора книги дисциплины относительно улучшенія духовенства и относительно поднятія народной нравственности и религіозности. Но они не были выраженіемъ мнѣній только одного лица, а цѣлой партіи. Желавшіе осуществленія этихъ проектовъ обсуждали книгу дисциплины на своихъ собраніяхъ, дѣлали въ ней поправки, свѣряли ее съ Библіей и окончательное мнѣніе о ней выражали въ своихъ подписяхъ къ ней. Въ нихъ обыкновенно говорилось, что „братья такой-то конференціи, которыхъ имена слѣдуютъ ниже, одобряютъ изложенную дисциплину, какъ благочестивую (godly) и съ Словомъ Божіимъ согласную". Иногда впрочемъ прибавлялись оговорки относительно нѣкоторыхъ частныхъ положеній, еще требовавшихъ пересмотра и обсужденія по мнѣнію подписавшихся. Но въ общемъ обыкновенно заявлялось, что это та самая дисциплина, о введеніи которой подписующіеся ежедневно молятся Богу, желаютъ и смиренно просятъ,

---

что пуритане не одобряли англиканскія церковныя законоположенія, запрещавшія бракъ въ нѣкоторыя времена года, не одобряли особенно потому, что за деньги церковныя власти въ этомъ случаѣ давали разрѣшенія, и отъ узаконеннаго оглашенія освобождали. Между тѣмъ троекратное оглашеніе узаконяется и общимъ молитвенникомъ (см. Daniel, Codex liturgicus, т. III, 476; Чт. въ общ. люб. дух. просв. 1881 г., ч. II, стр. 459—460). Авторъ книги дисциплины проектируетъ совершать мѣсяца за два до браковѣнчанія нѣчто въ родѣ обряда обрученія (espousing)—въ присутствіи кого нибудь изъ церковнослужителей и при свидѣтеляхъ. (Въ англиканской «формѣ совершенія брака» нѣтъ дѣленія между обрученіемъ и собственно вѣнчаніемъ; обрядъ совершенія брака представляетъ собой одну непрерывную церемонію). Авторъ далѣе настаиваетъ на непремѣнномъ соблюденіи троекратнаго оглашенія передъ вѣнчаніемъ и на принятіи разныхъ мѣръ, чтобы не допускать браковъ въ степеняхъ родства, запрещенныхъ Библіей, чтобы соединять узами брака только такого мужчину и такую женщину, которые не состоятъ въ бракѣ или незаконной связи съ какимъ нибудь третьимъ лицомъ. Брачный обрядъ непремѣнно долженъ совершаться въ храмѣ и непремѣнно при народѣ. Онъ можетъ совершаться во всѣ дни, кромѣ назначенныхъ для поста. Neal, III, 496.

чтобы „честнѣйшій тайный совѣтъ ея величества, парламентъ и всѣ другія власти гражданскія и церковныя употребили зависящія отъ нихъ мѣры къ законодательному ея утвержденію. Если это сбудется, подписующіеся даютъ обѣщаніе ни въ чемъ отъ правилъ книги не отступать и не предпринимать ничего такого, что можетъ возмущать церковный миръ, желаютъ исполнять постановленія, какія изложены въ главѣ относительно обязанностей служителей Слова, будутъ посѣщать собранія, упомянутыя въ книгѣ, то есть конференціи и синоды, провинціальные и національный. А до тѣхъ поръ, пока эта книга въ законодательномъ порядкѣ еще не утверждена, подписующіеся обѣщаются выполнять проекты настолько, насколько это можно дѣлать, не возмущая мира церкви и не нарушая законовъ государства“ [1]).

V.

Церковные порядки, проектированные въ книгѣ дисциплины, конечно никогда во время царствованія Елизаветы не осуществлялись у пуританъ во всей желаемой ими полнотѣ, такъ какъ, по справедливому замѣчанію Hopkins'a, имъ „не доставало авторитетнаго согласія ея величества“ [2]). Ихъ полное осуществленіе и невозможно было при дѣйствовавшихъ церковно-государственныхъ законахъ и въ особенности при томъ изъ нихъ, который изданъ въ первый годъ правленія Елизаветы и извѣстенъ подъ именемъ акта о единообразіи богослуженія (An Act for the uniformity...). Ограждая неприкосновенность и общеобязательность англиканскаго молитвенника, этотъ законъ въ сущности охранялъ не одно только богослуженіе, но и весь вообще установленный церковный строй, слѣдовательно

[1]) См. формулы подписей, приводимыя у Neal, III, 501 и т. I, 314—315, у Hopkins, т. III, 362—363.

[2]) Тамъ же.

и институтъ епископства. Чинъ посвященія въ архіепископы и епископы входитъ въ богослужебную книгу, какъ одна изъ составныхъ ея частей и при томъ тѣсно связанная съ прочими [1]). Актъ единообразія вмѣстѣ съ статутомъ о королевскомъ главенствѣ не безъ причины считались въ Англіи основными законами. На отстаиваніе неприкосновенности этихъ законовъ королева Елизавета употребляла все свое вліяніе, и добыть у нея согласіе на какія нибудь перемѣны въ нихъ не удавалось ни одному изъ ея парламентовъ. Пуритане, какъ видно и изъ подписей ихъ къ книгѣ дисциплины, могли осуществлять изложенные въ ней порядки лишь „настолько, насколько это не противорѣчило миру церковному и законамъ государства“ [2]). Фраза эта впрочемъ требуетъ толкованія. Во-первыхъ, двѣ партіи, англиканская и пуританская, консерваторы—охранители установленнаго церковнаго строя и его против-

---

[1]) Заключающіеся въ служебникѣ чины посвященій англійское законодательство признавало настолько неотдѣлимыми отъ служебника, что при возстановленіи англиканства въ первый годъ Елизаветы статутъ о единообразіи даже не упомянулъ о нихъ особо въ ясныхъ выраженіяхъ. Но когда отъ римско-католическаго епископа Боннера (ум. 1569 г.), занимавшаго при Маріи лондонскую каѳедру, а при Елизаветѣ содержавшагося въ тюрьмѣ, англиканскій епископъ Горнъ винчестерскій потребовалъ въ 1563 г. принесенія присяги на признаніе церковнаго главенства королевы, Боннеръ отказался, ссылаясь между прочимъ на то, что епископство самого Горна незаконно, такъ какъ чинъ посвященія, который составленъ при Эдуардѣ VI и согласно которому рукоположенъ Горнъ, отмѣненъ Маріей и не возстановленъ парламентомъ Елизаветы. Это обстоятельство послужило поводомъ для третьяго парламента Елизаветы, созваннаго въ сент. 1566 г., издать спеціальный статутъ, объявлявшій чины англиканскихъ посвященій законными и совершенными. Weber, II, 416—417, 356 и примѣч.; 695; Froude, VII, 445—446 и примѣч.; Neal, I, 100. Статутъ имѣетъ названіе — «An Act declaring the making and consecrating of the Archbishops and Bishops to be good, lawful and perfect. 8 Elizab. cap. 1.

[2]) As far as may be lawful for us so to do by the public laws of this kingdom, and by the peace of our church. Neal, III, 501.

ники, желавшіе продолженія реформаціи, во многихъ случаяхъ имѣли неодинаковыя понятія относительно самой законности или незаконности одного и того же дѣйствія и такимъ образомъ то, что пуританамъ казалось съ государственной точки зрѣнія вполнѣ законнымъ и церковному миру не противорѣчащимъ, на тоже самое партія консервативная смотрѣла, какъ на беззаконіе и возмущеніе, какъ на нарушеніе церковной дисциплины и безчиніе (irregularity). Особенно это нужно сказать о разныхъ пуританскихъ собраніяхъ. Сходиться для обсужденія церковныхъ вопросовъ, для выработки плановъ и проектовъ—все это пуританскому духовенству представлялось неотъемлемымъ правомъ каждаго свободнаго англійскаго гражданина и слѣдовательно дѣломъ вполнѣ законнымъ, не нарушающимъ церковнаго мира [1]). Но королева, кентерберійскій примасъ и другіе церковные и гражданскіе чиновники одинаковаго съ ними направленія смотрѣли на пуританскіе митинги, какъ на беззаконныя и мятежныя сборища (conventicles). Во-вторыхъ, не совсѣмъ вѣрно и то обычное заявленіе пуританъ, что ихъ образъ дѣйствія не противорѣчилъ церковному миру. Достовѣрно извѣстно напримѣръ, что пуритане позволяли себѣ дѣлать разныя самовольныя отступленія отъ богослужебной книги, авторизованной не только церковною, но и государственною властью, слѣдовательно даже и съ юридической точки зрѣнія ихъ поведеніе строго говоря нельзя признать законнымъ. Въ дѣйствительности пуритане позволяли себѣ отступать отъ установленныхъ англи-

---

[1]) Картрайтъ однажды въ свою защиту говорилъ въ Звѣздной палатѣ, обвинявшей его въ присутствованіи на разныхъ «лжесинодахъ и конференціяхъ», что подобныя собранія не запрещены законами государства, что эти собранія не признавали себя какими либо правительственными учрежденіями, не возбуждали возстаній, не нарушали долга повиновенія государынѣ и мира церкви; при томъ какъ самыя собранія, такъ и исполненіе ихъ рѣшеній было дѣломъ доброй воли участвовавшихъ. См. у Neal, I, 338—339.

канскихъ церковныхъ порядковъ не въ той мѣрѣ, въ какой это было лишь законно, а въ такой, въ какой представлялось имъ возможнымъ дѣлать это, въ какой позволяли это разныя обстоятельства общегосударственныя и мѣстныя. Другими словами—пуритане въ иныхъ случаяхъ старались и ухитрялись также и обходить законы и государственные и церковные. Пуританская агитація была такимъ образомъ частію легальная, частію нелегальная, точно также какъ и изъ проектовъ пуританскихъ одни нисколько не противорѣчили узаконенному церковному строю, другіе противорѣчили ему лишь въ незначительной степени, не касаясь самыхъ основъ англиканства, третьи, наконецъ, уже никакъ не мирились съ нимъ (таковы проекты новаго служебника, отмѣна епископата). Это смѣшеніе въ пуританской дѣятельности легальнаго съ нелегальнымъ, а въ пуританскихъ проектахъ—существеннаго въ отношеніи къ англиканству съ второстепеннымъ, соединеніе вмѣстѣ съ радикальнымъ и враждебнымъ господствующему церковному строю и того, что было умѣреннымъ и даже заслуживающимъ всякой похвалы, есть общая постоянная черта пуританства, свойственная ему за все время его борьбы съ государственною церковью и очень важная для пониманія самаго характера взаимныхъ отношеній между партіями англиканскою и пуританскою, для объясненія ихъ антагонизма, недовѣрія, враждебности и взаимной несправедливости ихъ другъ къ другу и даже ожесточенія. Если бы напримѣръ пуритане дѣйствительно хотѣли ограничить свою дѣятельность только заботами объ улучшеніи проповѣдничества или борьбою съ народными пороками, въ такомъ случаѣ гоненіе на нихъ со стороны королевы и церковныхъ властей заслуживало бы одного только безусловнаго порицанія, такъ какъ оказывалось бы дѣломъ деспотизма, жестокости и явной несправедливости. Акты несправедливости, жестокости и тиранніи со стороны власти конечно имѣли мѣсто въ разныхъ отдѣльныхъ случаяхъ, въ отношеніи къ отдѣльнымъ личностямъ

изъ среды пуританской партіи, терпѣвшимъ иногда много больше, чѣмъ онѣ дѣйствительно заслуживали; кромѣ того ревностные охранители англиканства по причинѣ своей подозрительности иногда преслѣдовали за пуританизмъ и такихъ людей, въ которыхъ ровно ничего не было пуританскаго или, если что и было, то весьма немного; партія господствующая такимъ образомъ несомнѣнно впадала въ крайности и преувеличенія. Тѣмъ не менѣе, если не принимать во вниманіе эти исключительные случаи и крайности, охранители англиканства съ своей точки зрѣнія находили вполнѣ достаточныя основанія относиться къ дѣятельности пуританъ весьма недовѣрчиво и преслѣдовать ихъ, какъ враговъ господствующей церкви, которые имѣли обыкновеніе на первый планъ выдвигать свои заботы о церковномъ благѣ и проекты разныхъ симпатичныхъ реформъ, но за всѣмъ этимъ скрывали планъ кореннаго церковнаго переворота и добивались введенія пресвитеріанства на мѣсто англиканства.

Достигнуть своей цѣли во всей полнотѣ пуританамъ суждено не было въ царствованіе Елизаветы, а также и въ послѣдующее царствованіе. Все это время они къ достиженію своей цѣли только стремились. Однако отчасти и въ нѣкоторой мѣрѣ они достигли ея, то есть нѣкоторыя идеи, планы и проекты книги дисциплины пуританами практически осуществлялись [1]) и притомъ еще раньше, чѣмъ началось широкое распространеніе у нихъ этой книги, которая, какъ выше было замѣчено, своимъ появленіемъ въ печатномъ видѣ и на англійскомъ языкѣ все то, къ чему стремились пуритане, лишь соединяла въ одно цѣлое. — Что же именно изъ своихъ проектовъ пуританамъ удавалось выполнять практически? Насколько? И какимъ обра-

[1]) О чемъ между прочимъ свидѣтельствуетъ и заглавіе, съ какимъ эта книга напечатана въ приложеніяхъ у Ниля (III, 491): A directory of church-government, anciently contended for, and, as far as the times would suffer, practised by the first Nonconformists in the days of the queen Elizabeth.

2) А. В. Суворова „Школьный вопросъ“ изд. 1882 г. и „Слово въ недѣлю православія“ іеромонаха Веніамина (Суворова) (Варшава, заслуженный преподаватель).

3) А. В. Смирнова „Христіанскій педагогъ Янъ Амосъ Коменскій“.

Постановили: Принявъ къ свѣдѣнію, жертвователей благодарить.

VII. Слушали: Отношеніе Казанскаго духовно-цензурнаго комитета отъ 26 августа сего года за № 47: „На основаніи 262 ст. уст. ценз. XIV т. св. зак. изд. 1857 г. Казанскій духовно-цензурный комитетъ имѣетъ честь представить въ Совѣтъ академіи вѣдомость о книгахъ и брошюрахъ, выпущенныхъ въ свѣтъ съ дозволенія комитета въ теченіе февраля, марта, мая, іюля и августа мѣсяцевъ 1892 года.

Постановили: Представить вѣдомость при семъ журналѣ на благоусмотрѣніе Его Высокопреосвященства.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 30 сентября сего года за № 645 резолюція Его Высокопреосвященства: „Ст. 1-я. Читалъ; прочее утверждается“.

ВѢДОМОСТЬ

О КНИГАХЪ И БРОШЮРАХЪ, РАЗРѢШЕННЫХЪ КЪ ПЕЧАТАНІЮ И ВЫПУЩЕННЫХЪ ВЪ СВѢТЪ КАЗАНСКИМЪ ДУХОВНО-ЦЕНЗУРНЫМЪ КОМИТЕТОМЪ ВЪ ТЕЧЕНІИ ФЕВРАЛЯ, МАРТА, МАЯ, ІЮЛЯ И АВГУСТА 1892 ГОДА.

№№ по порядку.	ЗАГЛАВІЯ.	Число печатныхъ листовъ.	Время выпуска въ свѣтъ.	Имя цензора, разсматривавшаго сочиненіе и подписавшаго выпускной билетъ.
1	Мораль стоицизма и христіанское нравоученіе. И. Невзорова. Казань. Типографія Университета. 1892 года. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатано экземпляровъ 650.	Листовъ 12. Страницъ. 197.	12 февраля 1892 г.	Экстраординарный профессоръ академіи А. Волковъ.
2	Годъ крестныхъ страданій Господа нашего Іисуса Христа. А. Некрасова. Казань. Типографія Университета. 1892 г. Форматъ $^1/_{16}$ д. л. Отпечатано экземпляровъ 400.	Листовъ $1^5/_8$. Страницъ. 39.	7 марта 1892 г.	Ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.
3	Руководство по исторіи и обличенію старообрядческаго раскола Н. Ивановскаго. Казань. Типографія Университета. 1892. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатано экзем. 1200.	Листовъ $15^5/_8$. Страницъ. 248.	22 марта 1892 года.	Ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.
4	Что такое Пасха и почему на Пасху дарятъ красныя яйца. Изданіе	Листовъ $^1/_4$.	24 марта 1892 г.	Экстраординарный профессоръ

№№ по порядку.	ЗАГЛАВІЯ.	Число печатныхъ листовъ.	Время выпуска въ свѣтъ.	Имя цензора, разсматривавшаго сочиненіе и подписавшаго выпускной билетъ.
	С. М. Чиркова. Казань. Типографія М. Чирковой. 1892 г. Форматъ $^1/_{16}$ д. л. Отпечатано экземпляровъ 5000.	Страницъ. 16.		академіи А. Волковъ.
5	О началѣ Мироносицкой пустыни, находящейся въ Царевококшайскомъ уѣздѣ. Изданіе мужскаго монастыря Мироносицкой пустыни. Казань. Типографія М. Чирковой. 1892 г. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатано экземп. 1200.	Листовъ 1. Страницъ. 16.	26 мая 1892 г.	Ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.
6	Критическій разборъ ученія безпоповцевъ о церкви и таинствахъ Н. Ивановскаго. Казань. Типографія Университета. 1892 г. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатано экземпляровъ 1200.	Листовъ $24^5/_8$. Страницъ. 394.	24 іюля 1892 г.	Ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.
7	Кладбище Кизическаго монастыря. Еписк. Никанора. Казань. Типографія Губернскаго Правленія. 1892 г. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатано экземпляровъ 300.	Листовъ $5^1/_4$. Страницъ. 83.	7 августа 1892 г.	Экстраординарный профессоръ академіи А. Волковъ.

№№ по порядку.	ЗАГЛАВІЯ.	Число печатныхъ листовъ.	Время выпуска въ свѣтъ.	Имя цензора, разсматривавшаго сочиненіе и подписавшаго выпускной билетъ.
8	Книга о антихристѣ и о прочихъ дѣйствахъ иже при немъ быти хотящихъ. Н. Ивановскаго. Изд. 2-е. Казань. Типографія Университета. 1892 г. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатано экземпляровъ 600.	Листовъ $13\,^6/_8$. Страницъ 196.	9 августа 1892 г.	Инспекторъ академіи, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ.

№ 34.

Того же 4 сентября 1892 года.

Слушали: Отзывъ, области войска Донскаго, Усть-медвѣдицкой станицы священника Іоанна Попова: „Принося Вашему Высокопреподобію и Совѣту Казанской духовной академіи мою глубокую и искреннюю благодарность за весьма лестное и незаслуженное мною вниманіе, честь имѣю на отношеніе Ваше отъ 29 іюля 1892 г. за № 975 почтительнѣйше увѣдомить Ваше Высокопреподобіе, что я согласенъ принять предложеніе Совѣта академіи касательно замѣщенія мною которой-либо изъ свободныхъ каѳедръ монгольскаго отдѣла, при чемъ болѣе желательнымъ для меня было бы полученіе каѳедры калмыцкаго языка“.

Справка: 1) изъ дѣлъ Совѣта академіи видно, что студентъ оной И. Поповъ окончилъ курсъ академіи въ 1889 г. и по постановленію Совѣта 3-го іюня того же года за № 19 лит. А. удостоенъ степени кандидата богословія съ правомъ преподаванія въ семинаріи, но безъ права при исканіи степени магистра богословія не держать устнаго испытанія.

2) Во время пребыванія въ академіи И. Поповъ изучалъ науки по миссіонерской группѣ монгольскаго отдѣла.

3) Въ Казанской духовной академіи въ настоящее время состоитъ двѣ вакантныхъ каѳедры: 1-я по исторіи и обличенію ламайства и монгольскаго языка съ бурятскимъ нарѣчіемъ; 2-я по этнографіи племенъ монгольскаго отдѣла, исторіи распространенія христіанства между ними, калмыцкаго нарѣчія и общаго филологическаго обзора языковъ и нарѣчій монгольскаго отдѣла.

4) Журналомъ Совѣта академіи 13 іюня 1892 года за № 22 было постановлено: Въ виду трудности скораго подъисканія подходящаго штатнаго преподавателя по такимъ спеціальнымъ предметамъ, какъ монголовѣдѣніе, поручить пока до будущаго 15 іюня 1893 г. преподаваніе по каѳедрамъ исторіи ламайства, монгольскаго языка съ бурятскимъ нарѣчіемъ и калмыцкаго языка бывшему и. д. доцента академіи М. Нефедьеву въ качествѣ нештатнаго вольнонаемнаго преподавателя съ вознагражденіемъ полнаго доцентскаго содержанія, между тѣмъ просить о. ректора снестись съ окончившимъ въ 1889 г. курсъ академіи кандидатомъ богословія И. Поповымъ, не пожелаетъ-ли онъ занять которую-либо изъ свободныхъ каѳедръ монгольскаго отдѣла и о послѣдующемъ имѣть сужденіе особо.

5) По постановленію Совѣта отъ 4 сентября 1892 г. за № 28 для приготовленія къ замѣщенію каѳедры по этнографіи племенъ монгольскаго отдѣла, исторіи распространенія христіанства между ними, калмыцкаго нарѣчія и общаго филологическаго обзора языковъ и нарѣчій монгольскаго отдѣла избранъ профессорскимъ стипендіатомъ окончившій курсъ въ академіи въ настоящемъ году кандидатъ богословія И. Ястребовъ.

6) По § 48 ак. устава: „Для полученія званія доцента надлежитъ имѣть степень не ниже магистра“.

7) По § 51 того же устава: „На открывшуюся вакансію штатнаго преподавателя Совѣтъ представляетъ Епархіальному Преосвященному своихъ кандидатовъ“.

8) По § 53 того же устава: „Профессоры утверждаются въ должности Святѣйшимъ Синодомъ, а доценты и лекторы Епархіальнымъ Преосвященнымъ“.

9) По § 54 того же устава: „Для приготовленія къ занятію преподавательскихъ вакансій въ академіи, Совѣту предоставляется оставлять при оной на годичный срокъ наиболѣе даровитыхъ студентовъ, окончившихъ курсъ съ отличнымъ успѣхомъ“.

10) По § 55 того же устава: „По истеченіи года, они представляютъ отчетъ въ своихъ занятіяхъ и затѣмъ могутъ быть опредѣляемы на соотвѣтственныя ихъ приготовленію вакантныя каѳедры, съ званіемъ исправляющаго должность доцента до окончательнаго утвержденія въ степени магистра. Срокъ для полученія имъ сей степени назначается не болѣе двухъ лѣтъ со дня поступленія на должность“.

11) По ст. 180 III т. Свод. зак. устава о службѣ гражданской изъ 1876 г.: „Перемѣщеніе изъ одного вѣдомства въ другое совершается по соглашенію съ тѣмъ вѣдомствомъ, откуда перемѣщается чиновникъ, тою властію, отъ которой зависитъ опредѣленіе на должность. Начальство, въ вѣдѣніе коего чиновникъ переведенъ, объявляетъ о томъ по своему вѣдомству и въ тоже время увѣдомляетъ то начальство, отъ коего чиновникъ перемѣщенъ, для исключенія его изъ списковъ“.

Постановили: Избрать священника И. Попова на вакантную каѳедру исторіи и обличенія ламайства и монгольскаго языка съ бурятскимъ нарѣчіемъ въ качествѣ исправляющаго должность доцента академіи и, если со стороны Донскаго Епархіальнаго Начальства не встрѣтится препятствій къ переходу его на службу въ академію, то, по полученіи о семъ увѣдомленія, представить его на утвержденіе Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, въ должности и. д. доцента по названной каѳедрѣ.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 16 ноября сего года за № 773 резолюція Его Высокопреосвященства: „Исполнить“.

№ 34.

19 сентября 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи протоіерея А. Владимірскаго, всѣ члены Совѣта, ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ инспектора академіи ординарнаго профессора Н. Бѣляева, не присутствовавшаго по случаю встрѣчи имъ на пароходной пристани Преосвященнаго Григорія.

Слушали: Предложеніе о. ректора академіи протоіерея А. Владимірскаго. Честь имѣю предложить вниманію Совѣта Казанской академіи слѣдующее: въ 1870 году окончилъ курсъ ученія въ Казанской духовной академіи воспитанникъ Ник. Красносельцевъ и 31 мая 1871 года утвержденъ Святѣйшимъ Синодомъ въ степени магистра за сочиненіе: „Западныя миссіи противъ татаръ язычниковъ и особенно противъ татаръ-мусульманъ“. По окончаніи курса онъ былъ назначенъ преподавателемъ св. Писанія въ Самарскую духовную семинарію (21 іюня 1870 года), но служилъ тамъ менѣе года,—до 18 марта 1871 года.

Въ этомъ году согласно избранію Совѣта и по прочтеніи двухъ пробныхъ лекцій, онъ былъ допущенъ (18 марта) къ исправленію должности доцента по каѳедрѣ литургики и церковной археологіи, которую и занималъ потомъ съ 18 октября 1884 года въ званіи доцента (прот. Совѣта 1884 г. стр. 207—208 и 247), затѣмъ въ званіи экстраординарнаго профессора до самаго перемѣщенія на каѳедру церковной исторіи въ Новороссійскій университетъ (16 марта 1889 г.), занимаемую имъ доселѣ. Объ ученыхъ трудахъ профессора Красносельцева, хорошо извѣстныхъ Совѣту и доставившихъ этому, въ высшей степени трудолюбивому ученому, почетную извѣстность, распространяться много не стану. Достаточно напомнить здѣсь членамъ академическаго Совѣта о его научныхъ занятіяхъ во время его заграничной командировки (съ 1 сентября 1881 года по 1 сентября 1882 года). Результаты этихъ занятій изложены имъ въ его отчетахъ Совѣту, печатавшихся въ протоколахъ Совѣта (прот. за 1882 г. стр. 64—87 и 269—293) и въ сочиненіи подъ заглавіемъ: „Свѣдѣнія о литургическихъ рукописяхъ Ватиканской библіотеки“.

Этотъ ученый трудъ г. Красносельцева, заслужившій полное одобреніе Совѣта, былъ напечатанъ на казенный счетъ (въ 1885 году), и авторъ его удостоенъ Совѣтомъ преміи Высокопреосвященнаго митрополита Макарія въ 585 руб. (прот. Совѣта за 1886 г. стр. 9 и 280—292). Въ послѣдніе годы пребыванія его въ Казанской академіи напечатано имъ также очень интересное сочиненіе подъ заглавіемъ: „Къ исторіи православнаго Богослуженія,—по поводу нѣкоторыхъ церковныхъ службъ и обрядовъ, нынѣ не употребляющихся. (Казань 1889 г.)“. Къ сему считаю долгомъ присовокупить, что г. Красносельцевъ принималъ весьма дѣятельное участіе въ описаніи рукописей Соловецкой библіотеки и не перестаетъ трудиться на поприщѣ церковной археологіи и въ настоящее время, состоя уже на каѳедрѣ церковной исторіи въ Новороссійскомъ университетѣ. Такъ въ настоящемъ году напечатано сочиненіе: „Типикъ церкви св. Софіи въ Константинополѣ (Одесса 1892 года)“. По сему, имѣя въ виду столь плодотворную научную дѣятельность г. профессора Красносельцева, доставившую уже ему званіе почетнаго члена нѣсколькихъ ученыхъ обществъ (члена-корреспондента Императорскаго Московскаго археологическаго общества, почетнаго члена Ростовскаго музея церковныхъ древностей, дѣйствительнаго члена Казанскаго общества археологіи и этнографіи и члена общества Нестора Лѣтописца въ Кіевѣ), долгомъ считаю предложить Совѣту Казанской академіи о возведеніи этого профессора въ званіе почетнаго члена Казанской духовной академіи, въ которой онъ получилъ высшее богословское образованіе и служилъ въ теченіе почти 20 лѣтъ.

Есть еще другой ученый дѣятель, тоже получившій высшее богословское образованіе въ нашей академіи и ознаменовавшій себя замѣчательно ревностнымъ усердіемъ на научно-миссіонерскомъ поприщѣ. Полагаю, члены академическаго Совѣта догадываются, о какомъ ученомъ идетъ наша рѣчь,—это бывшій доцентъ нашей академіи, нынѣ директоръ гимназіи въ Ташкентѣ, дѣйствительный статскій совѣтникъ Николай Петровичъ Остроумовъ. Онъ принадлежитъ къ числу тѣхъ пяти магистровъ, которые окончили курсъ во время академической реформы 1870 г. и оставлены были преподавателями при академіи. Степень магистра доставила г. Остроумову его диссертація подъ заглавіемъ: „Критическій разборъ

мухаммеданскаго ученія о пророкахъ", напечатанная впослѣдствіи (въ 1874 г.) въ Миссіонерскомъ противомусульманскомъ сборникѣ (Выпускъ IV). Изучая на студенческой скамьѣ миссіонерскіе противомусульманскіе предметы подъ руководствомъ незабвенныхъ ученыхъ дѣятелей-миссіонеровъ, всѣмъ сердцемъ преданныхъ своему великому дѣлу—Н. И. Ильминскаго, Гордія Семеновича Саблукова и о. Евѳимія Александровича Малова, г. Остроумовъ, подобно имъ, со всѣмъ усердіемъ отдался, съ цѣлями учено-миссіонерскими, изученію магометанства. Плодомъ этого изученія было весьма много статей, напечатанныхъ г. Остроумовымъ въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ. Такъ, въ Православномъ Собесѣдникѣ (1871 г.) напечатана статья подъ заглавіемъ: „Мухамеданское ученіе о загробной жизни человѣка въ связи съ ученіемъ о кончинѣ міра", „Мухаммеданское ученіе о духовномъ мірѣ (Прав. Соб. 1872 г.), „Замѣтка о значеніи мухамеданства въ исторіи христіанства и въ исторіи человѣчества (тоже 1872 г.), „Характеристика религіозно-нравственной жизни мусульманъ преимущественно Средней Азіи (Прав. Обозр. 1880 г.), „Христіанскія миссіи и миссіонерство къ инородцамъ язычникамъ, находящимся въ предѣлахъ Россіи (Странникъ 1887 г.); „Историческій очеркъ взаимныхъ отношеній между христіанствомъ и мусульманствомъ (тамъ же 1888 г.)". Кромѣ названныхъ сочиненій г. Остроумовымъ напечатано много и другихъ. Интересующіяся этимъ лица могутъ найти перечень этихъ статей въ печатающейся Исторической запискѣ о Казанской духовной академіи г. Терновскаго.—На основаніи всего сказаннаго мною объ ученой дѣятельности г. Остроумова, честь имѣю предложить Совѣту Казанской академіи,—не благоугодно ли будетъ ему удостоить этого даровитаго, трудолюбиваго и преданнаго дѣлу научнаго раскрытія несостоятельности мусульманства, званія почетнаго члена Казанской духовной академіи, въ которой онъ получилъ высшее богословское образованіе и въ которой онъ началъ свою ученую и многоплодную дѣятельность.

Справка: 1) На основаніи § 9 уст. дух. академій академія имѣетъ право избирать своихъ почетныхъ членовъ.

2) По § 81 лит. в. пун. 3. акад. уст. „Избраніе въ званіе почетныхъ членовъ академіи лицъ, извѣстныхъ покровительствомъ духовному просвѣщенію или прославившихся

своими заслугами церкви и учеными трудами, подлежитъ къ предметамъ занятій Совѣта, представляемымъ чрезъ Епархіальнаго Преосвященнаго въ Святѣйшій Синодъ".

Постановили: По выслушаніи сего доклада Совѣтъ академіи, высоко цѣня долговременное, ознаменованное весьма важными заслугами служеніе на пользу духовнаго просвѣщенія экстраординарнаго профессора Императорскаго Новороссійскаго университета Николая Ѳомича Красносельцева и директора Ташкентской гимназіи, дѣйствительнаго статскаго совѣтника Николая Петровича Остроумова, единогласно постановилъ возвести ихъ въ званіе почетныхъ членовъ Казанской духовной академіи, о чемъ на основ. § 81 лит. в. п. 3. Высочайше утвержденнаго устава правосл. дух. академій представить чрезъ Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, на утвержденіе Святѣйшаго Синода.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 10 октября сего года резолюція Его Высокопреосвященства: „Утверждается. Представленіе заготовить".

№ 35.

Того же 19 сентября 1892 года.

Слушали: Отношеніе Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Макарія, Архіепископа Донскаго и Новочеркасскаго, отъ 2-го сего сентября за № 7: „Имѣю честь принести Вашему Высокопреподобію искреннѣйшую благодарность за Ваше приглашеніе на юбилейное пятидесятилѣтнее празднованіе Вашей казанской духовной академіи. При всемъ желаніи моемъ присутствовать при Вашемъ празднествѣ, я не могу исполнить онаго по причинѣ отдаленности нашего города и неблагопріятнаго для здоровья времени, равно и потому, что пятидесятилѣтній юбилей Вашей академіи почти совпадаетъ съ пятидесятилѣтнимъ юби-

леемъ моего служенія, имѣющимъ быть 28 сего сентября. Но не присутствуя лично, долгомъ считаю испрашивать заочно благословеніе Божіе на продолженіе и процвѣтаніе Вашей академіи. А въ память юбилея моего и Вашей академіи призналъ я за благо отдѣлить изъ своего капитала пять тысячъ рублей и вписать деньги сіи въ мое домашнее духовное завѣщаніе, съ тѣмъ, чтобы по смерти моей высланы были оныя деньги въ Вашу академію на всегдашнее содержаніе въ ней изъ процентовъ одного стипендіата моего имени.

Справка: 1) На основаніи § 9 устава духовныхъ академій, академія имѣетъ право избирать своихъ почетныхъ членовъ.

2) По § 81 лит. в. п. 3 акад. уст. „Избраніе въ званіе почетныхъ членовъ академіи лицъ, извѣстныхъ покровительствомъ духовному просвѣщенію или прославившихся своими заслугами церкви и учеными трудами, подлежитъ къ предметамъ занятій Совѣта, представляемымъ, чрезъ Епархіальнаго Преосвященнаго, въ Святѣйшій Синодъ“.

Постановили: Выразить Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнѣйшему Макарію, Архіепископу Донскому и Новочеркасскому, глубокую и искреннюю благодарность за его Архипастырское благословеніе на продолженіе и процвѣтаніе академіи и пожертвованіе имъ 5000 руб. на содержаніе въ ней изъ процентовъ одного стипендіата его имени, присовокупивъ къ сему, что Совѣтъ весьма сожалѣетъ, что обстоятельства лишаютъ Его Высокопреосвященство лично участвовать на академическомъ празднованіи. Въ ознаменованіе же пятидесятилѣтняго юбилея его служенія, исполненнаго Архипастырской ревности и попечительности, и сдѣланнаго имъ пожертвованія избрать его въ званіе почетнаго члена Казанской духовной академіи, о чемъ и просить Его Высокопреосвященство симъ журналомъ представить на утвержденіе Святѣйшаго Синода.

На семъ журналѣ послѣдовала отъ 10 октября сего года за № 675 резолюція Его Высокопреосвященства: „Утверждается; заготовить представленіе“.

№ 36.

Того же 19 сентября 1892 года.

I. Слушали: Прошеніе Свіяжской Благовѣщенской церкви діакона Владиміра Воздвиженскаго на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „Имѣя желаніе помѣстить на открытые при Казанской духовной академіи миссіонерскіе курсы сына моего Александра, окончившаго курсъ въ текущемъ году въ Свіяжскомъ двухклассномъ училищѣ, я вынужденнымъ нахожусь обременять Васъ, Ваше Высокопреосвященство, покорнѣйшею и пижайшею просьбою: не благоугодно ли будетъ принять вышеозначеннаго сына моего Александра Воздвиженскаго на существующіе при Казанской духовной академіи миссіонерскіе курсы. При чемъ честь имѣю представить и документы его: метрическую выпись, выданную изъ Макуловской церкви, 1885 года августа 1 дня за № 39 и аттестатъ изъ Свіяжскаго двухкласснаго училища отъ 1 іюня сего 1892 года за № 87. На что и буду ожидать Вашей милостивѣйшей Архипастырской резолюціи.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ прошеніи за № 594 послѣдовала такая: „8 сентября. Въ Правленіе академіи“.

2) а) Прошеніе учителя Макарьевской церковно-приходской школы, г. Казани, Ерминигельда Охотина, на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „Желая поступить въ число слушателей на миссіонерскіе курсы при Казанской духовной академіи, имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Высокопреосвященство разрѣшить Совѣту означенной академіи принять меня па миссіонерскіе курсы“.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ прошеніи за № 614 послѣдовала такая: „15 сентября. Въ Правленіе академіи“.

б) Прошеніе его же, Охотина: „Желая получить образованіе на миссіонерскихъ курсахъ при Казанской духовной академіи, покорнѣйше прошу Совѣтъ означенной академіи принять меня въ число слушателей по татарскому отдѣленію съ зачисленіемъ меня въ число пансіонеровъ на своемъ содержаніи“.

Справка: 1) На основаніи указа Св. Синода отъ 17 мая 1889 г. за № 1787 при Казанской духовной академіи съ 1889 г. существуютъ двухгодичные миссіонерскіе курсы по татарскому и монгольскому отдѣламъ на основаніи особыхъ правилъ, изложенныхъ въ „Соображеніяхъ объ открытіи двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ“.

2) По § 4 сихъ Соображеній: „Въ составъ курсовъ, по избранію и рекомендаціи начальствъ инородческихъ епархій и православнаго миссіонерскаго общества, могутъ поступать лица, вполнѣ опредѣлившіяся по своему направленію и желающія посвятить себя миссіонерскому служенію, безъ различія званія и правъ по образованію и безъ всякаго испытанія“.

3) По § 9: „Но въ извѣстный годъ на открываемыхъ курсахъ преподаются только тѣ миссіонерскія науки и отдѣлы наукъ, которые имѣютъ непосредственное отношеніе къ предстоящей дѣятельности наличныхъ слушателей. Такъ напримѣръ, если слушатели будутъ состоять изъ готовящихся въ миссіонеры среди татаръ, чувашъ и черемисъ, то при преподаваніи въ полномъ объемѣ исторіи и обличенія магометанства, арабскаго и татарскаго языка,—этнографія, исторія распространенія христіанства и общій филологическій обзоръ языковъ должны касаться только означенныхъ трехъ племенъ“.

4) По § 10: „Курсъ преподаванія подлежащихъ наукъ распредѣляется на два года, въ которые должны быть преподаны, по общимъ и особымъ программамъ, всѣ миссіонерскія науки, имѣющія непосредственное отношеніе къ предстоящей дѣятельности наличныхъ слушателей“.

5) По § 11: „Для чтенія наукъ на миссіонерскихъ курсахъ составляется Совѣтомъ академіи особое росписаніе, при

чемъ назначаются особые часы для слушателей означенныхъ курсовъ только по спеціально назначеннымъ для нихъ отдѣламъ наукъ; общіе же курсы наукъ, пригодные для студентовъ миссіонерскаго отдѣленія и слушателей-миссіонеровъ, читаются въ одни часы для тѣхъ и другихъ".

Постановили: Зачислить въ составъ слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ въ наступившій $189^{2}/_{3}$ учебный годъ по татарскому отдѣлу А. Воздвиженскаго и Е. Охотина на свое содержаніе съ проживаніемъ въ академическомъ корпусѣ.

II. Слушали: Прошеніе окончившаго курсъ въ Старицкомъ уѣздномъ училищѣ Петра Мощанскаго: „По непредвидѣннымъ обстоятельствамъ я долженъ отказаться отъ своего намѣренія продолжать образованіе свое на миссіонерскихъ курсахъ при ввѣренной Вашему управленію Казанской духовной академіи; поэтому покорнѣйше прошу Васъ, Ваше Высокопреподобіе, отецъ ректоръ, возвратить мнѣ приложенные мною при прошеніи моемъ къ Вамъ отъ 25 іюня сего года мои документы: свидѣтельство объ окончаніи курса уѣзднаго училища и метрическую выпись о рожденіи моемъ".

Справка: Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта академіи отъ 4 сентября сего 1892 года за № 30 Мощанскій П. зачисленъ въ число слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ въ наступившій $189^{2}/_{3}$ учебный годъ на свое содержаніе съ обязательствомъ проживать въ академическомъ корпусѣ въ качествѣ пансіонера.

Постановили: Уволить Мощанскаго П. изъ числа слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ, выславъ ему по мѣсту его жительства его документы, именно: свидѣтельство Старицкаго уѣзднаго училища объ окончаніи имъ курса и метрическое свидѣтельство о рожденіи его.

III. Слушали: Прошеніе учителя изъ чувашъ Казанской губерніи цивильскаго уѣзда, шибылгинской волости, села Шигалей, деревни Ирихъ-Сирмовъ Михаила Егорова:

„Журналомъ Совѣта академіи 4 сего сентября я зачисленъ въ число слушателей миссіонерскихъ курсовъ въ качествѣ своекоштнаго пансіонера, но по непредвидѣннымъ домашнимъ обстоятельствамъ я въ настоящее время не могу заниматься на курсахъ, посему покорнѣйше прошу Совѣтъ академіи уволить меня съ курсовъ и принять трудъ къ высылкѣ моихъ документовъ на родину.

Справка: Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта академіи отъ 4 сентября сего 1892 года за № 30 Егоровъ М. зачисленъ въ число слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ въ наступившемъ $189^{2}/_{3}$ учебномъ году на свое содержаніе съ обязательствомъ проживать въ академическомъ корпусѣ въ качествѣ пансіонера.

Постановили: Уволить Егорова М. изъ числа слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ, выславъ ему по мѣсту его жительства его документы, а именно: 1) свидѣтельство объ окончаніи курса въ Симбирской центральной чувашской школѣ за № 439, 2) свидѣтельство на званіе начальнаго народнаго учителя за № 577, 3) выписку изъ метрическихъ книгъ о рожденіи его и 4) свидѣтельство о поведеніи Цивильскаго полицейскаго управленія № 46.

IV. Слушали: Записку библіотекаря Ѳ. Троицкаго: „Имѣю долгъ донести Совѣту академіи, что въ академическую библіотеку поступили въ даръ А) отъ директора Казанской учительской семинаріи Н. А. Бобровникова слѣдующія книги: 1) Н. И. Ильминскаго Воспоминанія объ И. А. Алтынсаринѣ, 2) изданіе почитателей покойнаго Н. И. Ильминскаго подъ заглавіемъ: „Н. И. Ильминскій“, 3) Отчетъ Переводческой коммиссіи православнаго миссіонерскаго общества, учрежденной при Братствѣ Св. Гурія въ Казани.

Б) Отъ о. В. Т. Тимоѳеева сочиненіе П. В. Знаменскаго „На память о Н. И. Ильминскомъ“.

В) Отъ бывшаго воспитанника нашей академіи И. А. Кленова, надзирателя Казанскаго духовнаго училища: Koch. Lateinisch-deutsches Handwörterbuch.

Г) „Въ библіотеку Казанской духовной академіи въ память ея 50 лѣтія отъ ея воспитанника автора И. С. Ястребова

6 іюня 1892 г.“ 2-е изданіе „Обычаевъ и пѣсенъ турецкихъ сербовъ. Спб. 1889 г.“ (Русскій консулъ въ Салоникахъ).

Д) Отъ окончившаго курсъ студента академіи Попова А.: Sorof M. Die Entstehung der Apostelgeschichte.

Е) Отъ автора М. Г. Попруженко „Замѣтки по Кирилло-Меѳодіевскому вопросу. Одесса. 1892 года“.

Ж) Отъ окончившаго курсъ студента С. Архангелова 1) „Лекціи по общей и частной исагогикѣ Ветхаго Завѣта, читанныя студентамъ XXXIII курса доцентомъ П. А. Юнгеровымъ. Записи сдѣланы студентами XXXIII курса“. 2) „Лекціи по исторіи славянскихъ литературъ, читанныя студентамъ XXXIII курса 1-й группы экстраординарнымъ профессоромъ А. А. Царевскимъ. Записи сдѣланы студентами XXXIII курса 1-й группы“.

З) Отъ Н. Ѳ. Красносельцева, профессора Новороссійскаго университета, сочиненіе архимандрита Арсенія (настоятеля Заиконоспасскаго въ Москвѣ монастыря): „Три статьи неизвѣстнаго греческаго писателя начала XIII вѣка въ защиту православія и обличенія новостей латинскихъ въ вѣрѣ и благочестіи. 8°. М., 1892“.

И) Отъ П. В. Знаменскаго сочиненіе „В. Н. Витевскаго. И. И. Неплюевъ, вѣрный слуга своего отечества, основатель Оренбурга и устроитель Оренбургскаго края“ и выпуски II и III „Исторіи Казанской духовной академіи“ въ 5 экземплярахъ (послѣдніе чрезъ редакцію).

І) Отъ Н. И. Полетаева, преподавателя Оренбургской духовной семинаріи, собств. статья: „Переписка митрополита Евгенія (Болховитинова) съ А. Воейковымъ, П. Строевымъ, И. Снегиревымъ и П. Бекетовымъ“.

К) Отъ приватъ-доцента Казанскаго университета С. П. Шестакова собственное сочиненіе „О происхожденіи поэмъ Гомера. Выпускъ 1-й“.

Л) Отъ Н. И. Ивановскаго 2 экземпляра собственнаго сочиненія: „Критическій разборъ ученія безпоповцевъ о церкви и таинствахъ. Изданіе 2-е. 1892 г.“

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

IX.

Въ предшествующихъ главахъ мы старались доказать, что Христосъ Спаситель въ заповѣдяхъ, запрещающихъ напрасный гнѣвъ, похотливый взглядъ на женщину, брачный разводъ и т. д., дѣйствительно является исполнителемъ Моисеева закона: Онъ ни въ іотѣ, ни въ единой чертѣ не нарушаетъ его. Но въ такомъ случаѣ въ чемъ же заключается превосходство евангельскаго нравоученія сравнительно съ ветхозавѣтнымъ закономъ? Можемъ ли мы говорить послѣ этого, что Спаситель возвѣстилъ человѣчеству нравственный законъ высшій и совершеннѣйшій сравнительно съ закономъ Моисея? Если Христосъ повторяетъ только заповѣди древняго закона, то значеніе Его, какъ законодателя и нравоучителя, повидимому сводится только къ тому, что Онъ понялъ и истолковалъ древній законъ согласно его истинному смыслу и указалъ въ немъ тѣ идеальныя стороны, которыхъ іудейство и тѣмъ болѣе фарисейство не замѣчало въ немъ, но которыя ему всегда были присущи.

*) См. Прав. Собес. 1894 г. май—іюнь.

Сопоставленіе и сличеніе частныхъ и отдѣльныхъ заповѣдей Христа съ предписаніями Моисеева закона по нашему мнѣнію есть самый ненадежный путь къ выясненію сравнительнаго совершенства евангельскаго нравоученія предъ ветхозавѣтнымъ. Сущность дѣла здѣсь вовсе не въ большей или меньшей цѣнности и высотѣ отдѣльныхъ нравственныхъ требованій. Люби Бога и ближняго, не враждуй, не мсти, не блуди даже и въ мысляхъ, — всѣ эти и подобныя имъ заповѣди высказываются не въ Евангеліи только, и даже не только въ законѣ Моисея, но отчасти и въ Ведахъ, и въ ученіи Зороастра, и въ Талмудѣ, и въ Коранѣ. Чтобы уяснить себѣ высоту евангельскаго нравоученія сравнительно съ моралью какъ естественныхъ религій, такъ и ветхозавѣтнаго откровеннаго закона, нужно обратить вниманіе не на отдѣльныя заповѣди этого нравоученія, а на самую сущность его, на его конечныя цѣли, на мотивы нравственной дѣятельности и т. д.

Святой апостолъ Павелъ съ необычайною точностію выражаетъ отношеніе евангельскаго нравоученія къ ветхозавѣтному, когда называетъ первое закономъ свободы, сыновства Богу и зрѣлости, а второй — закономъ воспитанія или дѣтоводительства. „Законъ (Моисеевъ), говоритъ онъ, былъ для насъ дѣтоводителемъ ко Христу, дабы намъ оправдаться вѣрою. По пришествіи же вѣры, мы уже не подъ руководствомъ дѣтоводителя. Ибо вы всѣ сыны Божіи по вѣрѣ во Христа Іисуса. Наслѣдникъ, доколѣ въ дѣтствѣ, ничѣмъ не отличается отъ раба, хотя и господинъ всего. Онъ подчиненъ попечителямъ и приставникамъ до срока, отцемъ назначеннаго. Такъ и мы, доколѣ были въ дѣтствѣ, были порабощены вещественнымъ началамъ міра. Но когда пришла полнота времени, Богъ послалъ Сына Своего (единороднаго), который родился отъ жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконныхъ, дабы намъ получить усыновленіе. А какъ вы сыны, то Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего, вопіющаго: Авва, Отче! Посему ты уже не рабъ, но

сынъ; а если сынъ; то и наслѣдникъ Божій чрезъ Іисуса Христа“ (Гал. III, 24—26. IV, 1—7). Въ этихъ словахъ великаго апостола языковъ нужно видѣть не простую только аналогію, не сравненіе ветхозавѣтнаго и евангельскаго нравоученія съ закономъ дѣтоводительства и свободной зрѣлости, а выраженіе самой сущности дѣла. „Богъ дѣйствуетъ по отношенію ко всему человѣчеству, какъ и къ отдѣльнымъ личностямъ, путемъ педагогическаго воспитанія. Исторія есть воспитаніе человѣческаго рода; а нравственный законъ всякаго воспитанія состоитъ въ томъ, чтобы черезъ законъ достигать свободы. Законъ необходимъ для всѣхъ насъ: онъ есть необходимая ступень нравственнаго развитія. Въ св. Писаніи въ одномъ мѣстѣ говорится: „благо человѣку, когда онъ несетъ иго въ юности своей“ (Пл. Іер. III, 27). Кто не научился повиноваться, тотъ не научится также и повелѣвать (или лучше—жить по собственной волѣ); у кого не сломлено или не связано своеволіе, тотъ позже не съумѣетъ надлѣжащимъ образомъ пользоваться и свободой“ [1]). Этотъ основной законъ, опредѣляющій ходъ жизни какъ отдѣльныхъ личностей, такъ и цѣлыхъ обществъ, имѣетъ полное приложеніе и къ исторіи домостроительства Божія о спасеніи людей. Ветхій и новый завѣтъ есть нераздѣльное и непрекращающееся дѣйствіе божественнаго промысла: первый есть періодъ воспитанія, когда человѣкъ нуждался въ попечителѣ и приставникѣ, каковымъ и былъ законъ, а второй — періодъ зрѣлости и свободы, когда искупленный человѣкъ получилъ возможность руководиться во всей своей жизни собственною свободою, управляемою только одною любовію къ своему Господу и Спасителю—Христу (Іоан. XIV, 23). Богъ далъ Моисею такой законъ, который имѣлъ значеніе не самъ по себѣ, помимо отношенія къ Еванге-

[1]) *Лютардъ*, Апологія христіанства; перев. Лопухина, Спб. 1892, стр. 350 и 352; ср. *Мартенсенъ*, Христіанское ученіе о нравственности; Спб. 1890, т. I, стр. 259.

лію, а служилъ исторической связью ветхаго завѣта съ новымъ: ибо „законъ служитъ Евангелію и чрезъ себя ведетъ къ свободѣ въ Евангеліи“ [1]).

Изъ опредѣленія Моисеева закона, какъ закона дѣтоводительства, слѣдуетъ, что ветхозавѣтное нравоученіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ стать въ коренное противорѣчіе съ Евангеліемъ. Всякое разумное воспитаніе поставляетъ для себя ближайшею и основною цѣлію—вкоренить въ душѣ питомца тѣ нравственныя понятія, по которымъ человѣкъ долженъ жить и дѣйствовать и въ зрѣломъ возрастѣ; періодъ воспитанія есть періодъ пріобрѣтенія навыка въ тѣхъ самыхъ добродѣтеляхъ, которыя сохраняютъ полную силу обязательности для человѣка и послѣ того, какъ онъ выйдетъ изъ-подъ опеки попечителей и приставниковъ. Въ самомъ дѣлѣ, можетъ ли человѣкъ въ періодъ зрѣлости и свободнаго самоопредѣленія руководиться принципомъ воздаянія добромъ за зло, если онъ воспитался на совсѣмъ иныхъ нравственныхъ понятіяхъ, если въ періодъ дѣтства ему постоянно внушалась мысль, что онъ въ правѣ платить обидой за обиду и ненавидѣть врага? И христіанинъ, вышедшій изъ-подъ воспитательной опеки закона, не можетъ не руководиться въ своей жизни и дѣятельности тѣми же нравственными заповѣдями, которыя изложены въ ветхозавѣтномъ законѣ, не можетъ или по крайней мѣрѣ не долженъ нарушать прямыхъ требованій сего закона —не убивай, не кради и т. д. Эта полная сила обязательности Моисеева нравственнаго закона для новозавѣтнаго времени и выражается въ словахъ Господа: „не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить. Кто нарушитъ одну изъ заповѣдей сихъ малѣйшихъ и научитъ такъ людей, тотъ малѣйшимъ наречется въ царствѣ небесномъ; а кто сотворитъ и научитъ, тотъ великимъ наречется въ царствѣ небесномъ“ (Матѳ. V,

---

[1]) *Лютардъ*, Апологія, стр. 351.

17. 19). То же самое выражаетъ и апостолъ Павелъ: „итакъ мы уничтожаемъ законъ вѣрою? Никакъ; но законъ утверждаемъ (Римл. III, 31). Законъ святъ, и заповѣдь свята, и праведна и добра“ (Рим. VII, 12).

Но въ то же время апостолъ Павелъ имѣлъ полное право сказать: „нынѣ, умерши для закона, которымъ были связаны, мы освободились отъ него, чтобы намъ служить Богу въ обновленіи духа, а не по ветхой буквѣ. Законъ духа жизни во Христѣ Іисусѣ освободилъ меня отъ закона грѣха и смерти“ (Рим. VII, 6. VIII, 2). Это не значитъ, что человѣкъ, обновившійся во Христѣ, можетъ и нарушать заповѣди древняго закона, что для него въ Евангеліи открылся такой путь къ праведности, который совсѣмъ расходится съ указаннымъ въ ветхомъ завѣтѣ. Евангеліе вовсе не отмѣнило Моисеева закона, а только вывело человѣка изъ-подъ опеки закона въ состояніе благодати и свободы. Доколѣ человѣкъ усовершается въ нравственныхъ дѣйствіяхъ, до тѣхъ поръ онъ дѣйствительно нуждается въ напоминаніяхъ, что не слѣдуетъ дѣлать того-то и того-то, а что нужно поступать такъ-то и такъ-то; но разъ онъ достигъ способности свободно самоопредѣляться во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ и безъ борьбы преодолѣвать грѣховныя искушенія, для него подобнаго рода напоминанія становятся совсѣмъ излишними. Пока наприм. человѣкъ не поборолъ въ себѣ плотскаго вожделѣнія, на немъ всегда будетъ тяготѣть ярмо заповѣди закона—„не прелюбодѣйствуй“; но если онъ усовершился въ добродѣтели цѣломудрія, такъ что ему ни мало не угрожаетъ опасность поддаться соблазну, то онъ дѣйствительно, можно сказать, умеръ для заповѣди, запрещающей любодѣяніе: она для него сдѣлалась такимъ же пустымъ звукомъ, какъ для человѣка, не знающаго, что такое праздность, напоминаніе—„не лѣнись“. Такимъ образомъ апостолъ Павелъ вовсе не говоритъ того, что человѣкъ подъ благодатію можетъ и не исполнять заповѣдей древняго закона: нѣтъ, по его ученію эти заповѣди и для облагодат-

ствованнаго человѣка сохраняютъ полную силу обязательности, хотя нужда въ нихъ, какъ въ руководственныхъ правилахъ жизни, прекратилась, — прекратилась настолько, насколько грѣхъ потерялъ свою силу надъ нимъ. Поэтому у св. апостола Павла смерть для грѣха и смерть для закона—понятія совершенно синонимичныя (Римл. VI, 2. 11. VII, 4. 6); онъ даже прямо называетъ древній законъ закономъ грѣха (Рим. VIII, 2), потому что этотъ законъ только и можетъ имѣть мѣсто въ состояніи грѣховности, или скорѣе — въ состояніи дѣтства и нравственной незрѣлости (Римл. VI, 14). Отсюда слѣдуетъ, что и въ благодатномъ царствѣ Христа опека закона прекращается только для тѣхъ, кто сталъ выше этого закона, кто совершенно переродился по духу Христову и надъ кѣмъ грѣхъ потерялъ свою власть и силу.

Уже отсюда слѣдуетъ, что ветхозавѣтный законъ въ силу своего педагогическаго значенія есть законъ ограниченный и несовершенный и что по своему достоинству онъ никакъ не можетъ быть сравниваемъ съ евангельскимъ нравоученіемъ. Цѣль воспитанія и цѣль вообще жизни, какъ свободнаго самоопредѣленія, въ существѣ дѣла должна быть одна и та же; если каждый человѣкъ призывается къ посильному осуществленію заповѣди: люби Бога больше всего и ближняго своего какъ себя самого, то и для всякаго питомца эта же самая заповѣдь является въ извѣстной степени обязательною. Но никто не будетъ утверждать, что и къ дитяти и къ зрѣлому мужу можно предъявлять совершенно одинаковыя моральныя требованія. Законъ, предназначающійся дѣйствовать только въ періодъ воспитанія человѣка, неизбѣжно долженъ быть ограниченнѣе, уже и несовершеннѣе, чѣмъ законъ самостоятельной жизни. Это вытекаетъ уже изъ того, что цѣль, преднамѣчаемая воспитаніемъ, должна быть достигнута и осуществлена въ ограниченный періодъ жизни человѣка и притомъ въ пору его дѣтства и юности, когда духовныя силы не достигаютъ еще пол-

наго и окончательнаго развитія; а для осуществленія полнаго нравственнаго идеала не достаточно и всей человѣческой жизни на землѣ. Понятно послѣ этого, въ чемъ заключается и самый существенный признакъ ограниченности всякаго воспитательнаго закона: этотъ законъ и по своимъ цѣлямъ и по мотивамъ непремѣнно долженъ приспособляться къ слабымъ силамъ питомца, къ его индивидуальнымъ способностямъ, къ его неразвитости и несовершенству.

Такимъ же характеромъ приспособительности отличается и ветхозавѣтный дѣтоводительный законъ. Онъ былъ данъ не всему человѣчеству, а только народу еврейскому, жизнь котораго подъ вліяніемъ извѣстныхъ событій, природы страны и особеннаго историческаго предназначенія сложилась совсѣмъ иначе, чѣмъ жизнь другихъ народовъ. Кромѣ того синайское законодательство относится къ тому печальному періоду въ жизни евреевъ, когда они только что освободились отъ гражданскаго подчиненія египтянамъ, но не перестали еще быть ихъ рабами по грубымъ понятіямъ и по жестокосердію, когда они не только не способны были руководиться во взаимныхъ отношеніяхъ духомъ любви и милосердія, но на каждомъ шагу нарушали даже самыя элементарныя требованія справедливости. Моисей, давая евреямъ дѣтоводительный законъ, по необходимости долженъ былъ приспособляться и къ національнымъ особенностямъ своего народа, и къ его грубости и жестоковыйности (Мѳ. XIX, 8). Какъ ни возвышенъ этотъ законъ, какъ ни идеальны его требованія въ сравненіи съ моральными понятіями древнихъ языческихъ народовъ, но онъ все же является закономъ одной только націи и притомъ закономъ для извѣстной стадіи въ развитіи этой націи. Этимъ-то характеромъ приспособительности и можно объяснить, почему прозелитизмъ въ еврействѣ, особенно въ ранній періодъ его исторіи, былъ явленіемъ крайне рѣдкимъ и чаще всего вынужденнымъ и почему этотъ прозелитизмъ въ доплѣнный періодъ возможенъ былъ только

при отреченіи принимающаго Моисеевъ законъ отъ собственной національности и при сліяніи съ еврействомъ не только по вѣрѣ, но и по языку, обычаямъ, гражданской жизни и т. д. Этимъ же объясняется и то, почему нравственный законъ Моисея подлежалъ постепенному развитію и восполненію: первоначальный законъ, содержащійся въ Пятокнижіи, какъ данный народу грубому и одичавшему въ долговременномъ рабствѣ, у позднѣйшихъ великихъ пророковъ нѣсколько видоизмѣнился и получилъ болѣе возвышенный характеръ. Впрочемъ, говоря все это, мы совсѣмъ не думаемъ выражать того, будто Моисей въ своихъ нравственныхъ требованіяхъ иногда погрѣшалъ и шелъ противъ того, что̀ заповѣдуется въ Евангеліи; ветхозавѣтный законодатель имѣлъ въ виду тотъ же самый нравственный идеалъ, который возвѣщается и въ христіанствѣ, поэтому всѣ прямыя требованія или запрещенія древняго закона ни мало не противорѣчатъ евангельскимъ заповѣдямъ; но иногда Моисей, приспособляясь къ слабымъ нравственнымъ силамъ своего народа, дѣлалъ нѣкоторую уступку его жестокосердію, хотя и никогда не обращалъ ее въ правило и положительное требованіе. Такъ, Моисей признавалъ только моногамическій бракъ, но въ то же время онъ не могъ высказаться рѣшительно и противъ многоженства, допустивъ (но ничуть не узаконивъ) его, какъ неизбѣжное, хотя и временное зло; точно также древній законъ въ силу своей приспособительности долженъ былъ мириться съ брачнымъ разводомъ, хотя признавалъ бракъ по самому существу нерасторжимымъ.

Напротивъ евангельскій законъ въ отличіе отъ ветхозавѣтнаго съ полнымъ правомъ можетъ носить наименованіе общечеловѣческаго, всемірнаго и вѣчнаго. Въ благодатное царство Христово призываются безъ различія всѣ люди всѣхъ странъ, всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ, и каждый членъ этого царства руководится въ своей жизни и дѣятельности единымъ нравственнымъ закономъ, возвѣщеннымъ въ Евангеліи. Но

если апостолъ Павелъ говоритъ, что въ благодатномъ царствѣ „нѣтъ ни еллина, ни іудея, ни обрѣзанія, ни необрѣзанія, варвара, скиѳа, раба и свободнаго, но все и во всемъ Христосъ“ (Кол. III, 11), то это не значитъ, что христіанство требуетъ отъ своихъ послѣдователей отреченія отъ всякихъ національныхъ и индивидуальныхъ особенностей и стремится къ полному ихъ обезличенію и подведенію подъ одну мѣрку: въ томъ-то и состоитъ величіе евангельскаго нравоученія, что оно, какъ законъ свободы, можетъ быть основою жизни и дѣятельности для всѣхъ людей при сохраненіи сими послѣдними національности и индивидуальнаго характера. Если въ ветхомъ завѣтѣ самъ законъ отчасти приспособлялся къ народу, то въ христіанствѣ напротивъ каждый вѣрующій своею собственною личностію приспособляется къ Евангелію, осуществляя и выполняя его нравственныя требованія въ мѣру своихъ силъ и дарованій. Поэтому-то у каждаго народа христіанство получаетъ свой особенный характеръ и отпечатокъ, при чемъ сущность Евангелія можетъ оставаться неизмѣнною и неповрежденною.

Далѣе, законъ Моисея, какъ законъ воспитательный, не столько хочетъ указать общіе нравственные принципы, сколько старается опредѣлить каждый шагъ въ жизни человѣка, каждый его поступокъ. Въ состояніи дѣтства общіе нравственные принципы не вполнѣ достаточны для руководства въ жизни и дѣятельности, потому что они требуютъ извѣстной нравственной и умственной зрѣлости для своего пониманія и исполненія или лучше сказать — умѣнья приложить ихъ къ частнымъ случаямъ жизни: чтобы воспитать человѣка въ полномъ послушаніи и безпрекословномъ повиновеніи нравственному закону, для этого нужны прямыя требованія—дѣлать одно и не дѣлать другаго. Вслѣдствіе этого въ законѣ Моисея частныя правила и предписанія имѣютъ какъ бы болѣе основное и существенное значеніе, чѣмъ общіе принципы нравственной дѣятельности. Въ своемъ нравоученіи законодатель идетъ

педагогическимъ путемъ отъ частнаго къ общему, т. е. отъ отдѣльныхъ заповѣдей къ общимъ принципамъ; поэтому подзаконный человѣкъ, стремившійся сообразовать свою жизнь съ требованіями закона, въ своихъ отношеніяхъ напр. къ ближнему руководился не столько общею принципіальною заповѣдію — „люби ближняго, какъ самого себя“, сколько частными требованіями — не убивай, не кради, не злословь и т. д.; высшимъ идеаломъ нравственнаго совершенства была для него только законная праведность или доточное исполненіе всѣхъ частныхъ предписаній закона. Можетъ быть, имѣя въ виду этотъ такъ называемый казуистическій характеръ ветхозавѣтнаго нравоученія, апостолъ Павелъ и усвояетъ ему наименованіе „закона заповѣдей“ (Ефес. II, 15), т. е. закона частныхъ требованій и предписаній, относящихся къ тому или другому случаю въ жизни. Въ связи съ указанною особенностію ветхозавѣтнаго закона стоитъ и другое характеристическое отличіе его: такъ какъ законъ Моисея обнимаетъ собою частные случаи въ жизни и притомъ, какъ мы сказали выше, приспособляется къ силамъ исполнителей, то заповѣди его являются съ одной стороны удобоисполнимыми, а съ другой—безусловно обязательными. Чѣмъ уже и малосодержательнѣе заповѣдь, тѣмъ она легче для исполненія и тѣмъ труднѣе человѣкъ находитъ оправданіе для себя въ случаѣ ея нарушенія: такъ, требованіе — „не кради“ легче для исполненія, чѣмъ заповѣдь—„не вреди ближнему“, а эта послѣдняя легче, чѣмъ общій нравственный принципъ—„люби ближняго, какъ самого себя“. Такимъ образомъ ветхозавѣтный еврей ничѣмъ не могъ оправдать себя въ случаѣ неисполненія данныхъ ему заповѣдей: онъ былъ обязанъ всецѣлымъ послушаніемъ закону, какъ своему дѣтоводителю и пѣстуну: иго закона было для него поистинѣ игомъ рабства (Гал. V, 1). Но если каждая въ отдѣльности заповѣдь древняго закона должна была казаться ветхозавѣтному человѣку подсильною и удобоисполнимою, то весь законъ въ общей своей совокупности

ложился тяжелымъ бременемъ на его совѣсть. Могъ ли въ самомъ дѣлѣ древній еврей достигнуть законной праведности, къ которой онъ стремился, какъ къ конечной цѣли своей нравственной дѣятельности, когда ему въ каждомъ малѣйшемъ поступкѣ приходилось сообразоваться съ прямыми предписаніями закона, когда онъ на каждомъ шагу былъ связанъ требованіями и правилами? Масса всевозможныхъ предписаній и заповѣдей совершенно подавляла его, и онъ при всемъ своемъ желаніи не могъ соблюсти такую осторожность во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ, чтобы предохранить себя отъ нарушенія той или иной заповѣди; но если нарушалась хотя бы и одна заповѣдь, ветхозавѣтный человѣкъ чувствовалъ себя виновнымъ предъ всѣмъ закономъ, потому что и его сознанію была присуща та самая мысль, которую впослѣдствіи высказалъ св. апостолъ Іаковъ: „кто соблюдаетъ весь законъ, и согрѣшитъ въ одномъ чемъ нибудь, тотъ становится виновнымъ во всемъ. Ибо тотъ же, кто сказалъ: не прелюбодѣйствуй, сказалъ: и не убей; посему, если ты не прелюбодѣйствуешь, но убьешь, то ты также преступникъ закона“ (II, 10—11), т. е. преступникъ не одной только частной заповѣди, запрещающей убійство, но всего закона во всей полнотѣ его содержанія. Поэтому за всякое отступленіе отъ законнаго требованія древній еврей долженъ былъ ожидать для себя и лишенія благоволенія Божія и того или иного наказанія. Такимъ образомъ Моисеевъ законъ былъ поистинѣ великимъ и неудобоносимымъ ярмомъ для Израиля, такъ какъ онъ заставлялъ его страдать на каждомъ шагу отъ сознанія своей виновности предъ Богомъ и невозможности избѣжать нарушенія закона, и это страданіе усугублялось еще болѣе въ виду того, что каждая въ отдѣльности заповѣдь была легка и удобоисполнима, что она не требовала отъ человѣка какихъ либо особенныхъ нравственныхъ подвиговъ.

Въ христіанствѣ напротивъ имѣютъ значеніе не отдѣльныя и частныя заповѣди, а общіе принципы и

высшій нравственный идеалъ, къ посильному осуществленію котораго и призывается каждый вѣрующій. „Нравственный законъ получилъ въ Евангеліи совершенно новую форму: это не казуистическія правила, а единый нравственный принципъ; вмѣстѣ съ тѣмъ въ Евангеліи указана и новая цѣль нравственной дѣятельности: праведность здѣсь не есть конечный предѣлъ нравственно-религіозной жизни, а только моментъ въ ней“ [1]). Правда, въ Евангеліи есть и частныя заповѣди; но не въ нихъ поставляется сущность христіанскаго нравоученія: онѣ служатъ только какъ-бы примѣромъ и разъясненіемъ высшаго идеала нравственной жизни. Если бы христіанинъ стремился только къ возможно-точному выполненію этихъ заповѣдей, то онъ всегда оставался бы на точкѣ ветхозавѣтной законной праведности. Христосъ требуетъ большаго; *будите совершени, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѳ. V, 48),—вотъ къ чему призываетъ Господь Своихъ послѣдователей, вотъ въ чемъ полагаетъ для нихъ конецъ и послѣдній предѣлъ нравственнаго совершенствованія. Да это нельзя назвать и предѣломъ; скорѣе это безконечность или недостижимый идеалъ, который долженъ только предноситься нашему сознанію, но осуществить который совершенно невозможно хотя и богоподобному, но все же ограниченному человѣку, да и не только ему, но и высшимъ разумнымъ силамъ. Заповѣдь Господа: „будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“, предъявляется нашему нравственному сознанію не какъ возможный для нашего исполненія законъ, такъ какъ человѣкъ долженъ перестать быть ограниченнымъ человѣкомъ, чтобы вмѣстить въ себѣ безконечное совершенство Божіе; слова эти указываютъ лишь на то, что для христіанскаго совершенствованія нѣтъ нигдѣ конца и предѣла, что всѣ, послѣдовавшіе за Христомъ, призы-

[1]) *Leonh. Jacob*, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz, Göttingen 1893, стр. 20.

ваются къ достиженію такого величія духа, къ такой высотѣ нравственнаго развитія, которая столь же безпредѣльна, какъ безпредѣленъ въ Своихъ совершенствахъ небесный Отецъ. Отсюда открывается та идеальность христіанства и евангельскаго нравоученія, которая отличаетъ его не только отъ всѣхъ языческихъ и естественныхъ религій, но и отъ ветхозавѣтнаго откровенія. Только въ христіанствѣ со всею опредѣленностію указано безмѣрно высокое предназначеніе человѣка; только здѣсь нравственныя заповѣди не заключены въ такія строго опредѣлнныя формы, достигнувъ которыхъ человѣку ничего не оставалось бы дѣлать. Но если нравственный идеалъ христіанства недостижимъ и безпредѣленъ, какъ безпредѣльны совершенства Божіи, если Евангеліе не указываетъ для нравственнаго развитія человѣка такихъ границъ, гдѣ бы можно было сказать: „до сего дойдеши и не прейдеши, и здѣсь предѣлъ стремленіямъ твоимъ“ (Іов. XXXVIII, 11), то въ этомъ не недостатокъ и слабая сторона христіанскаго нравоученія, а его высшее достоинство и совершенство. Гдѣ есть развитіе и совершенствованіе, тамъ непремѣнно долженъ быть и идеалъ, всегда предносящійся сознанію человѣка, какъ нѣчто недостижимое, превышающее его естественныя силы и даже недоступное въ подробностяхъ и деталяхъ его сознанію. Наука, искусство, музыка,—все это живетъ и движется впередъ только предносящимся сознанію идеаломъ; отнимите напр. этотъ идеалъ у художника, и онъ превратится въ простаго ремесленника, онъ перестанетъ быть тѣмъ истиннымъ художникомъ, въ которомъ горитъ искра Божія, творящая художественные образы. Нѣкоторые думаютъ, будто возвышеніе христіанскаго нравственнаго закона на степень недостижимаго идеала служитъ причиною того, что нравственныя заповѣди Евангелія остаются для большинства мертвою буквою; имъ кажется, будто самъ человѣкъ въ своемъ излишнемъ и неразумномъ рвеніи къ возвышенію евангельскаго нравственнаго закона, при-

несеннаго съ неба на землю Христомъ, придалъ этому закону идеальный характеръ и какъ бы удалилъ его опять съ земли на небо, такъ что полное осуществленіе его стало казаться человѣку невозможнымъ и недостижимымъ, а слѣдовательно и не безусловно обязательнымъ; а въ этомъ-то человѣкъ и сталъ будто бы находить себѣ оправданіе въ случаяхъ противорѣчія между своею жизнію и требованіями Евангелія. Но наша жизнь далека отъ заповѣдей Христа вовсе не отъ того, что мы какъ бы запуганы идеальною высотою ихъ или же лицемѣрно оправдываемъ себя слабостью и ничтожествомъ человѣческой природы въ сравненіи съ недосягаемымъ величіемъ нравственныхъ идеаловъ христіанства, а отъ того, что наше сердце чаще всего оказывается худо воздѣланною почвою, на которой сѣмена евангельскаго ученія если и даютъ плоды, то самые ничтожные. Христосъ принесъ намъ Свое божественное ученіе съ неба на землю, но не отнялъ у него небеснаго величія, не подчинилъ его закону міра сего, съ которымъ мы такъ сжились и съ точки зрѣнія котораго такъ часто смотримъ и на божественное ученіе Евангелія. Тамъ только и жизнь, тамъ только и движеніе впередъ, гдѣ есть идеалы. Безпредѣльно знаніе, но люди науки не опускаютъ изъ-за этого рукъ и не оставляютъ своихъ стремленій къ достиженію все большаго и большаго знанія. Недостижимы идеалы искусства и поэзіи, но это не вынуждаетъ художниковъ и поэтовъ бросать въ отчаяніи кисть и перо. Точно такъ же и недостижимость и непредставимая высота христіанскаго нравственнаго идеала не можетъ ослаблять волю истиннаго христіанина; напротивъ, это можетъ только больше вдохновлять и воодушевлять его въ нравственной дѣятельности и пробуждать въ его душѣ отрадное сознаніе, что человѣкъ не есть только сынъ земли, а богоподобное существо, призванное къ нескончаемому совершенствованію, которое, начавшись здѣсь на землѣ, будетъ продолжаться безъ конца все далѣе и далѣе въ вѣчномъ царствѣ небеснаго Отца.

Если въ ветхомъ завѣтѣ человѣкъ былъ рабомъ закона, который начертывалъ ему ограниченный и строго опредѣленный путь праведности, то въ христіанствѣ открыта каждому вѣрующему полная нравственная свобода — такъ или иначе осуществлять въ жизни евангельскій идеалъ нравственности. Каждый христіанинъ является какъ бы законодателемъ и творцемъ частныхъ заповѣдей для самого себя; если онъ нераздѣльно слился своими стремленіями, желаніями и чувствами съ высочайшимъ идеаломъ христіанской нравственности, если вся жизнь его проникласъ чувствомъ самоотверженной и готовой на подвиги любви, тогда помимо всякихъ частныхъ заповѣдей и предписаній одна любовь подскажетъ ему, какъ поступать ему въ каждомъ данномъ случаѣ, тогда онъ самъ безошибочно можетъ начертать для себя путь къ нравственному совершенству. „Люби, и потомъ дѣлай, что̀ хочешь“, — это общеизвѣстное изреченіе блаж. Августина съ замѣчательною тонкостію и глубиною выражаетъ всю полноту нравственной свободы, открывшейся для человѣка въ христіанствѣ; здѣсь путь спасенія не заключенъ въ такія узкія рамки, внѣ которыхъ не возможно было бы достиженіе святости. Вотъ почему христіанство имѣетъ въ числѣ своихъ послѣдователей и представителей неисчислимый сонмъ самыхъ разнообразныхъ типовъ христіанской святости: Іоаннъ милостивый и Симеонъ столпникъ, Василій Великій, вселенскій учитель, и Василій Христа ради юродивый, апостолъ Іоаннъ и сораспятый со Христомъ разбойникъ, Марія Приснодѣва и Марія Египетская,—всѣ эти угодники Божіи жили и достигли святости, можно сказать, по своему особенному кодексу нравственныхъ правилъ. Древнее рабство закону смѣнилось въ христіанствѣ инымъ порабощеніемъ, вполнѣ свободнымъ: *нынѣ свободившеся отъ грѣха, порабощшеся же Богови, имамы плодъ нашъ во святыню: кончину же жизнь вѣчную* (Рим. VI, 22); но это такое порабощеніе, которое, начертывая человѣку путь къ безконечному совершен-

ствованію, ведетъ его къ уподобленію Богу; оно есть та высшая ступень свободы духа, которая не знаетъ ограниченій и стѣсненій въ дѣлѣ нравственнаго возрастанія.

Что касается средствъ къ исполненію нравственнаго закона, то въ ветхомъ завѣтѣ человѣкъ только обязывался къ безусловному исполненію даннаго ему закона, но не получалъ отъ Бога какихъ либо особенныхъ благодатныхъ силъ, которыя помогали бы ему въ достиженіи праведности; предоставленный своимъ собственнымъ немощнымъ силамъ, онъ долженъ былъ приходить къ мучительному сознанію своей грѣховности и полнаго безсилія — самостоятельно избавиться отъ грѣховнаго рабства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ сознанію необходимости сверхъестественной помощи для своего оправданія предъ Богомъ, къ чему собственно и стремилось ветхозавѣтное откровеніе, приготовлявшее человѣка къ вѣрѣ въ грядущаго Спасителя. Законъ какъ бы самъ въ себѣ былъ немощенъ: онъ не пробуждалъ въ человѣкѣ вѣру въ себя и въ свои силы, а только заставлялъ его страдать отъ сознанія своего крайняго ничтожества и возлагать всѣ свои упованія на будущаго Искупителя и Примирителя. Напротивъ евангельскіе глаголы сами въ себѣ *духъ суть и животъ суть* (Іоан. VI, 63); они сами въ себѣ „живы и дѣйственны, и острѣе всякаго меча обоюду остраго“ (Евр. IV, 12). Обновленный во Христѣ человѣкъ постоянно живетъ отраднымъ сознаніемъ, что во всѣхъ его нравственныхъ дѣйствіяхъ ему помогаетъ всемощная благодать Божія, что съ нимъ и въ немъ живетъ Христосъ (Мѳ. XXVIII, 20. Гал. II, 20) и что онъ есть храмъ Духа Божія (1 Кор. III, 16), содѣйствующаго ему во всѣхъ нравственныхъ стремленіяхъ. Въ своей дѣятельности христіанинъ не предоставленъ всецѣло самому себѣ: онъ есть только вѣтвь, питающаяся животворными соками лозы—Христа.

Наконецъ ветхозавѣтный законъ отличается отъ новозавѣтнаго и по мотивамъ къ нравственной дѣя-

тельности. Въ періодъ воспитанія и незрѣлаго дѣтства, когда человѣкъ не можетъ еще уразумѣть должнымъ образомъ высокую цѣль нравственной дѣятельности, однимъ изъ главныхъ побужденій къ исполненію нравственнаго закона является съ одной стороны нѣкоторый страхъ предъ воспитателемъ, а съ другой—ожиданіе пріятныхъ или непріятныхъ послѣдствій за исполненіе или нарушеніе требованія. Такими же побужденіями при исполненіи закона руководился и ветхозавѣтный человѣкъ: послушаніе закону и земное блаженство представлялись ему въ такомъ же отношеніи, какъ причина къ слѣдствію; путь къ законной праведности, думалъ онъ, есть въ то же время и путь къ земному счастію и благополучію. Можетъ быть на это и указываетъ апостолъ Павелъ, когда говоритъ, что „доколѣ мы были въ дѣтствѣ, были порабощены вещественнымъ началамъ міра“ (Гал. IV, 3); дѣйствительно ветхозавѣтный человѣкъ, стремившійся сообразовать свою жизнь съ требованіями закона, никакъ не могъ отрѣшиться отъ мысли о вещественныхъ благахъ земной жизни; безопасность отъ враговъ, изобиліе земныхъ плодовъ, долголѣтіе, страна, текущая молокомъ и медомъ,—вотъ что считалъ онъ наградой за послушаніе закону и вотъ въ чемъ видѣлъ почти единственное побужденіе къ исполненію его. И самъ законодатель постоянно ссылается на эти побужденія: онъ то обѣщаетъ благополучіе за вѣрность закону, то угрожаетъ страшными бѣдствіями за противленіе ему. Съ какимъ глубокимъ волненіемъ долженъ былъ читать древній еврей XXVIII главу Второзаконія, гдѣ съ такою силою выражаются благословенія на исполнителей закона и грозныя проклятія на его нарушителей! А въ этихъ благословеніяхъ и проклятіяхъ только и идетъ рѣчь о земномъ благополучіи или о лишеніи его. Такимъ образомъ и побужденія къ нравственной дѣятельности носили въ ветхомъ завѣтѣ характеръ рабскій: все здѣсь сводилось къ страху предъ Богомъ за свое земное благосостояніе. Древній еврей, можно

сказать, дѣйствительно работалъ Господу со страхомъ и радовался ему съ трепетомъ. Въ самомъ Іеговѣ онъ видѣлъ не столько благаго Отца, Которому онъ обязанъ повиновеніемъ по чувству сыновней любви, сколько всемогущаго Царя міра и народовъ, милующаго рабовъ своихъ, но отмщающаго непокорнымъ до третьяго и даже до четвертаго рода. „Господь, Богъ вашъ, есть Богъ боговъ и Владыка владыкъ, Богъ великій, сильный и страшный“ (Второз. X, 17), — вотъ что постоянно внушалось Израилю. Поэтому законодатель, призывая народъ къ исполненію даже такихъ заповѣдей, которыя проникнуты духомъ любви и уваженія къ ближнему, прежде всего выставляетъ однимъ изъ главныхъ мотивовъ страхъ предъ Богомъ. „Не злословь глухаго, говоритъ Господь, и предъ слѣпымъ не клади ничего, чтобы преткнуться ему, бойся Господа, Бога твоего: Я Господь, Богъ вашъ. Предъ лицемъ сѣдаго вставай и почитай лице старца; бойся Господа, Бога твоего: Я Господь, Богъ вашъ“ (Лев. XIX, 14. 32). Такимъ образомъ всѣ побужденія ветхозавѣтнаго закона къ нравственной дѣятельности могутъ быть выражены въ такихъ словахъ: „бойся Бога, чтобы хранить Его заповѣди, ибо Онъ даетъ блага творящимъ волю Его и наказываетъ великими бѣдствіями противящихся Его закону“. Даже примѣръ самого законодателя не могъ вдохновлять древнихъ евреевъ и служить для нихъ особеннымъ побужденіемъ къ исполненію нравственнаго закона, ибо и онъ не былъ вполнѣ чистъ предъ Богомъ и оказывался иногда нарушителемъ воли Его (Числ. XX, 12).

Иные мотивы и побужденія къ исполненію нравственнаго долга открыло человѣку Евангеліе; какъ сущность евангельскаго нравоученія состоитъ въ готовой на самопожертвованіе любви, такъ и побужденіе къ исполненію его каждый христіанинъ находитъ въ томъ же чувствѣ любви,—любви къ своему Спасителю, Который и Самъ „возлюбилъ Своихъ сущихъ въ мірѣ, до конца возлюбилъ ихъ“ (Іоан. XIII, 1). *Заповѣдь*

новую даю вамъ, говорилъ Господь, *да любите другъ друга: якоже Азъ возлюбихъ вы, да и вы любите себе* (Іоан. XIII, 34); *аще кто любитъ Мя, слово Мое соблюдетъ: не любяй Мя, словесъ Моихъ не соблюдаетъ* (XIV, 23—24). Любовь ко Христу тѣмъ болѣе можетъ служить побужденіемъ къ нравственному совершенствованію, что любить Господа значитъ въ то же время любить и возвѣщенный Имъ нравственный законъ, ибо личность Спасителя не отдѣлима отъ евангельскихъ заповѣдей: Онъ не только Учитель идеально-возвышенной нравственности, но вмѣстѣ и недостижимый образецъ нравственнаго совершенства; въ теченіе Своей земной жизни Онъ училъ не столько словомъ, сколько собственнымъ примѣромъ, къ подражанію которому Онъ и призываетъ всѣхъ вѣрующихъ. *Образъ дахъ вамъ*, говорилъ Онъ ученикамъ Своимъ, *да якоже Азъ сотворихъ вамъ, и вы творите* (Іоан. XIII, 15; ср. Мѳ. XI, 29. 1 Петр. II, 21). Евангельское ученіе есть та же жизнь Господа, только выраженная человѣческимъ словомъ. Требуя отъ Своихъ послѣдователей исполненія евангельскихъ заповѣдей только въ силу сыновней любви къ Себѣ, Господь всячески старался отвлечь мысль ихъ отъ побужденій земнаго характера и направлялъ ее къ представленію благъ высшихъ, небесныхъ. „Не собирайте себѣ сокровищъ на землѣ, гдѣ моль и ржа истребляютъ, и гдѣ воры подкапываютъ и крадутъ. Но собирайте себѣ сокровища на небѣ, гдѣ ни моль, ни ржа не истребляютъ, и гдѣ воры не подкапываютъ и не крадутъ. Ибо гдѣ сокровище ваше, тамъ будетъ и сердце ваше“ (Мѳ. VI, 19—21). Но и вѣчное блаженство само по себѣ не должно служить для христіанина побужденіемъ къ нравственному совершенствованію; Христосъ Спаситель указываетъ на него скорѣе только какъ на естественное и необходимое послѣдствіе доброй и святой жизни, а не какъ на побужденіе къ ней; по Его ученію, человѣкъ вполнѣ безкорыстно долженъ трудиться въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія, побуждаясь къ сему единственно только

чувствомъ всецѣлой преданности и сыновней любви къ небесному Отцу и воплотившемуся насъ ради Господу.

Припомнимъ здѣсь и вышеуказанное нами различіе между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ нравоученіемъ. Моисей обращаетъ больше вниманія на внѣшнюю дѣятельность человѣка, на его поступки, чтобы приводить этимъ путемъ къ совершенству внутреннему и душевному; а Евангеліе, напротивъ, все дѣло нравственнаго совершенствованія полагаетъ во внутренней настроенности человѣка, въ его помышленіяхъ и чувствованіяхъ, которыми всецѣло опредѣляется и наша внѣшняя дѣятельность.

Такимъ образомъ ветхозавѣтный законъ въ сравненіи съ закономъ евангельскимъ является низшимъ, несовершеннымъ и ограниченнымъ; но все же ни одна изъ Моисеевыхъ заповѣдей не узаконяетъ какихъ либо грѣховныхъ дѣйствій и пожеланій, въ родѣ мести, ненависти ко врагу и проч. Въ нагорной проповѣди Христосъ Спаситель противополагаетъ Свое ученіе не откровенному Моисееву закону, а измышленію книжниковъ и фарисеевъ, которые къ ветхозавѣтнымъ нравственнымъ постановленіямъ примѣшали много такого, что дѣйствительно кореннымъ образомъ противорѣчитъ не только возвышенному ученію Евангелія, но и самому Моисееву закону. Не въ отдѣльныхъ и частныхъ заповѣдяхъ нужно видѣть различіе между древнимъ закономъ и Евангеліемъ, но въ общемъ характерѣ того и другаго. Христосъ возвѣстилъ человѣчеству такой законъ, который дѣйствительно является новымъ, совершеннымъ, но который вовсе не отмѣняетъ заповѣдей древняго закона и не становится въ противорѣчіе съ ними; Евангеліе есть новый нравственный законъ во-первыхъ по самой своей сущности, ибо онъ есть законъ свободы и сыновняго отношенія къ небесному Отцу, а не законъ дѣтоводительства и рабства; во-вторыхъ—новый по своимъ конечнымъ цѣлямъ, ибо онъ не ограничиваетъ нравственныхъ стремленій человѣка

законною праведностію, но предначертываетъ ему путь безконечнаго нравственнаго совершенствованія; въ третьихъ — новый по содержанію и по формѣ, такъ какъ онъ полагаетъ сущность нравоученія не въ казуистическихъ предписаніяхъ, а въ общихъ нравственныхъ принципахъ и въ высочайшемъ идеалѣ христіанской нравственности, и прежде всего требуетъ отъ своихъ послѣдователей перерожденія по внутреннему человѣку, т. е. по нравственной настроенности, сердечнымъ чувствованіямъ и помышленіямъ; въ четвертыхъ — новый по тѣмъ средствамъ, какія онъ открываетъ человѣку для нравственной дѣятельности, ибо онъ есть законъ благодати и нераздѣльнаго единенія со Христомъ, выну пребывающаго и дѣйствующаго съ нами и въ насъ (Мѳ. XXVIII, 20. Гал. II, 20); наконецъ — новый по мотивамъ и побужденіямъ къ нравственной дѣятельности, такъ какъ онъ, призывая всѣхъ къ святости, дѣйствуетъ на человѣка не обѣщаніемъ благъ какъ земныхъ, такъ даже и небесныхъ, а обращается къ чувству его сыновней любви къ Господу и Спасителю, призывающему всѣхъ, какъ своихъ чадъ, къ подражанію Себѣ и безраздѣльному единенію съ Собою.

Доцентъ академіи Священникъ А. Смирновъ.

МУХАММЕДАНСКІЙ БУКВАРЬ.

(МИССІОНЕРСКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

Въ настоящее время болѣе, чѣмъ когда либо, возбужденъ интересъ къ изученію быта инородцевъ, живущихъ въ Россіи. Но между инородцами Россіи татары-мухаммедане занимаютъ едвали не самое видное мѣсто и по своей численности и по своему умственному развитію. Поэтому мы рѣшились познакомиться сами и познакомить другихъ съ тѣмъ, какъ начинается самое первое обученіе татаръ-мухаммеданъ грамотѣ въ ихъ школахъ. Конечно, всякій согласится, что очень важно прослѣдить вообще весь ходъ образованія татаръ-мухаммеданъ Россіи, но эта задача довольно трудная: мы думаемъ положить только начало къ рѣшенію этой задачи. Грамотность вообще и образованіе преимущественно составляютъ твердость народной жизни, ими поддерживаются болѣе, чѣмъ другими какими либо средствами, различныя стороны религіозной, домашней и общественной жизни. Грамотность и образованіе даютъ тотъ или иной характеръ народной жизни, или самому народу. Такимъ образомъ открывается очевидная потребность узнать поближе, такъ сказать, ходъ образованія у татаръ-мухаммеданъ, чтобы видѣть, какія начала полагаются образованіемъ въ основу ихъ жизни, какіе идеалы преслѣдуются ихъ наукой и т. п.

Мы сочли нужнымъ начать обзоръ мухаммеданскаго образованія подробнымъ разсмотрѣніемъ мухаммеданскаго Букваря.

Надобно замѣтить еще то, что въ настоящее время мухаммеданскій Букварь изданъ, въ первый еще разъ, съ русскимъ переводомъ (Казань. 1894 г.), а потому обзоръ его не составляетъ трудности даже для неспеціалистовъ [1]).

Мухаммеданскій Букварь — это маленькая книжка (въ 24 страницы, въ 16-ю долю печатнаго листа), извѣстная у самихъ мухаммеданъ подъ названіемъ *Шарáитъ-уль-имáни* (شرائط الايمان), т. е. „*Условія вѣры*“. Кни́жку эту татары-мухаммедане называютъ проще *Имàнъ шарты* (ايمان شرطى), а еще проще *Алифъ-би* (الف ب), т. е. Азбукой [2]).

Приступая къ разбору мухаммеданскаго Букваря, мы будемъ держаться порядка его содержанія, а потому прежде всего скажемъ нѣсколько словъ объ алфавитѣ.

Алфавитъ мухаммеданскаго Букваря состоитъ изъ 28 буквъ, потому что *лямъ алѝфъ* لا нельзя считать за отдѣльную букву: это двѣ буквы, сложенныя только въ одинъ слогъ. Изъ 28 буквъ татарскаго алфавита нѣкоторыя имѣютъ для нашего слуха одинаковый звукъ и различаться могутъ только хорошими знатоками арабскаго языка. Такъ напримѣръ буквы ت и ط равняются нашему звуку *т*, съ тѣмъ различіемъ, что

---

[1]) Если далѣе мы будемъ что либо указывать изъ мухаммеданскаго Букваря, то будемъ цитовать это послѣднее изданіе Букваря съ русскимъ переводомъ.

[2]) Одна изъ 30 частей Корана называется *сипа́ра* (سى پاره) سيپاره. Слово *сипа́ра* принимается иногда въ смыслѣ Букваря: *Алѝфъ сипарасы* الف سپاره سى — Букварь. См. Сравнительный Словарь турецко-татарскихъ нарѣчій. Составилъ Лазарь *Будаговъ*. С.-Петербургъ. 1868 г. стр. 654.

буква ط тверже произносится, чѣмъ ت. Также сходныя по начертанію буквы ح и خ имѣютъ звукъ русской буквы *х*, но буква خ (съ точкой) произносится грубѣе, чѣмъ подобная же буква, но безъ точки ح: буква съ точкой خ въ произношеніи какъ бы удвояется, напримѣръ *аххыръ заманъ* آخر زمان конецъ міра, послѣднія времена. Буквы: ذ, ز, ض, ظ всѣ имѣютъ звукъ *з;* س, ص и ث имѣютъ звукъ *с;* буквы: ع, غ и ه или ة имѣютъ звукъ *г*, а ك и ق произносятся какъ русская буква *к*.

Жаль, что въ мухаммеданскомъ Букварѣ буквы алфавита не названы по имени, напримѣръ: *алифъ*, *би* и т. д.

Алфавитъ и склады занимаютъ въ Букварѣ очень немного мѣста, но эта сжатость отзывается замѣтною неполнотою. Прежде всего надобно сказать, что всѣ буквы мухаммеданскаго Букваря написаны, такъ сказать, изолированно, или отдѣльно отъ другихъ буквъ. Такая, именно только изолированная, форма начертанія буквъ не даетъ яснаго и полнаго понятія о буквахъ татарскаго или арабскаго алфавита. Буквы въ татарскомъ языкѣ рѣдко пишутся вполнѣ изолированными отъ другихъ буквъ, большею же частію онѣ находятся или въ началѣ, или въ срединѣ, или же въ концѣ словъ. Поэтому слѣдовало бы сказать, одинаково ли пишутся или изображаются буквы татарскаго или арабскаго алфавита во всѣхъ упомянутыхъ случаяхъ, или неодинаково? Если неодинаково, то необходимо было показать эту неодинаковость, иначе начинающій изучать склады или слоги въ словахъ, постоянно будетъ затрудняться новыми начертаніями разныхъ буквъ, такъ какъ въ срединѣ, напримѣръ, и нерѣдко въ началѣ однѣ и тѣже буквы татарскаго алфавита очень рѣзко отличаются между собою по начертанію и становятся почти неузнаваемыми. Такъ напримѣръ отъ буквы *б*,

изолированно написанной въ Букварѣ въ формѣ ﺑ, въ началѣ слова остается лишь отъ ея полнаго начертанія только небольшая часть, именно ﺑ, а въ срединѣ слова она изображается еще иначе, именно такъ: ﺒ. Тоже самое мы должны сказать и о начертаніи нѣкоторыхъ другихъ буквъ. Вообще этотъ недостатокъ въ алфавитѣ мухаммеданскаго Букваря самый замѣтный, и не удивительно, послѣ этого, что мухаммеданскія дѣти изучаютъ свой Букварь очень долго. Причина этого зависитъ сколько отъ древнихъ, мало еще улучшенныхъ способовъ преподаванія, столько же и отъ недостатка въ составѣ самаго Букваря. Безъ сомнѣнія, преподаватели, при обученіи дѣтей, восполняютъ этотъ, а равно и другіе недостатки Букваря, своими устными разъясненіями, но въ рукахъ у дѣтей, или въ Букварѣ нѣтъ этихъ, нужныхъ для нихъ, подробностей.

Другой замѣтный недостатокъ алфавита въ мухаммеданскомъ Букварѣ тотъ, что въ этомъ алфавитѣ нѣтъ вовсе нѣкоторыхъ буквъ, употребляющихся въ татарскомъ языкѣ, напримѣръ: *пи* ﭖ, *чимъ* ﭺ, *жи* ﮋ, *гяфъ* ﮒ и *сангáу кяфъ* ﮓ. Всѣ эти пропущенныя буквы встрѣчаются и въ текстѣ разбираемаго нами мухаммеданскаго Букваря.

Къ этимъ недостаткамъ, замѣченнымъ нами въ алфавитѣ мухаммеданскаго Букваря, можно присоединить еще неполноту обозначенія гласныхъ знаковъ. Въ Букварѣ, кромѣ, такъ сказать, самыхъ основныхъ гласныхъ знаковъ: *а*, *и*, *у* (ـَ ـِ ـُ) и удвоенныхъ: *анъ*, *инъ*, *унъ* (ـً ـٍ ـٌ), никакихъ другихъ знаковъ чтенія не указано. Такъ напримѣръ, не указаны: знакъ безгласности, или *сякинъ* (ـْ), знакъ удвоенія буквы, или *тешдидъ* (ـّ) и другіе знаки арабскаго чтенія.

Въ русскомъ переводѣ мухаммеданскаго Букваря буквы одинаковыя арабско-татарскаго алфавита, различающіяся только точками, обозначены также одинако-

выми русскими буквами, но безъ точекъ. Это, конечно, сдѣлано потому во-первыхъ, что въ русскомъ языкѣ діактрическія, или различительныя, точки не употребляются, а во-вторыхъ потому, что Букварь не есть книга для ученыхъ людей, для которыхъ необходимо бываетъ точное и ясное обозначеніе арабскихъ буквъ въ транскрипціи, иначе можно не понять словъ. Въ Букварѣ, напротивъ, для малыхъ дѣтей скорѣе будетъ странностью, если одну какую либо букву арабскаго алфавита мы стали бы обозначать въ русскомъ алфавитѣ латинскими буквами, или же буквами какого либо другаго изъ западныхъ алфавитовъ. Эти тонкости не дѣтскаго ума. Поэтому четыре буквы: ذ, ز, ض и ظ переданы въ русскомъ переводѣ Букваря одною буквою *з*, потому что всѣ четыре вышеозначенныя буквы имѣютъ коренной свой звукъ *з*, и только различаются силою этого звука, если такъ можно выразиться. Напримѣръ иное я изображу чрезъ *зя*, и иное чрезъ *за*, равнымъ образомъ *зы* отличается отъ *зи*, но, очевидно, что основной звукъ въ указанныхъ слогахъ есть *з*. Но дѣло въ томъ, что у арабовъ, а по примѣру ихъ и у татаръ-мухаммеданъ, сила звука заключается *въ согласныхъ* буквахъ, кои составляютъ весь алфавитъ, а у русскихъ эта сила зависитъ отъ *гласныхъ* буквъ. Такимъ образомъ, если татаринъ говоритъ *кылмѧкъ* и *кильмѧкъ*, то твердые звуки онъ изобразитъ иными *согласными* буквами, чѣмъ мягкіе. Поэтому первое слово онъ напишетъ такъ: قيلماق *кылмѧкъ*, а второе такъ: كيلماك *кильмѧкъ*. Подобныя слова различаются и по своему значенію: *кылмѧкъ*—дѣлать, а *кильмѧкъ* — приходить.

На склады у мухаммеданъ потрачено немного мѣста въ Букварѣ, а потому на изученіе или усвоеніе ихъ немного требовалось бы и времени, если бы учащіе понимали разумнѣе задачи и дѣло обученія.

Хурӯфуль-гиджа̀, или *хурӯфуль-тагиджѝ* (حُرُوفُ الْهِجَا или حُرُوفُ الْتَهَجِّى), т. е. способъ фонетическаго, а не графическаго, произношенія буквъ, или склады арабскихъ буквъ имѣютъ нѣкоторую особенность [1]).

По системѣ мухаммеданскаго Букваря всѣ буквы приняты за согласныя, а вмѣсто гласныхъ указаны для складовъ особые знаки надстрочные и подстрочные. Но слѣдуетъ замѣтить, что изъ числа буквъ алфавита, какъ въ арабскомъ языкѣ, такъ и въ татарскомъ, нерѣдко употребляются вмѣсто гласныхъ буквъ *алӣфъ* ا, *ва́у* و, и *я* ى, а также иногда *ги* ه въ концѣ словъ.

Гласныхъ знаковъ въ Букварѣ дано всего три: *а*, *и*, *у* и удвоенные: *анъ*, *инъ*, *унъ*, или тѣ же три знака гласные *а*, *и*, *у*, произносимые съ звукомъ *н*.

Особенность складовъ въ мухаммеданскомъ Букварѣ состоитъ въ томъ же почти, въ чемъ состояла особенность складовъ русской грамоты по старому методу преподаванія. Какъ у насъ выходило изъ: азъ земля еръ—*азъ*=А. Буки икъ бу—*бу*, како иже—*ки*, *буки*=Б. Глаголь азъ-га, *га* и проч. Буки иже-би—*би*, вѣди иже-ви—*ви* и проч. Буки арцы икъ-ру, *бру*; вѣди арцы икъ-ру—*вру* и т. д.; также точно составляются слоги и у мухаммеданъ. Составленіе слоговъ у татаръ-мухаммеданъ сдѣлалось столь уже механичнымъ, что многіе изъ мухаммеданъ, уже закончившихъ мухаммеданскій курсъ наукъ, скорѣе соглашались, — прошу извинить меня за выраженіе,—*проболтать* эти склады,

---

[1]) Слова: *харфъ* حرف буква; частица; *гиджа̀* هجاء фонетическое произношеніе слова по буквамъ, отсюда — склады; *гиджа̀ илэ̀ укума́къ* هجا ايله اوقومق читать по складамъ, или *гиджаляма́къ* هجالمق складывать слова по буквамъ.

какъ нѣкогда они сами заучивали ихъ, повторяя слышанное отъ учителей, чѣмъ написать произношеніе того, что̀ и ка̀къ они складывали. Многіе изъ казанскихъ учениковъ высшихъ мухаммеданскихъ школъ прямо заявляли, что написать склады очень трудно. Я поэтому представляю образцы этихъ записей. Нѣкоторые мухаммедане склады дѣлаютъ такъ:

1) А́липъ синъ — *а* اَ

би сынъ — *ба* بَ

ти сынъ — *та* تَ

джимъ сынъ — *джа* جَ

и проч.

2) Албасы́нъ — *и* اِ

би а́сынъ — *би* بِ

ти а́сынъ — *ти* تِ

и проч.

3) Алипъ ту́ръ — *ӱ* اُ

би туръ — *бю* بُ

ти туръ — *тю* تُ

и проч.

4) Али́фъ кику́сунъ — *аньъ* اً

би́ги ку́сунъ — *бянь* بً

ти́ги ку́сунъ — *тянь* تً

и проч.

5) Али́фъ ки́касынъ — *инъ* إِ

би́ги ка́сынъ — *бинъ* بِ

ти́ги ка́сынъ — *тинъ* تِ

и проч.

6) Алифъ ки́ту́туръ — *унъ* أُ

би́ги ку́туръ — *бунъ* بُ

ти́ги ку́туръ — *тунъ* تُ

и проч.

Другіе складывали и писали для насъ склады нѣсколько иначе:

1) Алифъ синъ — *а* أَ آلف سنهٔ

Альфасынъ — *и* إِ اَلْفاسنى

Алифтўръ — *у* أُ اَلف تُرْءُ

и проч.

2) Би синъ — *ба* بَ بسنبه

би асынъ — *би* بِ بِيآ سْنِبى

би туръ — *бу* بُتُرْبو

и проч.

3) Алифъ ки́ксынъ — *анъ* أً اَلف كيكْسنْاءُ

алифъ кига́сынъ — *инъ* إٍ آلِف كيكَاسِينْ

алифъ ки́ктуръ — *унъ* اُ آلِف كِيكْتُرْء

и проч.

Эти записи не даютъ, можно сказать, ни малѣйшаго представленія о складахъ. Поэтому шакирды, или ученики высшихъ мухаммеданскихъ школъ, сколько стѣснялись писать склады, столько же и краснѣли за то, что изучивши разныя мухаммеданскія науки, не знали, какъ точно и вѣрно написать свои татарскіе склады. Только въ одной мухаммеданской школѣ (24 сентября 1882 г.) я навелъ шакирдовъ на мысль разгадать, что такое *алифъ киксынъ* آلِف كِيكْسْنْأ, или *алифъ кику́сунъ* آلِف كِيكُوسُون. Поэтому шакирды уже складывали такъ:

1) Алифъ синъ — *а* اَ
алифъ а́сынъ — *и* اِ
алифъ туръ — *у* اُ
и проч.

2) Би синъ — *ба* بَ
би а́сынъ — *би* بِ
би туръ — *бу* بُ
и проч.

3) Алифкя́ ик'сынъ — *анъ* اً
алифкя́ ик'а́сынъ — *инъ* اٍ
алифкя́ ик'туръ — *унъ* اٌ
и проч.

Т. е. если алифу придать удвоенный гласный знакъ *синъ*, или два знака *синъ* (——), то будетъ *анъ*; если же придать удвоенный же звукъ *асынъ* (——), то будетъ *инъ*, а если придать удвоенный звукъ *утуръ* (——), то будетъ *унъ*.

Ясное дѣло, что шакирды механически усвоили склады и поэтому не могли уже дать въ нихъ никакого отчета. Они какъ бы позабыли названіе гласныхъ знаковъ, и поэтому не могли написать полнымъ татарскимъ письмомъ своихъ складовъ. Склады казались имъ какими-то странными, неузнаваемыми загадочными словами, въ родѣ *алифъ кіксынъ* آلف كيكسنڭ и *алифъ кигасынъ* — آلف كيكاسين.

Въ объясненіе этого существеннаго букварнаго недостатка, я долженъ, для русскихъ читателей, сообщить, что гласные знаки у татаръ *а, и* по начертанію своему не различаются, потому что звукъ гласный *а* обозначается такою же чертою (——), какою обозначается и звукъ *и* (——). Различіе этихъ знаковъ состоитъ только въ положеніи ихъ *надъ* строкою, или *подъ* строкою.

1) Находящійся, или только подразумѣваемый, надъ буквою, или надъ строкою, знакъ —— называется *устюнъ* اوستن вмѣсто *устюндà* اوستنده т. е. *на верху* буквы, или на верху строки, и произносится какъ *а* или *я*, напримѣръ *кітаба* كتب писалъ.

2) Если же такой же знакъ находится *внизу* буквы, или внизу строки (——), то произносится какъ *и* или *ы*, и называется *астынъ* آستين вмѣсто полнаго слова *астындà* آستينده т. е. *внизу* буквы, или *внизу* строки, напримѣръ: *бíги* بڭ съ нимъ, или чрезъ него.

3) Звукъ *у* или *ю* обозначается вверху строки, надъ буквою знакомъ въ родѣ русской запятой (ـُـ). Знакъ этотъ называется *утрю* اوترو. Напримѣръ *кутубюгу* كتبه книги его.

Каждый изъ этихъ знаковъ (*а*, *и*, *у* ـَـ ـِـ ـُـ) можетъ быть удвоенъ, такъ что знакъ ـًـ будетъ *ики устюнъ* ايكى اوستن *два устуна*; знакъ ـٍـ будетъ *ики астынъ* ايكى آستين *два астына*, а знакъ ـٌـ будетъ *ики утрю* ايكى اوترو — *два утрю*, и тогда эти звуки принимаютъ въ произношеніи букву *н* ن, т. е. произносятся: *анъ* ـًـ, *инъ* ـٍـ, *унъ* ـٌـ.

Вотъ, объ этихъ-то знакахъ гласности и забыли уже ученики мухаммеданскихъ школъ, или такъ называемые шакирды, почему у нихъ, при механическомъ складываніи буквъ, и выходило *алифъ кикусунъ*, вмѣсто: *алифкя ики устунъ* и т. п. Слѣдуетъ, впрочемъ, замѣтить, что казанскіе мухаммедане нѣсколько сократили названія вышеуказанныхъ гласныхъ знаковъ. Такъ, вмѣсто *устъ*, или *устунъ* или *устунда* (اوستون اوستّ) (اوستند اوستن) они произносятъ *сынъ* или *синъ*, напримѣръ: *алифъ синъ—а*, *би сынъ—ба*, *ти сынъ—та*, и проч. Равнымъ образомъ вмѣсто *астынъ* они говорятъ только *асынъ*: *би асынъ — би*, *ти асынъ — ти* и проч. Наконецъ вмѣсто *утрю* они говорятъ *туръ*: *би туръ—бу*, *ти туръ—ту* и т. д.

Въ книжкѣ „Азбука и грамматика татарскаго языка“, напечатанной въ Казани, въ 1809 году, и преподававшейся въ Императорской Казанской гимназіи, знаки гласности (стр. 7) называются правильнѣе, чѣмъ въ настоящее время татарами, именно: *усюнь (а)*, *Асунь (и)* и *утюръ (у* или *ю)*.

На какомъ основаніи казанскіе татары-мухаммедане замѣнили знаки гласности указанными звуками, неизвѣстно, потому что слово *синъ* или *сынъ* вовсе не значитъ *на, наверху,* а равно *асынъ* не значитъ *внизу*; тоже самое слѣдуетъ сказать и относительно *туръ*. Вѣроятно, такое измѣненіе произошло не вдругъ, а постепенно, отъ частаго механическаго произношенія учениками складовъ. Эта же механичность была причиною того, что старшіе ученики высшихъ мухаммеданскихъ школъ казанскихъ не могли разумно объяснить складовъ татарскихъ.

Такимъ образомъ мухаммеданскій Букварь, очевидно, былъ бы гораздо лучше, если бы въ немъ подробнѣе изложены были склады и самые знаки и названія звуковъ гласности [1]).

---

[1]) Представлю записи складовъ нѣкоторыхъ цѣльныхъ словъ.

1) Аляпъ сунъ — *а* — اَ ـ اَلَبْ سُنْه

бига сякинъ — *абъ* — اَبْ ـ بِيكه سَكِنْ

джимъ суна *джа—абджа* — اَبْجَه ـ جِم سُنْه جَه

далга сакинъ — *абджадъ* — اَبْجَدْ ـ دَالْغَه سَكِنْ جَدْ

Ги синъ — *га* — — هَه هِيسُونْ

вавъ ташди сунпа ва *гавва* — وَّ هُوَّ وَاوتَشْدِيسُونْنَه

зигя сякинъ — *гаввазъ* — هُوَّزْ زِيكَا سَكِنْ هُووز

хитыръ — *ху* — — حُو حِيطِر

ти ташдидъ асынъ — *ты хутты* — — طِي تَشْدِيدآسِن طِي ـ حُطِّي

Склады называются у татаръ-мухаммеданъ чтеніемъ *изыкляѣъ укѣу* ازكلاب اوقو, что̀ можно объяснить

кябсинъ — *кя* — كَابْسِنْ كَا ـ كَ

лямсиль — *ля* — *каля* — لَمْسِلّى ـ كَلَا

мимъ синъ — *ма* — *каляма* مِيمْسِنْمه ـ كَلَمَ

нунгѣ сякинъ — *каляманъ* نُونْغه سَكِنْ ـ كَلَمَنْ

Синъ синъ — *са* — سِين سِين ـ سه

гаинга сякинъ — *сагъ* — غَايِنْغه سَكِن ـ سَاعْ

фи сынъ — *фя* — *сагфя* فِيسِينْفه ـ سعفه

сатка сякинъ — *сагфясъ* صَادْقه سَكِنْ ـ سعفص

Кабсинъ — *ка* — — قَابِسِنْ ـ قَه

ряси — *ря* — *кара* — رَه سِى رَه ـ قَرَه

шынъ шынъ *ша* — *карашѣ* — شُونْشُونْشه قَرَه شَه

тигя сакинъ — *карашатъ* — — تِيكَا ساكن قَرَشْتْ

Си сынъ — *са* — — — ثِيسِنْ ثه ـــــ ثَ

хи тяшдитъ сина — *сахха* — — خِى تَشْدِيسوننه خَه ثَّخَ

зяльгѣ сякинъ — *саххазъ* — — ذَالغه ساكن ثَّخَنْ

отъ турецкаго слова *изгй* ازكى звуки голоса, пѣніе, чтеніе на распѣвъ. Казанскіе татары, напротивъ, думаютъ, что слово *изыклябъ укумакъ* или *изыкляма̀къ* ازكلامك значитъ дразниться. — Насколько справедливо это послѣднее мнѣніе, сказать не могу. Но справедливѣе, кажется, считать слово *изыклямакъ* ازكلامك искаженіемъ вышеупомянутаго слова *гиджаллямакъ* هجالمك

Затъ сынъ — *за* — — — ضَ ضاتسونضه

зы сынъ — *за* — *заза* — — ظَ ظيسونظه

гаинъ сынъ — *га* — зазага — — غَ غاينسونغه

2) Представляю еще склады двухъ словъ: *калиматунъ тайибатунъ*.

Кафъ синъ — *кя* — — — كَ كَفْسِنْكَه

лямъ асынъ — *ли* — *кяли* — كَلْ لَامْ آسِنْ لِ

мимъ синъ — *ма калима̀* — كَلِمَ ميمسِنْمَه

тигя иктуръ тунъ — *кялиматунъ* كَلِمَةْ نكه ايكتورتْ

Ти сынъ — *та* — — — طَ طيسِنْ

йя таштисійи — *тайи* — — طَيِّ ياتَشْتيسِيّ

би синъ — *ба* — *тайиба* — طَيِّبَه بيسِنْ به

тигя иктурунъ — *тайибатунъ* طَيِّبَةْ تيكه ايكتورْ

отъ هجاء фонетическое произношеніе слова по буквамъ.

Напротивъ, чтеніе безъ складовъ, или, такъ сказать, рядовое, у татаръ называется чтеніемъ подъ рядъ *сюрялябъ укумакъ* اوقومق سوره لب или اوقو سولاب, *изыклямыинча*, т. е. читать по отдѣламъ, читать подъ рядъ, не дѣлая складовъ, или читать не портивши словъ складами.

Замѣчательно то, что такъ называемые склады однихъ буквъ съ другими въ слоги, во многихъ языкахъ очень трудны и, можно сказать, однообразны. При этомъ, конечно, слѣдуетъ имѣть въ виду древніе способы преподаванія [1]).

Трудность складовъ въ разныхъ букваряхъ, а въ томъ числѣ и въ Букварѣ мухаммеданскомъ, увеличивается отъ того для дѣтей, что эти причудливые склады дѣти должны запомнить наизустъ, такъ какъ прозношеніе ихъ въ Букваряхъ, къ сожалѣнію, не пишется. При этомъ слѣдуетъ сказать и то, что сами

---

[1]) Такъ сирійцы гласные знаки называютъ:

ска́па — *а*.

зля́ме — *э*.

са́ха — *а* (въ связи съ согласною буквою, напр. *аб*).

рва́ха — *о*.

хва́са — *и*.

рва́са — *у*.

А складываютъ сирійцы буквы въ слоги такъ:

а́лепъ ска́па — *а*.

а́лепъ зля́ме — *э*.

а́лепъ вау рва́ха — *о*.

а́лепъ вау рва́са — *у*.

Алепъ бетсъ са́ха — *абъ*,

алепъ ёсъ нунъ хва́са — *инъ*,

бесъ ва ёсъ нунъ хва́са — *бинъ*,

бесъ вау рваха — *бо*.

Какъ у мухаммеданъ, такъ и у сирійцевъ нѣкоторыя буквы отличаются между собою только различительными точками.

учители не всегда умѣютъ выяснить секретъ сложенія буквъ въ слоги для образованія словъ, а передаютъ часто усвоенную ими въ дѣтствѣ одну механичность работы.

Склады дѣтямъ иногда очень прискучиваютъ, особенно когда среди знакомыхъ или родныхъ словъ встрѣчаются слова и цѣлыя фразы изъ языка чужаго. Тогда преподаватели, желая розогнать скуку дѣтей, а въ тоже время тверже укрѣпить въ памяти дѣтей слова и выраженія чуждыя, стараются эти слова изъ чуждаго языка связать съ словами роднаго языка при посредствѣ какого либо забавнаго стихотворенія. Такъ и татарскіе педагоги или учители, желая укрѣпить въ умѣ дѣтей первыя арабскія слова, коими начинаются члены мухаммеданской вѣры, именно слова: *калима-тунъ тайибатунъ* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ), придумали слѣдующіе забавные стихи:

Калѝматунъ тáйибатунъ;	كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ
Мѝнимъ анѝй бай катȳнъ:	مينم آنى باى قاتون
Тушѝ тулы̀ танькя̀,	توشى تولى تنكه
Бурны̀ тулы̀ манкà.	بورنى طولى مانكه

Т. е. чистое (доброе) слово...

Моя мать женщина богатая:
Грудь ея полна денегъ,
Носъ ея полонъ соплей.

Мухаммеданскій или татарскій Букварь „Имáнъ шарты̀“ или „Шарáитъ-уль-имáни“ составляетъ первую книжку для мухаммеданскихъ дѣтей. Онъ очень кратокъ, но его краткость, кромѣ замѣченныхъ нами недостатковъ, составляетъ, можно сказать, достоинство. Букварь изучаютъ мальчики и дѣвочки; его знаютъ

наизустъ, по наслышкѣ отъ своихъ дѣтей, простецы, неграмотные татары.

Содержаніе этого Букваря вполнѣ религіозное: мухаммеданскій Букварь пріуроченъ къ тому, чтобы учащійся узналъ сущность мухаммеданской вѣры, обязательные обряды, заучилъ нѣсколько молитвъ, употребляющихся въ разныхъ случаяхъ жизни, и умѣлъ читать Коранъ.

Извѣстность для всѣхъ татаръ этой книжки обусловливается сколько помѣщеніемъ въ ней молитвъ самыхъ необходимыхъ для мухаммеданина, столько же и самою давностію этой книжки. Она *одна* издавна извѣстна у всѣхъ татаръ Россіи, какъ *начальное руководство для обученія дѣтей грамотѣ*. Составленіе ея приписываютъ ученому мухаммеданину изъ города Ургенча. Казанскій ученый изъ мухаммеданъ, составитель календарей для татаръ, а равно издатель нѣкоторыхъ назидательныхъ книгъ для мухаммеданъ, мулла Абдулъ-Каюмъ Насыровъ сообщаетъ именно объ авторѣ мухаммеданскаго Букваря слѣдующее [1]):

روسیه مملکتنده اوتکان علما وفضلا حقنده برنیچه سوزلر بعض قبر طاشلاری حقنده روایت لر *

Разсказы о бывшихъ въ Русскомъ государствѣ ученыхъ мужахъ и литераторахъ, и нѣсколько словъ о нѣкоторыхъ надгробныхъ камняхъ.

ملا اشنیاز بن شیرنیاز الخوارزمی الاورگنجی ۱۱۹۰ نچی یعنی ۱۷۷۶ نچی یل لارده اورگنج

Мулла Ишніязъ сынъ Ширніяза Хаварезмійскій, Ургенчьскій въ 1190 г., т. е. около 1776 г., пришедши изъ страны Ургенчь-

[1]) См. کالیندار ۱۸۷۸ نچی یل غه ایجاد وتصنیف ایتوب سکزنچی مرتبه باصدرادر عبد القیوم عبد الناصر اوغلی
Казань. 1877. стр. 30—31.

طرفندان كيلوب روسيه
يورطنده قارغالى شهرنده برنيچه
زمان درس اينكان اولوع
ومشهور آدمدر خلقنينك قارالغى
وناداناغى زماننده كيلوب
روسيه مسلمان لارين دين
وشريعت يولنه كيتوروب اينك
اوّل خلقنى آغارتقان آدمدر *
قارغالى ده درس اينكان مدّتنده
نيچه مدرسه لرى طوپطولو علما
ومدرّس وامام لر اطراف شتّى دان
جيولوب درس اوقغانلاردر *
قازان ننك اينك مشهور
علما سندان اولوغ عالم وفقيه
ملّا سعيد بن احمد الشردانى
آننك حضورنده هم درس
اوقوغاندر مذكور ملا سعيد
حضرت ننك اشنياز ملا
مدرسه سنده يازغان كتابلارى

ской, преподавалъ уроки (мухаммеданской вѣры) нѣсколько времени въ русскомъ государствѣ, въ городѣ Каргалѣ (недалеко отъ Оренбурга). Онъ былъ человѣкъ извѣстный и уважаемый (великій). Пришедши во времена мрака и невѣжества народнаго, онъ былъ самымъ первымъ человѣкомъ, который мусульманъ, живущихъ въ Россіи, поставилъ на путь вѣры и закона и (такимъ образомъ) онъ просвѣтилъ (обѣлилъ) народъ. Во все продолженіе времени, когда онъ былъ преподавателемъ уроковъ въ Каргалѣ, нѣсколько его школъ были переполнены учеными, профессорами и имамами, которые собирались съ разныхъ странъ и получали уроки. Самый извѣстнѣйшій изъ казанскихъ ученыхъ, великій ученый и законовѣдецъ мулла Сагидъ, сынъ Ахмеда, Ширданскій также учился въ его присутствіи (т. е. у Ишніяза сына Ширніяза). Много находится книгъ, списанныхъ упомянутымъ муллою Сагидомъ въ школѣ Ишніяза муллы. Одна

كوب كورنه در جمله دان برسى
توضيح كتابى * فقد كتبت هذا
الكتاب المسمى بالتوضيح فى
تاريخ ١١٩٤ فى قرية قارغالى
فى مدرسة افندى اشنياز بن
شيرنياز الخوارزمى الاورگنجى
مكث فيه مقدار سنة مدرسا
واجتمع فى حضرته علماء كثيرة
وان الحقير من ادناهم الخ *
ملا اشنياز اوزى ننك ختم كتب
قيلغان شاكردلرين دين وعلم
انتشار اوچون هر اطراف قه
كوندرمشدر وهم بلغار خلقى
اوچون تورکى تلنده تصنيف
قيلنغان رساله لرى باردر
جمله دان برسى رساله عقايد
البلغارى ديكان اصول وفروعنى
جامع بر رساله در اعتقاد دان
باشلاب نفل عبادت لركاچه بيان
قيلغاندر خلق ننك عقل وفهمنه

изъ числа ихъ есть именно книга *Таузихъ*. Я списалъ эту книгу, называемую Тавзихомъ въ 1194 году въ городѣ Каргалѣ, въ школѣ господина Ишніяза, сына Ширніязова Хоразмійскаго, Ургенчьскаго. Онъ оставался въ немъ (въ этомъ городѣ) около года, будучи учителемъ (мударри́сомъ), и собиралось при немъ много ученыхъ, а я истинно былъ самый низкій изъ этихъ ученыхъ и проч.

Но самъ мулла Ишніязъ посылалъ во всѣ страны своихъ учениковъ, которые у него кончили курсъ ученія, чтобы они распространяли вѣру и знанія. Есть также у него много сочиненій на турецкомъ языкѣ для булгарскаго народа. Изъ числа ихъ одна брошура подъ названіемъ „Гака́идъ булгарскій“. Эта брошура содержитъ догматическую и обрядовую сторону религіи мухаммеданской. Въ этой брошурѣ онъ далъ объясненіе, начиная съ догматовъ и кончая добровольной молитвой. Смотря по уму и по понятіямъ тогдаш-

كوره نماز نيت لرين تاتارچه
اوشبو روش اوكرانه *

مثلا نيّت قيلدم ادا قيلورمن
بو وقت فرضنى ايكى ركعت
جمعه نمازى ننك اداسى برله
يوزوم قبله غه مانكلايم كعبه كا
قوللغوم تنكريغه اويودم شول
حاضر امام غه خالصاً لله تعالى *
وينه نيت قيلدم ادا قيلاين
اوچ ركعت صلوة وترنى يوزوم
قبله غه قل لغوم تنكريكا خالصا
لله تعالى * مذكور رساله ننك
ابتداسى اوشبو روشچه *
ثناء غير متناهى اول خالق
لا يزال غه كم سير قيلدرور
بنده لرين اطراف عالم ده
كوركوزمك اوچون حكمتى ننك
عجايبلرين وصفتى ننك لوامع
مرغوبلرين واندای صانعى كم
آريتور بنده لرى ننك

няго народа, онъ поучаетъ, что, на татарскомъ языкѣ, должно совершать намѣренія къ молитвамъ такимъ образомъ:

Напримѣръ: я сдѣлалъ намѣреніе, т. е. я исполню этого времени два ракягата обязательной пятничной молитвы; во время исполненія ея, (я обращаю) лице мое къ кыблѣ, мой лобъ—къ каабѣ, служеніе мое—къ Богу; я послѣдовалъ этому, находящемуся предо мною, имаму искренно для Бога всевышняго. И еще: я сдѣлалъ намѣреніе исполнить три ракягата молитвы витръ. (Я обратилъ) лице мое къ кыблѣ; мое служеніе — къ Богу, искренно ради Бога всевышняго. Начало упомянутой брошуры таково: Безчисленная хвала вѣчному Творцу, Который далъ свободу всѣмъ рабамъ Своимъ, чтобы они, путешествуя въ этомъ мірѣ, видѣли Его удивительную мудрость и чудное проявленіе дѣйствія Его свойствъ. Этотъ Творецъ такой, Который очищаетъ сердца

باطن لرين سفر تعب لرى برله
الخ *
ودخى رساله سى ننك ديباجه سنده
ايته *
الله عظيم الشان حضرتلرى ننك
تقديرى برله بلغار ولايتى غه
توشوب ايردیم حضرت عايشه
رضى الله عنها ننك دعاء
خيرلرين الله تعالى اجابت
قيلغانى سببى دين كم اول
ام المؤمنين دعا قيلغان ايركان لر
كم اللهم شتت ارزاق العلماء
ديب واندە قوناق بولوب واول
ولايت ننك جماعت لرى التماس
قيلدى لار كم بزلارکا بر تركى
عقيدە بتب بيرسانك ايردى
ديب الخ * خلق آراسندە
مستعمل شرايط الايمان ديكان
بر كچكنه بالالار اوچون توزولكان

рабовъ Своихъ страданіями отъ путешествія. Въ предисловіи этой брошуры онъ говоритъ: по предопредѣленію сановитаго и великаго Бога я пришелъ (попалъ) въ область Булгарскую. Это случилось потому, что Господь Всевышній внялъ молитвамъ госпожи Айши,—Богъ да будетъ доволенъ ею, такъ какъ она (Айша) считается матерью вѣрующихъ. Она молилась такъ: Господи! разсѣй пищу ученыхъ [1]). Говоря это, онъ тамъ гостилъ, и жители тѣхъ мѣстъ просили, говоря: о, если бы ты составилъ намъ на турецкомъ языкѣ одну книжку о догматахъ! и проч. Между народомъ употребляющійся Букварь, называемый Шараит-уль-имани, — книжка, составленная для маленькихъ дѣтей,

[1]) Т. е. чтобы ученые искали себѣ пищи въ разныхъ мѣстахъ и чрезъ это распространяли въ нихъ мухаммеданское ученіе.

رساله بار بو هم اشنياز ملاننك
مصنفاتندان در *

также считается изъ числа сочиненій муллы Ишніяза.

مذكور عقايد البلغاری ديكان
رساله سی ننك آخرنده آيته *

Въ концѣ упомянутаго Булгарскаго Гакаида, онъ говоритъ:

هر كم بورساله دين اوقوب
منفعت آلسا من فقيرننك آنام
شيرنيازين يار محمدنی وانام
خديجه بيكه بنت ملا شيريم نی
دعاء خير برله ياد قيلسونلار
بوفقيرنی هم دعادين قويماسونلار
موندين منكا الله تعالى ثواب
بيرسا آن سلطان انبيا وازواج
مطهرات وآنام برله آنامكا
اوتكاردم * تمت هذه النسخه فی
يوم الاربعاء فی شهر شوال
ل ٩ ١ ١ سنه على يد الفقير
الحقير الراجی رحمة ربه الغفور
اشنياز بن شيرنياز الخوارزمی
الخ *

всякаго человѣка, который прочитавши эту брошуру, если получитъ пользу, я прошу, чтобы онъ помолился Богу за отца меня бѣдняжки, за Ширніяза Яръ Мухаммеда, и за мать мою Хадичу Бику, дочь муллы Ширима. И этого бѣдняка пусть не оставляютъ въ своихъ молитвахъ! Потомъ, если чрезъ это я получу награду, то дарую ее (тому) султану пророковъ и чистымъ (безгрѣшнымъ) женамъ его, и отцу своему и матери своей. Эта брошура закончена была въ день среды, въ мѣсяцъ шевваль 1195 года, чрезъ (руки) бѣдняка низкаго, который ждетъ милости у прощающаго Господа своего, чрезъ Ишніяза, сына Ширніяза, Хаварезмійскаго и проч.

روسيه يورتنده مجدد مائه

Въ россійскомъ государствѣ начало ученыхъ, быв-

بولغان علمانلك ابتداسى البته
اوشبو ملا ايشنياز افندى
روسيه ده انتشار علم قيلغاندان
صونك جايولكاندر مندان
صونكغى علمالر البته مجددلردر*

шихъ возобновителями столѣтія [1]), стало распространяться послѣ того, конечно, какъ этотъ господинъ мулла Ишніязъ распространилъ въ Россіи ученіе мухаммеданское, а потому и бывшіе послѣ него ученые также были возобновителями (столѣтія).

Такимъ образомъ изъ представленныхъ муллою Абдулъ-Каюмомъ Насыровымъ свѣдѣній открывается, что мухаммеданскій Букварь составленъ муллою Ишніязомъ Ширніязовымъ около 1776 г. Если бы у насъ была подъ руками другая брошура того же ученаго муллы Ишніяза Ширніязова, именно его Булгарскій Гакаидъ (عقايد البلغارى رساله سى), то мы могли бы указать на нѣкоторое сходство этого Гакаида съ мухаммеданскимъ Букваремъ, за каковое сходство говоритъ уже приведенная муллою Абдулъ-Каюмомъ Насыровымъ выдержка о намѣреніяхъ къ совершенію молитвы. Въ мухаммеданскомъ Букварѣ, о которомъ у насъ идетъ рѣчь, также имѣется отдѣлъ, такъ сказать, о намѣреніяхъ молитвы [2]), что свидѣтельствуетъ, отчасти, объ одномъ и томъ же авторѣ этихъ книгъ.

Мухаммеданскій Букварь можно сравнивать съ тѣмъ краткимъ Букваремъ, который издавался столько лѣтъ съ благословенія Святѣйшаго Синода и былъ не такъ еще давно *общею книгою* первоначальнаго обученія грамотѣ для всѣхъ русскихъ школъ, и назывался „Букварь для обученія юношества церковному и гражданскому чтенію“. Его можно сравнивать съ нашими

---

[1]) Въ каждомъ столѣтіи одинъ кто либо изъ мухаммеданъ бываетъ возобновителемъ вѣры или просвѣтителемъ людей.

[2]) См. Условія вѣры شرايط الايمان Казань. 1894 г. стр. 14—23.

книжками, которыя назывались: „Первое ученіе отрокомъ, въ немже буквы и слоги. Таже краткое толкованіе законнаго десятословія, Молитвы Господни, Символа вѣры, и девяти блаженствъ“. „Начальное обученіе человѣкомъ, хотящимъ учитися книгъ Божественнаго Писанія“.

Въ татарскомъ Букварѣ нѣтъ ничего похожаго на пѣсни, глупыя прибаутки и смѣхотворныя шутливыя стихотворенія, какими стали наполняться, къ величайшему сожалѣнію, въ послѣднее время разные русскіе буквари для первоначальнаго обученія дѣтей, и книжки, издаваемыя также для дѣтей, безъ духовной цензуры. Во многихъ русскихъ букваряхъ часто молитвы и заповѣди божественнаго закона перемѣшаны со сказками и разными загадками и пѣснями. У насъ, Русскихъ, столько въ настоящее время разныхъ букварей, что родители, не смотря на многочисленность этихъ книгъ, не знаютъ, или затрудняются, какой изъ нихъ избрать для обученія своихъ дѣтей. Въ каждомъ почти городѣ изучаютъ свой букварь. Татары—мухаммедане въ этомъ случаѣ постоянны: они не мѣняютъ Букварь и другіе учебники два—три раза въ году, какъ было у насъ въ недавнее время. И вотъ, кажется, здѣсь начало разныхъ направленій, на самыхъ первыхъ порахъ школьной жизни. Начиная съ букваря, мы уже расходимся. Напримѣръ: встрѣчается одинъ мальчикъ съ другимъ и спрашиваетъ, какъ у нихъ изучаютъ алфавитъ? Азъ, буки, вѣди и проч. говоритъ одинъ, а другой говоритъ: нѣтъ, у васъ плохо обучаютъ; мы учимся на латинскій манеръ, такъ: а, бе и т. д. А по русски учиться, по вашему—азъ, буки,—ужасно не хорошо.—Какой происходитъ вредъ послѣ отъ этого, сначала дѣтскаго разногласія, это извѣстно всякому. Напротивъ, у всѣхъ татаръ-мухаммеданъ существуетъ единство. Всѣ они должны начать изученіе грамоты съ одной, всѣмъ издавна извѣстной книжки „Имàнъ шарты“. Представляется весьма важнымъ соображеніе, что если бы и у насъ, русскихъ былъ одинъ Букварь для всѣхъ, какъ было это прежде,

то было бы больше единства въ обученіи дѣтей и меньше разногласія, а потомъ — меньше и непріязни. Чѣмъ больше будетъ единства въ изложеніи первоначальныхъ, для всѣхъ необходимыхъ истинъ, тѣмъ будетъ лучше для дѣтей и для народа. Единство руководства много говоритъ за единство направленія или единодушія учащихся.

Въ прежнее время при составленіи катихизисовъ намѣреніе Святѣйшаго Синода, между прочимъ, было то, чтобы преподаваніе ученія, какъ можно, привести къ единству, и тѣмъ отвратить разнообразіе [1]). Но мы, говоря это, вовсе не хотимъ защищать древніе способы преподаванія или обученія дѣтей грамотѣ, и отвергать современные способы обученія. Мы желали бы, чтобы современные способы обученія прилагались къ дѣлу при употребленіи одного *обязательнаго для всѣхъ Букваря, издаваемаго Святѣйшимъ Синодомъ.*

Это мнѣніе мы давно высказывали нѣкоторымъ русскимъ педагогамъ, но наше мнѣніе для нихъ казалось не авторитетнымъ, особенно въ то время, когда каждый почти учитель какъ бы считалъ своимъ долгомъ издать непремѣнно *свой*, новый букварь.

Въ настоящее время мы утѣшены тѣмъ, что можемъ указать русскимъ педагогамъ на то, что мы прочитали подобное же мнѣніе, только еще яснѣе, глубже и обстоятельнѣе высказанное такимъ авторитетнымъ человѣкомъ, котораго благоговѣйно чтила и чтитъ вся Россія. Именно, я приведу мнѣніе въ Бозѣ почившаго московскаго митрополита Филарета о томъ, что *Азбука* должна быть для всѣхъ обязательно *одна*, а не различныя.

„Такъ знаніе славянскаго языка въ простомъ народѣ гораздо лучше сохраняется отъ того, что онъ усерднѣе посѣщаетъ богослуженіе и внимательнѣе слу-

---

[1]) См. Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. Москва. 1882 г. Сентябрь, стр. 198

шаетъ церковное пѣніе и чтеніе, и весьма многіе даже изъ неграмотныхъ знаютъ наизустъ много псалмовъ и пѣсней церковныхъ, а слабо это знаніе преимущественно въ высшемъ классѣ, по пристрастію ко (всему) иностранному, по рѣдкому и невнимательному слушанію богослуженія, а главнѣе всего отъ того, что дѣти сего класса начинаютъ учиться не по славянскимъ азбукамъ, а по русскимъ: то, по мнѣнію моему, надобно обратить на это самое строгое вниманіе. Должно издать отъ Святѣйшаго Синода для обученія дѣтей азбуки славяно-русскія по примѣру *старинной нашей азбуки*, съ статьями для первоначальнаго упражненія въ чтеніи, на славянскомъ и русскомъ языкахъ, выбранными изъ Библіи, богослужебныхъ книгъ, твореній святыхъ отцевъ, въ особенности Димитрія Ростовскаго и изъ русскихъ самыхъ назидательныхъ и благочестивыхъ книгъ и требовать, *при содѣйствіи правительства, чтобы эти только азбуки были въ исключительномъ употребленіи у народа всѣхъ классовъ*. Азбуки же и книжки, издаваемыя у насъ нынѣ во множествѣ для обученія и первоначальнаго чтенія дѣтей частными людьми, вовсе не призванными къ сему и наиболѣе для одной промышленной спекуляціи, въ которыхъ не только совершенно вытѣсненъ славянскій языкъ, но вмѣсто благочестивыхъ статей для первоначальнаго чтенія предлагаются самыя пустыя, если не вредныя сказки, басни и разсказы, непремѣнно слѣдуетъ изъять изъ употребленія и *изданіе подобныхъ книгъ частнымъ лицамъ впредь воспретить совершенно*. Равнымъ образомъ должно просить Министерство народнаго просвѣщенія, Управленіе военно-учебныхъ заведеній и Главный Совѣтъ женскихъ учебныхъ заведеній, дабы и тамъ принято было за непремѣнное правило требовать, чтобы дѣти, поступающія въ училища, непремѣнно обучены были по тѣмъ же отъ Святѣйшаго Синода издаваемымъ книжкамъ и умѣли читать по славянски на равнѣ съ русскимъ. Эта мѣра, кромѣ того, что посредствомъ ея чтеніе Священнаго Писанія на славянскомъ языкѣ бу-

детъ доступно и понятно для всѣхъ, можетъ быть весьма полезна и въ другихъ отношеніяхъ: въ дѣтяхъ, только что начинающихъ учиться, будетъ полагаться начало истинной премудрости, — благочестіе и страхъ Божій; и знаніе на память съ раннихъ лѣтъ молитвъ, псалмовъ, богослужебныхъ пѣсней и проч., на всю жизнь будетъ для нихъ чрезвычайно благотворно, вмѣсто того, что теперь, учась по гражданскимъ азбукамъ, они нерѣдко, какъ жалуются законоучители, въ учебныхъ заведеніяхъ, поступая въ училища, не знаютъ даже самыхъ первыхъ молитвъ: *Царю небесный* и *Отче нашъ* и не умѣютъ вовсе читать по-славянски. Хотя послѣ въ гимназіяхъ они учатся нарочито славянскому языку, но это уже мало приноситъ пользы; а въ другихъ заведеніяхъ, напримѣръ военныхъ, институтахъ и того нѣтъ“ [1]).

Мы одобряемъ татаръ-мухаммеданъ только за то, что у нихъ у всѣхъ употребляется *одинъ и тотъ же Букваръ*, но мы не можемъ одобрить, впрочемъ, самый *составъ* мухаммеданскаго Букваря. Положимъ, что въ немъ нѣтъ пѣсней, басней и другихъ, не нужныхъ при обученіи дѣтей грамотѣ прибаутокъ, скороговорокъ и т. п., какъ нѣтъ ничего подобнаго и въ нашихъ синодальныхъ Букваряхъ, тѣмъ не менѣе самый составъ, хотя и религіознаго содержанія мухаммеданскаго Букваря, неудовлетворителенъ.

Если признается справедливымъ или вѣрнымъ то педагогическое правило, чтобы въ обученіи дѣтей переходить отъ менѣе труднаго къ болѣе трудному, то это правило вовсе не соблюдено въ изложеніи содержанія мухаммеданскаго Букваря.

Прежде всего здѣсь, прямо послѣ алфавита и складовъ, идетъ такъ называемый *абджядъ* أبجد, а за нимъ уже помѣщается арабскій текстъ членовъ мухаммеданской вѣры. Въ этихъ членахъ учащіеся, безъ преувеличенія можно сказать, почти ничего не могутъ

---

[1]) См. Православное Обозрѣніе 1885 г. ноябрь, стр. 556—557.

понять, кромѣ словъ Аллà и Мухаммедъ. Нужно бы конецъ мухаммеданскаго Букваря поставить въ началѣ, т. е. послѣ алфавита и складовъ слѣдовало бы помѣстить послѣдніе три листочка, гдѣ излагаются собственно *Условія вѣры* شرايط الايمان — но и здѣсь стихотворное изложеніе вѣроученія представляетъ для начинающаго учиться не моловажное затрудненіе во множествѣ арабскихъ и персидскихъ словъ.

Далѣе, во всей книжкѣ учащіеся безъ труда могутъ читать одни развѣ *нійяты* (выраженія намѣренія), которые обязаны дѣлать мухаммедане предъ совершеніемъ своихъ различныхъ молитвословій. Но и эти *нійяты* نيّتلر изложены не въ полномъ видѣ, а съ пропусками нѣкоторыхъ словъ, отъ чего при чтеніи нійятовъ часто не достаетъ смысла. Очевидно, что въ руководствахъ для дѣтей не должны быть допускаемы никакія сокращенія ни въ мысляхъ, ни даже въ словахъ.

Самыя молитвы въ мухаммеданскомъ Букварѣ положительно не доступны пониманію дѣтей, такъ какъ всѣ онѣ, кромѣ похоронной, переданной въ переводѣ и на татарскомъ языкѣ, изложены на арабскомъ языкѣ, не извѣстномъ для неграмотныхъ татаръ и ихъ дѣтей.

Протоіерей **Е. Маловъ.**

УЧЕНІЕ
СВЯТАГО АѲАНАСІЯ ВЕЛИКАГО
О СВЯТОЙ ТРОИЦѢ *).

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Ученіе о Св. Духѣ.

Часть первая.

Научное раскрытіе ученія о Св. Духѣ въ богословской церковной литературѣ началось позднѣе, чѣмъ раскрытіе ученія о Сынѣ Божіемъ. Въ первые два вѣка церковные писатели о Св. Духѣ говорили слишкомъ мало, обще и неопредѣленно. По большей части о Немъ только упоминалось какъ о третьемъ Лицѣ Св. Троицы; но какова Его природа и сущность, каково отношеніе къ Отцу и Сыну, всѣ эти и подобные имъ вопросы оставались почти безъ раскрытія и опредѣленія. Научнаго раскрытія ученія о Лицѣ Св. Духа мы не видимъ не только въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, но даже и въ твореніяхъ апологетовъ II в. [1]), которые почти

*) См. Прав. Собес. 1894 г. іюль.

[1]) Но этимъ мы совсѣмъ не хотимъ сказать того, что въ періодъ мужей апостольскихъ и апологетовъ не было самой вѣры въ Св. Духа, не было никакого о Немъ представленія,—ни того, что мужи апостольскіе не дѣлали различія между второю и третіею Ипостасями Св. Троицы, ни того, что они считали Св. Духа только принципомъ Божества или даже тварію, какъ все это высказано было, въ особенности по поводу Пастыря Ерма и твореній Іустина,

только исповѣдывали свою вѣру въ Духа Святаго, а не уясняли подробностей ея содержанія и не задавались вопросами о формулированіи церковнаго ученія о Духѣ Святомъ. Выраженія апологетовъ о Лицѣ Святаго Духа не ясны и не точны. Изъ нихъ можно вывести только одно заключеніе, что апологеты II вѣка вѣровали и исповѣдывали бытіе, Божество и Ипостасность Св. Духа и ясно отличали Его отъ Бога Отца и Сына Божія.

Причины такого явленія слишкомъ понятны, такъ что подробно говорить о нихъ намъ кажется излишнимъ. Достаточно указать лишь на то, что вполнѣ естественно было выступить на первый разъ и занять все вниманіе христіанъ не вопросу о Духѣ Святомъ, а вопросу о Сынѣ Божіемъ, т. е. не вопросу о Завершителѣ, а вопросу о Совершителѣ нашего спасенія. Одновременно же оба эти вопроса не могли стать предметомъ научнаго раскрытія, потому что въ силу логическаго отношенія ихъ одного къ другому, какъ предъидущаго къ послѣдующему, большая часть отдѣльныхъ вопросовъ о Лицѣ Св. Духа можетъ стать предметомъ научнаго рѣшенія только по раскрытіи ученія о второй Ипостаси Св. Троицы. Кромѣ всего этого, для раскрытія ученія о Духѣ Святомъ не было въ то время и внѣшнихъ вызывающихъ побужденій.

Въ силу указанныхъ обстоятельствъ рядъ попытокъ болѣе или менѣе полнаго и научнаго раскрытія ученія о о Духѣ Святомъ начинается только съ самаго конца II в., т. е. съ церковныхъ писателей-полемистовъ. Впрочемъ и въ это время въ большинствѣ случаевъ церковные писатели [1]) ограничивались только отрывочными изре-

---

западными учеными—Бауромъ (Christliche Lehre von Dreinigkeit, t. I, S. 155, 300—310. Vorlesungen über christliche Dogmengeschichte. B. I. S. 507—508), Неандеромъ (Christliche Dogmengeschichte. t. I. S. 181—182), Лянгеномъ и др.

[1]) Напримѣръ Климентъ александрійскій, Новаціанъ, оба Діонисія, Лактанцій, пожалуй даже Ипполитъ и т. д.

ченіями о Духѣ Св., или же въ лучшемъ случаѣ—краткимъ, неяснымъ и далеко не чуждымъ недостатковъ изложеніемъ своихъ воззрѣній. Только Ириней ліонскій, Тертулліанъ и особенно Оригенъ дали научному богословію болѣе или менѣе цѣлостныя и научно раскрытыя воззрѣнія по вопросу о третьемъ Лицѣ Св. Троицы.

Ириней ліонскій говорилъ о Духѣ Св. еще очень немного и разсматривалъ Его только въ дѣлѣ Божественнаго домостроительства, почему и называлъ Его иногда именемъ Премудрости [1]). По его ученію, Духъ Св. имѣетъ бытіе отъ вѣчности [2]) и не вовнѣ или въ отдѣльности отъ Отца, а въ Немъ Самомъ, въ нераздѣльномъ съ Нимъ единствѣ, такъ что Отецъ и Онъ суть едино по естеству, хотя каждый изъ Нихъ имѣетъ особую личную форму бытія. Личная самостоятельность Св. Духа, по нему, видна изъ того, что въ Божественномъ совѣтѣ Богъ Отецъ обращался къ Нему, какъ къ особому Лицу Св. Троицы, и изъ того, что въ тайнѣ домостроительства Св. Духу принадлежитъ особая дѣятельность—вдохновлять пророковъ и завершать дѣло искупленія людей, совершенное Сыномъ Божіимъ [3]).

Сравнительно бо́льшею подробностью и обстоятельностью отличается ученіе о Духѣ Святомъ Тертулліана; но такъ какъ оно изложено у этого писателя въ общемъ ученіи его о Св. Троицѣ, то мы не будемъ здѣсь входить въ подробный анализъ его ученія о Духѣ Св., имѣя въ виду сообщить его воззрѣнія на Лице Св. Духа въ анализѣ его ученія о Троицѣ вообще.

По ученію Тертулліана, Духъ Святый есть особое и самостоятельное Лице Св. Троицы, есть иной по отношенію къ Богу Отцу и Богу Сыну—alius Pater,

---

[1]) Кн. II, 30. 9; III, 24. 2; IV, 7. 4 и др.

[2]) Кн. IV, гл. XX, 1. 3.

[3]) Кн. II, гл. X; кн. IV гл. XX, 1; XXVI, 2; кн. V гл. XXXVI, 2.

et alius Filius, et alius Spiritus est; но при личномъ различіи отъ Отца и Сына, Онъ есть едино съ Ними по своему существу,—единосущенъ съ Отцемъ и Сыномъ [1]). Свое бытіе Онъ получаетъ отъ Отца посредствомъ исхожденія, и есть третій отъ Бога, какъ плодъ на стеблѣ—третій отъ корня, ручей потока—третій отъ источника и конецъ луча—третій отъ солнца. Духъ Св. есть третье имя Божества, третья степень величія и третье Лице—tertia Persona [2]).

Болѣе подробное и обстоятельное изложеніе догмата о Духѣ Святомъ въ періодъ первыхъ трехъ вѣковъ христіанства можно находить въ твореніяхъ Оригена. Но этимъ мы отнюдь не хотимъ сказать того, чтобы ученіе Оригена о Духѣ Святомъ отличалось достаточною полнотою. Нѣтъ, въ ученіи Оригена о Св. Духѣ нѣтъ ни полноты, ни системы. При взглядѣ на его ученіе нельзя предполагать даже и того, чтобы Оригенъ въ своемъ ученіи о Духѣ Св. имѣлъ въ виду дать сколько-нибудь цѣльное ученіе о третьей Ипостаси Св. Троицы. Подобно своимъ предшественникамъ Оригенъ, въ разсужденіи о Лицахъ Св. Троицы, говоря подробно о Богѣ Сынѣ, о Духѣ Святомъ большею частію ограничивался однимъ краткимъ и общимъ замѣчаніемъ: „то же должно разумѣть и о Духѣ Святомъ“ [3]). Въ его твореніяхъ по отношенію къ ученію о Духѣ Святомъ можно встрѣтиться съ очень странными случаями. Напр. онъ проходитъ молчаніемъ, не говоритъ ни слова о Духѣ Св. тамъ, гдѣ бы всего естественнѣе было предложить о Немъ ученіе [4]), и наоборотъ—подробно говоритъ о Немъ тамъ [5]), гдѣ всего

---

[1]) Adv. Prax. c. IX. Русск. перев. 142.

[2]) Ib. c. IV, c. VIII—IX, 141—143 стр.; c. XXX стр. 197.

[3]) Напр. In Genes t. I; De princ. l. IV n. 26; In Ioann. t. XIII; n. 36: *ἐπισκέπτεον δὲ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.*

[4]) Напр. Прот. Цельса VII, 49.

[5]) На Іоанн. II, 3.

менѣе можно было ожидать этого. Далѣе. При краткости, несистематичности, отрывочности и случайности, ученіе Оригена о Духѣ Св. не отличается и глубиною. Въ ученіи о Духѣ Св. Оригена мы не видимъ совсѣмъ спекулятивнаго обоснованія дѣйствительности бытія Св. Духа и указанія въ самомъ существѣ Бога необходимости бытія третьей Vпостаси Св. Троицы.

Впрочемъ тѣмъ, что́ мы сказали, мы вовсе не отрицаемъ того, что у Оригена есть все же нѣсколько пунктовъ ученія о Духѣ Святомъ, которые, при краткости ихъ изложенія, отличаются опредѣленностью и ясностію. Таково напр. ученіе о дѣйствительномъ vпостасномъ различіи Св. Духа отъ другихъ Божескихъ Лицъ. Объ этомъ предметѣ Оригенъ говорилъ съ такою силою, опредѣленностью и ясностью, съ какими въ твореніяхъ трехъ первыхъ вѣковъ мы встрѣчаемся еще только у одного Тертулліана. Онъ опровергалъ монархіанское мнѣніе о тождествѣ Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ и называлъ Св. Духа *ὑπόστασις, ἴδια οὐσία*. Онъ говорилъ: „нѣкоторые утверждаютъ, что Духъ Святый не есть Лице (*ὑπόστασις*), отличное отъ Отца и Сына“. „Мы же убѣждены, что есть три Лица—Отецъ, и Сынъ, и Св. Духъ“ (Матѳ. XII, 32; Іоанн. XIV, 16) [1]). Это убѣжденіе относительно Св. Духа Оригенъ выражаетъ въ томъ, что Св. Духа считаетъ владѣющимъ субстанціональною жизнію, посредникомъ между людьми и Богомъ, убѣждаетъ призывать Его въ молитвахъ, поклоняться Ему, совершать крещеніе не только во имя Отца и Сына, но и во имя Его, Св. Духа, представляетъ Его обладающимъ самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ.

Въ стремленіи сообщить своему ученію о различіи Лицъ Св. Троицы раздѣльность и ясность, Оригенъ доходитъ даже до неизвинительной для богослова крайности, впадаетъ въ субординатизмъ, если не въ

---

[1]) In Ioann. II, 3. 5; In Num. hom. XII, n. I.

убѣжденіи, то по крайней мѣрѣ въ выраженіяхъ. Напр. онъ говоритъ, что „сила Отца больше силы Сына и Св. Духа, и сила Сына больше, чѣмъ—Св. Духа“,— и въ этомъ смыслѣ во-первыхъ объясняетъ слова пророка о дѣлѣ искупленія людей (Ис. XLVIII, 27), во-вторыхъ говоритъ о посредничествѣ Сына Божія между Богомъ Отцемъ и Духомъ Св., и въ-третьихъ ограничиваетъ мѣру совершенствъ и область дѣятельности Св. Духа сравнительно съ совершенствами и дѣятельностью Отца и Сына [1]). По словамъ Оригена, Богъ Отецъ настолько превосходитъ Своими совершенствами Сына и Св. Духа, насколько Сынъ и Св. Духъ превосходятъ міръ остальныхъ существъ. „А Сынъ и Св. Духъ не сравнительно, но безмѣрно выше всѣхъ происшедшихъ“.

Впрочемъ, по нашему мнѣнію, на основаніи вышеприведенныхъ и подобныхъ имъ выраженій было бы крайнею несправедливостью навязывать Оригену мысль объ иносущіи Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ. Правда, Оригенъ нигдѣ не называлъ Св. Духа прямо словомъ—Богъ; но что онъ мыслилъ Св. Духа единосущнымъ по Божеству съ Богомъ Отцемъ и Сыномъ Божіимъ, объ этомъ можно судить какъ по тому, что онъ вообще не признавалъ между Лицами Св. Троицы различія по существу [2]), такъ и по тому, что онъ ставилъ Св. Духа, какъ и Отца и Сына, выше всего тварнаго и временнаго и приписывалъ Ему Божескія свойства и дѣйствія [3]), называлъ Его единосущнымъ Отцу [4]). Слѣдующія бу-

---

[1]) In. Ioann. t. II. 12; VI. 621—630, 129—132; De princ. I, 3 p. 62 ср. 150,

[2]) Una substantia est et natura Trinitatis. Hom. in Numer. XII, n. I, Migne t. XII, col. 657. Conf. Comment. in ep. ad Rom. l. IV n. 9: Ex una Paternae Deitatis fonte.

[3]) Comm. in Rom. l. VI n. 7; IV n. 9; De princ. l. I, c. III n. 1. 2. 4; l. IV, n. 26. 28; In Ioann. t. XIV, n. 6; t. XXXII, n. 18. In Num. hom. l. XI n. 8.

[4]) In. Num. hom. XVIII, n. 2.

квальныя слова его служатъ лучшимъ выраженіемъ его воззрѣній на природу Св. Духа, какъ на нераздѣльно единую съ природою Отца и Сына. „Подобно Сыну, говоритъ онъ, и Духъ Св. есть единаго существа съ Отцемъ,—существа, которое какъ Божеское, во всей Пресвятой Троицѣ есть превыше всего. Какъ Сынъ есть Сынъ Божій не по усыновленію. но по природѣ, такъ и Духъ Святый есть Духъ Божій не по благодати, а по природѣ. Одинъ только есть истинный Духъ Божій, который *самъ исходитъ непосредственно отъ Самого Бога*“ [1]).

Во всемъ ученіи о Духѣ Святомъ самое серьезное затрудненіе для Оригена представлялъ вопросъ о происхожденіи Св. Духа, иначе вопросъ о личной особенности Св. Духа по бытію. Оригенъ сознавалъ, что для того, чтобы сохранить ученіе о Божествѣ и личной самостоятельности Св. Духа, ему необходимо указать такой способъ личнаго бытія Св. Духа, который отличалъ бы Его какъ отъ тварей, такъ и отъ перваго и втораго Лицъ Св. Троицы. Но такъ какъ слова Евангелія Іоанн. XV, 26 онъ понялъ не въ смыслѣ спеціальнаго указанія на личную особенность Св. Духа по бытію, но истолковалъ ихъ въ смыслѣ общаго свидѣтельства о томъ, что Св. Духъ имѣетъ бытіе не отъ Себя, а отъ другаго, и такъ какъ не могъ признать Св. Духа ни тварнымъ, потому что зналъ ученіе свящ. Писанія о Его Божествѣ, ни существующимъ отъ Себя или рожденнымъ отъ Отца, потому что онъ сознавалъ необходимость для каждаго Божескаго Лица указать особливую форму бытія, безъ повторенія ея въ другомъ Лицѣ: то и остался относительно Св. Духа въ полномъ недоумѣніи, какую форму бытія должно приписать Ему. „То не ясно различается, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, есть ли Онъ (Св. Духъ) получившій бытіе или

---

[1]) In Rom. l. VII, n. 1. 13; De princ. IV, n. 28; I. 1. c. III, c. III n. 7; In Num. XII, n. 1 и др.

нѣтъ [1]), должно ли Его считать и за Сына Божія или нѣтъ; но это нужно по силамъ узнавать изъ св. Писанія и изслѣдовать чрезъ подробное изысканіе". Когда же онъ дѣйствительно обратился къ Писанію, то допустилъ величайшую ошибку, что свое обширное изслѣдованіе о бытіи Св. Духа построилъ на I, 3 Евангелія Іоанна. Конечно выборъ этого мѣста имъ сдѣланъ былъ не случайно. При своемъ философскомъ умѣ Оригенъ очевидно глубоко понималъ, что внѣшнія отношенія Божества должны имѣть основу во внутреннихъ отношеніяхъ, и отсюда сдѣлалъ такой выводъ: если Св. Духъ вездѣ во внѣшнихъ отношеніяхъ является третьимъ, т. е. послѣ Сына, то третьимъ Онъ долженъ быть и во внутреннихъ отношеніяхъ; а отсюда онъ естественно могъ перейти къ мысли, что и по бытію Духъ Св. долженъ быть третьимъ. Но какъ же мыслить Его третьимъ послѣ Бога Отца и въ тоже время единосущнымъ Ему? При своемъ смѣломъ и способномъ къ самымъ широкимъ построеніямъ умѣ Оригенъ не задумался найти отвѣтъ на это въ I, 3 Евангелія Іоанна. На этомъ текстѣ онъ построилъ ученіе о томъ, что Св. Духъ имѣлъ бытіе отъ Бога Отца чрезъ посредство Сына [2]). Этимъ повидимому Оригенъ достигъ и желаннаго имъ различія трехъ формъ Божескаго бытія,— какъ бытія отъ себя, бытія отъ другаго безъ посредства и бытія отъ другаго чрезъ посредство. Такъ онъ сталъ учителемъ о посредствѣ Сына Божія въ исхожденіи Святаго Духа отъ Бога Отца. Это было заблужденіемъ Оригена, но заблужденіемъ не упорнымъ, а

---

[1]) De princ. Praefatio n. 4.

[2]) Мнѣніе о происхожденіи Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына является съ точки зрѣнія Оригена на Лица Св. Троицы вполнѣ естественнымъ; при субординатическомъ воззрѣніи на Лица Св. Троицы Оригену было бы странно даже держаться ученія о непосредственномъ происхожденіи отъ Отца не только Сына, но и Св. Духа. Происхожденіе Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына опредѣляетъ точку зрѣнія Оригина на положеніе Св. Духа въ Троицѣ и Его отношеніе къ Сыну.

только печальнымъ, иначе—это было только ошибочнымъ мнѣніемъ Оригена.

Авторитетное сужденіе касательно ученія Оригена о Св. Духѣ произнесъ св. Василій Великій: „Оригенъ, говорилъ онъ, былъ человѣкъ, имѣвшій не совсѣмъ здравыя понятія о Духѣ Святомъ“.

Общимъ заключеніемъ о всемъ трехвѣковомъ періодѣ касательно ученія о Духѣ Св. будетъ такимъ образомъ то, что вѣра въ Св. Духа и исповѣданіе этой вѣры присущи всему этому времени, но ученіе о Св. Духѣ можно находить главнымъ образомъ только у трехъ церковныхъ писателей—у Иринея, Тертулліана и Оригена, при чемъ этими писателями раскрытъ былъ, главнымъ образомъ, только вопросъ о личномъ различіи Св. Духа отъ Отца и Сына и при томъ безъ уясненія существенной особенности Св. Духа по происхожденію и безъ отличенія ея отъ личной особенности по бытію Сына Божія; вопроса о единосущіи Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ въ этотъ періодъ только касались, но не раскрывали его; а вопросъ объ отношеніи Св. Духа къ прочимъ Лицамъ Св. Троицы рѣшался иногда субординатически. Неопредѣленность и неточность языка и неустановленность вопросовъ, по какимъ можно и нужно было излагать ученіе о Духѣ Св., завершаютъ собою то общее впечатлѣніе, какое выносится изъ анализа ученія о Духѣ Св. за три первые вѣка, именно,—что эта часть христіанской догматики за все это время не выходила еще изъ періода самаго начальнаго, такъ сказать—элементарнаго, раскрытія и обоснованія.

Но этихъ недостатковъ и несовершенствъ нельзя ставить въ большой упрекъ писателямъ трехъ первыхъ вѣковъ, если неполнота, неясность и неопредѣленность воззрѣній на Св. Духа были общимъ явленіемъ въ сочиненіяхъ церковныхъ писателей даже первой половины IV вѣка, вплоть до св. Аѳанасія, а отсутствіе

одного общаго воззрѣнія, при множествѣ разнообразныхъ частныхъ мнѣній по разнымъ вопросамъ о Св. Духѣ, господствовало долгое время и послѣ него.

Часть вторая.

Глава 1-я.

Со второй половины III вѣка время отъ времени и по мѣстамъ высказывались о Духѣ Св. отрывочныя положенія совершенно еретическаго характера. Между тѣмъ вниманіе представителей церкви, отвлекавшееся другими болѣе настоятельными вопросами времени, не могло и теперь сосредоточиться всецѣло на ученіи о Духѣ Святомъ. И только тогда, когда духоборческія мысли распространились настолько, что стали высказываться такъ открыто и съ такою смѣлостію, что вмѣсто частныхъ мнѣній явилось уже цѣлое еретическое ученіе, представители церкви сознали неотложную потребность сдѣлать предметомъ научнаго раскрытія и ученіе о Духѣ Св. и опровергнуть ложныя мнѣнія касательно третьей Ипостаси Св. Троицы. Первый обратилъ вниманіе на неотложность раскрытія ученія церкви о Духѣ Св. Серапіонъ, епископъ тмуитскій, который предложилъ удовлетворить эту потребность св. Аѳанасію, безъ сомнѣнія—какъ человѣку, обнаружившему уже свой талантъ и свою опытность какъ въ полемикѣ, такъ и въ изложеніи положительнаго ученія церкви. Св. Аѳанасій принялъ предложеніе и въ посланіяхъ къ Серапіону далъ краткое опроверженіе духоборческой ереси въ связи съ изложеніемъ истиннаго ученія церкви. Краткость отвѣта св. Аѳанасія, столь чувствительнаго ко всякимъ явленіямъ церковной жизни, можно объяснить не невниманіемъ его къ новымъ еретикамъ, такъ близко соприкасавшимся съ аріанами и особенно съ полуаріанами, но тѣмъ, во-первыхъ, что главною цѣлію своей жизни, на осуще-

ствленіе которой онъ посвящалъ безраздѣльно всѣ свои силы, онъ считалъ полемику съ аріанами и выясненіе истиннаго ученія о Сынѣ Божіемъ. Другая причина, почему св. Аѳанасій ограничился только краткимъ разборомъ духоборческой ереси, заключается въ достаточности такого разбора для перваго вразумленія еретиковъ. При томъ же отвѣтъ св. Аѳанасія Серапіону былъ очень сжатъ и при краткости отличался обиліемъ и полнотою содержанія. Св. Аѳанасій далъ въ немъ все, что̀ требовалось отъ него: показалъ неопредѣленность и шаткость положенія еретиковъ, примыкавшихъ съ одной стороны къ аріанамъ, а съ другой къ православнымъ, доказалъ ложь и пагубность ихъ воззрѣній и далъ образецъ истиннаго ученія о Духѣ Св. По плану, выработанному при раскрытіи ученія о Сынѣ Божіемъ, онъ намѣтилъ главный путь рѣшенія недоумѣнныхъ вопросовъ о Духѣ Св.; высказалъ основныя положенія духоборчества, указалъ пріемы полемики съ нимъ и далъ ея образецъ, хотя краткій, но вразумительный. Словомъ, онъ положилъ прочный фундаментъ, приготовилъ строительный матеріалъ, далъ планъ и даже построилъ небольшое образцовое зданіе; дальнѣйшимъ отцамъ оставалось только расширить его постройку и нѣсколько передѣлать ея внутреннюю подѣлку, смотря по требованіямъ времени [1]). Отвѣтъ св. Аѳанасія показалъ ясно, что побѣдою надъ аріанами была рѣшена и побѣда надъ духоборцами,—и для своего времени имѣлъ вѣрный и скорый успѣхъ: твердо и по убѣжденію отвергавшіе ученіе аріанъ немедленно осудили и духоборцевъ на соборѣ въ Александріи 362 г.; рѣшеніе этого собора было подтверждено вторымъ вселенскимъ соборомъ.

Такъ начались догматическія разсужденія о Святомъ Духѣ. Они сразу привлекли къ себѣ едва-ли не

---

[1]) I Посл. I гл. 2 стр. Ср. XXXIII гл. 53 стр.; II Посл. I гл. 55 стр.; III Посл. VII гл. 76 стр.; IV Посл. XXIII гл. 104 стр.

такое же вниманіе, какое привлекла къ себѣ не задолго предъ тѣмъ полемика о Сынѣ Божіемъ. По свидѣтельству Созомена, споры о Лицѣ Св. Духа были также сильны и бурны, какъ и споры о Лицѣ Сына Божія [1]). Подобно аріанамъ, духоборцы въ своей полемикѣ съ православными не стѣснялись никакими изворатами своей гибкой діалектики, пересмотрѣли въ св. Писаніи всѣ мѣста, всѣ даже частицы, что-бы найти для себя какое нибудь оправданіе, не гнушались не только произвольнымъ толкованіемъ (Амс. IV, 13; Тмѳ. V, 21), но и искаженіемъ перевода LXX. Въ свою очередь и православные, распутывая различныя хитросплетенія еретиковъ, пересмотрѣли и разобрали всѣ изреченія и слова свящ. Писанія о Духѣ Святомъ.

При изслѣдованіи этой полемики въ ученомъ мірѣ до сихъ поръ прежде всего ставятъ вопросъ,—кто были тѣ духоборцы, противъ которыхъ боролся св. Аѳанасій? Дѣло въ томъ, что понятіе—духоборцы, даже въ болѣе частномъ его значеніи—еретиковъ, искажавшихъ православное ученіе о Духѣ Святомъ, слишкомъ неопредѣленно по содержанію и по объему. Подъ него подходятъ всѣ лжеучители, неправильно мыслившіе о Духѣ Святомъ. Подъ нимъ мыслятся какъ еретики III вѣка, говорившіе, что „Святый Духъ несравненно ниже Отца и Сына, что въ отношеніи къ Нимъ Онъ—служебная тварь, получившая бытіе отъ Отца чрезъ Сына“ [2]); такъ и еретики IV вѣка—аріане, въ различныхъ ихъ партіяхъ, македоніане и пр.—Кого же нужно разумѣть подъ тѣми духоборцами, съ которыми боролся св. Аѳанасій? Одни [3]), разумѣютъ подъ ними

---

[1]) Ц. И. кн. VI гл. XXII, стр. 419—20.

[2]) Вас. Вел. писм. IX.

[3]) Напримѣръ, Неандеръ и Герцогъ (энцикл. VIII-й 640 стр. 1857 г.). Первые слѣды этого мнѣнія можно найти въ сужденіи константинопольскаго втораго вселенскаго собора, который всѣхъ пневматомаховъ отожествилъ съ полуаріанами и македоніанами.

партію полуаріанъ, а другіе [1]) отожествляютъ ихъ съ македоніанами.

Что касается насъ, то мы [2]) считаемъ духоборцевъ, съ которыми полемизировалъ св. Аѳанасій въ посланіяхъ къ Серапіону, особою ересью и не смѣшиваемъ ихъ ни съ полуаріанами, ни съ македоніанами, вообще ни съ какою другою духоборческою партіей, у которой духоборческія мысли не были главнымъ содержаніемъ ученія. Если нашимъ мнѣніемъ увеличивается количество еретическихъ партій, то это не будетъ противорѣчить исторіи, какъ можно судить по сообщенію Григорія Богослова о разнообразіи воззрѣній на Св. Духа въ его время. Между тѣмъ, въ пользу своего мнѣнія мы имѣемъ нѣсколько данныхъ. Прежде всего, можно указать на сообщеніе св. Аѳанасія, что опровергаемые имъ духоборцы держались православнаго ученія о Сынѣ Божіемъ [3]),—что они были согласны съ аріанами только въ ученіи о Духѣ Святомъ и были ненавистны имъ изъ-за ученія о Словѣ [4]),—что они первоначально даже не были союзниками аріанъ, а стали такими только съ провозглашеніемъ своего ученія о Духѣ Св. [5]). Характеръ самой рѣчи св. Аѳанасія о духоборцахъ даетъ ясное представленіе о томъ, что самъ онъ не смѣшивалъ духоборцевъ съ какою либо аріанскою партіей, а противополагалъ ихъ аріа-

---

[1]) Въ древнее время, кромѣ втораго вселенскаго собора, македоніанами считалъ пневматомаховъ Аѳанасіева времени еще блаженый Августинъ (c. Maxim. arian II, XXIII, 2; Сравн. Tillemont memoires t. VIII, p. 107).

[2]) Вслѣдъ за Шване 218 стр. l. c. и Фойтомъ l. c. стр. 292.

[3]) L. c. et De Trinit. et Sp. c. I Migne t. II.

[4]) Къ Серап. I посл. III гл. 4 стр. Ср. XXXII, 53.

[5]) «Сіи подлинно обратные, сложившись съ аріанами (*συνθέμενοι τοῖς ἀρειανοῖς*) и съ ними принявъ участіе въ хулѣ на Божество, чтобы... именовать тварію Духа». Къ Серап. I посл. X гл. 18 стран.

намъ или, по крайней мѣрѣ, различалъ отъ нихъ [1]). Намъ представляется, что и Василій Великій, говоря, что „только постепенно возникавшія лукавыя сѣмена нечестія, первоначально посѣянныя начальникомъ ереси Аріемъ, возросли до того, что люди стали произносить хулу на Духа Святаго“,—выдѣляетъ духоборцевъ въ отдѣльное еретическое общество, отличное отъ аріанъ, только имѣющее съ нимъ генетическую связь [2]). Еще яснѣе свидѣтельствуетъ объ этомъ Епифаній, говоря о полуаріанахъ, что „они о св. Духѣ мыслятъ, какъ духоборцы“ [3]), и тѣмъ даетъ основаніе предполагать о существованіи нѣкогда особыхъ представителей ложнаго ученія о Духѣ Св.,—духоборцевъ въ собственномъ смыслѣ. Возможно даже, что Епифаній имѣлъ въ виду партію именно тѣхъ самыхъ духоборцевъ, съ которыми полемизировалъ св. Аѳанасій. Св. Аѳанасій называлъ ихъ именемъ „тропиковъ“ на томъ основаніи, что они

---

[1]) Напримѣръ, онъ говорилъ: «аріане ставятъ Сына за одно съ тварію, а сіи обратные (*τροπικοὶ*) и Духа сопричисляютъ къ тварямъ. Но имъ надлежало, однимъ Сына, а другимъ Духа не присоединять къ тварямъ (I сл. XVIII гл. 29 стр.)». «Тѣ и другіе раздѣлили между собой жребій противленія истинѣ и за неправомысліе свое, одни о Словѣ, а другіе о Духѣ виновны въ одинаковой хулѣ на св. Троицу» (I сл. I гл. 2 стр) «Но мнѣніе послѣднихъ не чуждо и аріанъ; рѣшившимся отрицать Божіе Слово естественно изрекать такія хулы и на Духа. Поэтому и въ опроверженіе аріанъ нѣтъ нужды говорить что-либо новое; достаточно и того, что сказано противъ нихъ прежде. Но (*πρὸς δὲ τοῦς*) съ погрѣшающими въ ученіи о Духѣ надобно говорить, изслѣдовавъ дѣло въ нѣкоторомъ обратномъ порядкѣ» (1 сл. II гл. 2 стр. Migne t. II d. 532).

[2]) *Κατὰ μικρὸν δὲ προϊόντα τὸ πονηρὰ τῆς ἀσεβείας σπέρματα, ἃ πρότερον μὲν ὑπὸ Ἀρείου τοῦ προτάτου τῆς αἱρέσεως κατεβλήθη, ὕστερον δέ, ὑπὸ τῶν τὰ ἐκείνου κακῶς διαδεξαμένων, ἐπὶ λύμῃ τῶν ἐκκλησιῶν ἐξετράφη, καὶ ἡ ἀκολουθία τῆς ἀσεβείας εἰς τὴν κατὰ τοῦ Πνεύματος βλασφημίαν ἀπέσκηνεν.* C. III. Cl. 549. Migne. Epist. class II ep. CXXV.

[3]) Haer. 73: *Οἱ δὲ αὐτοὶ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἴσως τοῖς πνευματομάχοις εἰσὶν ἔχοντες.*

объясняли въ смыслѣ метафоръ и троповъ всѣ тѣ мѣста св. Писанія, которыми пользовались православные при защитѣ своего ученія о Божествѣ Св. Духа. Въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи мы будемъ называть тропиковъ общимъ именемъ духоборцевъ [1]).

О происхожденіи ихъ извѣстно слѣдующее. Около 358 года Серапіонъ, епископъ тмуйскій, писалъ св. Аѳанасію въ мѣсто его изгнанія, что „нѣкоторые, хотя отступили отъ аріанъ за хулу ихъ на Сына Божія, однако же неправо мыслятъ о Духѣ Св. и утверждаютъ, будто бы Духъ Святый не только есть тварь, но даже одинъ изъ служебныхъ духовъ, и единственно степенью отличается отъ ангеловъ“ [1]). Подробности ученія этихъ еретиковъ у св. Аѳанасія не сообщены, и можно предполагать, что ученіе ихъ не было еще развито въ частностяхъ. Все значеніе этой партіи еретиковъ, по словамъ Фойта [2]), состояло въ томъ, что они начали ясно и настойчиво проповѣдывать то воззрѣніе, на которое доселѣ обращалось мало вниманія.

Глава вторая.

Для обоснованія своего ученія духоборцы, прежде всего, ссылались на греческій текстъ словъ пророка Амоса: *се Азъ утверждаяй громъ, и созидаяй вѣтръ, и возвѣщаяй въ человѣцѣхъ Христа Своего, творяй утро за мглу, и восходяй на высокая земли: Господь Богъ Вседержитель имя Ему* (IV, 13). Въ греческой

---

[1]) Это названіе давалось духоборцамъ и св. Аѳанасіемъ— *πνευματομαχοῦντες* (XXXII сл. cl. 605 ad. Serp.).

[1]) Къ Серап. I, 1 гл.: *Αὐτὸ μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἓν αὐτὸ εἶναι, καὶ βαθμῷ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων.* Patr. Curs. Compl. t. XXVI с. 532. P. Пер. 1—2 стр. ч. III.

[2]) L. c. 291 стр.

Библіи LXX это мѣсто читается такъ: *Ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, ποιῶν ὄρφνον καὶ ὁμίχλην, καὶ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὕψη (ὑφηλὰ) τῆς γῆς κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ.* Оно составляетъ неточный переводъ еврейскаго: פִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מַה־שֵּׂחוֹ עֹשֵׂה שַׁחַר עֵיפָה וְרָכַס עַל־בָּמֳתֵי אֶרֶץ יְהוָה אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת שְׁמוֹ Выраженіе מַה־שֵּׂחוֹ [1]) (въ чемъ его мысли) LXX перевели выраженіемъ: *τὸν Χριστὸν αὐτοῦ*,—вмѣсто מַה־שֵּׂחוֹ очевидно прочитавъ: מְשִׁיחוֹ. На эту неточность перевода, которою лучше всего могъ бы опровергнуть своихъ противниковъ св. Аѳанасій, онъ не обратилъ вниманія; но онъ защитилъ православный смыслъ этого трудно поддающагося толкованію, по переводу LXX, мѣста силою своего глубокаго ума и знаніемъ св. Писанія. Приводя это мѣсто по LXX, духоборцы говорили: „такъ какъ изреченіе сіе упоминаетъ о Христѣ, то сообразно съ симъ и наименованнаго Духа надобно представлять себѣ не инымъ какъ Духомъ Св.“; а изъ того, что о Немъ говорится, какъ о созданномъ, они выводили далѣе заключеніе о тварности Его. Св. Аѳанасій до подробности разобралъ эту аргументацію духоборцевъ, наглядно показалъ ея несостоятельность и далъ свое собственное объясненіе означеннаго мѣста. Прежде всего онъ обратился къ слову *πνεῦμα* и разсмотрѣлъ различныя его значенія, чтобы опредѣлить тотъ смыслъ, въ какомъ нужно понимать это слово у пророка Амоса въ IV гл. 13 ст. Въ результатѣ его глубокаго и обширнаго изслѣдованія различныхъ значеній слова *πνεῦμα* въ св. Писаніи и разсмотрѣнія различныхъ добавленій къ нему, когда оно употребляется для означенія Св. Духа, оказалось [2]), что *πνεῦμα* въ Писаніи

[1]) Отъ שִׂיחָה начало שִׂיחָה (размышленіе).

[2]) L. c. 12—14 стр,

означаетъ духъ человѣческій (Пс. LXXVI, 7; Варх. III, 1; Дѣян. III, 86; Рим. VIII, 16, 17; 1 Кор. II, 11; 1 Сол. V, 23), дыханіе вѣтра (Быт. VIII, 1; Іоан. I, 4; Пс. CVI, 25; CLXVIII, 7. 8; Іез. XXVIII, 26; Ис. VII, 2; III Цар. XVIII, 45), также—смыслъ какого либо мѣста Писанія (1 Кор. III, 6; Рим. VII, 14. 6. 25; VIII, 1. 2 и др.) и, наконецъ,—направленіе или образъ мысли (Числ. XIV, 24; Іез. XVIII, 31). Этимъ словомъ обозначается и Духъ Святый, но при этомъ значеніи слово πνεῦμα употребляется—или съ однимъ изъ слѣдующихъ и имъ подобныхъ опредѣленій: τοῦ Θεοῦ (Быт. I, 2; Числ. II, 29; Суд. XV, 14; Матѳ. XII, 28; Рим. VIII, 9; 1 Кор. II, 10—11; III, 16 и др.), Κυρίου (Суд. III, 10; XI, 29; XIII, 24. 25; XV, 14; Ис. LXI, 1; Мих. II, 7; 2 Кор. III, 17), τοῦ Πατρὸς (Матѳ. X, 20), τοῦ Υἱοῦ (Гал. IV, 6. 7), παὸ Ἐμοῦ (Іоил. II, 28; Быт. VI. 3; Числ. XI, 29; Ис. XXX, 1, LIX, 21; Зах. I, 6), σοῦ (Пс. L, 13; CXLII, 10. 11), αὐτοῦ (Ис. XLVIII, 16; LXIII, 9. 10; Зах. VII, 12; 1 Іоан. IV, 13; Рим. VIII, 9—11; 1 Сол. IV, 8), ὁ παράκλητος (Іоан. XV, 26), τῆς ἀληθείας (Іоан. XV. 26), τῆς χάριτος (Евр. X, 29), τοῦ Χριστοῦ (1 Петр. IX, 9—11; Рим. VIII, 9—11; Фил. I. 18—20 и др.), ἅγιον (Іоан. XX, 22; XIV, 22; Мѳ. XXVIII, 19; Дѣян. II, 1—4. 18; XXI, 11; XX, 22; Еф. IV, 30; Евр. IX, 8. 13—14,—или съ опредѣленнымъ членомъ (τὸ πνεῦμα—Гал. III. 2), и только въ исключительныхъ случаяхъ Писаніе употребляетъ это слово для означенія Св. Духа безъ всякихъ добавленій. Впрочемъ, въ послѣднемъ случаѣ всякія добавленія замѣняются ясностію рѣчи Писанія (Лук. IV, 1; Матѳ. IV, 7; Лук. III, 21, 22).

Такъ какъ въ приведенномъ мѣстѣ книги пр. Амоса слово πνεῦμα не удовлетворяетъ ни одному изъ указанныхъ условій его употребленія о Св. Духѣ, то св. Аѳанасій утверждалъ, что подъ словомъ πνεῦμα здѣсь нельзя разумѣть Св. Духа,—что всего естественнѣе подъ этимъ словомъ въ данномъ случаѣ представлять „дыханіе вѣтра“, потому что за громомъ, о кото-

ромъ говорится въ словахъ—*ἐγὼ στερεῶν βροντὴν*,—обыкновенно наступаетъ вѣтеръ [1]).—Но духоборцы настаивали на своемъ толкованіи и, желая отстоять свою мысль, вопреки св. Аѳанасію, ставили выраженіе *κτίζων πνεῦμα* въ ближайшую внутреннюю связь не съ предъидущими словами *στερεῶν βροντὴν*, а съ послѣдующими—*ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ*. Св. Аѳанасій уступаетъ духоборцамъ, соглашается и съ такою связью—*κτίζων πνεῦμα*, но только при этомъ опять дѣлаетъ выводъ совершенно православный. Онъ ставитъ разбираемое мѣсто изъ Амоса въ параллель съ VIII, 22 Притчей и толкуетъ его въ приложеніи къ Іисусу Христу. Слова—*возвѣщаяй въ человѣцѣхъ Христа Своего*, по его объясненію, говорятъ о воплощеніи Сына Божія и соотвѣтствуютъ словамъ Евангелія отъ Матѳея: *се Дѣва во чревѣ пріиметъ и родитъ Сына и нарекутъ имя Ему Еммануилъ* (I, 23). Подъ словомъ *πνεῦμα* онъ разумѣетъ въ данномъ мѣстѣ человѣческій духъ, объ обновленіи и возсозданіи котораго Духомъ Божіимъ (Пс. CIII, 29, 30), съ пришествіемъ Христа на землю, предсказано было чрезъ Давида и пророковъ и засвидѣтельствовано ап. Павломъ (Пс. L, 12; Іез. XXXVI, 26, 27; ср. XVIII, 31, 32; Еф. IV, 24; ср. II, 15).

Справедливость такого толкованія, по мнѣнію св. Аѳанасія, подтверждается контекстомъ рѣчи; онъ изслѣдуетъ смыслъ дальнѣйшаго за *κτίζων πνεῦμα* выраженія—*ἡ στερεουμένη βροντή*. „Подъ этимъ выраженіемъ,—говоритъ онъ,—прилично разумѣть вѣрное слово и непоколебимый законъ духа“. Въ этомъ смыслѣ Іаковъ и Іоаннъ пророчески были названы „сынами громовыми“, какъ и оказалось въ дѣйствительности; въ этомъ же смыслѣ и о явленіи Христа говорится: „*гласъ Его землю поколеба*, или: *еще единою Азъ потрясу не токмо землею, но и небомъ. А еже, еще еди-*

[1]) L. c. 14—15 стр. 8 гл. Ср. De Trint. et. Sp. S. C. 20.

ною, сказуетъ колеблемыхъ преложеніе, да пребудутъ, яже суть неподвижимая. Тьмъ же царство непоколебимо пріемлюще, да имамы благодать, ею же служимъ благоугодно Богу". (Евр. XII, 26—28; ср. Агг. II, 6). То царство, которое апостолъ называетъ здѣсь ἀσάλευτος—непоколебимымъ, Давидъ—какъ и Амосъ—называетъ στερεωθεῖσα (XXXII, 1). Итакъ, „сказанное у пророка (IV, 13 Амос.), обозначаетъ Спасителево пришествіе, въ которомъ и мы обновлены и законъ духа пребываетъ непоколебимымъ" [1]). Понимая, такимъ образомъ, выраженіе ἡ στερεομένη βροντή въ пророческомъ смыслѣ относительно Евангелія Христа, св. Аѳанасій видитъ въ этомъ выраженіи, съ одной стороны, указаніе на Божественную силу, которая разрушаетъ царство тьмы и основываетъ царство истины, а, съ другой,—мысль о самомъ этомъ царствѣ свѣта или царствѣ Божіемъ, которое въ Христовой церкви стремится къ своему все болѣе и болѣе полному осуществленію, но достигнетъ своего полнаго выраженія только при второмъ пришествіи Господа.

Другое мѣсто Писанія, на которое ссылались духоборцы, находится въ 1 Тим. V, 21 и читается такъ: *засвидѣтельствую предъ Богомъ, и Господемъ Іисусъ Христомъ, и избранными (Его) Ангелы, да сія сохраниши безъ лицемѣрія, ничесоже творя по уклоненію.* На основаніи IV, 13 Амоса духоборцы заключали, что Св. Духъ есть тварь, а на основаніи этого мѣста причисляли Его къ ангеламъ. Они аргументировали такъ: „поелику апостолъ наименовалъ Бога и Христа, а потомъ ангеловъ, то необходимо сопричислить къ ангеламъ Духа и положить, что Духъ одного съ ними чина и только выше прочихъ ангеловъ" [2]). Противъ этого

---

[1]) L. c. I, 9, 10. 17—18.

[2]) L. c. c. 10, 19 стр. Migne cl. 556: *ἀνάγκη τοῖς ἀγγέλοις συναριθμεῖσθαι τὸ Πνεῦμα, τῆς τε αὐτῶν εἶναι συστοιχίας καὶ αὐτὸ, καὶ ἄγγελον εἶναι μείζονα τῶν ἄλλων.*

св. Аѳанасій возражаетъ, что это измышленіе Валентина, который говорилъ, что при посланіи Утѣшителя были съ Нимъ „сверстные Ему ангелы“. Но такимъ ученіемъ вводится одно изъ двухъ противорѣчій—или тварь возводится въ достоинство Бога, или Богъ низводится до твари, сопричисляясь къ ней. Ни для того, ни для другаго въ Писаніи нѣтъ никакого оправданія. Писаніе нигдѣ не называетъ Св. Духа ни ангеломъ, ни архангеломъ, ни духомъ служенія, а именуетъ Его Духомъ Христовымъ, Духомъ Божіимъ (Рим. XV, 19), Духомъ истины, Духомъ сыноположенія (Рим. VIII, 15), Духомъ святыни (2 Сол. II, 13) и пр., и тѣмъ ясно свидѣтельствуетъ о безконечномъ и неизмѣримомъ превосходствѣ Св. Духа предъ ангелами. Ясное свидѣтельство Писанія о томъ, что Св. Духъ есть Богъ, можно находить изъ слѣдующаго сопоставленія мѣстъ св. Писанія. Повелѣвая вести еврейскій народъ въ обѣтованную землю, Господь сказалъ Моисею, что Онъ пошлетъ предъ нимъ ангела (Исх. XXXIII, 1. 2); но Моисей изъ опасенія, какъ бы народъ не сталъ обоготворять тварь, умолялъ Бога, чтобы Онъ Самъ предводительствовалъ народомъ (15), и Богъ обѣщалъ исполнить просьбу его (17). И вотъ пророкъ Исаія говоритъ, что евреями въ ихъ путешествіи предводительствовалъ Духъ Божій (LXIII, 11. 12. 14), а въ другихъ мѣстахъ Писанія читаемъ, что путь имъ въ ихъ путешествіи указывалъ Самъ Богъ чрезъ Слово въ Духѣ (1 Царств. X, 18; Ис. XL, 8; Пс. LXXVI, 21; LXXVII, 53; CXXXV, 16; Втор. I, 30). Ясно, что Духъ Святый не изъ числа тварей и не ангелъ, но „едино съ Отчимъ Божествомъ“ [1]).

Соглашаясь съ св. Аѳанасіемъ въ томъ, что изъ сказаннаго видно различіе Духа Святаго отъ ангеловъ, духоборцы однако спрашивали: почему же апостолъ назвалъ послѣ Христа не Духа Святаго, но избран-

---

[1]) L. c. 21—22 стр. гл. 10—12.

ныхъ ангеловъ? [1]). „А почему,—спрашиваетъ ихъ въ свою очередь св. отецъ,—апостолъ Павелъ сказалъ объ избранныхъ ангелахъ, а не о херувимахъ, серафимахъ, господствахъ, престолахъ и др.? Какъ изъ того, что апостолъ упомянулъ объ ангелахъ, а не объ архангелахъ, херувимахъ и т. п., нельзя выводить ни того, что ангелы суть архангелы, ни того, что существуютъ одни только ангелы и нѣтъ ни херувимовъ, ни серафимовъ, ни вообще всѣхъ тѣхъ чиновъ, о которыхъ въ данномъ мѣстѣ не упомянулъ апостолъ; такъ и изъ того, что апостолъ послѣ Бога и Христа упомянулъ объ ангелахъ, а не о Св. Духѣ, нельзя выводить, что Духъ Святый принадлежитъ къ ангеламъ и имѣетъ одну и туже съ ними природу. Въ противномъ случаѣ, какое заключеніе придется вывести изъ тѣхъ мѣстъ св. Писанія, въ которыхъ говорится только о Господѣ и Духѣ, а о Христѣ не упоминается (Ис. XL, 16; Агг. II, 5, 6); или изъ тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ послѣ упоминанія о Богѣ непосредственно говорится о человѣкѣ (Лук. XVIII, 2)? Страшно и помыслить о той хулѣ, какая слѣдуетъ изъ сего, по ихъ словамъ. Ибо въ первомъ случаѣ имъ необходимо заключить или что умолченнаго нѣтъ, или что оно въ числѣ тварей; а во второмъ—или что человѣкъ есть Сынъ, или—что Сынъ есть третій послѣ человѣка, а Духъ Святый четвертый“ [2]).

Причину того, почему апостолъ Павелъ въ I Тим. V, 21, призвавъ во свидѣтели Бога (Отца) и Господа Іисуса Христа, не упомянулъ о Духѣ Святомъ, св. Аѳанасій видитъ въ единствѣ Лицъ Св. Троицы. Лица Св. Троицы находятся въ столь тѣсной связи, единствѣ и нераздѣльности между Собою, что „когда именуется Отецъ, присущи Ему и Слово Его, и въ Сынѣ Духъ. И если именуется Сынъ, то въ Сынѣ есть Отецъ, и Духъ не внѣ Слова. Ибо одна благодать восполняется отъ

---

[1]) Ibid. 22 стр.

[2]) Ibid. 23—24 стр. гл. 14.

Отца чрезъ Сына въ Духѣ Святомъ, и едино Божество Св. Троицы“ [1]). Несомнѣнно, что апостолъ, сказавъ: „засвидѣтельствую предъ Богомъ и Іисусомъ Христомъ“— представлялъ при этомъ нераздѣльность со Христомъ Св. Духа [2]). Но если онъ, умолчавъ о Духѣ Св., упомянулъ объ избранныхъ ангелахъ, то для послѣдняго имѣлъ въ виду особливую цѣль,—чтобы Тимоѳей, которому онъ писалъ, зная, что за его поступками наблюдаютъ ангелы, выну видящіе лице Отца, тщательнѣе и усерднѣе исполнялъ правила и наставленія апостола [3]).

Разборомъ двухъ [4]) вышеуказанныхъ духоборческихъ цитатъ изъ св. Писанія св. Аѳанасій занимался въ I посланіи къ Серапіону; въ сочиненіи его De Trinitate et Spiritu Sancto есть разборъ еще третьяго духоборческаго цитата изъ св. Писанія.—Духоборцы указывали на слова евангелиста Іоанна о Сынѣ Божіемъ: *вся Тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (I, 3). Это мѣсто Писанія они считали еще болѣе непоколебимымъ основаніемъ своего ученія о Духѣ Св., чѣмъ предыдущія мѣста. Если все сотворено Сыномъ Божіимъ,—говорили они,—значитъ Имъ же сотворенъ и Духъ Св.

Противъ означеннаго вывода духоборцевъ писали свв. Аѳанасій и Григорій Нисскій [1]). Св. Аѳанасій

---

[1]) 25 стр. с. 14.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid.—Также точно объяснялъ смыслъ этого мѣста въ полемикѣ противъ духоборцевъ и св. Василій Великій; разница между св. Аѳанасіемъ и Василіемъ Великимъ въ этомъ случаѣ только въ формѣ изложенія. См. О Св. Духѣ гл. XIII.

[4]) Въ I посланіи къ Серапіону упоминается еще о третьемъ библейскомъ цитатѣ духоборцевъ въ пользу своего ученія, именно— IV, 1 Захар. Но св. Аѳанасій не занимался подробнымъ его опроверженіемъ, а сопоставивъ только 1-й стихъ IV гл. съ дальнѣйшими стихами (5, 6.) той же главы, прямо заключилъ: «явно, что ангелъ, глаголющій пророку, не былъ Духъ Святый». X гл. 20 стр.

[1]) Пр. Евн. I кн. ч. V. 103. 122—124.

опровергаетъ аргументацію духоборцевъ не на основаніи усматриваемой въ ней логической несостоятельности, но на основаніи противорѣчія ея инымъ мѣстамъ Писанія. Ужели,—говоритъ онъ,—читая у Давида въ словахъ его къ Богу: *вся вселенныя служатъ Тебѣ* (CXVIII, 91), только на этомъ основаніи будемъ считать и Св. Духа рабомъ, между тѣмъ какъ въ другихъ мѣстахъ св. Писанія говорится, что, будучи Самъ свободнымъ, Онъ освободитъ и всю тварь въ свободу чадъ Божіихъ и предастъ ее Богу при усыновленіи сыновъ (1 Кор. XII, 4, 11; Іоан. III, 8; Рим. VIII, 15, 16, 2). Если не такъ, то почему же только на основаніи одного мѣста Писанія и безъ изслѣдованія другихъ свидѣтельствъ его мы будемъ считать Св. Духа тварію? И если бы Св. Духъ былъ дѣйствительно тварію, то въ евангеліи Іоанна, по обычаю Писаній (ср. I Кор. VIII, 6), Онъ сказалъ бы такъ: все сотворено чрезъ Него, и Я сотворенъ чрезъ Него, и безъ Него ничего не создано. Но такъ какъ Св. Духъ не относится къ твари, но къ Троицѣ, то Онъ и сказалъ только то, что Сыномъ создано все, что́ внѣ Троицы. Что именно такъ, а не иначе нужно понимать Его слова, это подтверждаютъ свидѣтельства ап. Павла (Кол. I, 16, 17 [1]) и Давида (CXLVIII, 1—5), равно какъ пѣснь Ананіи, Азарія и Мисаила (Дан. III, 57—62). Всѣ они исключали Св. Духа изъ тварей, „потому что Онъ не изъ прославляющихъ, а изъ долженствующихъ быть прославляемымъ, и не изъ пріемлющихъ, а изъ сообщающихъ жизнь (2 Кор. III, 5, 6; Рим. VIII, 10, 11)“. „Посему, какъ вы осмѣливаетесь,—обращаясь къ духоборцамъ, говоритъ св. Аѳанасій,—называть рабомъ Св. Духа, Который освободилъ тварь. Ибо если все сотворено Имъ, то покажите, что Св. Духъ—тварь. Итакъ ясно, что Св. Духъ—ни рабъ, ни тварь. Но вы огла-

---

[1]) Этимъ же стихомъ опровергаетъ духоборческое толкованіе Іоан. I, 3 и Григорій Нисскій. L. c.

шаете рабомъ Его,—Его, Который не только совершенно свободенъ, но и обильно сообщаетъ свободу твари [1])". На какомъ же основаніи причисляете вы Св. Духа къ твари? Духоборцы отвѣчали: на томъ основаніи, что Онъ не причисляется къ Отцу и Сыну, т. е. о Немъ Писаніе не упоминаетъ и тамъ, гдѣ слѣдовало бы упомянуть, напр. Рим. I, 7; 2 Сол. III, 11; Быт. XIX, 24; 2 Тим. I, 18; Исх. XVI, 28, 29; Зах. III, 2; Іоан. XVII, 3; 1 Кор. VIII, 6. Противъ этого св. Аѳанасій замѣчаетъ, что, пользуясь такимъ методомъ толкованія св. Писанія, придется не признавать за Бога и второе Лице Св. Троицы, потому что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Писаніе, утверждая истину единства Божія, не говоритъ и о второмъ Лицѣ Св. Троицы (Втор. VI, 13; Ис. XLIII, 11; XLV, 4—6; Іоан. II, 27 и др.). Но если не сомнѣваться въ отсутствіи противорѣчія въ Писаніи и не дѣлать безъ всякаго основанія различія между свидѣтельствами его о Лицахъ Св. Троицы, то необходимо признать за Бога и Сына и Духа. „Писанія какъ не исключаютъ Сына изъ единства съ Отцемъ, такъ и Св. Духа имѣютъ въ счетѣ съ Отцемъ и Сыномъ,—и когда именуютъ Отца и Сына, не причисляютъ Духа ко вселенной, какъ бы сотвореннаго. Иначе какъ скажете и докажете, что Писаніе говоритъ объ Отцѣ и Сынѣ, думая, что оно не причисляетъ къ Отцу и Сыну Св. Духа, если услышите упоминаніе только о Богѣ (Отцѣ) и Духѣ (Агг. II, 4, 5; Ис. XXX, 1; XXXIV, 15, 16; Зах. I, 5, 6; Пс. CXXXVIII, 7; 1 Кор. III, 16 [2])". „Отца и Духа станете считать рядомъ, а Сына положите въ томъ, что́ черезъ Духа?! Но это не согласно съ вашимъ ученіемъ" [3]). Послѣ такого отвѣта, начиная съ V главы и до самаго конца сочиненія (21 гл.) De Trinitate et

---

[1]) L. c. II гл.

[2]) L. c. c. 4.

[3]) Ibid. c. V.

Spiritu Sancto, идетъ рядъ мѣстъ св. Писанія, изъ которыхъ одни прямо и опредѣленно говорятъ о Божествѣ и Божескихъ дѣствіяхъ Св. Духа, о Его равенствѣ и единосущіи съ Отцемъ и Сыномъ, а другія даютъ свидѣтельство обо всемъ этомъ только при сопоставленіи ихъ съ параллельными мѣстами священнаго Писанія.

Чтобы окончательно поразить своихъ противниковъ на почвѣ св. Писанія, св. Аѳанасій въ посланіи къ Серапіону дѣлаетъ цѣлый рядъ сопоставленій свидѣтельствъ св. Писанія о тваряхъ и о Духѣ Святомъ.

Твари, по ученію св. Писанія, произошли изъ ничего и имѣютъ начало своего бытія (Пс. CXLV, 6), о Духѣ же Святомъ говорится, что Онъ отъ Бога (1 Кор. II, 11, 12). А что изъ существа Бога, то не тварь, ибо въ противномъ случаѣ тварью долженъ быть признанъ и Тотъ, отъ Кого Духъ [1]).

Твари, по ученію Писанія, освящаются и обновляются (Пс. CIII, 30; Евр. VI, 4), о Духѣ же Святомъ говорится, что Онъ—Духъ святыни и обновленія (Рим. I, 4; 1 Кор. VI, 11; Тит. III, 4—7). Если же Духъ Святый не освящается, а напротивъ Самъ освящаетъ и обновляетъ прочія твари, то ясно, что Онъ святъ по природѣ, а не по причастію и, значитъ, Онъ не изъ тѣхъ, которые имѣютъ нужду въ освященіи, т. е. не тварь [2]).

---

[1]) Ibid. XXII гл. 36 стр. ср. III, 69 стр.

[2]) Ibid. XXII—XXIII стр. 37—8 ср. III, 3 гл. 69—70 стр.— Этотъ аргументъ противъ духоборцевъ въ отеческой литературѣ сталъ послѣ св. Аѳанасія обычнымъ. «Ни одна тварь,—говоритъ Пасхазій, — совершенно не можетъ освящать другую; раздаяніе освященія есть даръ одного величія«. (De spir. s. c. II). И Амвросій Медіоланскій замѣчаетъ: «освящается тварь, а освящаетъ Св. Духъ» (I De Spir. S. c. V). Василій Великій также утверждалъ, что «тварь не можетъ освящать тварь» (C. Evn. L. VI) и др. Отцы церкви подтверждали и то положеніе св. Аѳанасія, что Св. Духъ святъ не по причастію, а по природѣ. Это можно видѣть въ VII діалогѣ о Троицѣ («Духъ святъ не по общенію, и не по внѣш-

Ни одна тварь не живетъ безъ участія въ Духѣ, а Онъ Самъ даетъ жизнь другимъ и значитъ имѣетъ ее въ Себѣ (Рим. VIII, 11; Дѣян. III, 15; Іоан. IV, 14; VII, 38, 39).

Св. Духъ есть печать и помазаніе (1 Іоан. II, 27; Ис. LXI, 1; Ев. I, 13; IV, 30); Имъ твари запечатлѣны, помазаны и ознаменованы. Но какое сходство можетъ имѣть помазаніе съ тѣмъ, кто помазанъ, печать съ тѣмъ, что запечатлѣно? Печать не причастна тому, что должно быть запечатлѣно, ни помазаніе тому, что должно быть помазано [1]). И если помазаніемъ и печатью въ насъ запечатлѣвается образъ Божій, то необходимо, что Св. Духъ, чрезъ Котораго совершается это, есть Богъ [2]).

Запечатлѣнные чрезъ Святаго Духа люди находятъ причастіе въ Богѣ (Евр. VI, 4,5; 2 Петр. I, 4; 1 Кор. III, 16, 17). А если бы Духъ Св. былъ тварью, то мы не имѣли бы общенія съ Богомъ. Если же чрезъ пріобщеніе Духа мы становимся причастниками Божескаго естества, то безумствуетъ тотъ, кто утверждаетъ, что Духъ—естества тварнаго, а не Божія. И если тѣ, въ комъ пребываетъ Духъ, обожаются Духомъ, потому что Духъ творитъ ихъ богами, то нѣтъ сомнѣнія, что естество Его есть естество Божіе [3]). Святый Духъ

нему отношенію къ Сыну, но по природѣ и истинѣ»), и въ Сокровищѣ XXXIV (Онъ не получилъ святость со-внѣ, но святъ по природѣ и существу, Самъ по Себѣ—святость), и въ CXLI письмѣ у Василія В. (Духъ святъ не по участію въ святости, но потому, что отъ Бога по природѣ).

[1]) L. c. c. XXIII, 37—38 стр.

[2]) Ibid. XXIV, 39 стр.

[3]) XXIV, 40 стр. *Εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα, κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτο ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως, καὶ μὴ τῆς τοῦ Θεοῦ. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ἀνθρώποις, καὶ δι' αὐτοῦ θεοποιοῦνται. εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις Θεοῦ ἐστιν.*

есть дыханіе Сына. Онъ впечатлѣваетъ въ насъ Іисуса Христа: Онъ не тварь [1]).

Существо тварей, по ученію св. Писанія, превратно и измѣнчиво (Пс. CXV, 2; Рим. II, 23; Іуд. 6; Іов. IV, 18 и др.); Духъ же Святый всегда тожественъ, непреложенъ и неизмѣняемъ (Прем. XII, 1; 1 Петр. III, 4; 1 Кор, II, 11; Іак. I, 17) [2]).

Твари, по ученію св. Писанія, ограничены пространствомъ и существуютъ въ опредѣленныхъ мѣстахъ: солнце, луна и звѣзды—на тверди, облака—въ воздухѣ (Втор. XXXII, 8; Іов. I, 6; ср. Быт. XXVIII, 12 и т. п.); Духъ же Святый наполняетъ вселенную (Пс. CXXXVIII, 7; Прем. XII, 1) и безъ всякаго дѣленія пребываетъ въ одно и тоже время всюду—въ насъ и въ ангелахъ,—Онъ вездѣсущъ [3]).

Наконецъ, тварей, по ученію св. Писанія, много: ангеловъ тысящи тысящъ и тьмы темъ; много свѣтилъ, много престоловъ, господствъ, херувимовъ и т. д.; Духъ же Святый единъ, какъ говоритъ ап. Павелъ: *вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ, раздѣляя властію коемуждо, якоже хощетъ* (1 Кор. XII, 11 [4]).

---

[1]) L. c. XXIV, 38—39 стр. Это доказательство Божества Св. Духа встрѣчается и у другихъ отцевъ церкви, напр., у Кирилла александрійскаго. „Духъ Святый—говоритъ св. Кириллъ—своимъ уподобленіемъ возводитъ нашу природу на Божескую высоту и снова обновляетъ человѣка по образу Божію. Мы становимся причастными Богу не чрезъ тварь. Но Богъ въ насъ чрезъ Бога Духа“.

[2]) I сл. 43—44 стр. 26—27 гл. Ср. Вас. Вел. Прт. Евнм. V кн. 179—180 стр.

[3]) Ibid. 26 гл. 44 стр. ср. III п. 71—72 стр. Ср. Вас. Вел. De Sprt. S. c. XXII. p. перв. ч. 12 стр. 39; Амвр. De Spr. S. c. 141; Августн. C. Mrc. c. XI; Кир. Алекс. De Trinit. 141.

[4]) I сл. XXVII гл. 45 стр. Ср. III, 70, 71 стр.—Послѣдующіе св. отцы къ этому перечню Божескихъ свойствъ причисляли еще другія, напримѣръ,—равновластность съ Отцемъ (Вас. В. Пр. Евн. V кн. (810—181 стр.), святость (ibid. III кн. 134—5 стр.), равночестіе (Сл. о Духѣ ч. IV. 3. 2. Гр. Нисскаго) и др. Изъ всѣхъ отцевъ

Всѣ эти свидѣтельства св. Писанія ясно говорятъ какъ противъ тварности Святаго Духа, такъ и о Его Божествѣ и единосущіи съ Отцемъ и Сыномъ. „Они,— говоритъ св. Аѳанасій,—показываютъ, что Духъ Святый по естеству и по сущности не имѣетъ ничего общаго съ тварями и имъ собственнаго, но инаковъ съ существами созданными, собственъ же и нечуждъ существу и Божеству Сына и Отца и по тому-же Божеству неотдѣлимъ отъ Св. Троицы“ [1]).

Всматриваясь внимательно въ полемику св. Аѳанасія съ духоборцами, мы находимъ въ ней тотъ же планъ, тотъ же методъ и тѣ же пріемы, что и въ полемикѣ его съ аріанами. Это объясняется тѣмъ, что ученіе духоборцевъ весьма напоминало собою ученіе аріанъ. Но сходясь съ формальной стороны съ ученіемъ аріанъ, духоборчество далеко уступало аріанству въ обиліи и силѣ аргументовъ и возраженій противъ православнаго ученія, и кромѣ того, въ отличіе отъ аріанства, оно не имѣло почти никакихъ философскихъ основъ [2]). Что касается достоинства и значенія полемики св. Аѳанасія съ духоборцами, то справедливое объ этомъ сужденіе мы находимъ у Фойта. Аѳанасіево „опроверженіе лжеученія духоборцевъ, силу котораго признаетъ даже Бауръ, говоритъ Фойтъ, мы

церкви съ особенною подробностію на ученіи о свойствахъ Св. Духа останавливался св. Василій Великій, который дополнилъ св. Аѳанасія не только въ исчисленіи Божескихъ свойствъ Св. Духа, но и въ подробности анализа каждаго изъ нихъ.

[1]) I сл. 45 стр.

[2]) Недостатокъ обилія и силы аргументаціи и скудость философскаго элемента въ духоборчествѣ Петавій объясняетъ тѣмъ, что Лице Св. Духа было менѣе удобнымъ для еретическихъ умствованій, потому что не представляло Само въ Себѣ никакого даже кажущагося противорѣчія.

несомнѣнно должны признать поразительнымъ. Подобно опроверженію аріанскаго ученія о Сынѣ, и это опроверженіе имѣетъ свою силу, главнымъ образомъ, въ трехъ пунктахъ,—именно, въ сознаніи святости Божескаго существа, которая не допускаетъ рѣшительно никакого смѣшенія Его съ тварью, далѣе—въ убѣжденіи христіанской вѣры, что люди достигаютъ жизненнаго общенія съ Тріединымъ Богомъ, хотя и чрезъ Сына, но въ Духѣ Святомъ, и, наконецъ, въ твердомъ присоединеніи къ слову Божію, какъ къ авторитету, который противопоставляетъ всякой неувѣренности и всякимъ колебаніямъ человѣческой мысли твердое и надежное царство истины. Поскольку Аѳанасій въ этомъ отношеніи далъ христіанской теологіи образецъ опроверженія лжеученія духоборцевъ, онъ уже однимъ этимъ оказалъ церкви важную услугу на всѣ времена. Но еще выше слѣдуетъ цѣнить матеріальный результатъ этой борьбы, который состоялъ въ томъ, что онъ предохранилъ церковь отъ лжеученія, угрожавшаго, подобно аріанскому ученію о Сынѣ, разрушить ея основаніе и лишить христіанство существа вѣры, именно—увѣренности, что мы достигли дѣйствительнаго общенія съ Богомъ". Но чисто практическое значеніе полемики св. Аѳанасія съ духоборцами не было значительно; борьба его съ духоборцами не сопровождалась такими успѣхами, какъ борьба съ аріанами. Духоборческія партіи, какъ видно изъ свидѣтельствъ современниковъ, вслѣдствіе различныхъ причинъ, росли и умножались. Шаткость убѣжденій и колебаніе въ воззрѣніяхъ на Св. Духа не только не уменьшались, но чуть ли не увеличивались. По словамъ св. Григорія Богослова, въ его время одни признавали Св. Духа простымъ дѣйствіемъ Бога, другіе тварью, третьи, отговариваясь тѣмъ, что Писаніе будто бы ничего не говоритъ о существѣ Св. Духа, не хотѣли утверждать о Немъ ничего положительнаго. Между православными, считавшими Его за Бога, нѣко-

торые не осмѣливались прямо именовать Его Богомъ [1]); иные, хотя исповѣдывали ученіе о трехъ Божескихъ Лицахъ, но подчиняли Ихъ одно другому и особенно Св. Духа—Богу Отцу. Борьбу со всѣми этими партіями должны были вести свв. отцы, младшіе современники св. Аѳанасія. Но при этомъ и св. Аѳанасій не остался для нихъ безъ вліянія; его письма къ Серапіону имѣли важное значеніе въ полемикѣ съ духоборцами церковныхъ писателей конца IV вѣка, которые считали для себя образцомъ его полемику съ духоборцами и пользовались его методомъ борьбы. Всѣ они, подобно св. Аѳанасію, въ доказательство Божества Св. Духа разсматривали смыслъ различныхъ мѣстъ Писанія, говорящихъ о Св. Духѣ и значеніе именъ, усвояемыхъ Св. Духу, указывали на свойства, совершенства и дѣла, приписываемыя въ св. Писаніи Духу Св. и возможныя только для Бога, говорили о необходимости Божескаго поклоненія и почитанія Св. Духа и о непростительности грѣха хулы на Него [2]). И въ положительной части своего ученія они, какъ и св. Аѳанасій, основывались на словахъ Писанія и ученіи церкви о Св. Троицѣ. Они разбирали тѣ же самыя возраженія духоборцевъ, какія разбиралъ и св. Аѳанасій, съ прибавленіемъ къ нимъ только немногихъ, напр. возраженія, основаннаго на толкованіи текста—*изъ Него, чрезъ Него и въ Немъ* (Римл. XI гл. 36 стр.), также возраженія, основаннаго на томъ, что будто Св. Духу въ Писаніи не приписывается Божеское поклоненіе [3]).

---

[1]) Сл. XXXI и XXXVII.

[2]) Василій В. Кн. о Св. Д. гл. XVI, 19, 21; пр. Евн. III кн. ч. III, 115—138; V кн. 181—6, 202—5 и др.

[3]) Кн. о Духѣ Св. гл. X, XIII, XIV, XXVI, XXIX и др. Вас. Вел. и XXXI сл. Григор. Богосл.

Часть третья.

Глава I.

Обращаясь теперь къ изложенію положительнаго ученія св. Аѳанасія о Духѣ Святомъ, мы прежде всего должны остановиться на ученіи его о единосущіи (*ὁμοούσιον*) Св. Духа съ Богомъ Отцемъ и Сыномъ, какъ на самомъ главномъ и основномъ пунктѣ во всемъ его ученіи о Духѣ Святомъ. Единосущіе Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ представлялось св. Аѳанасіемъ въ смыслѣ нераздѣльности и единства существа Его съ существомъ Отца и Сына (*μία Θεότης*). Положеніе о единосущіи Св. Духа съ Богомъ Отцемъ и Сыномъ вытекало у св. Аѳанасія изъ цѣлаго ряда посредствующихъ посылокъ, изъ которыхъ, прежде всего, нужно отмѣтить—понятіе существеннаго тожества, или, выражаясь ближе къ подлинной терминологіей св. отца, понятіе природной собственности (*ἰδιότης*) Св. Духа Отцу и Сыну. „Какое свойство (*ἰδιότα*) познали мы у Сына съ Отцемъ,—говоритъ онъ,—тоже свойство и Духъ имѣетъ съ Сыномъ“ [1]). „Если Сынъ, какъ сущій отъ Отца, собственъ Отчей сущности, то и Духу, Который, какъ сказуется, отъ Отца, необходимо быть по сущности собственнымъ Сыну“—*ἴδιον κατ᾽ οὐσίαν τοῦ Υἱοῦ* [2]), т. е. быть единосущнымъ съ Нимъ. „Духъ неотдѣлимъ отъ Божества, Онъ собственъ Слову“ [3]). „Онъ не чуждъ Сыновняго естества и Отчаго Божества [4]), но собственъ сущности Слова, собственъ и Богу, и въ Немъ пребываетъ“ [5]). „Его не слѣдуетъ

---

[1]) Къ Серап. III, I гл. 67 стр.

[2]) Къ Серап. I, 11 гл. 41 стр.

[3]) Ibid. I, 20 стр.

[4]) Къ Серап. IV, 3 гл. 80 стр. *Τὸ Πνεῦμα οὐ ξένον ἐστὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ φύσεως οὔτε τῆς τοῦ Πατρός Θεότητος.* Migne c. 641.

[5]) Къ Серап. IV, 4 гл. 80 стр. *Ἀλλ᾽ ἴδιον τῆς τοῦ λόγου οὐσίας, ἴδιον καὶ τοῦ Θεοῦ.* Ibid. ср. III, V гл. 72 стр.

отдѣлять отъ существа Христа“ [1]). „Онъ собственъ Отцу [2]), собственъ Отчему естеству и не можетъ быть внѣ Отчаго Божества“ [3]). Отсюда „Св. Духъ единосущъ, лучше сказать, собственъ единосущему Слову; собственъ и единосущенъ единосущему Богу“ [4]). „Какъ Сынъ, исповѣдуемый единосущнымъ въ отношеніи къ Отцу, исповѣдуется и совершеннымъ въ отношеніи къ совершенному; такъ и Св. Духъ“ [5]). „Духъ имѣетъ тоже самое единство въ отношеніи къ Сыну, какое Сынъ имѣетъ съ Отцемъ“ [6]), т. е. „Духъ того же Божества, той же власти и сущности“ [7]), какія у Сына и Отца; у Него „съ Сыномъ порядокъ и естество таковы же, каковы у Сына съ Отцемъ“ [8]). „Естество Его есть естество Божіе“ [9]). Поэтому и никейскіе отцы не признали Его чуждымъ Отцу и Сыну, а напротивъ спрославили Его съ Отцемъ и Сыномъ [10]).

---

[1]) Посл. къ Ант. гл. III, 190 стр.

[2]) XXVI, 44.

[3]) XXV, 42 стр.

[4]) I Посл. XXVII, 45 стр. *Πνεῦμα ἓν ὄν, μᾶλλον δὲ τοῦ λόγου ἑνὸς ὄντος ἴδιον, καὶ τοῦ Θεοῦ ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοούσιον ἔστι.* (Ad Srp. I c. 27 Migne t. XXVI, c. 593).

[5]) Пр. Аполл. кн. I тв. ч. III, стр. 370. *Ὥσπερ ὁ Υἱὸς ὁμοούσιος πρὸς τὸν Πατέρα ὁμολογούμενος, τέλειος πρὸς τέλειον ὁμολογεῖται, καθὰ καὶ τὸν ὅγιον Πνεῦμα· ὁμοούσιος γὰρ ἡ τριάς.* c. IX Migne t. XXXVI, 1109.

[6]) Къ Серап. I, 9 гл. 3 стр.: *Τὸ ἅγιον τὸ πνεῦμα τὴν αὐτὴν ἔχει ἑνότητα πρὸς τὸν Υἱὸν, ἣν αὐτὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα.*

[7]) О вопл. и пр. ар. 9 гл. 294 стр.

[8]) *Τοιαύτην τάξιν καὶ φύσιν ἔχοντος τὸ Πνεῦμα(τος) πρὸς τὸν Υἱὸν, οἵαν ὁ Υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα.* Къ Серап. I, 21 гл. 35 стр. Migne 669 col.

[9]) Къ Серап. I, XXIV, 40 стр.

[10]) Посл. къ Іовин. III. 202 стр.—Краткая никейская формула: *вѣруемъ и въ Духа Святаго Господа*, хотя не опредѣляетъ подробно и точно ученія о Духѣ Св., но какъ устанавляющая одну общую точку зрѣнія на Лица Св. Троицы, имѣетъ такое же зна-

Выражая наглядно туже мысль — о единосущіи Св. Духа съ Сыномъ, св. Аѳанасій называетъ Его образомъ Сына, какъ Самого Сына называетъ образомъ Отца. „Духъ есть и именуется—образъ Сына [1]), Духъ есть образъ Слова“ [2]).—Названіе Св. Духа образомъ Сына стоитъ въ тѣсной связи съ постановкой вопроса о Св. Духѣ во время св. Аѳанасія у духоборцевъ, принимавшихъ Божество Сына и отвергавшихъ Божество Св. Духа. Называя Св. Духа образомъ Сына, св. Аѳанасій хотѣлъ сказать, что Св. Духу при Его отдѣльномъ бытіи, принадлежатъ всѣ Божескія свойства Сына, кромѣ личнаго, и что Онъ долженъ имѣть тоже самое мѣсто и туже самую природу въ отношеніи къ Сыну, какія Сынъ—въ отношеніи къ Отцу. „Ибо каковъ образъ, такимъ необходимо быть и Тому, чей Онъ образъ“ [3]). Отсюда, если „Сынъ, какъ сущій отъ Отца, собственъ Отчей сущности, то и Духу, Который отъ Отца, необходимо быть по сущности собственнымъ Сыну“. И далѣе, „такъ какъ Господь есть Сынъ, такъ и Самый Духъ называется Духомъ сыноположенія (Рим. VIII, 15); такъ какъ Сынъ есть Премудрость и истина, такъ и Духъ называется Духомъ мудрости и истины (Ис. XI, 2; Прем. I, 6; Іоан. I, 26); какъ Сынъ есть сила Божія и Господь славы, такъ и Духъ

ченіе для сужденія о вѣрѣ церкви въ Духа Святаго, какъ и болѣе пространное исповѣданіе Сына Божія въ первыхъ членахъ Никейскаго символа. Эта общая точка зрѣнія, составляющая существенную и характеристическую черту никейскаго ученія, есть единосущіе съ Отцемъ Сына и Св. Духа, въ силу котораго Лица Св. Троицы должны всецѣло, а не по частямъ, владѣть одною и тою же нераздѣльною Божескою сущностью. На эту характеристическую черту никейскаго символа, которую отрицаетъ Неандеръ, указывалъ еще святый Аѳанасій. (Посл. къ епп. ег. и лив.; Epist ad. Afros. 11).

[1]) Къ Серап. I, XXIV гл. 40 стр.

[2]) Ibid. XXVI гл. ср. III гл. 79 стр.

[3]) Ibid. XXIV гл. 41 стр.

именуется Духомъ силы и славы (1 Петр. IV, 14). Отсюда же—Духъ въ Сынѣ и въ Духѣ Сынъ [1]) и Духъ есть Духъ Сына" [2]). И „какъ Сынъ пребываетъ въ собственномъ своемъ образѣ—въ Духѣ; такъ и Отецъ—въ Сынѣ" [3]). „Какъ Сынъ имѣетъ все, что имѣетъ Отецъ, такъ все это есть чрезъ Сына въ Духѣ Св., и что имѣетъ Духъ, все то принадлежитъ и Сыну" [4]). Поэтому имѣющій Св. Духа, имѣетъ и Сына и есть храмъ Божій, равно какъ познающій Сына познаетъ и Св. Духа, и наоборотъ—познающій Св. Духа чрезъ Духа познаетъ и Сына, и просвѣщаемый Св. Духомъ просвѣщается Христомъ и т. д.

Останавливая свое вниманіе на вышеприведенныхъ цитатахъ изъ св. Аѳанасія о единосущіи Св. Духа съ Сыномъ и о томъ, что Онъ есть образъ Сына, мы должны рѣшить самъ собою рождающійся вопросъ, почему св. Аѳанасій обыкновенно [1]) сопоставляетъ Св. Духа со второю, а не съ первою Ипостасью Св. Троицы, что, повидимому, было бы естественнѣе, такъ какъ Св. Духъ получаетъ Свое бытіе, какъ и Сынъ, тоже отъ Отца; и что было бы гораздо убѣдительнѣе, потому что въ Божествѣ первой Ипостаси не было

---

[1]) Къ Серап. I, XXI, 35 стр.

[3]) Ibid. III, 1 гл. 68 стр.

[2]) I посл. XX гл. 34 стр.

[4]) Къ Серап. III, I, 68—69 стр. ср. IV, 95 стр. 17 гл.

[1]) Говоримъ—«обыкновенно»; потому что—не всегда. У св. Аѳанасія есть одно мѣсто, по крайней мѣрѣ—одно замѣченное нами мѣсто, гдѣ онъ единосущіемъ Св. Духа съ Отцемъ доказываетъ Его единосущіе съ Сыномъ. Въ XXV главѣ 1-го посланія къ Серапіону (41 стр.) читаемъ: «если же Сынъ, какъ сущій отъ Отца, собственъ Отчей сущности, то и Духу, Который, какъ сказуется, отъ Отца, необходимо быть по сущности собственнымъ Сыну. И дѣйствительно, поелику Господь есть Сынъ, то и самый Духъ именуется Духомъ сыноположенія. И еще, поелику Сынъ есть Премудрость и истина; то и о Духѣ написано, что Онъ—Духъ премудрости и истины» (Ис. XI, 2) и т. д.

ни у кого ни малѣйшаго сомнѣнія. Это общее явленіе въ отеческой литературѣ противъ духоборцевъ объясняется просто тѣмъ, что еретики въ своемъ лжеученіи слѣдовали порядку, въ которомъ всегда назывались Божескія Лица: аріане утверждали различіе по существу между Отцемъ и Сыномъ, а духоборцы—между Сыномъ и Духомъ. Отсюда противникамъ духоборцевъ было ближе всего и естественнѣе всего раскрывать сначала ученіе о единосущіи, нераздѣльности и равенствѣ Св. Духа съ Сыномъ, а чрезъ Него уже и съ Отцемъ. Св. Аѳанасій въ этомъ случаѣ не представлялъ исключенія. Онъ воспользовался готовымъ представленіемъ духоборцевъ объ отношеніи Сына къ Отцу, и перенося его на отношеніе Св. Духа къ Сыну, старался показать, что Духъ Св. также точно внутренно и существенно нераздѣленъ съ Сыномъ, какъ и Сынъ съ Отцемъ, а слѣдовательно—Онъ нераздѣленъ и съ Отцемъ, и есть Богъ. Поэтому въ твореніяхъ св. Аѳанасія встрѣчается много мѣстъ, въ которыхъ проводится какъ бы нѣкоторая параллель, съ одной стороны, между отношеніями Отца къ Сыну, а съ другой—Сына къ Св. Духу, такъ что Сынъ въ отношеніи къ Духу является тѣмъ же самымъ, чѣмъ Отецъ въ отношеніи къ Сыну. Такая параллель, при нѣкоторой неточности языка св. Аѳанасія, дала поводъ нѣкоторымъ ученымъ [1]) усматривать въ его ученіи послѣдовательный субординаціонизмъ въ отношеніяхъ Лицъ Св. Троицы. Останавливаясь на отношеніяхъ Св. Духа къ Сыну, они говорятъ, что по ученію св. Аѳанасія, Духъ Св. находится въ такомъ же подчиненномъ отношеніи къ Сыну, въ какомъ Сынъ пребываетъ по отношеніи къ Отцу. Но на самомъ дѣлѣ св. Аѳанасій былъ свободенъ отъ всякихъ субординатическихъ воззрѣній. Постараемся разсмотрѣть тѣ мѣста его сочиненій, на которыя по преимуществу ссылаются защитники остат-

[1]) Дорнеръ и др.

ковъ древняго субординатизма въ ученіи св. Аѳанасія о Духѣ Святомъ. Напримѣръ, указываютъ на слова: „какое свойство познали мы у Сына съ Отцемъ, тоже свойство и Духъ имѣетъ съ Сыномъ“. Но это изреченіе немедленно находитъ себѣ надлежащее объясненіе въ дальнѣйшихъ словахъ св. Аѳанасія: „какъ Сынъ говоритъ: *вся, елика имать Отецъ, Моя суть* (Іоан. X, 15); такъ найдемъ, что все сіе чрезъ Сына есть и въ Духѣ. Какъ Отецъ показалъ Сына, сказавъ: *сей есть Сынъ Мой возлюбленный* (Мѳ. III, 17), такъ Духъ есть Духъ Сына“ (Гал. IV, 6). Отсюда ясно, что различіе Св. Духа отъ Сына не въ существѣ, а въ порядкѣ. Но чтобы вышеприведенныя слова не могли быть истолкованы въ смыслѣ отчужденія Св. Духа отъ Отца, св. Аѳанасій продолжаетъ: „какъ Сынъ говоритъ: что Мое, то есть Отчее (Іоан. XVII, 10); такъ и Духъ Святый, называемый Духомъ Сына, есть Духъ Отчій (Іоан. XV, 26; 1 Кор. IX, 11, 12). И во всемъ божественномъ Писаніи найдемъ, что Духъ Святый, именуясь Духомъ Сына, именуется и Духомъ Божіимъ“ [1]). Сообразно съ этимъ объясняются и другія мѣста изъ твореній св. Аѳанасія, толкуемыя иногда нашими противниками въ субординатическомъ смыслѣ, какъ напримѣръ: „Духъ Святый имѣетъ тоже единство съ Сыномъ, какое Сынъ имѣетъ съ Отцемъ“ [2]). „У Духа съ Сыномъ и сила и естество таковы же, каковы у Сына съ Отцемъ“ [3]). Оба эти изреченія у св. Аѳанасія являются введеніемъ какъ разъ къ противоположной аргументаціи, именно къ доказательству того, что Св. Духъ имѣетъ одинаковое существо съ Сыномъ и съ Отцемъ. Наконецъ, не можетъ быть истолковано въ субординатическомъ смыслѣ и то обширное мѣсто, находящееся въ концѣ

---

[1]) Къ Серап. III, 1 гл. 68 стр. *Αὐτὸς γὰρ τῷ Πνεύματι δῶσι, καὶ ὅσα ἔχει τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου ἔχει.*

[2]) Ibid. I, 2 гл. 3 стр.

[3]) Ibid. гл. 21, 35 стр.

XX главы 1-го посланія къ Серапіону [1]), на которое съ особенною силою указываютъ наши противники. Въ сказанномъ сейчасъ мѣстѣ рѣчь идетъ только о внѣшнихъ отношеніяхъ Божества, именно указывается, что Отецъ посылаетъ Сына, Сынъ—Духа, или Отецъ посылаетъ Духа во имя Сына,—что Сынъ прославляетъ Отца, а Духъ Сына и т. д.

Глава II.

Единосущный съ Отцемъ и Сыномъ Св. Духъ, по ученію св. Аѳанасія, имѣетъ личное бытіе.—Ѵпостасность Св. Духа св. Аѳанасій доказывалъ, главнымъ образомъ, противъ савелліанъ, а не противъ духоборцевъ. Но мы помѣщаемъ его ученіе о личномъ бытіи Св. Духа здѣсь потому, что, во первыхъ, такъ требуется систематичностью изложенія, а во вторыхъ потому, что положительный отвѣтъ св. Аѳанасія о Духѣ Св. былъ вызванъ все же возраженіемъ духоборцевъ, что ученіе о единосущіи Св. Духа должно противорѣчить ученію о Его личномъ бытіи и служитъ только простымъ выясненіемъ отличій ученія православнаго отъ савелліанскаго.

Ученіе о Св. Духѣ, какъ о Лицѣ или Ѵпостаси, у св. Аѳанасія состоитъ изъ двухъ пунктовъ: изъ ученія о Духѣ Св., какъ бытіи субстанціональномъ, отдѣльномъ отъ Отца и Сына, самоопредѣляющемся и самосознающемъ, и изъ ученія о личномъ или особливомъ свойствѣ этого бытія по происхожденію. „Какъ Отецъ есть Сый,—говоритъ св. Аѳанасій,—такъ Сый есть и надъ всѣми

---

[1]) Ibid. 33 стр. Всѣ перечисленныя выраженія, толкуемыя иногда въ субординатическомъ смыслѣ, находятъ для себя сходное мѣсто у св. Вас. Великаго, имѣющее для насъ то важное значеніе, что въ немъ указанъ источникъ для всѣхъ сходныхъ выраженій въ формулѣ крещенія (Пр. Савл. Арія и аном.).

Богъ—Слово Его, и Духъ Св. не чуждъ бытія, но истинно существуетъ и пребываетъ“ [1]). Съ особенною силою св. Аѳанасій указываетъ на то, что Св. Духъ участвуетъ въ дѣйствіяхъ Отца и Сына, и при томъ въ такихъ, какія несомнѣнно предполагаютъ личность дѣятеля. Онъ прямо говоритъ, что Отецъ и Сынъ ничего не дѣлаютъ безъ Духа и что поэтому слѣдуетъ почитать и Духа Святаго также, какъ Бога Отца и Сына Божія [2]).

Повидимому, въ противорѣчіи съ ученіемъ о личномъ бытіи Св. Духа стоитъ наименованіе Его у св. Аѳанасія дыханіемъ—spiratio [3]), а также—дѣйственностью и силою Сына [4]). На самомъ же дѣлѣ въ этихъ названіяхъ Св. Духа нѣтъ никакого противорѣчія ученію о личномъ Его бытіи.—Называя Св. Духа дыханіемъ Сына, св. Аѳанасій имѣлъ въ виду Его внѣшнія отношенія и потому въ одномъ мѣстѣ непосредственно за сказаннымъ названіемъ, не чувствуя никакого противорѣчія себѣ, говорилъ о личномъ бытіи Св. Духа, и въ заключеніе всего добавилъ, что все, чему мы научены объ Отцѣ и Сынѣ, должно относить и къ Духу Святому.

Нельзя представлять противорѣчащимъ ученію о личномъ бытіи Св. Духа и употребляемое св. Аѳана-

---

[1]) Къ Серап. I, 28, 46.

[2]) De Trinit. et Spirit. S. Patr. c. compl. Migne, col. 1205.

[3]) De Trinit. et. Spr. S. c. 19. 20. Migne t. XXVI, col. 1212: Videtis avtem Unigenitum insufflantem in faciem apostolorum et dicentem: accipite Spiritum Sanctum, Spirationem Filii in propria vita et substantia manente Spiritum esse doceamur. Iste igitur Spiritus Sanctus cum sit sensus domini, in propria vitae substantia existens sicut frequenter didicimus, novit omnia (CXIX et XX)... Hane igitur pertinescentes sententiam (Мѳ. XII, 31), qualia de Patre et Filio, talia etiam de Spiritu Sancto sapiamus (c. XXI).

[4]) Ad Serp. I, c. XX. *Μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἁγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ξῶσαν ἐνέργειαν τοῦ Υἱοῦ καὶ δωρέαν.* Migne col. 580.

сіемъ названіе Св. Духа энергіей Сына, прежде всего потому, что это названіе встрѣчается у него въ такомъ сочиненіи, въ которомъ ѵпостасность Св. Духа доказывается съ наибольшею очевидностью, а, затѣмъ, и потому, что аттрибуты, прибавляемые имъ къ названію—энергія въ рѣчи о Духѣ Св., возвышаютъ означаемое этимъ терминомъ понятіе надъ понятіемъ простой силы до самостоятельнаго личнаго существа. По этому, какъ названіе Сына δύναμις—силою Отца не низводитъ Его до степени простой силы, такъ и названіе Св. Духа энергіей Сына не противорѣчитъ ученію о личномъ бытіи Его. Оттого на ряду съ названіемъ Св. Духа энергіей Сына св. Аѳанасій приписываетъ Св. Духу все, что принадлежитъ Отцу и Сыну [3]).

И въ ученіи о Духѣ Святомъ, подобно тому какъ и въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, св. Аѳанасій не ограничился однимъ только утвержденіемъ личнаго бытія Св. Духа, но указалъ и способъ, посредствомъ котораго Онъ получаетъ отдѣльное самостоятельное бытіе, опредѣлилъ отличительное свойство третьей Ѵпостаси Св. Троицы. Свойство это—исхожденіе (ἐκπόρευσις). Этимъ именно свойствомъ Св. Духъ отличается отъ Отца и Сына въ самомъ Своемъ бытіи. Но ученіе объ этомъ свойствѣ Св. Духа у св. Аѳанасія раскрыто не вполнѣ удовлетворительно. Существенный недостатокъ его ученія о данномъ предметѣ заключается въ отсутствіи яснаго и точнаго разграниченія понятія исхожденія (ἐκπορεύεσθαι) отъ понятія рожденія (γεννᾶσθαι) и въ неразъясненности, въ чемъ именно состоитъ исхожденіе Св. Духа и принимаетъ ли въ немъ какое нибудь участіе Сынъ Божій. Указанный недостатокъ въ ученіи св. Аѳанасія объ ѵпостасномъ свойствѣ Св. Духа объясняется тѣмъ, что въ раскрытіи этаго непостижимаго предмета онъ считалъ опаснымъ и оскорбительнымъ для вѣры выходить изъ границъ свидѣ-

---

[3]) Ibid. гл. 28 стр. 46.

тельствъ св. Писанія, а довольствовался его краткими сообщеніями, не вдаваясь въ свободныя философскія созерцанія, могущія всегда привести къ неправильнымъ выводамъ [1]). Даже въ терминологіи своей онъ слѣдовалъ въ этомъ случаѣ только Писанію, не позволяя себѣ употреблять словъ, не встрѣчающихся въ немъ. Единственное ясно и точно выраженное опредѣленіе, какое находится у него касательно личнаго свойства Св. Духа, можно формулировать въ положеніи: *Св. Духъ исходитъ* (ἐκπορεύεται) *отъ Отца*. На языкѣ св. Аѳанасія это положеніе передано въ слѣдующей формѣ: „Св. Духъ есть исхожденіе отъ Отца"—*τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐκπόρευμα ὂν τοῦ Πατρὸς* [2]). „Онъ сказуется исходящимъ отъ Отца и называется Отчимъ, какъ Отчимъ называется и Сынъ" [3]) и т. д. Дальше этого положенія въ ученіи о личномъ свойствѣ Св. Духа св. Аѳанасій не шелъ.

Въ виду этого мы находимся въ полнѣйшемъ недоумѣніи, какимъ образомъ безъ всякихъ точныхъ данныхъ западные богословы осмѣливаются утверждать, или то, что будто св. Аѳанасій училъ о per Filium, или—то, что будто онъ былъ сторонникомъ ученія Filioque.

Мнѣніе о томъ, что будто св. Аѳанасій училъ объ исхожденіи Св. Духа per Filium, западные богословы обычно обосновываютъ на слѣдующихъ цитатахъ изъ посланія св. Аѳанасія къ Серапіону [4]). Во первыхъ: „какъ Сынъ говоритъ: *вся, елика имать Отецъ, Моя суть*, такъ мы найдемъ все это существующимъ чрезъ Сына и въ Духѣ" — *διὰ τοῦ*

---

[1]) I къ Серап. XV гл. 26—27 стр. XVIII, 29—30; ср. IV посл. III—V гл. 80—2 др.

[2]) Изложеніе вѣры т. I стр. 105.

[3]) I посл. къ Серап. XX—XXII гл. 34—35 стр.; II гл. 3 стр.; XIV гл. 28 стр.; III сл. I гл. 68 стр.; II гл. 69 стр.

[4]) Напр. Лангенъ 19—21 стр.

Υἱοῦ εὑρήσομεν ὄντα καὶ ἐν τῷ Πνεύματι [1]); во вторыхъ: „такъ какъ Духъ въ Словѣ, то онъ долженъ быть и въ Богѣ (Отцѣ) чрезъ Слово“ [2]); въ третьихъ: „когда съ народомъ (еврейскимъ) былъ Духъ, тогда въ Духѣ чрезъ Сына былъ съ нимъ Богъ“ [3]); въ четвертыхъ: „Духъ Св. подается отъ Отца чрезъ Сына“ [4]) и т. д. Но во всѣхъ процитованныхъ мѣстахъ и въ другихъ случаяхъ, гдѣ встрѣчаются выраженія, подобныя указаннымъ, у св. Аѳанасія, насколько мы могли прослѣдить, рѣчь идетъ совсѣмъ не о личномъ свойствѣ Св. Духа, а только объ единосущіи Лицъ Св. Троицы и о порядкѣ участія Ихъ въ Ихъ внутреннихъ и внѣшнихъ отношеніяхъ. Въ рѣчи же о личномъ свойствѣ Св. Духа св. Аѳанасій или вовсе не упоминалъ о Сынѣ, или говорилъ только одно,— что Св. Духъ родственъ Ему по существу [5]). Поэтому мы съ полнымъ убѣжденіемъ и возможною рѣшительностью говоримъ, что въ словахъ св. Аѳанасія нельзя найти ученія о per Filium.

Но еще сильнѣе убѣждены мы въ томъ, что онъ не могъ быть и не былъ сторонникомъ ученія о Filioque, какъ ни хотѣлось бы западнымъ богословамъ видѣть его такимъ [6]). Они цитуютъ нѣсколько мѣстъ изъ разныхъ сочиненій св. Аѳанасія, чтобы показать, что онъ именно училъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и

---

[1]) Ep. ad Serap. n. I Migne t. II cl. 552 Р. Пер. ч. III, 68 стр.

[2]) Ibid. III. c. VI. 74 стр.

[3]) Ibid. I, c. XII, 22 стр.

[4]) Ibid. III, c. II. 69 стр.

[5]) Мѣста уже цитованы.

[6]) Насколько состоятельно это мнѣніе, можно судить уже потому, что Фойтъ въ числѣ недостатковъ въ ученіи Аѳанасія о Св. Духѣ, между прочимъ, отмѣчаетъ то, что св. Аѳанасій училъ, что Св. Духъ исходитъ только отъ Отца и не исходитъ также и отъ Сына (L. c. 87 стр.). Признаніемъ этого недостатка, а по нашему—достоинства въ ученіи св. Аѳанасія о Святомъ Духѣ Фойтъ отвергъ всѣ труды западныхъ богослововъ найти у св. Аѳанасія Filioque.

Сына. Напримѣръ, изъ перваго посланія къ Серапіону: „если по причинѣ единства Слова съ Отцемъ они (духоборцы) не хотятъ назвать Сына однимъ изъ твореній, то почему называютъ тварію Духа Святаго, имѣющаго такое же единство съ Сыномъ, какое Сынъ имѣетъ съ Отцемъ“ [1]); и еще: „Св. Духъ имѣетъ тотъ же самый чинъ и туже самую природу въ отношеніи къ Сыну, какую Сынъ — въ отношеніи къ Отцу“ [2]); изъ третьяго посланія: „какое отношеніе свойственности открыли мы у Сына къ Отцу, то же найдемъ и у Духа къ Сыну“ [3]); изъ четвертаго: „все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ Сынъ и Духъ пріиметъ отъ Сына“ [4]). Наконецъ, съ особенною силою указываютъ на слова: „такъ какъ единъ Сынъ и живое Слово, то необходимо, чтобы едина была и совершенная, полная, освѣщающая и просвѣщающая дѣятельность Его“, т. е. Духъ Св. [5]). Но сказано ли хотя бы въ одномъ изъ приведенныхъ мѣстъ, что Св. Духъ исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына? Нѣтъ. И мало того, точный смыслъ ихъ не даетъ права ни на какое, сколько-нибудь похожее на это, заключеніе.—Нельзя также объяснять въ смыслѣ Filioque и встрѣчаемыя у св. Аѳанасія названія Св. Духа энергіей и глаголомъ (ῥῆμα). Надлежащій смыслъ приведенныхъ цитатъ и этихъ названій нами разсмотрѣнъ былъ выше. Въ настоящемъ же мѣстѣ мы обратимъ свое вниманіе на другое названіе Сына, встрѣчаемое у св. Аѳанасія. Именно,—св. Аѳанасій называетъ Его источникомъ (πηγή) Св. Духа, что западными богословами толкуется также въ смыслѣ Filioque [6]). Они ука-

---

[1]) I къ Серап. II гл. 3 стр.

[2]) Ibid. XXI гл. 35 стр.

[3]) Гл. I, 69 стр.

[4]) Гл. VI.

[5]) I къ Серап. XX, 34.

[6]) Heincich. Klee-Kathol. Dogmatik. B. II, S. 185. Mainz 1835 г.

зываютъ на слова св. Аѳанасія: псалмопѣвецъ „зналъ сущаго у Бога Отца Сына—источникъ Св. Духа“ [1]). Эти слова у св. Аѳанасія встрѣчаемъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ доказывалъ противъ аріанъ Божество Сына Божія Его отношеніемъ къ Св. Духу и цитовалъ слова Пс. XXXV, 10: *у Тебе источникъ живота, во свѣтѣ Твоемъ узримъ свѣтъ.* Подъ источникомъ онъ разумѣлъ здѣсь Сына, а подъ жизнію Св. Духа. Если разсматривать это мѣсто отрывочно, не обращая вниманія ни на предыдущую, ни на послѣдующую рѣчь св. Аѳанасія, то можно, пожалуй, видѣть здѣсь подтвержденіе ученія о Filioque; но не говори уже о томъ, что такое пониманіе противорѣчило бы общему воззрѣнію св. Аѳанасія на то, что въ Св. Троицѣ должны быть не двѣ причины (αἰτία) или не два источника (πηγή) и начала (ἀρχή), но одно, именно, Отецъ,—если обратить вниманіе на контекстъ рѣчи—а вѣдь такъ и нужно поступать въ подобныхъ этому случаяхъ—то ясно будетъ, что въ указанномъ мѣстѣ рѣчь не объ исхожденіи Св. Духа, а о временномъ Его посольствѣ въ міръ въ качествѣ освятительной силы. Вышеприведенныя слова псалмопѣвца стоятъ въ тѣсной связи съ предшествующею рѣчью св. Аѳанасія, направленной къ доказательству единосущія Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ. „Все писаніе,—говоритъ св. Аѳанасій,—присоединяетъ Его (Духа) къ Отцу и Сыну и съ Ними прославляетъ, потому что Духъ того же Божества, той же власти и сущности, какъ говоритъ Самъ Господь: *вѣруяй въ Мя, рѣки отъ чрева его истекутъ воды живы. Сія же рече о Дусѣ, Его же хотяху пріимати вѣрующіи въ Него* (Іоан. VII, 38, 39)“ [2]). Послѣ этихъ словъ св. Аѳанасій приводитъ пророчество Іоиля объ изліяніи Св. Духа на вѣрующихъ (II, 28), пророчество Исаіи объ изліяніи на вѣрующихъ даровъ

---

[1]) О воплощ. пр. ар. ч. III, гл. 9 стр. 295.

[2]) Ibid. стр. 294.

Св. Духа (XLIV, 23) и слова Спасителя самарянкѣ о живой водѣ (Іоан. IV, 10—15), разумѣя подъ этою водою Св. Духа,—и, наконецъ, говоритъ: „посему и Давидъ воспѣваетъ Богу: *яко у Тебе источникъ живота, во свѣтѣ Твоемъ узримъ свѣтъ* (Пс. XXXV, 10). Такимъ образомъ, во всемъ разсматриваемомъ отдѣлѣ св. Аѳанасій велъ рѣчь не о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа а о посольствѣ Его Сыномъ въ міръ, и потому если Сынъ представляется здѣсь источникомъ Св. Духа, то только какъ изводящій Его въ міръ [1]), значитъ—источникомъ Св. Духа въ явленіи, посланничествѣ и дарованіи Его. Такое же значеніе, согласно общему воззрѣнію св. Аѳанасія и точному смыслу цитатъ, необходимо придавать и другимъ мѣстамъ, гдѣ Сынъ Божій представляется источникомъ Св. Духа, т. е. понимать ихъ въ смыслѣ временнаго изведенія или точнѣе—посольства Св. Духа Сыномъ въ міръ въ качествѣ Творца, Промыслителя и Освятителя. А такое пониманіе вполнѣ православно, потому что оно имѣетъ для себя основаніе въ домостроительствѣ нашего спасенія, гдѣ Сынъ Божій является первымъ, а Св. Духъ вторымъ, сравнительно съ Нимъ, виновникомъ благодѣяній.

Такимъ образомъ, заключеніемъ анализа всего ученія св. Аѳанасія о личномъ свойствѣ Св. Духа будетъ положеніе, что св. Аѳанасій училъ объ исхожденіи Св. Духа только отъ Отца и не былъ сторонникомъ ни ученія о per Filium, ни о Filioque. Такое заключеніе, по нашему мнѣнію, согласно и съ способомъ выраженія св. Аѳанасія: онъ употреблялъ выраженіе—*исходитъ* только тамъ, гдѣ велъ рѣчь объ отношеніи Св. Духа къ Отцу и никогда не прилагалъ его тамъ, гдѣ шла рѣчь объ отношеніи Его къ Сыну; и тѣмъ ясно показалъ, что онъ училъ объ исхожде-

---

[1]) Подобное тому, какое мы сейчасъ видѣли у св. Аѳанасія, пониманіе пс. XXXV, 10, можно находить у св. Григорія Богослова (оч. XXXI, 3) и у Дидима (о Троицѣ II, 3).

ніи Св. Духа только отъ Отца. Далѣе. Если бы онъ вѣровалъ въ исхожденіе Св. Духа и отъ Сына, то ужели умолчалъ бы онъ объ этомъ тамъ, гдѣ сама логика, требующая полной раздѣльности и возможной точности мысли и выраженій, вызывала его на то, чтобы онъ безъ всякихъ обиняковъ исповѣдалъ свою вѣру объ отношеніяхъ Св. Духа къ Сыну,—напримѣръ, въ слѣдующемъ мѣстѣ: „Если Сынъ, по свойству Своему съ Отцемъ, и потому, что Онъ есть собственное рожденіе Отчей сущности, не есть тварь, но единосущенъ Отцу; то и Духъ Св., по свойству Своему съ Сыномъ, и потому, что дается всѣмъ отъ Сына, и что Онъ имѣетъ, то принадлежитъ Сыну, не будетъ тварь“ [1]). Если бы св. Аѳанасій былъ сторонникомъ Filioque, то онъ во второй половинѣ приведеннаго періода непремѣнно добавилъ бы: *и по исхожденію отъ Сына*, но такъ какъ ни такого, ни сколько-нибудь подобнаго ему добавленія нѣтъ, то мы имѣемъ болѣе права не считать его сторонникомъ Filioque, чѣмъ признавать таковымъ. Наконецъ, въ доказательство той же мысли, что св. Аѳанасій училъ объ исхожденіи Св. Духа только отъ Отца, можно указать еще на формулу духоборческаго возраженія ему: „если Духъ не тварь, но отъ Отца исходитъ, то не слѣдуетъ ли, что Онъ есть Сынъ, что Духъ и Слово суть братья? И если Онъ отъ Отца“... Очевидно, духоборцы представляли ученіе св. Аѳанасія объ исхожденіи Св. Духа, какъ ученіе о такомъ свойствѣ, которымъ Св. Духъ соединяется только съ Богомъ Отцемъ. Вторая половина ихъ возраженія не противорѣчитъ нашему объясненію и свидѣтельствуетъ только о томъ, что это ученіе духоборцы стремились представить въ смѣшномъ видѣ [2]).

---

[1]) Къ Серап. III, гл. VI стр. 68—69.

[2]) Ibid. XV гл. 26 стр. ср. IV, гл. I стр. 73.

Что касается выраженій св. Аѳанасія о Духѣ Святомъ: *принимаетъ, дается и посылается* отъ Сына, то ужели ихъ можно объяснять какъ замѣну выраженія *исходитъ*? Для чего была бы нужна такая замѣна въ ущербъ точности и ясности и почему она встрѣчается у него всюду, когда рѣчь идетъ объ отношеніяхъ Св. Духа къ Сыну, такъ что нѣтъ ни одного мѣста, гдѣ говорилось бы, что Св. Духъ исходитъ отъ Сына? Очевидно, смыслъ выраженій: *принимаетъ, дается и посылается* совсѣмъ иной, чѣмъ смыслъ слова *исходитъ*. Тогда какъ послѣднее слово означаетъ отношеніе Св. Духа по бытію, первыми выраженіями означаются отношенія Св. Духа по домостроительству. Въ такомъ именно смыслѣ понимаемъ мы, напримѣръ, очень часто встрѣчаемое у св. Аѳанасія выраженіе: *Духъ Св. исходитъ отъ Отца* (Іоан. XV, 26), *а отъ Сына принимаетъ и подается* (XVI, 14) [1]). Впослѣд-

---

[1]) Къ Серап. IV, VI гл. 84 стр.; I посл. XI гл. 21 стр. Греческій текстъ его: *Τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λαμβάνει καὶ διδόται. Τοῦ αὐτοῦ* всѣ, даже латинскіе, комментаторы относятъ къ Сыну, о Которомъ у св. Аѳанасія шла рѣчь непосредственно выше; поэтому и на латинскій языкъ *τοῦ αὐτοῦ* переведено словомъ ipso. Но если бы—*τοῦ αὐτοῦ* можно было отнести къ Отцу же, то православное пониманіе различныхъ выраженій св. Аѳанасія было бы возстановлено съ большимъ удобствомъ, потому что тогда ясно бы обозначилось, что личное свойство и единство природы съ Богомъ Отцемъ св. Аѳанасій обозначаетъ только словомъ *исходитъ*, а слова: *принимаетъ и дается* указываютъ у него на внѣшнія отношенія Бога и на то, что изволеніе въ этихъ отношеніяхъ принадлежитъ Богу Отцу. Впрочемъ, къ Богу ли Отцу или къ Сыну Божію будемъ мы относить слова: *принимаетъ и дается*, во всякомъ случаѣ греческій текстъ даетъ ясное различіе смысла словъ, съ одной стороны: *исходитъ*, а съ другой: *принимаетъ и дается*. Въ первый разъ союзъ *καί* стоитъ не предъ глаголомъ *λαμβάνει*, хотя и тотчасъ послѣ глагола *ἐκπορεύεται* и слѣдовательно онъ соединяетъ не глаголы, но цѣлыя предложенія, во второмъ же случаѣ онъ соединяетъ именно глаголы и показываетъ ихъ внутреннюю связь. Поэтому въ первый разъ *καί* можно пере-

ствіи это выраженіе у грековъ сдѣлалось столь обычнымъ, что было принято даже въ одинъ очень распространенный въ церкви символъ [1]).

Сопоставляя ученіе о Духѣ Св. св. Аѳанасія съ ученіемъ о Немъ церковныхъ писателей трехъ первыхъ вѣковъ, мы съ полнымъ правомъ можемъ сказать, что св. Аѳанасій первый изъ всѣхъ церковныхъ писателей, въ силу обстоятельствъ своего времени, поставилъ ученіе о Духѣ Св. въ качествѣ самостоятельнаго предмета научно-богословскаго изслѣдованія и самъ постарался, насколько позволяли обстоятельства его положенія, дать образецъ рѣшенія всѣхъ частныхъ вопросовъ этого ученія—о Божествѣ и ипостасности Св. Духа, о равенствѣ и единосущіи Его съ Отцемъ и Сыномъ и о внутреннихъ отношеніяхъ Его къ Отцу и Сыну. Съ почину св. Аѳанасія начинается длинный рядъ отдѣльныхъ трактатовъ о Духѣ Святомъ, по своему характеру близко напоминающихъ свой первичный образецъ. Замѣчательно, что нѣкоторые изъ этихъ трактатовъ не только не возвышаются по своему достоинству надъ посланіями св. Аѳанасія къ Серапіону, но даже стоятъ ниже ихъ. Съ опасеніемъ, правда, получить упрекъ въ несправедливости, мы высказываемъ это даже относительно св. Василія Великаго. По нашему мнѣнію, въ раскрытіи ученія о Духѣ Св. онъ сдѣлалъ менѣе св. Аѳанасія [2]). Но мы не ставимъ св. Аѳанасія по ученію

водить, смотря по сообщаемому цѣлой фразѣ смыслу, словами: *а*, или: *и*, а во второмъ случаѣ только словомъ: *и*.

[1]) Епиф. Ancoratus n. 120.

[2]) Вас. Вел. V кн. Прот. Евном. особенн. 198 стр.; кн. о Св. Духѣ, особ. 18 гл. 301 стр. и Бесѣд. на пс. XXII. 6, XXXVIII псалм. Бес. пр. савел., ари. и аном. гл. 6. Нѣкоторые изъ современниковъ св. Вас. Вел. заподозривали даже чистоту его ученія о Духѣ Св., такъ какъ онъ въ педагогическихъ цѣляхъ, именно—чтобы не вызвать протеста со стороны колебавшихся и не окрѣпшихъ въ вѣрѣ, не рѣшался называть Св. Духа словомъ—Богъ, такъ какъ, по его мнѣнію, это слово въ рѣчи о Духѣ Св.

о Духѣ Св. въ одинъ рядъ съ величайшими свѣтилами IV в., т. е. съ Григоріемъ Нисскимъ [1]) и Григоріемъ Богословомъ [2]), глубина и обстоятельность

не было употребительнымъ и въ библіи. Мы имѣемъ весьма строгое и даже несправедливое, какъ доказалъ Григорій Богословъ, сужденіе о богословствованіи св. Василія Великаго о Св. Духѣ, высказанное какимъ то монахомъ. Монахъ говорилъ: «слышалъ я, какъ Василій богословствовалъ объ Отцѣ и Сынѣ превосходно и весьма совершенно, и какъ нелегко было бы сказать всякому другому; а въ ученіи о Духѣ уклонился отъ прямого пути: не ясно высказываетъ мысль, какъ бы набрасываетъ тѣнь на ученіе, не осмѣливается выговорить истину, накидывая намъ въ уши выраженій, приличныхъ болѣе человѣку изворотливому, нежели благочестивому, и прикрывая двоедушіе (?!) силою слова» (Григорій Богосл. т. ч. VI писм. XLVI или XXVI, 148—150 стр. ср. IV ч. 126—7 стр.). Отвергая это мнѣніе, мы отчасти согласны съ Клозе (Basilius der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre, 34 S.), что въ ученіи о Святомъ Духѣ Василій Великій не выступалъ съ тою твердостью, съ какою онъ защищалъ Божество Сына Божія. Онъ не имѣлъ еще (по сказанной нами причинѣ) столько рѣшимости, чтобы прямо назвать Св. Духа Богомъ, какъ прямо и рѣшительно онъ называлъ Богомъ Сына Божія. Однако,—добавимъ мы,—онъ не только не отрицалъ, а даже очень настойчиво старался доказать, что названіе Богъ должно быть прилагаемо и къ Святому Духу въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ оно прилагается къ Сыну Божію и къ Богу Отцу. (Писм. CLXXXI тв. ч. VIII, 19—28 стр. Ср. Историч. уч. объ отцахъ ц. Филарета кн. II, 34 стр. Ср. V кн. прот. Евном. 179 стр. Ср. Книга о Св. Духѣ XXVI гл. 320 стр. III ч. Ср. Надгроб. рѣчь Гр. Богослова тв. ч. IV, 127—8 стр.).

[1]) Кн. прот. Евном. о молитвѣ и слов. о Св. Духѣ.

[2]) По словамъ Миня, Григорій Богословъ настолько превосходилъ всѣхъ въ защитѣ православнаго ученія о Св. Духѣ, насколько св. Аѳанасій превосходитъ всѣхъ въ защитѣ православнаго ученія о Сынѣ Божіемъ. Въ своемъ V словѣ о Богословіи св. Григорій Богословъ раскрылъ столь прямо, ясно и твердо православное ученіе и опровергъ софистическія возраженія противниковъ, что истина открывалась со всею силою всякому, кто не хотѣлъ закрывать отъ нея своихъ глазъ. Но при всемъ величіи его ученія о Святомъ Духѣ, и онъ,—добавимъ мы,—отказался рѣшить, какъ неразрѣшимые, вопросы—о сущности исхожденія Св. Духа, объ

изслѣдованій которыхъ о Духѣ Св. несравненно превосходитъ труды всѣхъ ихъ предшественниковъ.—Такимъ образомъ, ученіе св. Аѳанасія о Духѣ Св. въ отношеніи къ предшествующимъ вѣкамъ стоитъ какъ цѣльное систематическое ученіе къ случайнымъ отрывочнымъ и бѣглымъ замѣчаніямъ, въ отношеніи же къ послѣдующему времени—какъ первый, но въ тоже время очень обстоятельный и довольно полный, хотя и сжатый, опытъ къ дальнѣйшимъ, построеннымъ уже при знакомствѣ съ нимъ, и потому болѣе обстоятельнымъ, болѣе полнымъ и болѣе систематичнымъ трудамъ.

Іеромонахъ **Кириллъ** (Лопатинъ).

отличіи этого акта отъ рожденія и о томъ, какъ и исхожденіе, подобно рожденію, не нарушаетъ единосущія трехъ Божескихъ Лицъ. (Patr. curs. compl. t. XXXIV col. 103).

КАНОНИЧЕСКІЕ ТРУДЫ

ІОАННА, ЕПИСКОПА СМОЛЕНСКАГО *).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

МОНОГРАФІИ ПРЕОСВ. ІОАННА.

Введеніемъ, исагогическимъ и экзегетическимъ объясненіемъ источниковъ церковнаго права исчерпывается содержаніе двухъ выпусковъ Опыта церковнаго законовѣдѣнія преосв. Іоанна. Но преосв. Іоаннъ послѣ изданія этихъ выпусковъ не прекратилъ своихъ ученыхъ занятій въ области церковнаго права, а старался выполнить весь планъ начертанной имъ системы церковнаго права. Слѣдуя этому плану, онъ приготовилъ къ изданію сводъ основныхъ постановленій, содержащихся въ правилахъ древней вселенской церкви. Но этому своду не суждено было явиться въ печати. Не имѣя подъ руками этого свода, конечно трудно судить о его достоинствахъ. Но можно думать, что этотъ сводъ представлялъ изъ себя трудъ серьезный и цѣнный, такъ какъ даже такой строгій судья, какъ митр. Филаретъ, сказалъ въ заключеніе своего разбора его, что хотя сводъ и требуетъ „пересмотра и усовершенія“, но „большая часть статей его извлечены изъ правилъ съ основательностію и разборчивостію, и представляютъ не малый и значительный

*) См. Прав. Собес. 1894 г. іюль.

трудъ“ [1]). Будучи остановленъ независящими обстоятельствами въ изданіи дальнѣйшихъ выпусковъ своего труда, преосв. Іоаннъ такъ и не нашелъ впослѣдствіи возможности привести его къ окончанію. Нѣкоторою замѣною неоконченныхъ и неизданныхъ частей Опыта преосв. Іоанна служатъ его монографіи по различнымъ вопросамъ церковнаго права, изданныя имъ въ духовныхъ журналахъ—Прав. Собесѣдникѣ и Христ. Чтеніи. Вотъ перечень монографій преосв. Іоанна: 1) особенныя преимущества православной каѳолической церкви (Прав. Соб. 1857 г.); 2) о церковномъ законодательствѣ (Христ. Чтен. 1865 г. I); 3) управленіе вселенской Христовой церкви (Пр. Соб. 1858 г. I); 4) основанія помѣстнаго управленія православныхъ церквей (ibidem); 5) устройство церковной іерархіи (ibidem); 6) обозрѣніе древнихъ формъ помѣстнаго церковнаго управленія (Пр. Соб. 1858. III); 7) церковный судъ внѣшній или общественный (Христ. Чтен. 1865 г. I); 8) устройство церковнаго суда (Прав. Соб. 1858. II); 9) древнія правила церковнаго суда (Пр. Соб. 1859. II); 10) церковное запрещеніе и разрѣшеніе (Прав. Соб. 1860. III); 11) церковь и государство (Христ. Чтен. 1865. I); 12) о свободѣ совѣсти (Христ. Чтен. 1864. III и 1865. I—II); 13) о способахъ обращенія иновѣрцевъ къ православной вѣрѣ (Прав. Собес. 1858. I); 14) обзоръ церковныхъ постановленій о крещеніи и мvропомазаніи; о причащеніи и покаяніи; о священствѣ и бракѣ (Прав. Собес. 1859 г. I—III. 11-ть статей); 15) о вселенскихъ соборахъ вообще — предисловіе къ переводу Дѣяній соборныхъ (Правосл. Собес. 1859 г. прилож.); 16) о монашествѣ епископовъ (Прав. Собес. 1863 г. II—III). Монографіи по русскому церковному праву; 17) объ основаніяхъ русскаго церковнаго права (Христ. Чтеніе 1846. IV); 18) охраненіе православной вѣры въ отечествѣ (Правосл. Собес. 1858. II);

---

[1]) **Собраніе мнѣній, т. III, 416 стр.**

19) объ основныхъ началахъ русскаго церковнаго права (Христ. Чтен. 1860. I); 20) дѣйствіе греческаго Номоканона въ древней Россіи по церковно-судебнымъ дѣламъ (Прав. Соб. 1860. I); 21) стоглавый соборъ (Пр. Собес. 1860. I—III). Кромѣ указанныхъ монографій преосв. Іоанну приписываются еще двѣ капитальныя статьи, именно: a) основанія рѣшеній св. Синода по духовно-судебнымъ дѣламъ (Пр. Обозр. 1875 г. май, 40—58 стр. и b) общія начала, которыми руководствуется св. Синодъ въ приложеніи правилъ древней церви (Ibid. іюнь, 198—215 стр.), но приписываются, по словамъ проф. Павлова, ошибочно. „Статьи эти, замѣчаетъ проф. Павловъ, составляютъ только начало обширнаго анонимнаго трактата, найденнаго въ бумагахъ преосв. Іоанна, но принадлежащаго не его перу“ (Павловъ. „50-я гл. Кормчей книги“ 2 стр. 2 прим.).

Вотъ эти-то монографіи преосв. Іоанна представляютъ собою начало научной разработки основныхъ вопросовъ церковнаго права въ Россіи.

Не всѣ русскіе канонисты отдаютъ должное монографическимъ изслѣдованіямъ преосв. Іоанна. Такъ напр. проф. Суворовъ говоритъ, что труды преосв. Іоанна „не могли встать въ уровень съ научными требованіями“. Для надлежащей оцѣнки такого отзыва проф. Суворова нужно принять во вниманіе то, что онъ оцѣниваетъ труды преосв. Іоанна сравнительно съ лучшими произведеніями западно-европейской канонической литературы. Если труды преосв. Іоанна не изъ лучшихъ произведеній западно-европейской канонической литературы, то въ этомъ еще нѣтъ ничего удивительнаго, въ виду только недавняго возникновенія у насъ науки церковнаго права. Молодая, почти новорожденная наука церковнаго права у насъ въ Россіи естественно не можетъ равняться по своему достоинству съ давнишней, развившейся наукой западной. Поэтому требовать отъ каноническихъ трудовъ преосв. Іоанна, чтобы они стояли на уровнѣ западно-европейской канонической литературы или даже выше послѣд-

ней, собственно говоря, не справедливо. Но къ чести преосв. Іоанна нужно сказать, что они вполнѣ удовлетворяютъ этому требованію. Преосв. Іоаннъ былъ знакомъ съ лучшими произведеніями тогдашней западно-европейской канонической литературы и воспользовался въ своихъ трудахъ ея выводами и указаніями. Нужно впрочемъ замѣтить, что упрекъ въ отсталости отъ западно-европейской науки проф. Суворовъ дѣлаетъ всей вообще русской канонической литературѣ вплоть до изданія собственнаго своего курса, считая такимъ образомъ единственно свой курсъ стоящимъ на высотѣ научныхъ требованій. Въ этомъ самомнѣніи проф. Суворова и заключается разгадка его строгой и несправедливой критики по отношенію къ каноническимъ трудамъ преосв. Іоанна.

Что касается частныхъ пріемовъ, употребляемыхъ преосв. Іоанномъ въ монографіяхъ, то объ этомъ мы должны сказать тоже самое, что было сказано при разборѣ экзегетической части „Опыта“. При разсмотрѣніи всѣхъ вообще каноническихъ вопросовъ преосв. Іоаннъ указываетъ прежде всего а) основу каноническую, отъ чего и самая система его, какъ мы замѣтили, имѣетъ каноническую конструкцію, b) историческую [1]). Такіе пріемы въ монографіяхъ преосв. Іоанна не нравятся проф. Барсову. По его мнѣнію, монографіи преосв. Іоанна „страдаютъ недостаткомъ историческаго анализа, отличаются сухостію“ [2]). Правда, въ монографіяхъ нашего автора историческому элементу

---

[1]) Примѣры см. въ моногр.: Церковный судъ внѣшній или обществен. Хр. Чтен. 1865 г. I. 499—500 стр. См. «Управленіе вселенской Христовой церкви»—Пр. Соб. 1858. I. 176. 177. 201 и др.; «Устройство церк. іерархіи»—Ibid. 17. 35 и др.; «Церковное запрещеніе и разрѣшеніе» — Прав. Соб. 1860. III. 376. 385; «Церковь и государство»—Хр. Чт. 1865. I. 516—517, 529; «О церк. законодательствѣ»—Хр. Чт. 1865. I. 373—374. «Обозрѣніе древн. формъ помѣстнаго церк. управленія»—Пр. Соб. 1858. III. 19. 25. 267 и др.

[2]) Христіанское Чтеніе 1869 года.

отведено мѣста гораздо менѣе, нежели каноническому; но во всякомъ случаѣ упрекъ проф. Барсова нельзя назвать справедливымъ. Въ опроверженіе мнѣнія проф. Барсова мы позволимъ себѣ обратить вниманіе на монографію „о свободѣ совѣсти“, которая построена исключительно историческимъ методомъ, что видно уже изъ самой задачи ея — „прослѣдить идею о свободѣ совѣсти по кореннымъ источникамъ христіанской религіи и по пути историческаго развитія ея во вселенскомъ единствѣ церкви“ [1]).

Гораздо рѣже историческаго преосв. Іоаннъ пользуется методомъ сравнительнымъ. Да это и понятно съ точки зрѣнія его принципіальныхъ воззрѣній. Онъ вполнѣ справедливо признаетъ за „право“ только то право, которое содержитъ церковь православная, вѣрная вселенской истинѣ, право же иновѣрныхъ христіанскихъ обществъ, отступившихъ отъ вселенскаго православія, отъ называетъ „неправымъ“ (т. е. не признаннымъ) „правомъ“ [2]). Не останавливаясь съ особенною подробностію на нормахъ этого „неправаго права“, преосв. Іоаннъ только изрѣдка указываетъ въ своихъ монографіяхъ на заблужденія католиковъ [3]) и протестантовъ [4]), какъ на отступленія „отъ коренныхъ основаній Богоустановленнаго порядка въ церкви и ея священныхъ преданій“. Проф. Барсовъ находитъ возможнымъ и здѣсь бросить упрекъ по адресу нашего автора. Онъ упрекаетъ его за то, что „все содержаніе (монографій) вращается по преимуществу около требованій древняго, вселенскаго права, раскрываетъ

---

[1]) Христ. Чтен. 1864. III. 45 стр.

[2]) Опытъ.... I. II стр.

[3]) «Управленіе вселен. Христовой церкви»—Пр. Соб. 1858. I. 170. 174—175. 199—200 стр.; «Устройство церков. іерархіи» Ibid. 29 стр.; «Церковь и государство»—Хр. Чт. 1865. I. 533 и др.

[4]) «Управл. всел. Хр. церкви»—Пр. Соб. 1858. I. 170; «Устр. церк. іерархіи»—Ibid. 16; «Особен. преимущ. пр. каѳол. церкви» Пр. Соб. 1857. 808 и др.

болѣе общіе предметы управленія церкви, ея благоустройства и дисциплины—и въ общихъ чертахъ; къ предписаніямъ права мѣстнаго, отечественнаго монографіи обращаются только отчасти и по временамъ. „Отсутствіе раскрытія правъ и требованій русской, отечественной церкви, продолжаетъ Барсовъ, составляетъ главный недостатокъ настоящихъ опытовъ автора; онъ какъ бы намѣренно замыкается въ предѣлахъ права одной вселенской церкви“ [1]). Очевидно, проф. Барсовъ забылъ, что преосв. Іоаннъ имѣлъ свой прекрасно выработанный планъ системы; слѣдуя этому-то плану, онъ сначала и „замыкается въ предѣлахъ права вселенской церкви“, такъ какъ праву отечественной церкви было отведено имъ свое мѣсто. Можно только сожалѣть, — (но ужъ никакъ не упрекать) — о томъ, что нашему автору не удалось вполнѣ осуществить этого плана; третья часть его обширнаго труда, предназначенная изложенію права русской церкви, осталась почти совершенно не выполненной.

Переходимъ къ самымъ воззрѣніямъ преосв. Іоанна на полномочія церковно-правительственной власти.

П. Прокошевъ.

---

[1]) Христ. Чтен. 1869. I. 650 стр.

ОГЛАВЛЕНІЕ

первой и второй части

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА

на 1894 годъ.

Стран.

Ученіе святаго Аѳанасія Великаго о Святой Троицѣ. Іеромонаха *Кирилла* (Лопатина). 3, 166, 298, 380, 205 и 340.

Воззрѣнія московскаго митрополита Филарета по вопросамъ—о церковномъ законодательствѣ, о матеріальномъ обезпеченіи духовенства, о снятіи священнаго сана и о бракѣ. *А. Меньшикова* . . . . . 27, 129, 234 и 122.

Образецъ новѣйшей мусульманской апологетики. *Д. М. Левшина* . . . . . 69.

Отношеніе евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа. Свящ. *А. Смирнова*. 99, 111, 209, 357, 46 и 291.

О соединеніи церквей посланіе преосвященнѣйшаго митрополита аѳинскаго къ религіозному въ Чикаго конгрессу. . . . . 163.

Каноническіе труды Іоанна, епископа смоленскаго. *П. Прокошева* . . . 262, 83, 175 и 389.

Стран.

Православіе, какъ единая въ мірѣ истинная и спасающая религія. *А. Царевскаго* . . 319.

Политика по отношенію къ церкви въ Греціи. Антіохійскаго архимандрита *Рафаила.* 370.

Россія — свѣточъ православія. *А. Царевскаго* . . . . . 1.

О византійско-восточномъ монашествѣ IX—XII вв. *И. Соколова* . . . . . 276.

Мухаммеданскій Букварь. (Миссіонерско-критическій очеркъ). Протоіерея *Е. Малова*. 312.

чальныя слова стоятъ въ противорѣчіи. Очевидно, наше двѣнадцатое евангеліе въ службѣ страстей Господнихъ явилось *для округленія счета*.

86) Ἡ νικητήριος ἡ ἀγγελικὴ точно, повидимому, опредѣляется дальнѣйшими словами: „ὀπίσω τοῦ ἁγίου Κρανίου“, но въ виду того обстоятельства, что самое названіе даннаго мѣста въ іерусалимскомъ храмѣ намъ становится извѣстнымъ въ первый разъ и въ другихъ источникахъ оно не встрѣчается, мы не можемъ считать это опредѣленіе достаточно яснымъ и ненуждающимся въ болѣе обстоятельномъ комментаріѣ. Для насъ въ этомъ послѣднемъ отношеніи можетъ имѣть немаловажное значеніе указаніе даннаго памятника на то, что здѣсь хранился крестъ Христовъ (τὸ τίμιον σταυρόν), слѣдовательно, „ἡ ἀγγελικὴ ἡ νικητήριος“ — ни больше ни меньше, какъ скевофилакія св. храма іерусалимскаго, или вѣрнѣе базилики св. Константина. А если это такъ, то, при помощи другихъ литературныхъ данныхъ, мы болѣе или менѣе точно можемъ указать положеніе занимающаго насъ пункта и его прямое назначеніе. Такъ, напр., паломница IV вѣка хранилище св. креста указываетъ также на Голгоѳѣ за крестомъ (in Golgotha post Crucem) [1]), т. е. приблизительно тамъ же, гдѣ и нашъ памятникъ, при чемъ говоритъ о храненіи здѣсь и другихъ драгоцѣнныхъ реликвій, а именно: надписанія на крестѣ, кольца Соломона и того рога, изъ котораго помазывались іудейскіе цари. Здѣсь, по словамъ той же паломницы, одинъ разъ въ году, а именно въ великій четвертокъ совершалась литургія [2]). „In circuitu montis (т. е. Calvarie) sunt cancelli de argento, говоритъ св. Ѳеодосій объ этой скевофилакіи. Ibi est *exedra*, ubi sunt resuscitatus, per quem fuit crux Christi declarata: cubiculum, ubi posita est crux

---

[1]) Gamurrin. Peregrinat. ad loca sancta, pag. 63; Прав. Палест. сборн. т. VII, в. II, стр. 158.

[2]) Ibid. pag. 62, 65; Тамъ же, стр. 156, 159.

Domini Jesu Christi. *Et ipsa crux est de auro et gemmis ornata, et celum desuper aureum, et deforis habet cancellum....* Et ibi est cornu illud, unde unctus est David“ [1]). Болѣе опредѣленно относительно настоящаго мѣста храненія креста Господня выражается Антонинъ Мартиръ: „In basilica Constantini coherente circa monumentum vel Golgotha, *in atrio ipsius basilice* est cubiculum, ubi *lignum sancte crucis positum est*“ [2]). На планѣ Аркульфа, сдѣланномъ для Адамнана, эта „exedra“ стоитъ именно между Голгоѳою и базиликою Константина, въ атріумѣ послѣдней [3]). Не будетъ никакой разницы въ показаніи мѣста „*τὸ ἱερόν*“ у греческаго монаха Епифанія IX в. сравнительно съ поцитованными латинскими паломниками, если мы выраженіе: *καὶ ἐπάνω τῆς πύλης ἐστὶ τὸ ἱερόν, ἔνθα κεῖται τὸ ποτήριον, ὅπου ἔπιε τὸ ὄξος καὶ τὴν χολήν κ. τ. λ.* [4]) согласимся понимать такъ, какъ это предлагаетъ ученый проф. В. Г. Васильевскій, т. е. не въ смыслѣ предлога *надъ*, *поверхъ*, а въ смыслѣ нарѣчія *выше* или *далѣе* [5]). Нашъ памятникъ, указывающій скевофилакію „*ὀπίσω τοῦ ἁγίου Κοανίου*“ вполнѣ благопріятствуетъ такому пониманію. Итакъ, „*ἡ ἀγγελικὴ ἡ νικητήριος*“ или скевофилакія, по нашему памятнику, находится за Голгоѳою и даже въ связи съ нею, въ атріумѣ базилики св. Константина.

87) Обычай выносить святое древо креста для лобызанія вѣрующимъ, въ великую пятницу, въ богослужебной практикѣ іерусалимской церкви становится извѣстнымъ очень рано. Обстоятельное описаніе его мы находимъ у паломницы IV вѣка Сильвіи Аквитанской. „Около второго часа дня... на Голгоѳѣ за Крестомъ, читаемъ мы здѣсь, поставляется епископу ка-

---

[1]) Tobler. Itiner. hierosolym. t. I, pag. 63—64.

[2]) Ibid. pag. 102.

[3]) Ibid. pag. 149, 152.

[4]) Прав. Палест. сборн. т. IV, в. II, стр. 1, 10, 16.

[5]) Тамъ же, стр. 50.

ѳедра, стоящая теперь; на эту каѳедру садится епископъ; ставится предъ нимъ столъ, покрытый полотномъ, кругомъ стола стоятъ діаконы и приносится серебряный позлащенный ковчегъ, въ которомъ находится святое древо креста; открывается и вынимается; кладется на столъ, какъ древо креста, такъ и написаніе. Итакъ, когда это положено на столъ, епископъ, сидя, придерживаетъ своими руками концы святого древа, а діаконы, стоя вокругъ, охраняютъ. Оно охраняется такъ потому, что существуетъ обычай, по которому весь народъ, подходя по одиночкѣ, какъ вѣрные, такъ и оглашенные, преклоняются предъ столомъ, любызаютъ святое древо и затѣмъ проходятъ. Итакъ какъ разсказываютъ, не знаю когда, кто-то отгрызъ и укралъ частицу святого древа, поэтому теперь діаконы, стоящіе вокругъ, охраняютъ, чтобы никто изъ подходящихъ не дерзнулъ сдѣлать того же. Итакъ, проходитъ весь народъ, по одиночкѣ, всѣ преклоняясь и касаясь крестомъ и написаніемъ сперва чела, а потомъ очей; затѣмъ облобызавъ крестъ, проходятъ; руку же никто не протягиваетъ для прикосновенія. И когда всѣ облобызаютъ крестъ и пройдутъ, становится діаконъ, держа кольцо Соломона и тотъ рогъ, изъ котораго помазывались цари, ихъ лобызаютъ и чествуютъ рогъ и кольцо... до шестаго часа весь народъ проходитъ, входя въ одну дверь и выходя въ другую, потому что это происходитъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ наканунѣ, то есть въ четвертокъ, совершалась литургія“ [1]). О томъ же обычаѣ говорятъ и позднѣйшіе литургическіе памятники іерусалимской церкви. „*Καὶ προτίθεται ὁ τίμιος σταυρὸς*, читаемъ мы въ Тріодяхъ XI в., *καὶ προσκυνοῦντες, ψάλλομεν τὸν ἀλφάβητον τοῦτον· Ἄρχοντες Ἑβραίων φαρισαῖοι παράνομοι... στίχος· Μακάριοι οἱ ἄμωμοι*“ [2]). Этотъ обычай въ уставѣ великой кон-

[1]) Gamurrin. Peregrinat. ad loca sancta, pag. 63—64; Прав. Палест. сборн. т. VII, в. II, стр. 158—159.

[2]) *Τριῴδ.* греч. Ватик. библ. № 771, л. 182—184; Cod. Regin. gr. Pii II, № 31, л. 35 об.

стантинопольской церкви былъ замѣненъ поклоненіемъ *св. копью* [1]), коимъ былъ прободенъ Спаситель на крестѣ, когда св. копье изъ Іерусалима [2]) было перенесено въ Константинополь.

88) Положеніе св. темницы обстоятельно опредѣляется у проф. Васильевскаго въ его примѣчаніяхъ къ русскому переводу Епифанія. Прав. Палест. сборн. т. IV, в. II, стр. 38—40.

Къ стр. 146. О цѣлительныхъ свойствахъ св. тѣста (ἡ ἁγία ζύμη), освящаемаго въ Іерусалимѣ въ великую пятницу, говорится въ житіи IX в. Θеодора, архіепископа едесскаго. Издан. проф. И. В. Помяловскаго. Спб. 1892 г. стр. 75.

89) О гробѣ Господнемъ см. выше примѣч. 11, а также у проф. Васильевскаго въ Прав. Палест. сборн. т. IV, в. II, стр. 34 — 37 и у проф. В. И. Помяловскаго въ Прав. Палест. сборн. т. VII, в. II, стр. 242—244.

90) Изъ „Peregrinatio ad loca sancta“ Сильвіи Аквитанской, которая даетъ намъ весьма обстоятельное описаніе часовъ великаго пятка, мы ясно видимъ, что время и мѣсто ихъ совершенія, а равно и составъ ихъ опредѣлились въ практикѣ іерусалимской церкви очень рано. „Когда наступитъ *шестой часъ*, пишетъ эта паломница, идутъ ко Кресту, будетъ ли дождь или жаръ, потому что это мѣсто не покрыто и представляетъ какъ бы весьма обширный и красивый дворъ, расположенный между Крестомъ и Воскресеніемъ (по нашему памятнику: ἔξω, ἔμπροσθεν τοῦ ἁγίου Κοανίου); тамъ собирается весь народъ, такъ что нѣтъ

---

[1]) *Ἀποστολ.* ркп. Пантелеим. библ. XII в. № 252, л. 18; Н. Саввaитовъ. Путеш. новгород. архіеп. Антонія въ Царьградъ. Изд. археограф. коммисіи. Спб. 1872, стр. 141, 86, прим. 67; Странникъ Стефана новгородца (Н. Сахар. Сказан. русск. народа. Спб. 1849, кн. VIII, стр. 52).

[2]) Изъ Іерусалима въ Константинополь св. копье было перенесено въ 614 г. Подробныя свѣдѣнія объ этомъ копьѣ см. у проф. Васильевскаго въ Прав. Палест. сборн. т. IV, в. II, стр. 52—55.

возможности открыть рѣшетку: епископу ставится каѳедра предъ Крестомъ и отъ шестого до девятаго часа не происходитъ ничего, кромѣ чтеній, въ слѣдующемъ порядкѣ: *сперва читается изъ псалмовъ, гдѣ говорится о страданіяхъ Господа, читаются мѣста изъ апостола или изъ посланій апостольскихъ, или изъ дѣяній, гдѣ они говорятъ о страданіяхъ Господа, также и изъ евангелій мѣста, гдѣ Онъ страдаетъ, потомъ читается изъ пророковъ, гдѣ они говорятъ, что Господъ будетъ страдать, а потомъ изъ евангелій, гдѣ повѣствуется о страданіяхъ. Итакъ, отъ часа шестого до часа девятаго постоянно въ такомъ порядкѣ происходятъ чтенія и поются пѣсни, для того, чтобы показать всему народу, что все предреченное пророками о страданіяхъ Господа, оказывается, какъ черезъ евангелія, такъ и чрезъ писанія апостоловъ, совершившимся.* Итакъ, въ теченіи этихъ трехъ часовъ весь народъ поучается тому, что не произошло ничего, что не было бы предречено, и не предречено ничего, что не исполнилось бы всецѣло. Съ чтеніями постоянно чередуются молитвы, которыя приспособлены къ дню. И, при каждомъ чтеніи и молитвѣ, бываетъ такая скорбь и такой стонъ во всемъ народѣ, что возбуждаетъ удивленіе, ибо нѣтъ никого, ни стараго, ни малаго, который въ этотъ день, въ эти три часа не плакалъ бы столько, сколько нельзя себѣ и представить, помышляя о томъ, что претерпѣлъ за насъ Господь. Послѣ этого, при началѣ девятаго часа, читается то мѣсто изъ евангелія отъ Іоанна, гдѣ Онъ испустилъ духъ: по прочтеніи этого, бываетъ молитва и отпустъ“ [1]). Что касается самаго чина этихъ часовъ, по нашему памятнику, то онъ во многомъ разнится отъ чина, нынѣ практикуемаго, хотя особенности его далеко не представляютъ исключительнаго достоянія издаваемаго памятника и въ большей части ихъ можно находить въ другихъ литурги-

[1]) Gamurrin. Peregrinat. ad loca sancta, pag. 65—66; Прав. Палест. сборн. т. VII, в. II, стр. 159—160.

ческихъ памятникахъ древняго времени. Намъ извѣстны двѣ Тріоди XI в., въ которыхъ на часахъ этого дня положены тѣ же самыя чтенія паремій, апостола и евангелія, также читается по одному псалму въ началѣ каждаго часа и также каждый часъ оканчивается только тропаремъ часа [1]).

91) По нашему памятнику, названные монастыри св. Саввы, Харитона, св. Θеодосія и др. представляются благополучно существующими и съ многочисленною братіею въ каждомъ изъ нихъ. Данное мѣсто нашего памятника, слѣдовательно, можетъ давать въ руки его изслѣдователя нѣкоторыя основанія для опредѣленія времени образованія настоящаго іерусалимскаго устава. Такъ какъ въ IX вѣкѣ монастыри эти, по свидѣтельству сочиненія: „Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis“ и др. источниковъ, подверглись опустошенію сарацинскихъ разбойниковъ, а нѣкоторые изъ нихъ (напр. монастырь св. Θеодосія) были даже разрушены до основанія [2]), то нужно думать, что уставъ этотъ сформировался гораздо ранѣе этой эпохи, т. е. IX вѣка.

92) Часы великаго пятка, положенные въ современной намъ Тріоди, надписываются именемъ Кирилла [3]), архіепископа александрійскаго († 444). Судя по тому, что часы этого дня въ своемъ полномъ составѣ извѣстны были въ богослужебной практикѣ іерусалимской церкви очень рано (см. прим. 90), то нѣтъ ничего удивительнаго

---

[1]) *Τριῳδ.* ркп. Ватик. библ. № 771, л. 178—184; Cod. Regin. pp. Pii II, № 31, л. 19—31.

[2]) Tobler. Itiner. hierosolym, t. I, pag. 303.

[3]) Въ Тріодяхъ XI в. ркп. Ватопедск. библ. на Аѳонѣ № 316 (927), л. 91—94 и XII в. Синайск. библ. № 754 такое надписаніе надъ часами: «*Στιχηρὰ ἤτοι τὰ τροπάρια τῶν ἁγίων παθῶν, ψαλλόμενα τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ παρασκευῇ εἰς τὰς ὥρας ὁμοίως ἑκάστη ὥρα προκείμενον, προφητείαν, ἀπόστολον καὶ εὐαγγέλιον ποίημα Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*». Сн. *Τριῳδ.* ркп. той же библ. № 735.

въ надписаніи надъ ними имени названнаго св. отца. Но, безпорно, іерусалимская церковь, для которой день великаго пятка и вся вообще страстная седмица были особенно важными днями въ кругѣ церковнаго года, по связи этихъ службъ съ самыми мѣстами воспоминаемыхъ событій, должна была позаботиться и въ свою очередь о болѣе величественной службѣ для этихъ дней. Естественно поэтому, такому видному дѣятелю на литургическомъ поприщѣ, какимъ былъ знаменитый патріархъ іерусалимскій Софроній († 644), связать свое имя съ службою настоящаго дня и значительно дополнить и переработать ее. И дѣйствительно, древнія богослужебныя рукописи говорятъ намъ не только о тропаряхъ часовъ великаго пятка, какъ о произведеніи этого отца (*ποίημα Σοφρωνίου, ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων*) [1]), но и полное послѣдованіе этихъ часовъ надписываютъ такъ: „*Σὺν Θεῷ σύνταξις τῶν ὡρῶν τῆς μεγάλης παρασκευῆς, ποίημα Σοφρωνίου, ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων*“ [2]).

93) *Доместикомъ* назывался главный начальникъ хора, имѣвшій знакомъ своего внѣшняго отличія золотой шарфъ или платокъ (*χειρόμακτρον χρυσοῦν*), которымъ онъ перепоясывался, при исполненіи своихъ обязанностей (стр. 186). Въ Византіи доместики носили короткую и узкую тунику (*φορούσι σφικτούρια*) [3]).

94) О литіи въ храмъ Воскресенія въ великую пятницу упоминаетъ и Сильвія Аквитанская. „По отпустѣ въ Мартиріумѣ, говоритъ паломница, *идутъ въ Воскресеніе*, и когда придутъ туда, читается то мѣсто изъ евангелія, гдѣ Іосифъ проситъ у Пилата тѣло

---

[1]) *Τριῳδ.* ркп. 1206 г. Синайск. библ. № 756.

[2]) Ркп. Вѣнск. библ. № 303 (P. Lambec. Commentarior. de august. bibliothec. caesar. Vindobon. lib. V, pag. 568 edit. Vindob. 1778 an.). У преосв. Филарета указываются и особенности чина съ именемъ патріарха Софронія. Истор. обзор. пѣснописцевъ. Спб. 1860, стр. 176.

[3]) Du Cange. Glossar. col. 321—322. Conf. col. 868—870.

Господа и полагаетъ его во гробѣ новѣ. По прочтеніи этого, произносится молитва, благословляются оглашенные, и затѣмъ бываетъ отпустъ“ [1]).

95) Разумѣется святой камень, находящійся въ предѣлѣ св. Ангела (стр. 180 *εἰς τὸν ἅγιον τάφον ἔσω ἐπὶ τὸν ἅγιον λίθον*). На этомъ камнѣ утверждается нынѣ святая трапеза для служенія литургіи во святомъ гробѣ.

96) Обычай не совершать литургіи въ великую пятницу перешелъ въ уставъ обители св. Саввы Освященнаго и держится въ немъ до настоящаго времени. Въ современной намъ Тріоди о литургіи этого дня говорится: „*Δεῖ εἰδέναι, ὅτι παρελάβομεν ἐν Παλαιστίνῃ κατὰ ταύτην τὴν ἁγίαν ἡμέραν τῆς μεγάλης παρασκευῆς μὴ ποιεῖν λειτουργίαν τελείαν, μήτε προηγιασμένην*“ [2]).

Къ стр. 158. Тѣ же стихиры на стиховнѣ въ чинѣ вечерни великаго пятка указываются и въ другихъ богослужебныхъ книгахъ [3]).

97) О всенощномъ бдѣніи наканунѣ великой субботы Сильвія Аквитанская пишетъ слѣдующее: „Въ этотъ день (т. е. въ пятницу) *не возглашается о бдѣніи* (ut pervigiletur ad Anastase) *въ Воскресеніи*, потому что извѣстно, что народъ утомился; но *есть обычай бодрствовать тамъ*. Итакъ, кто желаетъ изъ народа, и кто можетъ, бодрствуетъ, а кто не можетъ, тотъ не бодрствуетъ тамъ до утра; *клирики же тамъ бодрствуютъ* тѣ, кто покрѣпче и моложе, *и всю ночь* поются тамъ пѣсни и антифоны, вплоть до утра. Бодрствуетъ большая часть народа: одни съ вечера, другіе съ полуночи, какъ кто можетъ“ [4]). По всей вѣроят-

---

[1]) Gamurrin. Peregrinat. ad loca sancta, pag. 66; Прав. Палест. сборн. т. VII, в. II, стр. 160.

[2]) *Τυπικ.* edit. Venet. 1643 an. *φ*. 85 об.

[3]) *Τριῴδ.* Cod. Regin. pp. Pii II, № 31, *л*. 37.

[4]) Gamurrin. Peregrinat. pag. 16. Прав. Палест. сборн. т. VII, в. II, стр. 160—161.

ности, не обязательностію настоящаго бдѣнія для народа, утомленнаго продолжительнымъ богослуженіемъ предшествующихъ дней, нужно объяснить и то любопытное замѣчаніе нашего памятника, что клирики св. храма Воскресенія поютъ это бдѣніе „ἄνευ φωνῶν, ἀλλὰ ἐν προσοχῇ καὶ φόβῳ πολλῷ“, т. е. не по нотамъ.

98) Выраженіе: „Ὀπίσω τοῦ ζωοδόχου καὶ ζωοποιοῦ καὶ παναγίου Τάφου“—указываетъ приблизительно на то мѣсто въ святогробскомъ храмѣ, гдѣ нынѣ стоитъ абессинская часовня.

99) Въ поясненіе того, какая изъ дверей святогробскаго храма называлась „ἡ πύλη τῶν μυροφόρων“, мы можемъ подставить слѣдующее мѣсто нашего памятника, находящееся въ службѣ вечерни великой субботы: „καὶ ἐκεῖθεν (т. е. отъ святой темницы) ἔρχονται (т. е. патріархъ, митрополиты, епископы и священники) εἰς τὴν πύλην τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως, ἥτις καλεῖται ἡ πύλη τῶν μυροφόρων“ (стр. 174).

100) Замѣчаніе о молчаніи и великой тишинѣ, во время чтенія шестопсалмія на утрени, попало и въ іерусалимскій Типиконъ св. Саввы Освященнаго и изложено такимъ образомъ: „Καὶ ψάλλουσιν ἀμφότεροι (т. е. ὁ προεστὼς σὺν τῷ ἐκκλησιάρχῃ) τὸν ἑξάψαλμον ἡσύχῳ φωνῇ καὶ ἀργῶς εἰς ἐπήκοον πάντων“ [1]).

101) Особые тропари для великой субботы имѣются и въ другихъ богослужебныхъ памятникахъ (*Τυπικ.* ркп. бывшей библ. св. Саввы Освященнаго XVI в. л. 262), но изложеніе ихъ совершенно отличное отъ тропарей нашего памятника.

102) Замѣчаніе объ авторахъ канона великой субботы и объ акростихахъ къ нему перешло въ іерусалимскій уставъ св. Саввы Освященнаго и держится въ немъ до настоящаго времени [2]). Только немногія гре-

[1]) *Τυπικ.* edit. Venet. 1643 an. *φ.* 5 об.

[2]) *Αὐτοθ*, *φ.* 86.

ческія рукописи [1]) и славянская Тріодь не раздѣляютъ этого мнѣнія и надъ канономъ дѣлаютъ слѣдующее надписаніе: „Есть же канонъ великой субботы отъ первыя пѣсни до шестыя твореніе Марка, епископа индрунтскаго. *Ирмосы же твореніе жены нѣкія Кассіи именуемыя*: отъ 6-й же пѣсни до конца твореніе господина Козмы“ [2]), имѣя въ виду, очевидно, преданіе, гласившее, что эта знатная византіянка трудилась надъ составленіемъ канона на этотъ день [3]).

103) О выносѣ евангелія, послѣ пѣнія великаго славословія, не говорится прямо въ нашемъ памятникѣ, но это несомнѣнно было въ практикѣ древне-іерусалимской церкви, во-первыхъ, потому что въ концѣ чина этой утрени положено чтеніе евангелія, а, во-вторыхъ, замѣчаніе о выносѣ евангелія на этомъ выходѣ вошло въ типикъ обители св. Саввы Освященнаго и встрѣчается во всѣхъ многочисленныхъ памятникахъ его—рукописныхъ и печатныхъ. Помимо этого, намъ извѣстна Тріодь XIII в. съ особенностями практики іерусалимской церкви, въ которой въ службѣ утрени великой субботы не только говорится о выносѣ св. евангелія, но и описываются всѣ послѣдующіе обряды за этимъ выносомъ почти буквальными словами нашего пямятника [4]).

Къ стр. 170. Издаваемый нами памятникъ имѣетъ на заутрени субботы *двойной* или *составной* апостолъ, который указывается и въ Типиконѣ великой константинопольской церкви [5]).

---

[1]) *Κανὼν ποίημα Μάρκου μοναχοῦ, ἐπισκόπου ὑδροῦντος, ἀπὸ δὲ τῆς ς'. ᾠδῆς Κοσμᾶ μοναχοῦ, οἱ δὲ εἱρμοὶ ποίημα Κασσίας μοναχῆς.* **Ркп. русск. Пантелеим. монастыря на Аѳонѣ N. D. 221, л. 327 об.**

[2]) **Тріодь изд. Кіев. 1791 г. л. 516 об.**

[3]) **Еп. Филаретъ. Истор. обзор. пѣснописцевъ, стр. 251—252.**

[4]) *Τριῴδ.* **ркп. Крестнаго м. № 14, л. 155—161 об.**

[5]) *Τυπικ.* **ркп. Патмосск. библ. IX—X в. № 266, л. 217 об.**

104) Всѣ эти стихиры нынѣ нахдятся въ чинѣ вечерни великой субботы [1]).

105) *Мѵроносицы*, какъ особыя должностныя лица въ клирѣ іерусалимской церкви, стоящія при томъ же на ряду съ діакониссами, встрѣчаются, сколько намъ извѣстно, въ данномъ памятникѣ въ первый разъ. Въ великую субботу, когда, по уставу іерусалимской церкви, службы сосредоточивались главнымъ образомъ во св. Гробѣ, мѵроносицы перемывали кандила, зажигаемыя въ немъ, и ставили новыя (стр. 170) чистыя,— предъ началомъ литургіи, а, по окончаніи ее, кадили св. Гробъ и помазывали мѵромъ или ароматами (*θυμιῶσι καὶ μυρίζουσιν*) (стр. 182). На пасху, во время утрени, когда, послѣ крестнаго хода и начала ея, патріархъ удалялся съ архидіакономъ во св. Гробъ, мѵроносицы становились передъ св. Гробомъ въ ожиданіи патріарха, при выходѣ котораго оттуда, они падали ницъ. Послѣ привѣтствія патріарха, обращеннаго къ нимъ: „Радуйтесь! Христосъ воскресе“, мѵроносицы кадили его и многолѣтствовали. Во время выноса евангелія для чтенія во св. Гробъ, мѵроносицы шли впереди діаконовъ, имѣя въ рукахъ *трискелліи* или аналои для чтенія евангелія (стр. 188), становились по обѣимъ сторонамъ входной двери во св. Гробъ и кадили, во все время чтенія евангелія протодіакономъ, а послѣ евангелія входили внутрь св. Гроба кадили и помазывали его благовоніями (стр. 190).

Нужно полагать, что учрежденіе особаго класса женщинъ съ названіемъ „мѵроносицы“ въ клирѣ іерусалимской церкви было вызвано исключительными обстоятельствами церкви іерусалимской, которой Провидѣніе ввѣрило заботу о достодолжномъ благолѣпіи св. Гроба, блюсти каковое и были обязаны женщины *мѵроносицы*, спеціально посвятившія себя на это дѣло [2]).

---

[1]) Тріод. л. 523 об.

[2]) De imperio domini Caroli que *ad Sepulcrum Domini serviunt Deo sacrate XVII,* inclusa de Hispania I. Tobler. Itiner. hierosolym. t. I, pag. 302.

Мѵроносицы избирались, нужно думать, изъ тѣхъ дѣвственницъ (parthenae), которыя, по словамъ паломницы IV в. Сильвіи Аквитанской, принадлежали къ клиру іерусалимской церкви и присутствовали въ іерусалимскомъ храмѣ при повседневномъ богослуженіи [1]). Проживали эти дѣвственницы въ тѣхъ искусственныхъ пещерахъ, которыя въ большемъ количествѣ были вырыты въ долинѣ Іосафатовой, близъ Геѳсиманіи, и назывались пещерами дѣвственницъ (*σπήλαια τῶν παρθένων*) [2]), и изъ которыхъ позже образовались здѣсь многочисленные женскіе монастыри [3]) съ весьма строгимъ монашескимъ режимомъ. Повидимому, этихъ дѣвственницъ имѣетъ въ виду и паломникъ IX в. монахъ Епифаній, когда говоритъ въ своей „повѣсти о Іерусалимѣ и сущихъ въ немъ мѣстъ“, что „на томъ мѣстѣ (т. е. близъ Геѳсиманіи) суть 100 затворенныхъ (*ἔγκλισται*), *яко при мѵроносицахъ* (*ὡς ἐπὶ τῶν μυροφόρων*) и пасетъ я столпъникъ етеръ (*ἕτερος στηλίτης διὰ θυρίδος*) дверцами“ [4]). Выраженіе: „*ὡς ἐπὶ τῶν μυροφόρων*“ довольно темное и указываетъ, по нашему мнѣнію, на то, что въ этомъ монастырѣ затворницъ и въ IX в. продолжалъ сохранять свою силу прежній режимъ, какъ и въ то время, когда жили здѣсь дѣвственницы—мѵроносицы іерусалимскаго храма. Монастырю мѵроносицъ весьма прилично было обосноваться въ сосѣдствѣ съ Геѳсиманіею, близъ храма Богоматери, тоже нуждавшагося въ ихъ услугахъ.

Положеніе „мѵроносицъ“ въ клирѣ іерусалимской церкви было почетное: онѣ стояли выше діакониссъ, которыя во всѣхъ выходахъ, какъ низшіе члены клира,

---

[1]) Gamurrin. Peregrinat. ad loca sancta, pag. 45; Прав. Палест. сборн. т. VII, в. II, стр. 139.

[2]) Прав. Палест. сборн т. VIII, в. II, стр. 16, 46.

[3]) Tobler. Itiner. hierosolym. t. I, pag. 302.

[4]) *Βενεσμ. Ἰωαννιδ. Προσκυνηταρ. παρ. γ', σελ.* 14; Правосл. Палест. сборн. т. IV, в. II, стр. 15, 19.

предшествовали (стр. 188) имъ, и въ храмѣ имѣли для стоянія опредѣленное, имъ назначенное, мѣсто (*ὑπάγουσιν εἰς τὸν τόπον, ὁποῦ ἐστὶν ἔθος ἱστασθαι*) (стр. 186).

Отмѣтимъ для полноты и еще одинъ фактъ, относящійся къ разсматриваемому вопросу. Въ Путешествіи новгородскаго архіепископа Антонія въ Царьградъ въ XII в. мы находимъ слѣдующее любопытное, но также не вполнѣ для насъ ясное замѣчаніе. Описывая храмъ св. Софіи въ Константинополѣ и упомянувъ о „маломъ олтарѣ“ на дворѣ, подаренномъ подъ названный храмъ нѣкою вдовицею Анною, архіепископъ Антоній говоритъ: „и отъ того же олтаря *недалече мироносица поютъ*; и стоитъ *предъ ними* икона велика пречистыя Богородицы держащи Христа; и шли слезы въ очію ея на очи Христа Бога нашего. *Отъ мироносицъ* же близь, во святѣй Софіи есть гробъ малъ дѣтища святаго Афиногена“ [1])... Намъ думается, что подъ *мироносицами* здѣсь нельзя никоимъ образомъ разумѣть храмъ въ честь св. женъ мироносицъ, чему особенно мѣшаетъ смыслъ выраженій: „мироносица поютъ“ и „предъ ними икона стоитъ“, а вѣрнѣе всего — особыхъ дѣвственницъ или монахинь, называвшихся, какъ и въ Іерусалимѣ, мироносицами. Стефанъ новгородецъ въ своемъ „странникѣ“ указываетъ „недалече (отъ церкви Ирина великая) святыя Богородицы *монастыръ женскій*“ [2]), топографическое положеніе котораго нужно искать въ окрестностяхъ храма св. Софіи, т. е. приблизительно тамъ же, гдѣ помѣщаетъ своихъ мироносицъ и архіепископъ Антоній. Заимствуя весьма многое изъ практики древне-іерусалимскаго патріаршаго богослуженія, великая константинопольская церковь не перенесла ли, подъ ея вліяніемъ, въ Византію и

---

[1]) П. Савваитовъ. Путешеств. новгор. архіепископа Антонія, стр. 61—65.

[2]) Н. Сахаровъ. Сказанія русск. народа, кн. VII, стр. 52.

институтъ мvроносицъ наравнѣ съ діакониссами, существованіе которыхъ здѣсь не подлежитъ никакому сомнѣнію? Если это предположеніе правдоподобно, то отмѣченный разсказъ у нашего паломника XII в. о мvроносицахъ въ Константинополѣ для насъ будетъ вполнѣ ясенъ.

106) Приготовленія къ полученію св. огня описываетъ подробно нашъ паломникъ XII в. игуменъ Даніилъ и почти дословно, съ тою, впрочемъ, несущественною разницею, что, по его заявленію, всѣ эти приготовленія происходили въ великую *пятницу*, а не въ субботу, какъ говорится въ нашемъ памятникѣ. „Въ великую пятницю по вечерни, пишетъ нашъ паломникъ, потирають гробъ Господень и помываютъ кандила та вся, и вливають масла честнаго (чиста) безъ воды, единого масла того токмо; и вотъкнувше свѣтила во оловца, не вжигають свѣтиленъ тѣхъ, но тако оставляють кандила та не вожжена и запечатаютъ гробь въ 2 часъ нощи, и тогда изгасять вся кандила и свѣщи по всѣмъ церквамъ въ Іерусалимѣ“ [1]).

107) Чинъ полученія св. огня въ великую субботу, по издаваемому нами уставу, напечатанъ архимандритомъ Веніаминомъ Іоаннидесомъ въ его „*Προσκυνητάριον τῆς ἁγίας γῆς*“ ἐν *Ἱεροσολυμ.* 1877 *ετ. τεῦχος α΄. σελ.* 239, но съ пропусками всѣхъ литургическихъ особенностей даннаго чина и нѣкоторыми незначительными измѣненіями въ текстѣ сравнительно съ спискомъ этого чина у архимандрита Максима Симео. Мы отмѣчаемъ здѣсь всѣ варіанты о. Іоаннидеса: 1) *ἄρξουν*, 2) *ἀρτύσουν*, 3) *θήσουν ἔσωθεν*, 4) *καὶ ζωοποιοῦ τάφου*, 5) *τρεῖς διάκονοι καὶ ψάλται*, 6) *αἱ μυροφόροι ψάλλουσι τὸν κανόνα καὶ τὴν ἀκολουθίαν τῶν ὡρῶν*, 7) *πληρώσουν* (*τελειώσωσι*) *πλύνειν τὰς κανδήλας καὶ ἀρτύσουν·* 8) *ἄρχεται*, 9) этой заключительной фразы нѣтъ, 10) *σβύσουν*, 11) *ἵνα ψάλλῃ τὰς*

[1]) Прав. Палест. сборн. т. III, в. III, стр. 127.

ὥρας αὐτοῦ, καὶ ὅταν γίνῃ ὥρα θ'. σημαίνει καὶ καταβαίνει, ἵνα ἐπιτελῇ τὴν ἀκολουθίαν, 12) нѣтъ: σημαίνουσι τὰ σήμαντρα, 13) καὶ τότε ἄρχονται τὸν ἑσπερινὸν ὄπισθεν τοῦ ἁγίου τάφου ἐν γαληνότητι. Μετὰ δὲ τὸ τέλος τῶν προφητῶν εὐθὺς εἰσέλθει ὁ πατριάρχης εἰς τὸ ἅγιον βῆμα καὶ ᾄρχεται τὸ θυμίαμα (=θυμιᾶ) τῶν μητροπολιτῶν, καὶ τῶν ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων καὶ ἄρχονται θυμιάζειν αὐτὸς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς, καὶ ἱερεῖς μετ' αὐτοῦ θυμιάσουν τὸν ναὸν ἔξωθεν τοῦ ἁγίου τάφου καὶ κυκλώνουν αὐτὸν τρεῖς φοράς, καὶ αὐτὸς κεκλεισμένος, 13) εὐθὺς ἐξέλθουσιν, 14) нѣтъ: μετὰ τὸ θυμιᾶσαι κάτω, 15) ὁμοίως, 16) ἕως οὗ ἔλθωσι εἰς τὴν πύλην τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως, 17) ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἱερέων καὶ εἰσελεύσονται, 18) καὶ ὁ πρωτονοτάριος, 19) καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ ὀπίσω, 20) μὲ φωνὰς ἀδιαλείπτως, 21) καὶ τότε ἐν τῷ εἰσελθεῖν ὁ πατριάρχης εἰς τὸν ἅγιον τάφον, 22) δεηθῇ, 23) περὶ αὐτοῦ, 24) καὶ μετὰ τοῦτο εὐγαίνει ὁ πατριάρχης καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ψάλλοντες, 25) εὐθὺς λιτὴ εἰς τὸν ἅγιον Κωνσταντῖνον. Καὶ μετὰ τὸ Νῦν ἀπολύεις) 26) ὑποστρέφει εἰς τὸν ἅγιον Κωνσταντῖνον καὶ ἄρξεται λειτουργία.

108) Въ обычномъ іерусалимскомъ уставѣ обители преподобнаго Саввы Освященнаго пареміи этого дня не предваряются никакимъ прокимномъ, но въ нѣкоторыхъ древнѣйшихъ богослужебныхъ памятникахъ прокименъ: „Господь воцарися“ съ стихами стоитъ, какъ и въ нашемъ памятникѣ, въ началѣ пареміи [1]), а иногда передъ чтеніемъ десятой пареміи [2]).

109—110) Прокименъ: „Господь просвѣщеніе мое“ и пѣніе хорами стиха: „Славно бо прославися“ въ

---

[1]) *Ἀποστολ.* ркп. XI—XII в. Крестн. монаст. въ Іерусалимѣ № 25, л. 197.

[2]) *Αὐτοθ.* ркп. Пантелеим. мон. на Аѳонѣ № 68, л. 60 об.

службѣ этого дня находимъ и въ древнемъ уставѣ великой церкви константинопольской [1]) и во многихъ другихъ богослужебныхъ памятникахъ.

111) *Ὁ πρωτοδιάκονος* тоже самое что и *ὁ ἀρχιδιάκονος*. По нашему списку, является излишняя тавтологія, а поэтому данное мѣсто лучше читать такъ: *καὶ ὁ πρωτονοτάριος*, какъ оно читается В. Іоаннидесомъ въ его *Προβκυνηταριον*'ѣ *σελ.* 239. Присутствіе въ данномъ чинѣ низведенія св. огня въ великую субботу *протонотарія*, какъ лица, помогающаго патріарху, при его священнослуженіяхъ [2]), вполнѣ естественно и умѣстно.

112) *Ὁ σακκελλάριος*—наблюдатель патріаршихъ каѳедральныхъ церквей и манастырей, а равно и облаченій патріарха и другихъ священныхъ лицъ [3]).

113) *Ὁ κανστρίσιος*—лицо, помогающее патріарху, при его облаченіи въ священныя одежды, и завѣдывающее ароматами, ѳиміамомъ и розовою водою, употребляемыми при патріаршемъ служеніи [4]).

114) Подробный перечень писателей-паломниковъ православныхъ и католическихъ, свидѣтельствовавшихъ о схожденіи св. огня въ великую субботу на гробъ Господень, во время совершенія чина вечерни, содержится въ спеціальной брошюрѣ *Ф. Авдуловскаго*: „Святый огонь, исходящій отъ гроба Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа въ день великой субботы въ Іерусалимѣ, по сказаніямъ древнихъ и новыхъ путешественниковъ". М. 1887 г., а поэтому интересующихся этимъ вопросомъ мы отсылаемъ къ названной брошюрѣ. Тутъ же мы отмѣтимъ лишь, что нѣкоторый намекъ на схожденіе св. огня въ гробъ Господень и на его неугасимое здѣсь горѣніе въ теченіе цѣлаго года можно

---

[1]) *Τυπικ.* ркп. Патмосск. библ. № 266, л. 218 об.

[2]) Du Cang. Glossarium col. 1005—1006.

[3]) Ibid. col. 1321.

[4]) Ibid. col. 576.

зомъ? Книга дисциплины, какъ мы видѣли, проектировала введеніе разныхъ коллегіальныхъ учрежденій, называемыхъ пресвитеріями, конференціями и синодами. Пуритане не только старались устроять эти учрежденія, но и дѣйствительно по мѣстамъ имѣли свои собранія разныхъ категорій, конечно за исключеніемъ національнаго синода, собрать который, вслѣдствіе многочисленности состава его членовъ и неизбѣжной въ этомъ случаѣ гласности, пуританамъ не представлялось возможнымъ. Пуританскіе митинги могли быть большею частію только тайными. На ряду съ разными митингами-собраніями періодическими у пуританъ по мѣстамъ существовали и постоянные союзы или ассоціаціи, извѣстные подъ именемъ пресвитеріевъ и начавшіе возникать вѣроятно еще съ 1572 года [1]). Тайныя пуританскія собранія вслѣдствіе ихъ секретнаго характера конечно очень немногія попали на страницы исторіи. Администрація гражданская и церковная, вдохновляемая королевой, весьма подозрительно относилась не только къ пуританскимъ, но и ко всякаго рода собраніямъ съ религіозною цѣлію, и лишь только узнавала о нихъ, немедленно принимала мѣры къ ихъ прекращенію. Въ 1574 году напримѣръ дошло до свѣдѣнія церковной коммиссіи, что въ одномъ изъ приходовъ графства кембрижскаго (Balsham) и одномъ (Strethall) графства эссекскаго нѣкоторые изъ прихожанъ по воскрестнымъ и праздничнымъ днямъ въ послѣполуденное время стали собираться для чтенія Библіи и религіозныхъ бесѣдъ. Подъ вліяніемъ обличительныхъ проповѣдей мѣстныхъ пасторовъ они рѣшились оставить прежнее праздничное времяпровожденіе, состоявшее въ разныхъ пустыхъ развлеченіяхъ, какъ игра въ кости, карты, даже пьянство и т. п., и замѣнить его болѣе соотвѣтственнымъ идеѣ христіанскихъ праздниковъ. Но какъ скоро узнала объ этихъ религіозныхъ упражненіяхъ церковная коммиссія, тотчасъ же сдѣлала рас-

[1]) См. выше, стран. 311 и дал.

поряженіе объ ихъ прекращеніи, не смотря на то, что прихожане настойчиво заявляли о своемъ полномъ согласіи съ установленной церковью и рѣшительномъ несочувствіи „мнѣніямъ анабаптистовъ, пуританъ, папистовъ“ и т. п. [1]). Въ 1576 году нѣкоторые изъ церковнослужителей въ графствахъ нортгэмптонскомъ и варвикскомъ „на одномъ изъ своихъ митинговъ“ пришли къ соглашенію о необходимости соблюдать „нѣкоторыя правила церковной дисциплины“ въ подвѣдомыхъ имъ приходахъ. Но лишь только они начали приводить въ исполненіе эти правила, правительство подняло тревогу и новый архіепископъ (Гриндэль) получилъ приказаніе остановить эту затѣю. Онъ повиновался и разослалъ въ такомъ смыслѣ распоряженіе епископамъ, въ епархіяхъ которыхъ случилось упомянутое происшествіе [2]). Королева подозрительно относилась не только къ частнымъ лицамъ, когда они собирались съ религіозною цѣлью, но не довѣряла даже собранію народныхъ представителей, т. е. парламенту, когда онъ начиналъ заботиться о благочестіи. Она желала и требовала, чтобы непремѣнно отъ нея исходила иниціатива во всякихъ дѣлахъ, имѣющихъ отношеніе къ религіи, и чтобы въ этой области все совершалось по указанію короны. Въ парламентскую сессію 1581 г. (генварь—мартъ) депутатъ нижней палаты Павелъ Вентвортъ (братъ уже извѣстнаго намъ Петра Вентворта) внесъ предложеніе назначить для членовъ палаты особый день поста и молитвы о помощи Божіей въ наступавшую сессію и о спасеніи королевы и государства. Предложеніе было принято, но когда услыхала о немъ королева, выразила свое сильное удивленіе, что общины дѣйствуютъ вопреки ясной ея волѣ. Палата созналась въ своей ошибкѣ и попросила прощенія, которое и получила съ прибавленіемъ замѣчанія отъ королевы, что ея величество не противъ постовъ и молитвъ, но

[1]) Neal, I, 216—217.

[2]) Hopkins, II, 266; Neal, I, 226.

противъ посягательства палаты на верховный церковный авторитетъ, принадлежащій коронѣ [1]).

При такой бдительной опекѣ королевы надъ всѣми дѣлами, касающимися церкви и религіи, само собой разумѣется, пуританское духовенство не могло составлять открытыхъ сходокъ для обсужденія своихъ церковныхъ проектовъ и мѣръ, такъ какъ всякое большое собраніе лицъ духовныхъ скорѣе обращало бы на себя вниманіе властей и публики, чѣмъ какое нибудь

---

[1]) Hopkins, II, 167—171; Neal, I, 241—242. Поведеніе королевы на первый взглядъ въ данномъ случаѣ странно, но становится понятнымъ, если принять во вниманіе антагонизмъ между пуританствомъ и англиканствомъ. Назначеніе поста парламентомъ едва ли было на этотъ разъ только выраженіемъ благочестія, а не политической демонстраціей противъ папистовъ и косвеннымъ образомъ противъ самой королевы, недостаточно строгой къ папистамъ по мнѣнію нижней палаты. Не слѣдуетъ также упускать изъ виду, что пуритане очень часто защищали мнѣніе, что посты не нужно пріурочивать къ опредѣленнымъ временамъ и днямъ года, какъ это дѣлается въ англиканствѣ, а нужно ихъ назначеніе предоставить усмотрѣнію или церковной администраціи каждаго отдѣльнаго прихода или центральной церковной власти. Парламентскій постъ послужилъ бы для такой практики прецедентомъ, на который пуритане могли послѣ ссылаться и кромѣ того парламентъ назначеніемъ поста уже вторгался въ область чисто церковной дѣятельности, слѣдовательно, по понятію королевы, посягалъ на прерогативу короны. Вообще партійная борьба и антагонизмъ протестантства съ римско-католичествомъ, пуританства съ англиканствомъ, конституціонализма съ абсолютизмомъ дѣлаютъ понятными факты, иногда очень странные. Такъ напр. въ 1576 году рыбаки жаловались тайному совѣту, что ихъ промыселъ сталъ приходить въ упадокъ вслѣдствіе замѣчавшагося несоблюденія великаго поста и постныхъ дней. Ссылаясь на волю королевы, совѣтъ писалъ архіеп. Гриндэлю, чтобы онъ заставилъ проповѣдниковъ говорить народу о необходимости соблюдать постъ, но не въ угоду папству, а ради поддержанія рыболовнаго промысла и сбереженія скота, особенно весной, когда рыбы много, а скотъ нуженъ для хозяйства. См. у Hopkins, II, 73—75; Cardwell. Documentary annals, т. I, 425—427. Такимъ образомъ рыбаки съумѣли добыть для поста правительственное одобреніе, между тѣмъ какъ парламентскіе депутаты, по понятію королевы, забыли о прямомъ пути къ осуществленію своего желанія.

простонародное сборище. Поэтому пуританскіе пасторы, уже отрѣшенные отъ должностей церковною властью, равно какъ и единомышленники ихъ среди англиканскаго клира обыкновенно ухитрялись держать свои совѣщательныя собранія съ соблюденіемъ строгой тайны и подъ прикрытіемъ разныхъ благовидныхъ поводовъ и случаевъ, особенно подъ прикрытіемъ многолюдныхъ собраній народныхъ. Процвѣтавшія въ то время въ нѣкоторыхъ англійскихъ городахъ и мѣстностяхъ многолюдныя ярмарки, затѣмъ народныя празднества, время парламентскихъ сессій въ Лондонѣ, а въ университетскихъ городахъ Оксфордѣ и Кембриджѣ годичныя ученыя торжества служили для пуританъ такими благовидными поводами и случаями [1]). Въ дѣйствительномъ существованіи тайныхъ собраній у пуританъ не оставляютъ никакого сомнѣнія многочисленные обвинительные процессы и слѣдственныя дѣла, начавшіеся при строгомъ управленіи архіепископа Уайтгифта (съ сент. 1583 г.). Такъ напр. извѣстный пасторъ Фильдъ, часто попадавшій въ тюрьму за свой нонконформизмъ, обвинялся въ 1584 году за то, что въ своемъ лондонскомъ домѣ устроилъ собраніе пасторовъ, между которыми были и шотландцы—противники англиканской іерархіи. Собраніе по этому случаю было признано за незаконное сборище и самъ хозяинъ дома подвергся наказа-

---

[1]) Hopkins, III, 370—371. «Въ обоихъ университетахъ однажды въ годъ, именно въ іюлѣ, собирается вся университетская корпорація и торжественнымъ образомъ раздаются ученыя степени тѣмъ, кои предназначены къ нимъ въ истекшемъ учебномъ году. Въ Оксфордѣ это торжество называется act, а въ Кембриджѣ французскимъ словомъ commencement. Каждый годъ ко времени этого торжества со всѣхъ концовъ страны собирается такое множество народа, особенно родственниковъ и друзей лицъ, получающихъ ученыя степени, что городъ едва бываетъ въ состояніи принять и помѣстить всѣхъ своихъ гостей». Изъ Гаррисонова описанія Англіи во время юности Шекспира, въ статьѣ В. А. Соколова: «Церковь и университеты Англіи XVI вѣка по описанію современника». Прибавленія къ Твор. свв. отцевъ. Часть 33, стр. 527—528.

нію [1]). Въ началѣ 1590 года въ домѣ одного лондонскаго пуританскаго проповѣдника (Daniel Wight) былъ произведенъ обыскъ, при чемъ конфискованы бумаги, содержавшія разныя памятныя записки о предметахъ разсужденій и рѣшеній собраній и потому давшія архіепископу много свѣдѣній о самыхъ собраніяхъ и объ ихъ участникахъ [2]). Картрайту, въ томъ же 1590 г. арестованному и посаженному въ тюрьму, не одинъ разъ ставили въ вину его присутствованіе на „беззаконныхъ“ собраніяхъ и дѣятельное участіе въ ихъ предпріятіяхъ. Объ этомъ говорятъ и послѣдніе шесть обвинительныхъ пунктовъ противъ него, составленные въ количествѣ 31 и вѣроятно самимъ архіепископомъ [3]). Да и сами обвиняемые, какъ уже раньше было замѣчено, обыкновенно вовсе и не отрицали факта, а только выставляли свои собранія въ другомъ свѣтѣ, чѣмъ въ какомъ они представлялись судьямъ и обвинителямъ [4]). Изъ числа арестованныхъ вскорѣ послѣ Картрайта Ниль называетъ по именамъ девять лицъ, рѣшившихся признаться во всемъ, что имъ было извѣстно относительно пуританскихъ митинговъ. Эти лица дали показанія, что сами принимали участіе въ разныхъ собраніяхъ вмѣстѣ съ другими своими лондонскими собратьями, — что въ Лондонѣ мѣстами собраній служили домà Travers'a, Egerton'a, Gardner'a, Barber'a,—что, какъ извѣстно имъ, собранія церковнослужителей происходили еще въ Кембриджѣ, въ графствахъ нортгэмптонскомъ и варвикскомъ, что на этихъ митингахъ обыкновенно присутствовало

[1]) Neal, I, 267.

[2]) Hopkins, III, 372.

[3]) Hopkins, III, 374 и дал. Напримѣръ пунктъ 26 ставитъ Картрайту въ вину его присутствованіе на происходившихъ въ разныхъ мѣстахъ различныхъ собраніяхъ, именующихся (pretended) синодами и конференціями церковнослужителей. См. у Neal, I, 338, 337. Въ 1591 году тоже обвиненіе повторено и въ Звѣздной палатѣ. Hopkins, III, 384.

[4]) См. выше, стр. 316—317 и примѣч.

отъ 12 до 20 пасторовъ, они имѣли предсѣдателя (moderator), начинали и оканчивали собраніе молитвою, обычнымъ предметомъ обсужденія служилъ у нихъ вопросъ, въ какихъ размѣрахъ можно подчиняться установленной церкви, не отказываясь отъ должности. Они затѣмъ редактировали (revised) свою „книгу дисциплины“ и совѣщались „о мирныхъ способахъ продолженія реформаціи, не выходя изъ послушанія законамъ, и о томъ, насколько возможно примѣнять проектъ къ дѣлу, доколѣ онъ не получилъ правительственнаго утвержденія“ [1]). Время наиболѣе усиленной пуританской агитаціи падаетъ на восьмидесятые годы XVI вѣка; къ этому періоду относятся и самыя дѣятельныя изъ пуританскихъ собраній, на тотъ же періодъ приходятся и весьма энергичныя попытки пуританъ добыть своимъ церковнымъ проектамъ одобреніе парламента. Такимъ образомъ одну изъ важнѣйшихъ идей книги дисциплины—мысль о необходимости собраній — пуритане находили возможнымъ осуществлять практически и при томъ въ довольно широкихъ размѣрахъ. Важенъ впрочемъ не столько самый фактъ существованія пуританскихъ собраній, сколько ихъ дѣятельность. Пуритане, сходясь на свои митинги, не ограничивали свое дѣло здѣсь одними только теоретическими разсужденіями и бесѣдами. Собиравшіеся приходили къ рѣшеніямъ и практическаго характера, обсуждали и предпринимали разныя практическія мѣры, направленныя противъ установленнаго церковнаго строя. Было раньше замѣчено [2]), что въ тѣхъ случаяхъ, когда, попадая въ руки церковной или гражданской власти, пуритане подвергались относительно своихъ собраній допросамъ, обвиняемые обыкновенно оправдывали эти сходки, представляли дѣло въ такомъ видѣ, будто митинги эти устроялись только съ цѣлію обмѣна мнѣніями, что на

---

[1]) Neal, I, 342—343; ср. Hopkins, III, 373.

[2]) См. выше, стр. 316, примѣч.

собраніяхъ не сочинялось никакихъ уставовъ съ цѣлію практическаго ихъ выполненія (to be put in practice), что вообще собравшіеся не предпринимали ничего несогласнаго съ законами государства и церкви. Но, разумѣется, эти увѣренія нельзя принимать, какъ говорятъ, за вполнѣ чистую монету, считать ихъ во всѣхъ случаяхъ вполнѣ соотвѣтствующими дѣйствительности. Противъ этого говоритъ напримѣръ даже и самая книга дисциплины, неоднократно обсуждавшаяся на пуританскихъ собраніяхъ. Конечно она не такова, чтобы ни однимъ изъ своихъ положеній не противорѣчила церковнымъ и государственнымъ законамъ, между тѣмъ она предназначалась для практическаго выполненія (to be put in practice).

Насколько же въ дѣйствительности выполняли пуритане на практикѣ тѣ предписанія, какія заключаетъ книга дисциплины? Для рѣшенія этого вопроса необходимо принять во вниманіе двойственный характеръ всѣхъ пуританскихъ проектовъ и вчастности книги дисциплины, о чемъ выше замѣчено. Изъ пуританскихъ проектовъ одни противорѣчили англиканству, другіе не противорѣчили. Было бы не вполнѣ вѣрно утверждать, что въ выполненіи своихъ проектовъ послѣдней категоріи пуритане никогда и ни откуда не встрѣчали препятствій. Противъ этого говоритъ напр. уже извѣстная намъ исторія съ проповѣдническими конференціями, точно такъ же, какъ и другіе вышеупомянутые факты, свидѣтельствующіе о подозрительности королевы и церковныхъ властей ко всякимъ собраніямъ, устроявшимся съ религіозно-нравственною цѣлью. Однако препятствія въ дѣлѣ осуществленія тѣхъ изъ проектовъ, какіе имѣли цѣлію только возвышеніе народной религіозности и нравственности, для пуританъ не были повсемѣстными и постоянными. Въ этомъ случаѣ пуритане даже иногда пользовались поддержкой властей церковныхъ и гражданскихъ. „Хотя всѣ епископы“, говоритъ Ниль, „обязаны были предпринимать противъ пуританъ строгія мѣры, но нѣкоторые

изъ епископовъ настолько сожалѣли о неудовлетворительности (want) дисциплины и объ упадкѣ проповѣдничества, что разрѣшали своему духовенству составлять ассоціаціи“ (т. е. общества), „имѣвшія цѣлью улучшеніе (promoting) того и другаго“ (т. е. дисциплины и проповѣдничества). Для примѣра названный историкъ указываетъ на епископа Скамблера, въ епархіи котораго первоначально возникли такъ называемыя „пророческія собранія“. Кромѣ этихъ собраній духовенство въ г. Нортгэмптонѣ еще въ 1571 г. съ разрѣшенія своего епископа и съ согласія городскаго мэра и мировыхъ судей графства предприняло разныя мѣры, имѣвшія цѣлію распространеніе духовнаго просвѣщенія и поднятіе нравственности и религіозности среди народа. Напримѣръ по вторникамъ и четвергамъ на недѣлѣ было рѣшено въ главной городской церкви по утрамъ устроять чтеніе [1]), начинавшееся общимъ исповѣданіемъ грѣховъ по тексту англиканскаго молитвенника и заканчивавшееся молитвою и символомъ вѣры. Каждое воскресенье и каждый праздникъ послѣ утренняго богослуженія положена была проповѣдь, начинавшаяся и заканчивавшаяся пѣніемъ псалма. Воскресное и праздничное богослуженіе въ тѣхъ приходскихъ церквахъ города, гдѣ почему либо не сказывалась проповѣдь, должно было заканчиваться къ девяти часамъ утра, съ тою цѣлью, чтобы народъ могъ поспѣть въ каѳедральную церковь для слушанія проповѣди. Для дѣтей каждое воскресенье по вечерамъ установлена

---

[1]) «A lecture» — чтеніе; здѣсь разумѣется конечно религіозно-нравственное. Нортгэмптонское духовенство очевидно устроило нѣчто въ родѣ современныхъ нашихъ, такъ называемыхъ, внѣбогослужебныхъ собесѣдованій, которыя иногда производятся въ формѣ монологическаго изустнаго разсказа или даже чтенія по книгѣ, иногда имѣютъ форму діалогическую, т. е. форму въ собственномъ смыслѣ бесѣды священника съ народомъ. Современныя наши внѣбогослужебныя собесѣдованія по мѣстамъ имѣютъ церковную обстановку, производятся въ храмѣ, начинаются и заканчиваются молитвой и церковнымъ пѣніемъ.

была такъ называемая катихизація, длившаяся часъ и состоявшая въ прочтеніи и объясненіи отдѣла изъ кальвинова катихизиса, при чемъ дѣтямъ предлагались вопросы съ цѣлію провѣрки, насколько они усвоили урокъ. Народу было запрещено во время богослуженія расхаживать или праздно сидѣть на улицахъ. Введено было обязательное общее причащеніе въ каждую четверть года. За двѣ недѣли до него каждый пасторъ съ церковными старшинами обходилъ домы прихожанъ и заносилъ причастниковъ въ списокъ, наблюдая вмѣстѣ съ тѣмъ за ихъ образомъ жизни, при чемъ лицъ, находившихся во враждѣ съ сосѣдями, устранялъ отъ причащенія. Послѣ причащенія пасторъ снова навѣщалъ домы прихожанъ и, если кто уклонялся отъ причащенія, разузнавалъ, почему онъ это сдѣлалъ. Такая дисциплина, замѣчаетъ Ниль, была добровольною; она была введена независимо отъ внушеній королевы и церковныхъ каноновъ, она была тою, какой пуритане добивались [1]). Духовенство нортгэмптонское, какъ это видно изъ составленнаго имъ документа, носившаго названіе исповѣданія вѣры и скрѣплявшагося участниками проповѣдническихъ конференцій, не чуждо было пуританскаго образа мыслей; о томъ же свидѣтельствуютъ и нѣкоторыя обрядовыя отступленія отъ общаго молитвенника, разрѣшенныя епископомъ по настоянію духовенства, о чемъ уже было упомянуто [2]). Нортгэмптомъ не былъ единственнымъ мѣстомъ, а 1571 годъ единственнымъ временемъ, когда и гдѣ пуритане находили возможнымъ принимать свои, рекомендованныя въ книгѣ дисциплины, мѣры въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго просвѣщенія и борьбы съ народными пороками, хотя конечно не повсюду и не всегда пуританская дѣятельность въ этомъ направленіи могла имѣть такіе же размѣры и такую опредѣленно

---

[1]) Neal, I, 180—181.

[2]) См. выше, стр. 350.

очерченную форму, какъ въ названномъ сейчасъ городѣ. Епископы, отъ которыхъ ближайшимъ образомъ зависѣла судьба духовенства, не всѣ преслѣдовали пуританъ за ихъ усердіе къ проповѣдничеству и ихъ заботы объ улучшеніи народной нравственности. Даже и въ тѣхъ епархіяхъ, которыми управляли епископы, враждебные пуританамъ, дѣятельность этихъ послѣднихъ не оказывалась безусловно невозможною, частію потому, что пасторъ англійскаго прихода вообще занимаетъ положеніе довольно самостоятельное въ отношеніи къ епархіальной власти, частію по той причинѣ, что сами епископы въ иныхъ случаяхъ не имѣли возможности нападать на тѣхъ изъ пуританъ, которые находили себѣ поддержку у сочувствовавшихъ имъ свѣтскихъ вельможъ. Если пуритане, какъ это видно изъ многочисленныхъ процессовъ надъ ними, находили возможнымъ позволять себѣ дѣйствія даже противозаконныя, какъ отступленіе отъ богослужебнаго устава и его искаженіе, и по-долгу оставаться безнаказанными, тѣмъ болѣе конечно оказывалась возможною ихъ дѣятельность легальная. Королева Елизавета требовала отъ духовенства и мірянъ такъ называемаго конформизма, т. е. точнаго соблюденія узаконеннаго церковно-богослужебнаго устава и вообще согласія съ принятыми церковными порядками. Она желала бы въ этомъ случаѣ отъ своихъ подданныхъ такого же безусловнаго послушанія и повиновенія, какое требуется военною дисциплиной отъ солдатъ въ отношеніи къ командующему, особенно во время сраженія, или отъ пассажировъ и матросовъ въ отношеніи къ капитану корабля, особенно во время морской бури [1]). Но, разумѣется, такое поведеніе подданныхъ было лишь идеаломъ королевы, никогда, какъ и всякіе идеалы, не осуществлявшимся въ точности. Уже и сама Елизавета принуждена

[1]) Припомнимъ рѣчь Борлея, назидавшаго отъ имени королевы въ ноябрѣ 1573 г. въ Звѣздной палатѣ членовъ церковной коммиссіи. См. выше, стр. 332—334.

была дѣлать уступки и ограничивать свои притязанія. Она сознавала напр., что требованіе подобнаго безусловнаго послушанія было бы безуспѣшно и безполезно распространять на внутреннія религіозныя убѣжденія и мнѣнія своихъ подданныхъ, а потому въ своей деклараціи, изданной въ 1570 году, публично заявила, что религіозную совѣсть своихъ подданныхъ тревожить не намѣрена, что требуетъ только внѣшняго конформизма. Англичане слѣдовательно могли держаться какихъ угодно мнѣній, но обязывались ходить въ храмы господствующей церкви, причащаться тамъ и вообще внѣшнимъ образомъ строго исполнять церковные обряды и законы, чтобы имѣть право считаться благонадежными подданными [1]). Но и внѣшній конформизмъ полный, строгій, безусловный (complete, strict, rigid, severe, absolute conformity), который бы господствовалъ всюду, по всей Англіи, былъ только идеаломъ, къ достиженію котораго лишь стремилось церковное правительство по волѣ королевы, но очевидно не достигало его, въ противномъ случаѣ не было бы и самой борьбы власти съ нонконформистами. Церковной униформенности, какую королева мечтала ввести по всей Англіи, въ дѣйствительности не было во всѣхъ англійскихъ епархіяхъ и графствахъ особенно въ первую половину царствованія королевы, доколѣ еще не вымерли священники

---

[1]) «She did not inquire into the sentiments of people's mind, but only required an *external* conformity to the laws; and that all that came to the church and observed her injunctions, should be deemed good subjects». Neal, I, 168—169; Hopkins, I, 478, т. II, 404. Бокль. Отрывки изъ исторіи царствованія Елизаветы, стр. 23—24. Борлей, писавшій апологію правленія Елизаветы, увѣрялъ, что государыня никогда не наказывала католиковъ за ихъ мнѣнія относительно истинъ христіанства, а только за мятежническое ихъ поведеніе. Froude, XI, 407. Ту же мысль съ добавленіемъ, что не только католиковъ, но и пуританъ Елизавета не преслѣдовала за мнѣнія, развивалъ Уольсингэмъ, объяснявшій принципы правленія Елизаветы въ своемъ письмѣ къ Monsieur Cretoy. См. Neal, I, 380—382; Burnet. Historia reformationis ecclesiae anglicanae, pars II, 275—276; Богословскій Вѣстникъ 1892 г., февраль, стр. 360—361.

римско-католики. Въ иныхъ мѣстахъ преобладало тяготѣніе къ римскому католичеству, такъ что пасторы съ своими прихожанами, внѣшнимъ образомъ примирившіеся съ англиканствомъ, продолжали придерживаться разныхъ римско-католическихъ обычаевъ и безъ всякаго затрудненія возвратились бы къ старому вѣроисповѣданію [1]). Въ другихъ мѣстахъ напротивъ преобладало расположеніе къ протестантизму болѣе послѣдовательному и рѣшительному, чѣмъ тотъ, какимъ онъ являлся въ формѣ англиканства [2]). Пуританская исторія знаетъ нѣсколько случаевъ, когда тотъ или другой изъ несочувствовавшихъ уставамъ господствующей церкви пасторъ, иногда даже деканъ или архидіаконъ, продолжалъ оставаться при своей должности въ приходѣ или округѣ, не смотря на то, что строгимъ конформистомъ никогда не былъ и установленные обряды въ точности не соблюдалъ, то, такъ сказать, на свой собственный страхъ, то вслѣдствіе попустительства или согласія епархіальнаго епископа, то подъ защитой знатнаго вельможи или благодаря укрывательству сочувствовавшихъ ему прихожанъ и т. п. [3]). Изъ дѣлъ

[1]) Даже предъ смертію Елизаветы, слѣдовательно уже въ самомъ концѣ XVI вѣка, число католиковъ въ Англіи равнялось $^1/_{30}$ населенія. См. у Weber, II, 408 и примѣч. Суровые законы противъ католиковъ иногда оставались мертвой буквой по желанію самой королевы. Напримѣръ въ началѣ 80-хъ годовъ въ Бекширскомъ округѣ въ домѣ одной особы былъ пріютъ для преслѣдуемыхъ католиковъ, жили два патера, которые постоянно совершали запрещенную мессу и таинства, укрывались даже восемь бригиттинскихъ монахинь, и все это производилось съ вѣдома и согласія королевы. Froude, XI, 87—88. Въ 1583—1584 гг. правительство имѣло свѣдѣнія, что въ Англіи находится до 500 іезуитовъ. Froude, XI, 405, 406 и примѣч.

[2]) Froude (XI, 471), характеризуя церковно-религіозное состояніе Англіи предъ войной съ Испаніей, утверждаетъ даже, что «господствующая церковь въ это время не имѣла глубокихъ корней въ націи, что всякій искренній человѣкъ былъ или католикомъ или пуританиномъ».

[3]) Такъ напр. Ниль, разсказывая біографію Левера, умершаго въ 1577 г., говоритъ о немъ между прочимъ, что послѣ разныхъ

надъ пуританами при Уайтгифтѣ видно, что нонконформисты, кромѣ округовъ нортгэмптонскаго и дургамскаго, находились въ линкольнскомъ, норфолькскомъ, суффолькскомъ, эссекскомъ, кентскомъ, суссекскомъ и пр. и даже въ самомъ Лондонѣ [1]).

Нонконформизмъ обращалъ на себя вниманіе ревнителей англиканства не только, такъ сказать, по своей широтѣ, то есть по степени своей распространенности, но еще и по своей, такъ сказать, глубинѣ, по степени отступленій отъ богослужебнаго устава, допускавшихся нонконформистами. Нонконформизмъ пуританскій состоялъ главнымъ образомъ въ неточномъ соблюденіи предписаній общаго молитвенника, въ самовольныхъ

приключеній этотъ «знаменитый богословъ и проповѣдникъ», не попавшій въ епископы изъ-за нежеланія надѣвать облаченія, тѣмъ не менѣе сдѣлался все таки архидіакономъ и проводилъ остатокъ дней своихъ близъ Дургама, пользуясь громкой репутаціей. «Онъ былъ рѣшительный нонконформистъ (a resolute nonconformist) и въ своихъ письмахъ къ отрѣшеннымъ отъ должности пасторамъ поощрялъ ихъ твердо стоять за свои принципы и терпѣливо ждать продолженія реформаціи». Neal, I, 235. Преемникъ дургамскаго епископа Пилькингтона Бэрнесъ (Barnes) жаловался архіепископу йоркскому Сэндису на слабое правленіе своего предшественника послѣ того, какъ убѣдился въ безуспѣшности своихъ попытокъ привлечь духовенство дургамской епархіи къ безусловному конформизму (to reduce the clergy of his diocess to an absolute conformity). Архіепископъ Сэндисъ имѣлъ столкновеніе съ дургамскимъ деканомъ Виттингамомъ, женатымъ на сестрѣ Кальвина и уже извѣстнымъ намъ по франкфуртской исторіи. Не смотря на свое оффиціальное положеніе, Виттингамъ, по словамъ Ниля, все время продолжалъ быть не болѣе какъ теплохладнымъ конформистомъ (a lukewarm---выраженіе, употребленное въ Апокалипсисѣ, III, 16 объ Ангелѣ лаодикійской церкви, славянск. «объуморѣнъ») и оставался врагомъ облаченій и пропагандистомъ женевскаго ученія и дисциплины (enemy to the habits and a promoter of the Geneva doctrine and discipline). Neal, I, 236—238.

[1]) См. у Neal, I, 263, гдѣ авторъ приводитъ цифры церковнослужителей, подвергнутыхъ наказанію въ первые годы правленія Уайтгифта, замѣчая, что «пропорціональное количество наказано было и въ другихъ графствахъ». Перечисленныя графства занимаютъ восточную и отчасти южную береговую полосу острова.

отступленіяхъ отъ богослужебнаго устава. Книга дисциплины, какъ мы видѣли, желала бы совсѣмъ отмѣнить англиканское богослуженіе и вмѣсто него ввести подобное кальвинскому. Но для пресвитеріанской партіи такая замѣна въ описываемое время оставалась только неосуществившейся мечтой. То представленіе о пуританскихъ нонконформистахъ, по которому они составляли изъ себя тайныя религіозныя общества, имѣвшія свое особое богослуженіе и церковную организацію, и представляли собой такимъ образомъ тайную пресвитеріанскую церковь внутри господствующей англиканской, не имѣетъ за себя твердыхъ историческихъ основаній [1]). Пуритане въ Англіи были вынуждены пользоваться англиканскою богослужебною книгой. Лишь то не подлежитъ сомнѣнію, что они посвоему искажали ее. На своихъ собраніяхъ пуритане обыкновенно постановляли резолюціи, что до времени ожидаемаго полнаго преобразованія церковной службы, имѣющаго совершиться съ разрѣшенія и одобренія государственной власти, слѣдуетъ довольствоваться существующею и пользоваться ею, но лишь въ тѣхъ размѣрахъ, въ какихъ она не противорѣчитъ пуританской совѣсти. Границы или предѣлы, въ какихъ пуритане позволяли себѣ отступленіе отъ англиканской богослужебной книги, трудно установить съ точностію за отсутствіемъ опредѣленныхъ данныхъ этого рода [2]). Такія границы едва ли могли даже и быть одинаковыми и постоянными всюду и у всѣхъ пуританъ за это время. Отступленія допускались различныя въ разныхъ округахъ и приходахъ. Размѣръ отступленій конечно зависѣлъ отъ той или другой степени возможности дѣлать ихъ; это въ свою очередь обусловливалось благопріятными или неблагопріятными для пуританской пропаганды обстоятель-

[1]) Hopkins III, 363—364. — «Пуритане ходили въ храмы господствующей церкви и никуда больше». Тамъ же, стр. 562, примѣч. I.

[2]) По крайней мѣрѣ добыть такихъ данныхъ мы не имѣли возможности.

ствами личнаго и мѣстнаго свойства. Повидимому, какъ показываютъ и вопросные пункты Уайтгифта, приводимые нами на дальнѣйшихъ страницахъ, пуританскія отступленія главнымъ образомъ касались тѣхъ обрядовыхъ особенностей, чинопослѣдованій и даже отдѣльныхъ фразъ общаго молитвенника, на какія пуритане горячо нападали еще въ первое десятилѣтіе царствованія Елизаветы и какія въ своемъ мѣстѣ нами уже перечислены [1]). Но по словамъ сторонниковъ англиканства, пуританское искаженіе общаго молитвенника въ нѣкоторыхъ мѣстахъ простиралось даже и очень далеко. Напр. въ парламентскую сессію 1585 года (февраль—мартъ) Куперъ, епископъ винчестерскій, говорилъ палатѣ общинъ, защищавшей пуританъ, что въ иныхъ мѣстахъ пасторы такъ настроили своихъ прихожанъ и послѣдніе сдѣлались такъ лукавы, что не выдадутъ ихъ и не станутъ жаловаться даже въ томъ случаѣ, если установленный порядокъ совершенія таинствъ и богослуженія будетъ у нихъ совсѣмъ переиначенъ [2]). Свободное отношеніе къ англиканскому молитвеннику разумѣется еще легче, чѣмъ для приходскихъ пасторовъ, оказывалось возможнымъ для тѣхъ изъ пуританъ, которые служили въ качествѣ домашнихъ капелланов у разныхъ владѣтельныхъ особъ и дворянъ, сочувствовавшихъ пуританскимъ стремленіямъ. Между тѣмъ извѣстно, что пуританской партіи симпатизировали и покровительствовали знатныя особы, даже и очень близкія ко двору и пользовавшіяся большимъ довѣріемъ королевы въ дѣлахъ политическихъ. Напр. сэръ Эмейсъ Полетъ (Amays Paulet), бывшій посланникомъ въ Парижѣ, затѣмъ получившій порученіе держать подъ стражей Марію Стюартъ въ замкѣ Чэртли,

---

[1]) См. выше, стран. 220—232, 244—273.

[2]) Neal, I, 295. Hopkins, II, 472—473; т. III, 364. Тоже самое утверждалъ и Уайтгифтъ, полемизировавшій съ Борлеемъ относительно духовнаго судопроизводства. См. у Neal, I, 278.

имѣлъ пуританское богослуженіе въ своей капеллѣ [1]); лордъ Борлей пріютилъ у себя въ 1582 году Трэверса, автора книги дисциплины, а фаворитъ Елизаветы графъ Лестеръ далъ въ 1585 году убѣжище Картрайту, возвратившемуся въ Англію въ началѣ лѣта этого года. Лестеръ далъ Картрайту мѣсто проповѣдника при небольшомъ госпиталѣ, устроенномъ въ г. Варвикѣ на собственныя средства графа [2]). Пуританскіе пасторы приходскіе, опасаясь за несоблюденіе устава потерять мѣсто и колеблясь такимъ образомъ между нежеланіемъ исполнять предписанія молитвенника и нежеланіемъ остаться безъ матеріальныхъ средствъ, придумывали разныя увертки. Въ 1579 году напр. до свѣдѣнія королевы дошло, что „многіе“ приходскіе пасторы занимаются только проповѣдничествомъ, а совершеніе таинства причащенія въ своихъ приходахъ поручаютъ другимъ лицамъ, имѣющимъ на то право. Королева конечно разгнѣвалась и въ генварѣ 1580 года тайный совѣтъ сдѣлалъ предписаніе, чтобы пасторы непремѣнно исполняли всѣ свои обязанности, а не одну только проповѣдническую. Епископамъ внушалось при обозрѣніи подвѣдомыхъ епархій разузнавать о такихъ „полуконформистахъ“ и объ упорныхъ изъ нихъ доносить, куда слѣдуетъ, для надлежащей расправы [3]).

На ряду съ пуританскими попытками уклоняться отъ исполненія богослужебнаго устава, заключающагося въ предписаніяхъ общаго молитвенника, извѣстны и такіе случаи, которые свидѣтельствуютъ о стремленіи пуританъ выйти изъ-подъ зависимости отъ англиканскаго епископата. По англиканскимъ церковнымъ и государственнымъ законамъ епископъ есть главный начальникъ въ своей епархіи надъ всѣмъ

---

[1]) Froude, XII, 488; XI, 576.

[2]) Hopkins, II, 273; III, 45, 358; Neal, I, 302.

[3]) Cardwell. Documentary annals, т. I, 440—441; Hopkins, II, 266—267; Neal, I, 243.

и М) Отъ доцента Спб. духовной академіи Николая Никаноровича Глубоковскаго собственное сочиненіе: „Блаженный Θеодоритъ, епископъ Кирскій“ съ надписью: „Въ библіотеку Казанской духовной академіи по случаю 50 лѣтняго ея юбилея отъ автора. Спб., 1892 г. 15 сентября“.

Постановили: Принявъ къ свѣдѣнію, жертвователей благодарить.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 676 дана такая: „Исполнить“.

№ 37.

Того же 19 сентября 1892 года.

Слушали: Донесенія коммиссій, производившихъ испытанія студентамъ, явившимся для поступленія въ составъ новаго академическаго курса:

1) По предмету общей церковной исторіи профессоровъ Я. Богородскаго, Θ. Курганова и Д. Гусева: „Честь имѣемъ донести Совѣту академіи, что студенты, сдававшіе пріемные экзамены по общей церковной исторіи, отвѣчали вообще удовлетворительно. Нѣсколько слабую сторону въ ихъ отвѣтахъ составляетъ характеризованіе ересей. Нѣкоторые студенты (напр. Псковской семинаріи волонтеръ) отказывались отвѣчать изъ новѣйшей исторіи церкви на томъ основаніи, что ее у нихъ не проходили“.

2) По предмету догматическаго богословія профессоровъ Е. Будрина и П. Юнгерова: „Коммиссія, производившая испытанія по предмету догматическаго богословія, имѣетъ честь донести Совѣту академіи, что всѣ испытуемые дали отвѣты удовлетворительные для поступленія въ число студентовъ академіи. Изъ казеннокоштныхъ студентовъ, студенту Костровскому, Самарской семинаріи, поставленъ низшій баллъ (3) за сбивчивый отвѣтъ объ ангелѣ-хранителѣ и за не совсѣмъ точный отвѣтъ на другой вопросъ—о благодати. Волонтеру

Нижегородской семинаріи Адамантову поставленъ баллъ 3 за неточные отвѣты о существѣ Божіемъ и таинствѣ крещенія".

3) По предмету русской гражданской исторіи профессоровъ Н. Ивановскаго, П. Знаменскаго и доцента Ѳ. Благовидова: „Испытательная коммисія по русской гражданской исторіи имѣетъ честь донести Совѣту академіи, что въ своихъ отвѣтахъ на пріемныхъ экзаменахъ студенты семинарій, явившіеся для поступленія въ академію, обнаружили такія познанія по русской гражданской исторіи, которыя можно назвать вполнѣ удовлетворительными только съ очень значительными ограниченіями. Почти общимъ недостаткомъ отвѣтовъ большинства семинарскихъ воспитанниковъ должно быть признано неумѣніе экзаменовавшихся сознательно и свободно пользоваться фактическимъ матеріаломъ учебника для отвѣтовъ на различные вопросы экзаменаторовъ, не выходившихъ изъ предѣловъ программы семинарскаго курса; особенно рѣзко бросался въ глаза этотъ общій недостатокъ въ нѣкоторыхъ студентахъ, которые, оказавшись неспособными дать отвѣты на различные вопросы изъ извѣстнаго отдѣла программы, не тревожимые никакими вопросами, очень бойко могли передавать содержаніе учебника, заключавшаго въ себѣ и отвѣты на предлагавшіеся вопросы. Только студенты, отмѣченные всѣми членами коммисіи высшимъ балломъ 5, обнаружили способность легко оріентироваться въ фактическомъ матеріалѣ, сообщаемомъ учебникомъ, и давали осмысленные отвѣты на разнообразные вопросы, предлагавшіеся съ цѣлью уясненія степени ихъ пониманія различныхъ историческихъ событій. Воспитанники семинарій, отмѣченные преподавателемъ балломъ 4, хотя и отчетливо передавали содержаніе учебника, но уже во многихъ пунктахъ не обнаруживали яснаго пониманія историческихъ событій, студенты же, получившіе баллъ 3, довольно сбивчиво излагали и самое содержаніе учебника. Наконецъ, одинъ изъ казеннокоштныхъ студентовъ, отмѣченный баллами 3=,3—,3—, и двое изъ волонтеровъ, получившіе 2, 3—,2 и 2, 2, 2, не могли сообщить почти никакихъ свѣдѣній о самыхъ крупныхъ историческихъ фактахъ, или же ограничивались только простымъ упоминаніемъ однихъ именъ выдающихся историческихъ личностей, съ которыми у нихъ связывались самыя скудныя свѣдѣнія".

4) По предмету греческаго языка профессоровъ: Е. Будрина, А. Некрасова и доцента А. Говорова: „Честь имѣемъ донести Совѣту, что въ нынѣшнемъ году всѣ, вновь поступающіе въ академію, воспитанники семинарій отвѣчали по греческому языку вполнѣ удовлетворительно“.

5) По предмету латинскаго языка профессора Е. Будрина, доцента священника Н. Виноградова и к. д. доцента А. Потѣхина: „Имѣемъ честь донести Совѣту академіи, что изъ воспитанниковъ семинарій, явившихся въ настоящемъ году для поступленія въ академію, изъявили желаніе подвергнуться испытанію по латинскому языку 6 человѣкъ (3 казеннокоштныхъ и 3 волонтера). Всѣ экзаменовавшіеся обнаружили знаніе языка удовлетворительное: какъ переводъ, такъ и грамматическій разборъ предложенныхъ мѣстъ изъ классическихъ писателей и твореній западныхъ отцевъ и учителей церкви даны были правильные и довольно бойкіе, оставалось желать лишь нѣсколько подробнѣе и основательнѣе свѣдѣній изъ латинскаго синтаксиса. Отвѣты каждаго изъ экзаменовавшихся воспитанниковъ оцѣнены баллами въ прилагаемыхъ при семъ спискахъ“.

6) Читавшихъ сочиненія по нравственному богословію профессоровъ А. Гренкова и А. Гусева, на тему „Что такое міръ сей, отъ любви къ которому предостерегаютъ Господь и Апостолы?“. Честь имѣемъ донести Совѣту, что нами было прочитано сочиненіе воспитанниковъ семинарій, желающихъ поступить въ академію, писанное на богословскую тему: „Что такое міръ сей, отъ любви къ которому предостерегаютъ Господь и Апостолы?“ Прочитанное нами сочиненіе вообще составлено всѣми довольно удовлетворительно. Но позволяемъ себѣ отмѣтить общую характеристическую черту въ этомъ опытѣ молодыхъ людей, что всѣ они стараются дать отвѣтъ на вопросъ на основаніи собственныхъ и притомъ апріорныхъ соображеній, а не обстоятельной экзегетики и церковныхъ авторитетныхъ воззрѣній. Такъ ни въ одномъ сочиненіи мы не встрѣтили указанія, что понятіе о мірѣ семъ раскрыто обстоятельно у св. подвижниковъ; а аскетическое представленіе о мірѣ, долженствующее быть руководительнымъ для православнаго богослова, дало бы молодымъ авторамъ матеріалъ для болѣе точнаго, историче-

ски православнаго рѣшенія даннаго вопроса, нежели какой дали они въ своемъ богословскомъ упражненіи, гдѣ раскрывали мысль, что міръ, какъ міръ, прекрасенъ и добръ, что не нужно любить грѣха и страстей, не нужно увлекаться похотью плоти, похотью очесъ и гордостію житейскою. Эта преобладающая почти во всѣхъ упражненіяхъ точка зрѣнія субъективнаго пониманія міра вмѣсто церковнаго-объективнаго, болѣе конкретнаго и осязательнаго, была причиною, что нѣкоторыми были высказаны мысли неправильныя, поверхностныя, не выдерживающія строго-церковной научной критики. Не смотря на сіе, мы называемъ упражненіе, нами прочитанное, вообще удовлетворительнымъ, потому, что опо показываетъ въ авторахъ знаніе Священнаго Писанія, умѣнье излагать мысль логически. Лучшія сочиненія написали воспитанники Вологодской семинаріи".

7) Читавшихъ сочиненіе по словесности профессора А. Царевскаго и доцента А. Попова: „По словесности студенты писали сочиненіе на тему: „Наука и искусство (черты сходства и различія между ними)". Въ общемъ сочиненія оказались написанными удовлетворительно. Выдающихся по своимъ достоинствамъ или недостаткамъ сочиненій не оказалось. Предметъ темы исчерпанъ по большой части съ достаточною полнотою и основательностію. За то очень часто встрѣчаются недостатки формальнаго свойства: шероховатость слога, тягучесть и запутанность изложенія, неясныя и неточныя выраженія и тому подобныя стилистическія погрѣшности. Изрѣдка попадаются неправильности въ словосочиненіи и даже грамматическія ошибки. Вслѣдствіе главнымъ образомъ такихъ-то недостатковъ мы и вынуждены были отмѣтить нѣсколько сочиненій не вполнѣ удовлетворительнымъ балломъ 2.

8) Донесеніе врача академической больницы В. Долгова: „Имѣю честь увѣдомить Правленіе духовной академіи о состояніи здоровья воспитанниковъ семинарій, поступающихъ въ текущемъ академическомъ году въ число студентовъ академіи.

16 казеннокоштныхъ воспитанниковъ, освидѣтельствованныхъ мною въ присутствіи г. помощника инспектора академіи: Дроздовъ, Костровскій, Кислицынъ, Косаткинъ,

Миролюбовъ, Новиковъ, Ржавенскій, Родниковъ, Рѣченскій, Семеновъ, Срѣтенскій, Темниковскій, Чернавскій, Черняевъ, Шайтановъ и Юферевъ и 25 волонтеровъ: Адамантовъ, Васильевъ, Вышегородскій, Гладкій, Казанскій, Кедровъ, Кобловъ, Красивскій, Кратировъ, Милосердовъ, Михайловъ, Образцовъ, Обтемперанскій, Орловъ, Пепескулъ, Поповъ, Преображенскій, Приклонскій, Руновскій, Сигорскій, Скрыпченко, Смиренномудровъ, Троицкій, Хлыновъ и Шульгинъ пользуются удовлетворительнымъ здоровьемъ и препятствій со стороны здоровья къ поступленію въ академію не имѣютъ.

9) Списокъ воспитанниковъ семинарій, державшихъ въ 1892 году повѣрочныя испытанія для поступленія въ составъ I курса академіи, составленный на основаніи полученныхъ ими балловъ по устнымъ и письменнымъ отвѣтамъ и балловъ, проставленныхъ въ ихъ семинарскихъ аттестатахъ.

№№	Имена и фамили.	Изъ какой семинаріи.	Казенный или волонтеръ.	Средній баллъ.
1	Черняевъ Николай . .	Вологодской.	Казенные.	4,88
2	Миролюбовъ Александръ.	Астраханск.		4,87
3	Шайтановъ Александръ.	Вологодской.		4,78
4	Темниковскій Евгеній. .	Тамбовской.		4,73
5	Образцовъ Сергѣй . .	Вологодской.	Волонтеръ.	4,71
6	Руновскій Николай . .	Нижегород.	Волонтеръ.	4,64
7	Новиковъ Пантелеймонъ.	Казанской.	Казенный.	4,62
8	Кислицынъ Алексѣй. .	Томской.	Казенный.	4,57

№№	Имена и фамилии.	Изъ какой семинаріи.	Казенный или волонтеръ.	Средній баллъ.
9	Казанскій Александръ. .	Саратовской.	Волонтеръ.	4,52
10	Семеновъ Василій. .	Нижегород.	Казенные. Волонтеры. Казенные.	4,52
11	Чернавскій Николай . .	Оренбургск.		4,45
12	Ржавенскій Александръ.	Тамбовской.		4,44
13	Косаткинъ Василій . .	Владимірск.		4,43
14	Дроздовъ Иванъ . .	Саратовской.		4,40
15	Рѣченскій Петръ . .	Уфимской.		4,39
16	Юферевъ Аркадій. .	Вятской.		4,37
17	Красивскій Владиміръ .	Тамбовской.		4,36
18	Милосердовъ Аѳанасій .	Орловской.		4,29
19	Пепескулъ Дмитрій . .	Екатериносл.		4,27
20	Кратировъ Павелъ .	Вологодской.		4,23
21	Родниковъ Викторъ . .	Симбирской.		4,16
22	Костровскій Лаврентій .	Самарской.		4,15
23	Срѣтенскій Сергѣй . .	Тверской.		4,13
24	Орловъ Александръ . .	Витебской.	Волонтеръ.	4,08
25	Смиренномудровъ Петръ.	Астраханск.	Волонтеръ.	4,07

№№	Имена и фамилии.	Изъ какой семинаріи.	Казенный или волонтеръ.	Средній баллъ.
26	Кобловъ Сергѣй . .	Оренбургск.		4,06
27	Поповъ Алексѣй . .	Воронежск.		4,06
28	Кедровъ Николай. .	Саратовской.		4,03
29	Хлыновъ Семенъ . .	Пермской.		4,01
30	Михайловъ Павелъ .	Архангельск. гимназіи.		3,99
31	Вышегородскій Александ.	Псковской.		3,98
32	Гладкій Владиміръ .	Екатериносл.		3,97
33	Сигорскій Николай . .	Костромск.		3,96
34	Адамантовъ Павелъ . .	Нижегород.		3,92
35	Преображенскій Алексан.	Оренбургск.		3,84
36	Скрыпченко Михаилъ .	Ставропол.		3,80
37	Обтемперанскій Василій.	Владимірск.		3,79
38	Троицкій Сергѣй . .	Ярославлав.		3,79
39	Васильевъ Григорій . .	Екатериносл.		3,78
40	Шульгинъ Всеволодъ. .	Архангельск.		3,72
41	Приклонскій Василій. .	Московской.		3,58

Вольнопрактикующіе

Справка: 1) Въ журналѣ Совѣта академіи отъ 4 сентября между прочимъ постановлено было: коммисіямъ, производившимъ испытанія, поручить донести Совѣту академіи о томъ, по какимъ предметамъ пріемнаго испытанія отвѣты поступающихъ въ академію воспитанниковъ семинарій были слабы и съ объясненіемъ при этомъ, изъ какихъ семинарій воспитанники оказались слабо подготовленными по тѣмъ или другимъ предметамъ. Кромѣ того, согласно указу Святѣйшаго Синода отъ 12 іюня 1881 года за № 2514 и журналу Учебнаго комитета, при немъ приложенному, поручить имъ: 1) чтобы они при производствѣ испытаній строго сообразовались съ программами семинарскаго курса и не предлагали такихъ вопросовъ для устныхъ отвѣтовъ, равно какъ и не назначали такихъ темъ для письменныхъ упражненій, которыя выходили бы изъ предѣловъ этихъ программъ; 2) чтобы испытанія производимы были наиболѣе тщательно и, въ случаѣ неудачнаго отвѣта экзаменующагося, на предложенный или доставшійся ему вопросъ по тому или другому предмету, предлагаемы ему были другіе вопросы, чрезъ что дана была бы возможность поправить свой худой баллъ, если онъ зависѣлъ только отъ случайности, а экзаменующіе получили бы болѣе твердое основаніе для рѣшительнаго заключенія объ его познаніяхъ въ этомъ предметѣ; 3) чтобы въ случаѣ совершенно неудовлетворительной сдачи экзамена кѣмъ-либо изъ рекомендованныхъ семинаріями воспитанниковъ, коммисіи въ донесеніяхъ своихъ Совѣту съ точностію обозначали, на какіе именно вопросы даны были экзаменующимся неудовлетворительные отвѣты и въ чемъ состояли недостатки его устнаго отвѣта или написаннаго имъ сочиненія. Академическому врачу А. Кремлеву поручено было, въ присутствіи помощника инспектора академіи, произвести освидѣтельствованіе состоянія здоровья воспитанниковъ семинарій, какъ явившихся на повѣрочное испытаніе для поступленія въ составъ новаго академическаго курса по назначенію семинарскаго начальства, такъ и тѣхъ изъ явившихся къ означенному испытанію по собственному желанію, которые пожелаютъ пользоваться казеннымъ содержаніемъ, съ тѣмъ, чтобы онъ представилъ актъ освидѣтельствованія къ 19 сентября сего года.

2) Темы, данныя по порученію Совѣта экстраординарнымъ профессоромъ А. Гренковымъ и доцентомъ А. Попо-

вымъ для сочиненій, были слѣдующія: а) по нравственному богословію: „Что такое міръ сей, отъ любви къ которому предостерегаютъ Господь и апостолы своихъ послѣдователей?“ б) по словесности: „Наука и искусство (черты сходства и различія между ними)?“

3) По § 8 правилъ для пріема студентовъ въ Казанскую духовную академію: „На сочиненія должно обращать особенное вниманіе, какъ на одно изъ дѣйствительныхъ средствъ къ оцѣнкѣ зрѣлости сужденій и знанія отечественнаго языка“. (Дисциплинарныя правила, Высочайше утвержденныя 8 іюля 1869 г. п. 11)“.

4) По § III акад. уст.: „Желающіе поступить въ академію допускаются къ повѣрочному испытанію, если представятъ установленный аттестатъ о вполнѣ удовлетворительномъ знаніи курса наукъ семинаріи или классической гимназіи и принимаются не иначе, какъ по успѣшномъ выдержаніи означеннаго испытанія“.

5) По § 112: „Изъ числа подвергавшихся повѣрочному испытанію, какъ по вызову академій (§ 109), такъ и по прошеніямъ, выдержавшіе оные удовлетворительно принимаются лучшіе казенными студентами, а остальные своекоштными“.

6) По § 113: „Своекоштные студенты допускаются въ академію только въ качествѣ пансіонеровъ и живутъ въ зданіяхъ академіи, подчиняясь всѣмъ правиламъ, установленнымъ для казеннокоштныхъ студентовъ; число ихъ опредѣляется вмѣстимостію академическихъ зданій“.

Примѣчаніе: „Внѣ зданій академіи своекоштнымъ студентамъ дозволяется жить только у родителей“.

7) По указу Святѣйшаго Синода отъ 7 августа 1876 г. за № 1004, для поступленія въ число студентовъ экзаменующіеся должны имѣть удовлетворительныя отмѣтки (не ниже 3) по каждому предмету повѣрочнаго испытанія; снисхожденіе, по усмотрѣнію Совѣта, можетъ быть оказываемо только въ томъ случаѣ, когда одна неудовлетворительная отмѣтка (2) покрывается удовлетворительнымъ балломъ по однородному предмету, напр. баллъ отвѣта по богословію, философскимъ наукамъ и исторіи балломъ сочиненія по этимъ предметамъ. На основаніи этого указа Совѣтомъ академіи постановлено въ журналѣ его отъ 9 марта 1879 года: „Успѣшно выдер-

жавшіе повѣрочное испытаніе, т. е. получившіе не менѣе 3 по каждому предмету испытанія, принимаются въ студенты академіи—лучшіе на казенное содержаніе, а остальные на свое".

8) Указомъ Святѣйшаго Синода отъ 19 мая 1871 года за № 32 предписано, между прочимъ, чтобы Совѣты академій, тщательно наблюдая за неотступнымъ доставленіемъ изъ семинарій собственноручныхъ подписокъ назначенныхъ къ поступленію воспитанниковъ о неуклонномъ исполненіи ими по выпускѣ изъ академіи требованій академическаго устава относительно духовно-училищной службы, непремѣнно отбирали таковыя подписки и отъ тѣхъ изъ принимаемыхъ на казенное содержаніе въ академіи воспитанниковъ, которые прибыли къ пріемнымъ испытаніямъ не по назначенію семинарскихъ правленій, а по собственному своему желанію. Безъ этого условія ни одинъ не можетъ быть принятъ на казенное содержаніе въ академію.

9) По § 160 акад. уст. „Казеннокоштные студенты обязаны за каждый годъ содержанія въ академіи прослужить полтора года на духовно-учебной службѣ, куда бы они ни были начальствомъ назначены".

10) По § 161 того же устава: „Казеннокоштные студенты, въ случаѣ перехода изъ духовно-учебнаго вѣдомства до окончанія учебнаго года 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".

11) Требуемыя 1 п. указа Святѣйшаго Синода отъ 19 мая 1871 года за № 32 подписки о неуклонномъ исполненіи воспитанниками семинарій требованій академическаго устава относительно духовно-училищной службы по окончаніи академическаго курса, представлены всѣми семинарскими правленіями, изъ студентовъ же, державшихъ повѣрочное испытаніе для поступленія въ составъ новаго академическаго курса въ качествѣ волонтеровъ, означенныя подписки никѣмъ не представлены".

12) Опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода отъ 11 февраля 1849 года вмѣнено въ обязанность академическимъ Совѣтамъ (правленіямъ) при каждомъ пріемѣ въ академію семинари-

стовъ представлять начальству именные списки ихъ, съ обозначеніемъ оказанныхъ ими успѣховъ по каждому предмету испытанія и съ обозначеніемъ, изъ какихъ семинарій, кто ихъ родители и какія сіи послѣдніе занимаютъ мѣста въ епархіальной службѣ, а указомъ Святѣйшаго Синода отъ 25 іюня 1876 года за № 2132 предписано означенныя свѣдѣнія представлять Святѣйшему Синоду и касательно тѣхъ лицъ, кои будутъ приняты въ число воспитанниковъ академіи независимо отъ вызова.

13) По указу Святѣйшаго Синода 4 декабря 1872 г. за № 2400 въ представляемыхъ Святѣйшему Синоду Совѣтами академій свѣдѣніяхъ о составѣ новыхъ академическихъ курсовъ слѣдуетъ обозначать поимянно, а не счетомъ, кто изъ державшихъ повѣрочное испытаніе и принятыхъ на казенное содержаніе, или своекоштными студентами, или вовсе не принятыхъ въ студенты академіи, присланъ по назначенію семинарскаго начальства и кто прибылъ къ таковымъ испытаніямъ по собственному желанію въ качествѣ волонтеровъ.

14) Отношеніемъ Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 19 сентября 1873 года за № 340 и опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода, изложеннымъ въ № 15 Церковнаго Вѣстника за 1876 годъ, требуется, чтобы представляемыя Св. Синоду, на основаніи указа онаго отъ 14 іюня 1872 года, свѣдѣнія о пріемѣ студентовъ въ академію были сопровождаемы отзывами академическихъ Совѣтовъ, по какимъ предметамъ повѣрочнаго испытанія отвѣты поступающихъ въ академію изъ воспитанниковъ семинарій были слабы, съ обозначеніемъ при томъ, изъ какихъ семинарій воспитанники оказались слабо подготовленными по тѣмъ или другимъ предметамъ.

15) Указомъ Св. Синода отъ 20 апрѣля 1881 года за № 1338 предписано: „При исчисленіи балловъ воспитанниковъ, подвергавшихся повѣрочному испытанію, брать въ счетъ для составленія изъ нихъ общаго или средняго вывода, кромѣ собственно экзаменскихъ балловъ, баллы воспитанниковъ по по всѣмъ предметамъ семинарскаго курса, принимая въ надлежащее вниманіе и баллы поведенія, съ тѣмъ, чтобы при одинаковыхъ баллахъ по успѣхамъ, отдаваемо было предпочтеніе тому, кто имѣетъ высшій баллъ по поведенію.

16) Въ указѣ Св. Синода отъ 8 августа 1873 года за № 10 между прочимъ сказано: „Св. Синодъ признаетъ необходимымъ, согласно заключенію учебнаго комитета, подтвердить семинарскимъ правленіямъ и академическимъ совѣтамъ, чтобы первыя при отправленіи, а послѣдніе при пріемѣ воспитанниковъ обращали самое строгое вниманіе на ихъ здоровье и чтобы семинарскія правленія отнюдь не предназначали воспитанниковъ, расположенныхъ къ хроническимъ болѣзнямъ, или слишкомъ слабаго тѣлосложенія, а академическіе Совѣты не принимали бы таковыхъ, подвергая всѣхъ, явившихся къ испытанію, надлежащему медицинскому освидѣтельствованію".

17) Косаткинъ Василій, Кедровъ Николай, Красивскій Владиміръ, Милосердовъ Аѳанасій, Михайловъ Павелъ, Поповъ Алексѣй, Преображенскій Александръ, Приклонскій Василій, Сигорскій Николай, Смиренномудровъ Петръ и Шульгинъ Всеволодъ обязаны представить свидѣтельства о приписке къ призывному участку.

Обязаны вынимать жеребій въ 1892 году и представить отсрочку родившіеся въ 1871 году Темниковскій Евгеній, Адамантовъ Павелъ, Васильевъ Григорій, Кратировъ Павелъ и Хлыновъ Семенъ.

Воспитанники Ржавенскій Александръ, Обтемперанскій Василій должны испросить себѣ дополнительныя отсрочки для отбыванія воинской повинности, какъ родившіеся ранѣе 1871 года.

18) По поступленіи въ академію должны уволиться отъ занимаемыхъ должностей надзиратели: Васильевъ Григорій, Кедровъ Николай, Пепескулъ Дмитрій, Шульгинъ Всеволодъ, учителя: Кратировъ Павелъ, Милосердовъ Аѳанасій, Обтемперанскій Василій, Орловъ Александръ, Преображенскій Александръ и Смиренномудровъ Петръ.

19) Скрыпченко Михаилъ долженъ испросить себѣ у Ставропольскаго мѣщанскаго общества увольнительный приговоръ на продолженіе образованія въ академіи.

Обязаны представить метрическія свидѣтельства: Васильевъ Григорій, Пепескулъ Дмитрій, Преображенскій Александръ, Скрыпченко Михаилъ и Хлыновъ Семенъ.

20) Къ пріемнымъ испытаніямъ явилось по назначенію семинарскихъ правленій 16 воспитанниковъ и кромѣ того 26 волонтеровъ, а всего 42 человѣка, но одинъ изъ волонтеровъ Григоровичъ Александръ до пріемныхъ испытаній отказался отъ поступленія въ академію и взялъ свои документы обратно.

Казенныхъ вакансій для студентовъ I курса имѣется 21, кромѣ того съ начала настоящаго $189^2/_3$ учебнаго года на пожертвованныя Его Высокопреосвященствомъ, Высокопреосвященнѣйшимъ Владиміромъ, Архіепископомъ Казанскимъ и Свіяжскимъ средства въ академіи открыта одна единовременная стипендія—на содержаніе одного студента пансіонера въ теченіе четырехлѣтняго его пребыванія въ академіи.

21) Изъ разсмотрѣнія аттестатовъ желающихъ поступить въ академію, какъ казеннокоштныхъ, такъ и волонтеровъ, видно, что Кобловъ Сергѣй, Преображенскій Александръ, во время своего образованія въ семинаріи не изучали ни одного изъ новыхъ языковъ, а потому и отказались отвѣчать по нимъ на испытаніяхъ.

22) Изъ разсмотрѣнія табели балловъ, полученныхъ сими воспитанниками на произведенныхъ испытаніяхъ, оказывается, что всѣ они получили отмѣтки по устнымъ и письменнымъ отвѣтамъ удовлетворительныя, т. е. не ниже 3, кромѣ воспитанниковъ казеннокоштныхъ: Косаткина Василія изъ Владимірской семинаріи, получившаго изъ сочиненія по словесности 2,50, Родникова Виктора изъ Симбирской семинаріи—по словесности 2,50, и волонтеровъ: Васильева Григорія изъ Екатеринославской семинаріи, получившаго по русской гражданской исторіи 2,33, Вышегородскаго Александра изъ Псковской семинаріи—по русской гражданской исторіи 2, Сигорскаго Николая изъ Костромской семинаріи по сочиненію словесности 2. У всѣхъ перечисленныхъ студентовъ неудовлетворительные баллы покрываются удовлетворительными баллами по другимъ предметамъ испытаній.

23) По § 81 лит. б. п. 1. акад. уст. „Зачисленіе въ студенты академіи относится къ предметамъ занятій Совѣта, представляемыхъ на утвержденіе Епархіальнаго Преосвященнаго“.

24) Изъ полученныхъ отъ ректоровъ семинарій конфиденціальныхъ отношеній видно, что всѣ явившіеся волонтерами воспитанники семинарій для поступленія на 1 курсъ академіи въ нравственномъ отношеніи вполнѣ благонадежны.

Постановили: Принимая во вниманіе баллы, полученные на устныхъ и письменныхъ испытаніяхъ явившимися для поступленія въ составъ новаго академическаго курса лицами, и отмѣтки ихъ по семинарскимъ аттестатамъ, а также принявъ въ соображеніе всѣ вышепрописанныя узаконенія и распоряженія, относящіяся къ пріему и зачисленію въ студенты,—

1) Признать достойными къ поступленію въ академію и

а) Зачислить въ составъ студентовъ 1 курса Казанской духовной академіи:

Каз.	1) Черняева Николая.	На казенное содержаніе.
Каз.	2) Миролюбова Александра.	
Каз.	3) Шайтанова Александра.	
Каз.	4) Темниковскаго Евгенія.	
Вол.	5) Образцова Сергѣя.	
Вол.	6) Руновскаго Николая.	
Каз.	7) Новикова Пантелеймона.	
Каз.	8) Кислицина Алексѣя.	
Вол.	9) Казанскаго Александра.	
Каз.	10) Семенова Василія.	
Каз.	11) Чернавскаго Николая.	
Каз.	12) Ржавенскаго Александра.	
Каз.	13) Косаткина Василія.	
Каз.	14) Дроздова Ивана.	
Каз.	15) Рѣченскаго Петра.	
Каз.	16) Юферева Аркадія.	
Вол.	17) Красивскаго Владиміра.	
Каз.	18) Родникова Виктора.	
Каз.	19) Костровскаго Лаврентія.	
Каз.	20) Срѣтенскаго Сергѣя.	
Вол.	21) Смиренномудрова Петра.	На свое содержаніе.
Вол.	22) Попова Алексѣя.	
Вол.	23) Хлынова Семена.	
Вол.	24) Михайлова Павла.	
Вол.	25) Вышегородскаго Александра.	

Вол. 26) Гладкаго Владиміра.
Вол. 27) Сигорскаго Николая.
Вол. 28) Адамантова Павла.
Вол. 29) Скрыпченко Михаила.
Вол. 30) Троицкаго Сергѣя.
Вол. 31) Приклонскаго Василія.

} На свое содержаніе.

б) Допустить къ слушанію академическихъ лекцій, читаемыхъ на I курсѣ:

Вол. 32) Милосердова Аѳанасія на казенное содержаніе.
Вол. 33) Пепескула Дмитрія на стипендію Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго.

Вол. 34) Кратирова Павла.
Вол. 35) Орлова Александра.
Вол. 36) Коблова Сергѣя.
Вол. 37) Кедрова Николая.
Вол. 38) Преображенскаго Александра.
Вол. 39) Обтемперанскаго Василія.
Вол. 40) Васильева Григорія.
Вол. 41) Шульгина Всеволода на свое содержаніе.

Объ окончательномъ же зачисленіи ихъ въ студенты имѣть сужденіе по представленіи увольнительныхъ отъ занимаемыхъ ими должностей свидѣтельствъ, каковыя и обязать ихъ представить въ самомъ непродолжительномъ времени.

2) Воспитанниковъ, не имѣющихъ нѣкоторыхъ документовъ, а также установленной и достаточной на продолженіе образованія отсрочки по отбыванію воинской повинности и подлежащихъ вынутію жеребья, обязать представить требуемые документы и отсрочки и въ свое время вынуть жеребій и представить свидѣтельства о явкѣ къ исполненію воинской повинности.

3) Отъ студентовъ, принятыхъ на казенное содержаніе и не давшихъ еще обязательства прослужить въ духовномъ вѣдомствѣ положеннаго числа лѣтъ за казенное содержаніе, взять установленныя подписки, согласно существующимъ на сей предметъ постановленіямъ.

4) О всѣхъ воспитанникахъ семинарій, принятыхъ въ число студентовъ академіи, увѣдомить семинарскія правленія и сообщить правленію академіи о принятіи ихъ на казенное содержаніе.

Журналъ сей прежде приведенія въ исполненіе представить на благоусмотрѣніе и утвержденіе Его Высокопреосвященства, при чемъ просить Его Высокопреосвященство представить Святѣйшему Синоду требуемыя опредѣленіемъ отъ 11 февраля 1849 г. и указомъ отъ 28 іюня 1876 года за № 3132 свѣдѣнія о послѣдствіяхъ повѣрочныхъ испытаній съ присовокупленіемъ, что, какъ видно изъ заявленій коммиссій, производившихъ испытанія, устные и письменные отвѣты экзаменующихся были въ общей сложности удовлетворительные. Отзывы экзаменаціонныхъ коммисій и отзывы профессоровъ, читавшихъ сочиненія, приложить при представленіи въ засвидѣтельствованныхъ копіяхъ.

5) Студентовъ, зачисленныхъ въ составъ I курса, обязать заявить Совѣту, кто изъ нихъ и на какую группу желаетъ поступить и какой изъ древнихъ и изъ новыхъ языковъ желаетъ изучать.

6) Студентамъ, подлежащимъ отбыванію воинской повинности, выдать нужные документы для испрошенія отсрочки на продолженіе образованія въ академіи и на предметъ вынутія жеребья.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 676 дана такая: „Утверждается; представленіе заготовить“.

№ 38.

Того же 19 сентября 1892 года.

Слушали: Предложеніе о. ректора академіи протоіерея А. Владимірскаго: „Въ настоящее время, какъ извѣстно Совѣту, въ нашей академіи состоитъ одна вакансія экстраординарнаго профессора. Посему честь имѣю предложить Совѣту академіи войдти въ сужденіе о замѣщеніи сей вакансіи. Съ своей стороны я считаю своимъ долгомъ обратить вниманіе Совѣта на доцента А. Говорова. Доцентъ Говоровъ состоитъ на учебной при академіи службѣ съ 27 сентября 1879 года, слѣдовательно 13 уже лѣтъ. Въ теченіе этого времени онъ успѣлъ вполнѣ ознакомиться съ предметами своего преподаванія—сначала греческимъ языкомъ и его словесностію, и затѣмъ съ гомилетикой. Его преподаваніе отличается зрѣлостію и основательностію изложенія. Кромѣ своей научно-преподавательской дѣятельности доцентъ Говоровъ заявилъ себя и учено-литературною дѣятельностію; такъ имъ было написано обширное сочиненіе „Св. Григорій Богословъ какъ поэтъ“, за которое онъ получилъ ученую степень магистра богословія; затѣмъ статьи, въ разное время напечатанныя въ Православномъ Собесѣдникѣ: „Евстаѳій, митрополитъ Солунскій, писатель XII вѣка“, „Къ исторіи поученій при крещеніи“, и въ Филологическихъ Запискахъ: „Произношеніе греческой буквы ϑ“, „Предметъ и задачи филологіи“. На основаніи всего вышеизложеннаго честь имѣю предложить Совѣту академіи, не благоугодно ли будетъ предоставить доценту А. Говорову вакантную каѳедру экстраординарнаго профессора“.

Справка: 1) По § 105 академическаго устава: „Преподаваніе наукъ, входящихъ въ академическій курсъ, распредѣляется между преподавателями по штату, которымъ полагается: 8 ординарныхъ, 9 экстраординарныхъ профессоровъ, 9 доцентовъ, и, для преподаванія новыхъ языковъ, 3 лектора“.

По § 107 того же устава: „Сверхъ общаго числа штатныхъ преподавателей въ академіяхъ, въ Казанской академіи для преподаванія миссіонерскихъ предметовъ, полагается:

2 ординарныхъ профессора, 1 экстраординарный, 1 доцентъ и 2 практиканта".

2) Въ настоящее время въ Казанской академіи состоитъ въ наличности: 9 ординарныхъ профессоровъ, но одинъ изъ нихъ—протоіерей Е. Маловъ занимаетъ каѳедру ординарнаго профессора по миссіонерскому отдѣлу; 9 экстраординарныхъ, но одинъ изъ нихъ, именно М. Машановъ, занимаетъ каѳедру экстраординарнаго профессора также по миссіонерскому отдѣлу, считаемую, согласно § 107 устава, сверхъ общаго числа штатныхъ преподавательскихъ каѳедръ въ академіяхъ. Такимъ образомъ въ Казанской академіи въ настоящее время состоитъ одна вакансія экстраординарнаго профессора.

3) По § 53 акад. устава: „Профессоры утверждаются въ должности Святѣйшимъ Синодомъ, а доценты и лекторы Епархіальнымъ Преосвященнымъ".

4) По § 81 лит. в. п. 4 акад. устава: „Избраніе кандидатовъ на должности профессоровъ относится къ предметамъ занятій Совѣта, представляемымъ чрезъ Епархіальнаго Преосвященнаго въ Святѣйшій Синодъ".

5) Изъ формулярнаго списка доцента А. Говорова видно, что онъ имѣетъ степень магистра богословія.

По выслушаніи всего вышеприписаннаго А. Говоровъ единогласно былъ признанъ заслуживающимъ повышенія въ званіе экстраординарнаго профессора, почему и

Постановили: Согласно предложенію о. ректора академіи ходатайствовать чрезъ Его Высокопреосвященство предъ Святѣйшимъ Синодомъ о возведеніи доцента А. Говорова въ званіе экстраординарнаго профессора по занимаемой имъ каѳедрѣ гомилетики, съ производствомъ ему содержанія по сему званію со дня избранія его въ оное, т. е. съ 19 сентября сего 1892 года.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ дана такая: „Согласенъ".

№ 39.

24 октября 1892 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ, всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарныхъ профессоровъ Н. Ивановскаго, Ѳ. Курганова, Е. Будрина, экстраординарныхъ профессоровъ А. Гусева и А. Волкова, не присутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

I. Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „По § 57 акад. уст. профессоръ, ординарный или экстраординарный, по выслугѣ 25 лѣтъ въ должности штатнаго преподавателя въ академіи, удостоивается званія заслуженнаго ординарнаго или экстраординарнаго профессора. Экстраординарный профессоръ А. Волковъ кончилъ курсъ въ С.-Петербургской духовной академіи въ 1867 году, въ томъ же году 30 сентября онъ былъ опредѣленъ на должность баккалавра въ Казанскую духовную академію по классу исторіи философіи. Такимъ образомъ 30 сентября сего 1892 года исполнилось 25 лѣтъ службы его въ академіи въ штатныхъ преподавательскихъ должностяхъ. Посему не благоугодно ли будетъ Совѣту сдѣлать распоряженіе объ удостоеніи профессора А. Волкова, на основаніи § 57 академическаго устава, званія заслуженнаго экстраординарнаго профессора.

Справка: Въ дѣйствующемъ академическомъ уставѣ нѣтъ указаній на то, кому принадлежитъ право удостоивать профессоровъ званія заслуженнаго профессора по выслугѣ 25 лѣтъ. Въ уставѣ академіи изд. 1869 г. вопросъ о семъ удостоеніи соединялся съ избраніемъ прослужившаго 25 лѣтъ профессора на слѣдующее пятилѣтіе преподавательской службы, почему какъ избраніе таковаго лица на новое пятилѣтіе, такъ и удостоеніе его званія заслуженнаго профессора представлялось чрезъ Епархіальнаго Преосвященнаго на утвержденіе Святѣйшему Синоду.

Постановили: Ходатайствовать чрезъ Его Высокопреосвященство предъ Святѣйшимъ Синодомъ, на основаніи существовавшей при прежнемъ академическомъ уставѣ практики и § 57 нынѣ дѣйствующаго устава, объ удостоеніи

экстраординарнаго профессора А. Волкова, прослужившаго въ должности преподавателя въ академіи 25 лѣтъ, званія заслуженнаго экстраординарнаго профессора.

II. Слушали: Прошеніе сверхштатнаго псаломщика Введенской церкви при Казанской учительской женской школѣ и учителя пѣнія означенной школы Матвѣя Макарова Лобанова: „Сентября 3 дня сего года я подавалъ прошеніе въ Совѣтъ академіи о допущеніи меня къ слушанію миссіонерскихъ курсовъ на татарскій отдѣлъ, а нынѣ, желая изучать калмыцкій языкъ, имѣю честь покорнѣйше просить Совѣтъ академіи, не найдетъ ли возможнымъ зачислить меня въ число слушателей миссіонерскихъ курсовъ на монгольскій отдѣлъ и предоставить мнѣ стипендію".

Справка: 1) Постановленіемъ Совѣта отъ 4 сентября сего года за № 30 М. Лобановъ зачисленъ въ составъ слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ въ наступившій $189^2/_3$ учебный годъ на татарскій отдѣлъ на свое содержаніе съ правомъ проживанія на частной квартирѣ.

2) По § 5 Соображеній объ открытіи двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ: „Казенныхъ вакансій на курсахъ полагается восемь, по четыре на годъ, съ распредѣленіемъ ихъ поровну по отдѣламъ. Если курсы открываются только по одному отдѣлу, то свободныя вакансіи по другому отдѣлу могутъ быть занимаемы слушателями открывающагося отдѣла".

3) Согласно опредѣленію Совѣта отъ 5 февраля сего года, указомъ Святѣйшаго Синода отъ 30 мая 1892 года за № 6 для слушателей миссіонерскихъ курсовъ наступившаго $189^2/_3$ учебнаго года отчислено четыре вакансіи—двѣ для татарскаго отдѣла и двѣ для монгольскаго.

4) По постановленію Совѣта отъ 4 сентября сего года за № 30, зачислены на казенное содержаніе по татарскому отдѣлу М. Емельяновъ и А. Миропольскій и по монгольскому отдѣлу В. Красильниковъ, слѣдовательно на монгольскомъ отдѣлѣ одна казенная стипендія состоитъ свободною.

Постановили: Перечислить М. Лобанова съ татарскаго на монгольскій отдѣлъ съ принятіемъ на казенное содержаніе и съ обязательствомъ проживать въ академическомъ корпусѣ. Журналъ сей предварительно представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства.

III. Слушали: а) Прошеніе потомственнаго почетнаго гражданина Николая Васильева Беклемишева на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго: „Окончивъ въ текущемъ году семилѣтнее служеніе мое въ званіи учителя 9 и 17 Казанскихъ городскихъ приходскихъ училищъ по отнесенію воинской повинности и имѣя желаніе посвятить себя служенію святой церкви въ качествѣ миссіонера, на родинѣ моей, Сибири, въ Иркутской губерніи или въ Якутской области, осмѣливаюсь просить Ваше Высокопреосвященство не оставить рекомендовать меня Совѣту Казанской духовной академіи для поступленія на существующіе при академіи двухгодичные миссіонерскіе курсы".

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій Никаноръ, Епископъ Чебоксарскій, Викарій Казанской епархіи, на прошеніи Беклемишева сдѣлалъ слѣдующую надпись: „Означенный въ семъ прошеніи Николай Васильевъ Беклемишевъ извѣстенъ мнѣ какъ прекраснѣйшій сынъ прекраснаго отца, попечителя школы, что̀ при Ѳедоровскомъ монастырѣ. И потому я осмѣливаюсь рекомендовать его какъ солиднѣйшаго кандидата для слушанія миссіонерскихъ курсовъ при академіи".

Резолюція Его Высокопреосвященства на прошеніи Беклемишева за № 3793 послѣдовала такая: „7 октября. Въ Совѣтъ Казанской духовной академіи".

б) Прошеніе потомственнаго почетнаго гражданина Николая Васильева Беклемишева: „Сего 7-го октября я представилъ на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, прошеніе о принятіи меня на миссіонерскіе курсы при Казанской духовной академіи. Въ случаѣ благопріятной резолюціи Его Высокопреосвященства, покорнѣйше прошу Совѣтъ Казанской духовной академіи не оставить зачислить меня въ составъ слушателей миссіонерскихъ курсовъ на монгольское отдѣленіе, въ случаѣ же отсутствія онаго на отдѣленіе калмыцкое. Къ сему прошенію прилагаю свидѣтельство отъ попечителя Казанскаго учебнаго округа отъ 18 марта 1885 года за № 1253, копію съ метрическаго свидѣтельства, выданнаго изъ Иркутской консисторіи отъ 17 августа 1871 г.

за № 3870 и засвидѣтельствованную нотаріусомъ Богословскимъ въ г. Казани 11 апрѣля 1885 года за № 1505, удостовѣреніе инспектора Люстрицкаго отъ 23 сентября 1892 г. за № 717 и копію съ грамоты Правительствующаго Сената о возведеніи меня въ потомственное почетное гражданство, засвидѣтельствованную нотаріусомъ Богословскимъ 19 ноября 1884 г. за № 4218. Слушая миссіонерскіе курсы, я желаю проживать на квартирѣ у отца моего, проживающаго на Ново-Горшечной улицѣ въ домѣ Красиной".

Справка: По § 4 Соображеній объ открытіи двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ: „Въ составъ курсовъ, по избранію и рекомендаціи начальствъ инородческихъ епархій и православнаго миссіонерскаго общества, могутъ поступать лица, вполнѣ опредѣлившіяся по своему направленію и желающія посвятить себя миссіонерскому служенію, безъ различія званія и правъ по образованію и безъ всякаго испытанія".

Постановили: Зачислить въ составъ слушателей миссіонерскихъ курсовъ въ наступившій $189^2/_3$ учебный годъ потомственнаго почетнаго гражданина Н. Беклемишева на монгольскій отдѣлъ на свое содержаніе съ правомъ проживанія въ домѣ отца своего на частной квартирѣ. Журналъ сей предварительно представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 855 дана такая: „Утверждается".

№ 40.

Того же 24 октября 1892 года.

I. Слушали: Указъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода отъ 15 сентября сего года за № 3694 на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, слѣдующаго содержанія: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣй-

шій Правительствующій Сунодъ слушали переданное г. исполняющимъ обязанности Синодальнаго Оберъ-Прокурора въ Святѣйшій Сунодъ отношеніе временно управляющаго С.-Петербургскою епархіею Преосвященнаго Антонія, Епископа Выборгскаго, отъ 10 сего сентября № 1647, въ коемъ ходатайствуетъ о разрѣшеніи послать на юбилей Казанской духовной академіи депутатомъ отъ С.-Петербургской духовной академіи заслуженнаго ординарнаго профессора Нильскаго, съ назначеніемъ ему изъ суммъ Святѣйшаго Сунода 300 руб. на путевые расходы, и объ утвержденіи ректора Казанской духовной академіи протоіерея Александра Владимірскаго, согласно избранію Совѣта С.-Петербургской духовной академіи, въ званіи почетнаго члена оной. Приказали: 1) На юбилейное торжество Казанской духовной академіи, имѣющее совершиться 21 текущаго сентября, послать депутатомъ отъ С.-Петербургской духовной академіи заслуженнаго ординарнаго профессора дѣйствительнаго статскаго совѣтника Ивана Нильскаго, съ назначеніемъ ему на путевыя издержки 300 руб. изъ прогоннаго кредита финансовой смѣты Святѣйшаго Сунода, и 2) ректора Казанской духовной академіи протоіерея Александра Владимірскаго, избраннаго Совѣтомъ С.-Петербургской духовной академіи въ званіе почетнаго члена оной, утвердить въ этомъ званіи; о чемъ, для зависящихъ къ исполненію распоряженій, послать указы Преосвященному Выборгскому и Вашему Преосвященству, а въ Хозяйственное управленіе при Святѣйшемъ Сунодѣ выписку изъ сего опредѣленія".

На подлинномъ указѣ резолюція Его Высокопреосвященства за № 3556 послѣдовала такая: „19 сентября. Въ правленіе академіи къ свѣдѣнію".

Постановили: Принявъ къ свѣдѣнію, объ утвержденіи о. ректора почетнымъ членомъ С.-Петербургской духовной академіи внести въ формулярный о службѣ его списокъ.

II. Слушали: Отношеніе исправляющаго обязанности Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Сунода по его канцеляріи отъ 22 сентября сего года за № 5084 на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архі-

епископа Казанскаго и Свіяжскаго, слѣдующаго содержанія: „Министръ Народнаго Просвѣщенія увѣдомляетъ, что имъ разрѣшено, согласно ходатайству начальства Московскаго учебнаго округа, удостоить заслуженнаго ординарнаго профессора Казанской духовной академіи Знаменскаго ученой степени доктора русской исторіи, безъ представленія имъ диссертаціи.

Долгомъ поставляю сообщить о семъ Вашему Высокопреосвященству въ послѣдствіи отношенія Вашего отъ 8 текущаго сентября за № 1198.

Резолюція Его Высокопреосвященства за № 639 на подлинномъ отношеніи послѣдовала такая: „28 сентября. Въ правленіе академіи".

Постановили: Внести въ формулярный о службѣ профессора П. Знаменскаго списокъ свѣдѣнія объ удостоеніи его Московскимъ университетомъ степени доктора русской исторіи безъ представленія имъ диссертаціи.

III. Слушали: Отношеніе канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Сѵнода отъ 9 октября сего года за № 5364: „По утвержденному г. исполняющимъ обязанности Оберъ-Прокурора 1 текущаго октября докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Сѵнодѣ опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Казанской духовной академіи Гавріилъ Граммаковъ преподавателемъ въ Уфимскую духовную семинарію по словесности и исторіи русской литературы.

Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Сѵнода долгомъ поставляетъ сообщить о семъ Совѣту академіи для зависящаго распоряженія, присовокупляя, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутому лицу, по положенію, денегъ нынѣ же сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Сѵнодѣ.

Справка: О назначеніи на службу Граммаковъ увѣдомленъ по распоряженію о. ректора чрезъ Оренбургскую духовную консисторію, въ вѣдѣніе коей онъ былъ обращенъ по окончаніи академическаго курса, отношеніемъ отъ 20 октября сего года за № 1443.

Постановили: За сдѣланнымъ распоряженіемъ принять къ свѣдѣнію.

IV. Слушали: Отношеніе Его Преосвященства, Преосвященнѣйшаго Варсонофія, Епископа Симбирскаго и Сызранскаго, отъ 7 октября сего года за № 65: „Имѣю честь увѣдомить Совѣтъ, что препровожденный имъ мнѣ дипломъ на званіе почетнаго члена Казанской духовной академіи мною полученъ 6 сего октября. Приношу Совѣту мою глубокую благодарность за вниманіе его ко мнѣ и незаслуженный мною почетъ, оказанный имъ мнѣ. Чтобы быть полезнымъ хотя въ чемъ-нибудь и для родной мнѣ Казанской академіи, я, въ бытность мою на юбилеѣ академіи, лично передалъ достоуважаемому о. ректору академіи 500 руб. для пріобщенія ихъ къ капиталу общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской духовной академіи“.

Справка: 1) Полученные о. ректоромъ отъ Его Преосвященства, Преосвященнѣйшаго Варсонофія, Епископа Симбирскаго и Сызранскаго, 500 руб. согласно постановленію правленія академіи отъ 30 сентября сего года за № 252 переданы въ общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской духовной академіи.

2) Кромѣ 500 руб. Преосвященнѣйшій Варсонофій на тотъ же предметъ пожертвовалъ чрезъ о. ректора еще 200 р., каковые точно также переданы правленіемъ въ общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ.

3) За пожертвованіе означенныхъ 500 руб. и 200 руб. денегъ Преосвященнѣйшему Варсонофію выражена правленіемъ благодарность отношеніемъ отъ 24 сего октября за № 1491.

Постановили: Принять къ свѣдѣнію.

V. Письмо Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Ѳеогноста, Архіепископа Владимірскаго, отъ 14 сего октября: „Получивъ 9 текущаго октября дипломъ отъ 17 сентября 1892 года за № 1298 на званіе почетнаго члена академіи, считаю долгомъ принести Совѣту академіи живѣйшую благодарность за избраніе меня въ это званіе.

Молю и буду молить Господа о благоденствіи и процвѣтаніи Казанской духовной академіи.

Постановили: Принять къ свѣдѣнію.

VI. Слушали: Отношеніе Его Преосвященства, Преосвященнѣйшаго Антонія, Епископа Выборгскаго, Ректора С.-Петербургской духовной академіи отъ 14 сего октября за № 1914: „Получивъ при отношеніи Совѣта Казанской духовной академіи, отъ 29 сентября сего года за № 1365, дипломъ отъ 31 августа сего года за № 1299 на званіе почетнаго члена академіи, долгомъ поставляю выразить Совѣту мою глубокую благодарность за оказанную мнѣ честь. Стать снова членомъ родной, воспитавшей меня, академіи, заложившей незгладимыя духовныя сокровища въ мою душу, составляетъ для меня истинную радость. Шлю академіи мои молитвенныя пожеланія неизмѣнной славы и процвѣтанія. Да поможетъ ей въ томъ Богъ!

Постановили: Принять къ свѣдѣнію.

VII. Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „Имѣю честь доложить Совѣту, что студенты I курса академіи, на основаніи §§ 99—104 акад. устава, распредѣлились по изученію спеціальныхъ предметовъ, древнихъ и новыхъ языковъ, слѣдующимъ образомъ:

А) Желающіе изучать предметы

I. *Первой группы*:

1) Теорію словесности и исторію иностранныхъ литературъ, 2) Русскій и церковно-славянскій языкъ (съ палеографіей и исторіей русской литературы) и 3) Еврейскій языкъ и библейскую археологію:

1) Николай Руновскій.
2) Николай Черняевъ.
3) Василій Семеновъ.
4) Павелъ Адамантовъ.
5) Владиміръ Гладкій.

6) Димитрій Пепескулъ.
7) Павелъ Кратировъ.
8) Лаврентій Кастровскій.
9) Александръ Ржавенскій.
10) Александръ Кислицынъ.
11) Петръ Смиренномудровъ.
12) Александръ Миролюбовъ.
13) Иванъ Дроздовъ.
14) Сергѣй Троицкій.
15) Петръ Рѣченскій.
16) Семенъ Хлыновъ.
17) Викторъ Родниковъ.
18) Василій Приклонскій.
19) Николай Кедровъ.
20) Михаилъ Скрыпченко.
21) Всеволодъ Шульгинъ.
22) Павелъ Михайловъ.
23) Алексѣй Поповъ.
24) Сергѣй Кобловъ.
25) Николай Сигорскій.
26) Алексѣй Васильевъ.
27) Пантелеймонъ Новиковъ.

II. *Второй группы*:

1) Исторію и разборъ западныхъ исповѣданій, 2) исторію и обличеніе русскаго раскола и 3) гражданскую исторію общую и 4) русскую:

1) Сергѣй Образцовъ.
2) Александръ Орловъ.
3) Евгеній Темниковскій.
4) Александръ Шайтановъ.
5) Аркадій Юферевъ.
6) Владиміръ Красивскій.
7) Александръ Казанскій.
8) Василій Косаткинъ.
9) Владиміръ Обтемперанскій.
10) Сергѣй Срѣтенскій.

III. *Третьей группы*:

Татарскаго отдѣла.

1) Николай Чернавскій.
2) Аѳанасій Милосердовъ.
3) Александръ Преображенскій.
4) Василій Муратовскій священ.

Б) Желающіе изучать языки:

I. *Латинскій языкъ*:

1) Чернавскій Николай.
2) Руновскій Николай.
3) Адамантовъ Павелъ.
4) Семеновъ Василій.
5) Гладкій Владиміръ
6) Смиренномудровъ Петръ.
7) Миролюбовъ Александръ.
8) Шайтановъ Александръ.
9) Красивскій Василій.
10) Казанскій Александръ.
11) Скрыпченко Михаилъ.
12) Кобловъ Сергѣй.

II. *Греческій языкъ*:

1) Черняевъ Николай.
2) Кратировъ Павелъ.
3) Пепескулъ Димитрій.
4) Кастровскій Лаврентій.
5) Рѣченскій Петръ.
6) Образцовъ Сергѣй.
7) Васильевъ Григорій.
8) Орловъ Александръ.
9) Новиковъ Пантелеймонъ.
10) Темниковскій Евгеній.
11) Кислицынъ Александръ.
12) Дроздовъ Иванъ.
13) Милосердовъ Аѳанасій.

14) Юферевъ Аркадій.
15) Хлыновъ Семенъ.
16) Родниковъ Викторъ.
17) Обтемперанскій Владиміръ.
18) Косаткинъ Василій.
19) Срѣтенскій Сергѣй.
20) Приклонскій Василій.
21) Кедровъ Николай.
22) Ржавенскій Александръ.
23) Шульгинъ Всеволодъ.
24) Михайловъ Павелъ.
25) Поповъ Алексѣй.
26) Троицкій Сергѣй.
27) Преображенскій Александръ.
28) Муратовскій Василій священ.
29) Сигорскій Николай.

III. *Нѣмецкій языкъ*:

1) Руновскій Николай.
2) Черняевъ Николай.
3) Гладкій Владиміръ.
4) Образцовъ Сергѣй.
5) Семеновъ Василій.
6) Пепескулъ Димитрій.
7) Кратировъ Павелъ.
8) Рѣченскій Петръ.
9) Орловъ Александръ.
10) Темниковскій Евгеній.
11) Кислицынъ Александръ.
12) Смиренномудровъ Петръ.
13) Миролюбовъ Александръ.
14) Шайтановъ Александръ.
15) Милосердовъ Аѳанасій.
16) Юферевъ Аркадій.
17) Родниковъ Викторъ.
18) Красивскій Владиміръ.
19) Обтемперанскій Владиміръ.
20) Косаткинъ Василій.
21) Срѣтенскій Сергѣй.

22) Кедровъ Николай.
23) Приклонскій Василій.
24) Скрыпченко Михаилъ.
25) Поповъ Алексѣй.
26) Преображенскій Александръ.

IV. *Французскій языкъ*:

1) Чернавскій Николай.
2) Кастровскій Лаврентій.
3) Новиковъ Пантелеймонъ.
4) Ржавенскій Александръ.
5) Дроздовъ Иванъ.
6) Хлыновъ Семенъ.
7) Казанскій Александръ.
8) Троицкій Сергѣй.
9) Кобловъ Сергѣй.
20) Муратовскій Василій священ.
11) Сигорскій Николай.
11) Васильевъ Григорій.

V. *Англійскій языкъ*:

1) Адамантовъ Павелъ.
2) Шульгинъ Всеволодъ.
3) Михайловъ Павелъ.

Постановили: Распредѣлить студентовъ I курса по группамъ и языкамъ согласно заявленному ими желанію. Списки студентовъ, напечатавъ на счетъ протокольной суммы, сообщить преподавателямъ академіи.

VIII. Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „По § 123 академ. устава: „Въ теченіе года въ первыхъ трехъ курсахъ студентамъ назначается не менѣе трехъ сочиненій. Кромѣ того для студентовъ всѣхъ курсовъ обязательно составленіе проповѣдей въ томъ количествѣ, какое будетъ опредѣлено Совѣтомъ академіи“. По § 124 того же устава: „Сочиненія пишутся по всѣмъ наукамъ, преподаваемымъ въ академіи, но по наукамъ богословскимъ сочиненій должно быть

не менѣе двухъ третей общаго ихъ количества". По § 126 „Темы для семестровыхъ сочиненій предлагаются преподавателями и, по разсмотрѣніи, утверждаются ректоромъ". По порученію Совѣта академіи отъ 1 сентября 1886 года профессорами Кургановымъ и Снегиревымъ былъ составленъ особый планъ росписанія сихъ сочиненій. По сему плану въ наступившемъ $189^{2}/_{3}$ учебномъ году предполагается писать семестровыя сочиненія:

I. *Въ I курсѣ*:

1) По греческому языку и его словесности, и латинскому языку и его словесности.
2) По библейской исторіи.
3) По словесности, гражданской исторіи русской и миссіонерскимъ предметамъ.

II. *Во II курсѣ*:

1) По Св. Писанію Новаго Завѣта.
2) По патрологіи.
3) По исторіи философіи.

III. *Въ III курсѣ*:

1) По русской церковной исторіи.
2) По литургикѣ.
3) По догматическому богословію.

Не угодно ли будетъ Совѣту одобрить это росписаніе, опредѣливъ при этомъ сроки подачи сихъ сочиненій, а также сдѣлать распоряженіе о назначеніи для студентовъ всѣхъ курсовъ проповѣдей и назначеніи сроковъ для подачи ихъ.

Постановили: Утвердить вышеприписанное росписаніе семестровыхъ сочиненій на $189^{2}/_{3}$ учебный годъ; сроки подачи сихъ сочиненій назначить: перваго—15 ноября, втораго—1 февраля, третьяго—1 апрѣля, обязавъ студентовъ писать и представить семестровыя сочиненія къ назначенному сроку. Кромѣ сего обязать всѣхъ студентовъ написать

и подать къ назначенному сроку по одной проповѣди; росписаніе же проповѣдей, а также чтеніе ихъ, поручить доценту А. Говорову, а наблюденіе за исполненіемъ сего предоставить о ректору; студентовъ IV курса обязать доставить свѣдѣніе, кто изъ нихъ какую тему избралъ для курсоваго сочиненія.

IX. Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „Честь имѣю доложить Совѣту академіи, что въ день священнаго Коронованія Ихъ Императорскихъ Величествъ 15 мая 1892 года Высочайше пожалованы орденами: заслуженный ординарный профессоръ И. Бердниковъ Св. Владиміра 3 степени, экстраординарные профессоры Д. Гусевъ Св. Владиміра 4 степени, М. Машановъ Св. Анны 3 степени и доцентъ А. Поповъ Св. Анны 3 степени.

Справка: Взысканные за пожалованіе сихъ орденовъ деньги по положенію препровождены правленіемъ академіи въ Казанское губернское казначейство при отношеніи отъ 7 октября 1892 года за № 1385.

Постановили: Принявъ къ свѣдѣнію, о пожалованіи орденами внести въ формулярные списки подлежащихъ профессоровъ и доцента. Вмѣстѣ съ тѣмъ увѣдомить Совѣтъ Императорскаго Казанскаго университета о пожалованіи профессора И. Бердникова и начальника Казанскаго пѣхотнаго юнкерскаго училища объ отсылкѣ въ Казанское губернское казначейство взысканныхъ съ профессора Д. Гусева по положенію денегъ за пожалованный ему орденъ.

X. Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „Въ настоящее время въ академической кассѣ хранятся двѣ преміи имени Высокопреосвященнаго митрополита Іосифа по смѣтѣ 1891 и 1892 года въ 165 руб. каждая. Опредѣленіемъ Совѣта отъ 5 февраля сего года свободная премія Высокопреосвященнаго Іосифа по смѣтѣ 1889 г. была присуждена окончившему курсъ въ 1890 году Николаю Арсеньеву. Посему не благоугодно ли будетъ Совѣту предложить гг. преподавателямъ рекомендовать на премію кого-либо изъ окончившихъ курсъ въ слѣдующемъ, 1891 году. При этомъ считаю долгомъ напомнить, что еще въ 1889 году заслуженный